

Novela, historia y memoria

del levantamiento tzotzil de 1869

Vladimir González Roblero



S.ABER

**Novela, historia y memoria
del levantamiento tzotzil de 1869**

Vladimir González Roblero



UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS
2015



Primera edición: 2015

D. R. ©2015. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas

1ª Avenida Sur Poniente número 1460

C. P. 29000, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México.

www.unicach.mx

editorial@unicach.mx

ISBN: 978- 607- 8410- 31- 6

Diseño de la colección: Noé Zenteno

Diseño de portada: Luis F. Morgan

Impreso en México

SABER

**Novela, historia y memoria
del levantamiento tzotzil de 1869**

Vladimir González Roblero

SABER DE
Chiapas

UNICACH

Índice

Introducción	
Otros textos, otros libros	13
El levantamiento tzotzil de 1869	17
El relato y su explicación.....	19
Novela: romance y tragedia	43
La novela histórica	45
Historiografía o literatura: génesis de la novela histórica.....	47
La novela histórica romántica	49
La nueva novela histórica.....	53
Florinda	59
Florinda	61
Florinda, una visión ladina	64
Traición e ignorancia	73
El asunto indígena	75
Oficio de tinieblas	83
Oficio de tinieblas	85
Entre las tinieblas del oficio	88
Los individuos en la historia	93
Tierra y religión, las causas.....	99
Ni misteriosos ni poéticos.....	106
Los confines de la utopía	113
Los confines de la utopía	115
La utopía, un paraje.....	116
De buenos, malos e ingenuos.....	121
El descontento, una entramada	129
El indígena, un colectivo	139

Historia y memoria	145
Historia y memoria	147
La prensa	148
La historiografía.....	156
La memoria.....	164
Consideraciones finales	171
Fuentes	179
Bibliográficas	179
Hemerográficas	183
Archivo	183
Electrónicas	183
Entrevistas	184

*Muchas conjeturas cabe aplicar al acto de Droctulft;
la mía es la más económica;
si no es verdadera como hecho, lo será como símbolo.*

*Jorge Luis Borges
"Historia del guerrero y de la cautiva",
en El Aleph*

Novela, historia y memoria
del levantamiento tzotzil de 1869

Para Tatiana y Emilio

Introducción

Otros textos, otros libros

Los historiadores de la cultura distinguen el texto del libro. Dicen que el autor sólo es dueño de la historia o su contenido. Que el editor, el impresor y los lectores hacen posible la realización de eso que se llama libro, un producto cultural, hijo de su tiempo. Además, dicen, los libros y los textos siempre son otros libros y otros textos. Los autores y los lectores hacen relecturas constantes de ellos. El libro, en tanto soporte, es fijo; el modo de apropiación siempre será distinto. Algo similar sucede con el texto. La lectura es efímera. No siempre se lee igual. En ambos casos la práctica de lectura o apropiación del libro está condicionada por la estructura individual y colectiva del sujeto.

Este libro ha sido otros libros y otros textos. Lo ha sido por varias razones, todas atentas a su tiempo. Como palimpsesto, lo he re-escrito muchas veces desde su concepción hasta ahora que se publica en papel, como a continuación explicaré. El primer texto fue tesis de licenciatura en Historia. Se llamó *Historia y ficción del levantamiento tzotzil de 1869*. En aquél, preocupación inicial, fundamenté el análisis en el carácter narrativo de la historiografía, y consideraba la novela histórica como uno de tantos modos de escribir la historia, es decir, como un cuasi formato historiográfico.

Algunas partes de la tesis se publicaron de manera independiente, como artículos o ensayos, según el caso. Tomé mucha información para publicar un artículo sobre el modo en que se construyen las identidades sociales, a partir de la información periodística que recogí en el Archivo Histórico de Chiapas. También tomé lo dicho sobre la novela *Florinda*, de Paniagua y lo publiqué como ensayo. Alguna parte sobre la novela chiapaneca y sus modos de representar el conflicto social y la historia también me sirvió para una ponencia y después como ensayo publicado. Re-

cientemente, en 2011, publiqué como libro buena parte del texto, salvo el capítulo teórico y algo del capítulo contextual, en una editorial europea de las que imprimen títulos bajo pedido. El libro se llamó *Historia, romance y tragedia. La novelística del levantamiento tzotzil de 1869*.

Larga travesía de otros textos y otros libros de lo que ahora concluye en destino. *Novela, historia y memoria* mantiene la preocupación preponderante sobre la novela histórica, estrategias de representación e implicaciones ideológicas y discursivas del pasado. En este libro se analizan tres novelas que han recreado el levantamiento tzotzil de 1869: *Florinda*, de Flavio Paniagua; *Oficio de tinieblas*, de Rosario Castellanos, y *Los confines de la utopía*, de Alfredo Palacios Espinosa. Son tres novelas que hacen, cada una, lecturas distintas de la historia.

Me sirvieron teóricos de la historia como Paul Ricoeur y Hayden White, principalmente, quienes se han acercado al estudio de la historia a partir de conceptos de la teoría literaria. Sus argumentos se basan en que la historiografía es un artefacto literario.

Para White, los historiadores traman sus investigaciones del mismo modo en que los hacen los escritores de ficción: romance, tragedia y comedia. Por tanto, producen narraciones diferentes a partir de un mismo suceso histórico. Lo anterior no significa que la historiografía se reduzca a narrativa o discurso, ni que se olvide de sus referentes "reales" para acercarse al pasado. Sino simplemente que de esos referentes reales se pueden escribir textos distintos, de acuerdo con la forma en que sean concebidos, o tramados, por el historiador.

La preocupación de Paul Ricoeur, por otro lado, es abogar por la narración en la historia. Ha dicho que a partir de la corriente de la escuela francesa dominante en la historiografía, los *Annales*, la narración se ha eclipsado. Su idea principal, como argumento a favor de la narración, es que historia y literatura comparten, como relato, una misma estructura narrativa: personajes, móvil,

nudo argumental, clímax, desenlace, y sobre todo, trama. Se diferencian por sus pretensiones referenciales. El relato histórico persigue la “verdad”, ausente en el relato literario. Me refiero a una pretensión de verdad científica.

Si bien es cierto que estas son preocupaciones de los historiadores, y no de los novelistas, las ideas no dejan de dar luces sobre una posible aproximación al estudio de la novela histórica. Este es un género de la literatura que tiene como peculiaridad “usar” la historia y, en todo caso, comprender el pasado a través de la ficción. No quiero decir que los novelistas se conviertan *ipso facto* en historiadores. Pero comprenden, al igual que ellos, el pasado de distintas maneras. Es decir, producen narraciones diferentes de un mismo acontecimiento, incluyendo elementos ficticios que re-dimensionan dicha comprensión. Las tres novelas objeto de este libro se escribieron en contextos completamente distintos, y en esas condiciones pretendieron acercarse al levantamiento tzotzil: *Florinda*, a casi 20 años de los acontecimientos, con una visión del indio característica del siglo XIX, y también una concepción decimonónica de la historia; *Oficio de tinieblas*, en la mitad del siglo XX, en medio de una política definida del Estado hacia el indígena, y *Los confines de la utopía*, en los prolegómenos de la irrupción armada de 1994. Sin duda las circunstancias tienen algo que ver con el entramado de las narraciones.

También, vuelvo a las relecturas, he mirado que en el texto subyacen otros géneros discursivos que se han acercado al levantamiento tzotzil de 1869, tema que los convoca. Éstos no aparecen con la debida ni misma atención que presté a las novelas. Es así porque en el proyecto original solamente sirvió para mencionar otras formas discurso histórico. Aquí, sin menospreciarlas, han sido coladas para dar cuenta, sólo eso, de la historia y la memoria sobre el levantamiento tzotzil.

La prensa jugó un papel importante en una inmediata producción de sentido en el contexto efímero de los sucesos. Uno de los

escritores mencionados, Flavio Paniagua, fue redactor del periódico oficial *La Brújula*. Las notas periodísticas aparecidas en él, referentes al levantamiento, se atribuyen a su pluma. El discurso de Paniagua fue bastante agresivo hacia los actores. Sus calificativos aludían a su condición de bárbaros e incivilizados, tan en boga para el siglo XIX. Con ello implicaba ideológicamente a la población ladina, afincando el clima de división social de la época.

La historiografía, otro género discursivo, también ha dado cuenta del levantamiento. Lo mismo que en las novelas, atestiguamos el modo que los historiadores lo han relatado. Viejas y nuevas teorías, escuelas y tradiciones historiográficas han condicionado su representación. La historiografía decimonónica, donde nuevamente aparece Paniagua junto a Vicente Pineda, se fincaba sobre todo en el relato, fiel a su condición positivista; la crónica del sargento Montesiños y el diario de Francisco Villafuerte son testimonios finiseculares. La historiografía del siglo XX caminó hacia nuevas formas de mirar el pasado y se asumió crítica del relato heredado del XIX.

Finalmente la memoria. Me detengo brevemente en ella y hago un relato a partir de lo recogido por Bricker entre indígenas y ladinos, quienes recuerdan lo acontecido en Tzajalhemel entre 1867 y 1870. Recuerdos vagos que alimentan la distorsión, lo execrable y lo memorable. Bien lo dice Paul Ricoeur: la ficción al servicio del pasado.

Es aquí, en la ficción, donde convergen los géneros discursivos. Ya Bajtín había dicho de ellos que continúan o replican lo dicho por otros, hasta construir enunciados. Lo que se ha contado sobre el levantamiento de 1869 ha sido en distintos relatos. Los considero ficciones siguiendo a Ricoeur: reconstrucciones o representaciones de la realidad, sin que éstas sean fieles a *tal como* ocurrieron, tarea imposible, sino *como si* hubieran ocurrido de este o aquel modo. Para Ricoeur esta imposibilidad sitúa a los relatos en el reino de la ficción. En ese reino se hallan entonces la novela, la historia y la memoria.

El levantamiento tzotzil de 1869

El relato y su explicación

Agustina Gómez Checheb se detuvo sorprendida ante unas piedras azules escondidas entre la maleza. Había salido de su casa en el paraje chamula Tzajalhemel a pastar su rebaño de borregos. Era una mañana fría, como lo son todas en diciembre entre las montañas de la zona alta de Chiapas. Agustina, joven tzotzil, se agachó para verlas mejor. Eran bonitas y extrañas. Estaba convencida de que las piedras querían hablarle. Las guardó entre sus ropas y las llevó a su casa; dijo que las había visto caer del cielo.¹

La noticia se regó como pólvora en el paraje y en otros alrededores. Los lugareños, como era de esperarse, acudieron a ver las piedras, a convencerse por sí mismos. Agustina muy pronto se encontró en medio de un prestigio inusitado.

Al poco tiempo el fiscal de Chamula, Pedro Díaz Cuscat, se enteró de las piedras de Tzajalhemel. Pedro no dudó en dirigirse al paraje. Buscó la casa de Agustina, a donde los lugareños llegaban ya con frecuencia. No fue difícil dar con ella. Pedro, como autoridad,² pidió las piedras. Las resguardó en una caja. Se con-

¹ Para la reconstrucción del episodio de la rebelión tzotzil me basé, principalmente, en el eje narrativo de los relatos de Vicente Pineda, *Sublevaciones indígenas en Chiapas* y Prudencio Moscoso, *Rebeliones indígenas en los Altos de Chiapas*. Las versiones del acontecimiento se sustentan en la obra de Pineda; la historia de las piedras parlantes, sin embargo, probablemente es retomada de un relato posterior a Pineda: Cristóbal Molina, *War of the castes: indian uprisings in Chiapas, 1867-1870*, Nueva Orleans, Tulane University, 1934. Aunque Flavio Paniagua en *Florinda* no cita entre sus fuentes este relato, se sabe que contaba con una copia del mismo entre sus papeles (Véase el estudio que hace Amando Colunga en la novela). Los trabajos de Bricker, Florescano, Pérez Salas, Rus y Moscoso relatan el hallazgo de las piedras; entre sus fuentes se encuentra el relato de Molina. Gustavo López en *Chiapas y sus epopeyas libertarias*, t. II, y Ortiz (2003) solamente citan a Pineda, por tanto no incluyen la versión de las piedras parlantes. La versión, por supuesto, es parte del folclor que rodea al levantamiento. Desafortunadamente no pude localizar el documento de Molina.

² Tanto los relatos de Pineda y Moscoso hablan de la autoridad que ejercía Cuscat sobre la población indígena. Rus, por su parte, dice que ser fiscal del pueblo le otorgaba cierto estatus puesto que los fiscales, algunas veces, llegaban a sustituir a los curas en los oficios religiosos.

venció de que éstas querían hablar, o al menos comunicarse con ellos. Creyó escuchar ruidos dentro de la caja. Se le ocurrió entonces fabricar figurillas de barro y adorarlas, rendirles culto. Pronto comenzó a decirse que habían bajado del cielo para ayudarlos, para salir adelante.³ La casa donde se hallaban dejó de ser adecuada para recibir a los nuevos fieles. Los indígenas construyeron una capilla y los metieron en cajas. Agustina se metía en ellas; decía que podía comunicarse con los santos. Los demás se acercaban para preguntar, para hablar con ellos.

Las noticias del nuevo culto llegaron rápido a los oídos del presbítero de Chamula, Miguel Martínez. Convencido de que su deber era cuidar a sus feligreses, el presbítero se encaminó a Tzajhemel. Encontró a los indígenas en procesión, reverenciando a los santos. Pidió que le entregaran las figuras y trató de convencer a los indígenas que hacían mal, que se alejaban de los principios religiosos que les habían inculcado. Agustina, como los demás, no opuso ninguna resistencia. Entregaron las figuras. Satisfecho, el presbítero abandonó el paraje llevando en las manos su premio, la satisfacción de haber obrado a favor de Dios.

Pocos días después Tzajhemel se inundó de más rumores, de otras noticias. El revuelo entre sus habitantes irrumpía en cada uno de los rincones del lugar; silencio era una palabra de la que pocos se acordaban. La noticia era que Agustina había parido otros ídolos. Tres. Agustina era la madre de Dios, la nueva virgen, la que recordaba a María de la Candelaria, la tzeltal que había dicho años atrás, en Cancuc, que la virgen le hablaba, la misma a quien sus hermanos de sangre veneraban como santa. Pedro se hizo cargo del culto; era, para los tzotziles, su sacerdote. Empezó a invitar a sus vecinos chamulas. También había comenzado a designar santos para cada ranchería. El tráfico en el paraje se intensificó. Por todos lados se veían visitantes, mucha gente. Las

³ Pineda, como he dicho, no refiere el hallazgo de las piedras. Dice, sin embargo, que las figuras de barro habían bajado del cielo.

gallinas, los marranos, el maíz, las flores, las velas, el alcohol, todo lo que se pudiera comercializar, trocar, se llevaba al pueblo. El comercio era común, tanto que poco a poco dejaron de ir a San Cristóbal a comprar más que pólvora para las festividades.⁴

Los indígenas ya casi ni llegaban a la ciudad, ya no compraban, no iban a las misas. El jefe político del Centro, a donde pertenecía San Cristóbal, se alarmó. José María Robles pensó que los de Chamula querían sublevarse porque ya sabía de las reuniones frecuentes en el paraje. El recuerdo de Cancuc de 1712, a pesar de la distancia, todavía rondaba la ciudad. Organizó un pequeño comando y viajó a Tzajalhemel. Llegó en mayo de 1868: encontró a los indígenas en plena celebración del culto. Aprehendió a Agustina y confiscó los ídolos de barro. Pedro no se encontraba en el lugar. Al poco tiempo la santa regresó a su pueblo porque para entonces las leyes permitían la libertad de cultos. Los indígenas reiniciaron las oraciones; al ver que las autoridades civiles no podían detenerlos, y pensando que se avecinaba una agresión a San Cristóbal, tres curas se aventuraron: fueron a Tzajalhemel con la intención de desbaratar la nueva religión, confiscar los ídolos y catequizar a los indígenas. El recibimiento fue inesperado. Sin problemas tomaron las figuras e incluso sembraron una cruz en el pueblo.

Los feligreses ya habían designado a Manuela Pérez Jolcogtom, una lugareña, como santa Rosa y a la misma Agustina como santa Luisa. Para agosto se preparó todo para la fiesta de santa Rosa.⁵ En esa fiesta se vio cuán importante era el mercado que incluso

⁴ Antonio García de León cree que en Tzajalhemel incluso se había sustituido el dinero y que llevaban un cuaderno de cuentas; que regía el intercambio de productos cuyo valor radicaba en el trabajo socialmente necesario; que el mercado significó una de las resistencias económicas más elaboradas en la historia de México, amén de erigirse como un boicot contra el mercado de San Cristóbal. Véase *Resistencia y utopía*, pp. 92-94.

⁵ Bricker llama al levantamiento la guerra de Santa Rosa porque se originó en torno a esta virgen, venerada entre los chamulas. *El cristo indígena*, p. 235. Los demás autores también hacen mención a la festividad de Santa Rosa, pero no le adjudican este nombre al levantamiento.

llegaron algunos mestizos a vender alcohol. Para tal ocasión se mandó a hacer una casa grande para santa Rosa y trajes especiales a los demás santos.

La actividad en el pueblo mantenía alerta a los habitantes de San Cristóbal. Veían con extrañeza que los indios solamente llegaran a comprar pólvora y algunos armamentos. Poco a poco empezó a caer un velo de incertidumbre, de miedo ante una posible agresión. Los rumores corrían sin parar y en alguna ocasión los vecinos de la ciudad se alarmaron porque por la noche, se decía, entrarían los indios a hacer desmanes. Asustados, algunos sancristobalenses realizaban reuniones y entre ellos nombraban jefes militares,⁶ en espera de que por las laderas, en cualquier momento, aparecieran Pedro y Agustina para destruir la ciudad.

José María Robles se envalentonó y volvió a juntar más hombres para viajar a Tzajalhemel, como lo había hecho con anterioridad. Dispuso de cincuenta efectivos.⁷ Llegó al paraje, confiscó los ídolos y en esa ocasión solamente pudo apresar a Agustina. Poco después lograron detener a Pedro. Las aprehensiones de poco sirvieron. Los dos indígenas, a quienes ya se les identificaba como los líderes del culto, volvieron al paraje bajo el mismo argumento: la libertad de cultos.

Llegaron a Tzajalhemel con nuevo brío, con la alegría de saber que el gobierno los apoyaba. El nuevo culto, los nuevos santos, los nuevos sacerdotes, todos tenían un lugar asegurado. Era octubre, la temporada de lluvia todavía no cesaba. Cuando los indígenas regresaron al pueblo estaba lloviendo. Una de esas noches cayó tanta agua que se desbordaron los riachuelos, se inundó la

⁶ Véase "El diario de Francisco Villafuerte. Años de 1832-1879", *Boletín del Archivo Histórico Diocesano*, p. 31.

⁷ Dice Pineda que el culto no era más que un pretexto para encubrir "sus actitudes hostiles", solamente así se explica que cotidianamente llegaran a comprar "pólvora y plomo" para preparar una sublevación. *Sublevaciones indígenas*, p. 79. Prudencio Moscoso dice que los indígenas compraban pólvora y armas en cantidades mayores a las que acostumbraban para destruir San Cristóbal, por ser la ciudad más importante. *Rebeliones indígenas*, p. 88.

ciudad, se inundaron los parajes. En San Cristóbal cayeron quince casas de adobe y otras treinta de bajareque. La lluvia tardó varios días, incluso las calles anegadas permanecieron así casi todo el mes.⁸ Los indígenas vieron en el agua una señal para fortalecer el culto. Creyeron que la tempestad era una suerte de premonición, una llamada de atención porque con tanto ajetreo se había desatendido el cuidado de los santos. Los feligreses se retrajeron en sus comunidades, abandonando paulatinamente el contacto con el exterior.⁹

Para finales de ese año el culto todavía existía en Chamula. Sus sacerdotes y santos, es decir, Pedro y Agustina, podían andar sin mayores preocupaciones sabedores de que la ley los protegía.¹⁰ Pero en San Cristóbal no todos estaban tranquilos; no podían dejar que la nueva religión creciera porque peligraba su ciudad. Fue así como en una de sus tantas andanzas aprehendieron a Pedro cerca de Ixtapa, cuando se dirigía a Tuxtla. Al poco tiempo hicieron lo mismo con Agustina y Manuela Pérez. Los prisioneros estuvieron un rato en la cárcel de Chiapa, pero después, en febrero de 1869, los trasladaron a la de San Cristóbal. Quedaban a merced de los sancristobalenses, quienes querían respirar con tranquilidad. Aparentemente los sobresaltos quedarían atrás; los desvelos serían cosa del pasado. Sólo faltaba volver a confiscar las figuras de barro para terminar de una buena vez con el culto.

⁸ Según Francisco Villafuerte comenzó a llover desde el 8 de octubre de 1868 hasta el 11 del mismo mes. Las calles se mantuvieron anegadas hasta el 5 de noviembre. P. 32.

⁹ Las crónicas de Pineda y Moscoso coinciden en que después de haber recobrado la libertad, Cuscat llamó a la rebelión de los indígenas porque los dioses eran sólo para indios. Pineda dice que los dioses dijeron a Cuscat que "ya era tiempo de concluir con todas las gentes que no fueran de la misma semilla (...) y que era necesario llevar esto á cabo para no disgustar á sus penates, que al venirse á apostar entre ellos no habían traído más objeto ni más fin que el de protegerlos". *Sublevaciones...* p. 76.

¹⁰ Pineda asegura que en ese año, 1868, los indígenas sacrificaron a un niño para emular un cristo indígena. Nadie se había enterado de la crucifixión hasta mucho después; de esta manera, cree Pineda, los líderes del culto podían moverse a sus anchas. *Sublevaciones...*, p. 77 y Moscoso, *Rebeliones...*, p. 91.

En ese mismo año se encontraba en la ciudad Ignacio Fernández Galindo, un ingeniero originario de la ciudad de México; su trabajo consistía en levantar una carta geográfica de Chiapas. Vivía en San Cristóbal con su esposa, Luisa Quevedo. También impartía clases en una escuela de San Cristóbal.¹¹ Ignacio había manifestado en ocasiones una posición a favor del gobierno liberal, pero iba más allá: creía en la igualdad entre indios y ladinos; reflejaba, además, un pensamiento socialista pues se declaraba contra la propiedad privada y contra la explotación de los indígenas.¹² Por su forma de pensar ganó adversarios entre la sociedad ladina de San Cristóbal. Los alumnos de la escuela abandonaron paulatinamente las aulas, dejando a Ignacio solo, con sus ideas, con sus ganas de transformar la realidad. En una de tantas reyertas con algunos habitantes de la ciudad, Ignacio había defendido con convicción, y en público, sus ideales.¹³

Los desaires que sufría en la ciudad muy probablemente alimentaron sus deseos de actuar a favor de los indígenas. Ignacio supo que Pedro y Agustina estaban en la cárcel. Dijo a su esposa y a uno de sus alumnos, Benigno Trejo, que acudiría a Tzajalhemel. Ambos decidieron acompañarlo. Era conciente de que estaba ante un suceso histórico de trascendencia, tan importante como el movimiento yucateco, o los descontentos agrarios en Occidente, o la resistencia en el Norte. Lo sabía. Por eso salió de San Cristóbal rumbo al paraje con la idea de hacer la relación de hechos, de

¹¹ Moscoso llama Colegio Científico y Literario a la escuela donde impartía clases Galindo; García de León y Reifler Bricker coinciden en que él había fundado una "secundaria progresista". Véanse Moscoso, *Rebeliones indígenas...*, p. 92, García de León, *Resistencia y utopía...*, p. 96 y Reifler Bricker, *El cristo indígena...*, p. 242.

¹² García de León y Leticia Reina coinciden en que muy probablemente Galindo era un anarquista influido por una escuela instaurada en Chalco, Estado de México, por un anarquista de origen griego. Además, Galindo había participado en la guerra de castas de Yucatán y tal vez conocía el movimiento de Manuel Lozada, en Nayarit. Incluso su esposa, Luisa Quevedo, era de este último estado. Véanse García, *Resistencia y utopía*, pp. 96 y Reina, *Rebeliones campesinas*, p. 27.

¹³ Véanse García de León, *Resistencia y utopía...*, p. 96 y Reifler Bricker, *El cristo indígena...*, p. 242.

atestiguar lo que sucedía en las montañas. Y quizá de participar en ellos. Atrás había quedado su encomienda original, levantar la carta geográfica.¹⁴

Ignacio y sus acompañantes llegaron al paraje. Aún cansados por el viaje se entrevistaron con los indígenas. Les comentó las leyes y les dijo que las tierras eran de ellos. Además, les dijo que su intención era rescatar a Pedro y Agustina. Era mayo de 1869. Los chamulas vieron en él una oportunidad para que sus líderes regresaran al paraje. Muy pronto el ingeniero comenzó a enseñar ejercicios a los indios, incluso ejercicios militares. Los indígenas lo habían nombrado san Mateo, a su esposa santa María y a Benigno san Bartolomé. Vestían igual que ellos. Ignacio los organizó para pedir el rescate de Pedro, Agustina y Manuela. Ignacio Coyaso Panchín, un indígena que comulgaba con el culto, se haría cargo. Al mando del ingeniero los feligreses comenzaron a ejercitarse en el cerro Tzontehuitz. Los ladinos, enterados de los ejercicios, creyeron que se preparaban para la guerra. Poco después encontrarían entre las pertenencias de Ignacio un instructivo de ordenanzas militares.

Mientras tanto, las autoridades de San Cristóbal enviaban comunicados al gobierno de José Pantaleón Domínguez en los que indicaban que se preparaba una sublevación. Domínguez no respondía. Esperaba a ver qué curso podrían seguir los acontecimientos. Se mantenía al margen. Dejaba en manos de las autoridades locales la solución del posible conflicto. Quería capitalizar el temor a favor de sus posiciones políticas.

¹⁴ Varias ideas se han esbozado en torno a la decisión de Galindo de unirse a los indígenas de Tzajalhemel. El argumentó —en la declaración que rindió en el proceso penal que le siguieron— que quería hacer la relación histórica del nuevo culto. Otros autores lo sitúan como un traidor a su raza (Pineda) o como un agitador con fines políticos pagado por el gobierno de Pantaleón Domínguez, Castañón (ed) *Memorias del sargento José María Montesinos*, p. 63. Bricker sugiere que su descontento se debía a la enemistad con algunos sancristobalenses, *El cristo indígena...*, p. 242.

Ignacio continuaba en el paraje con los indígenas, asesorándoles para recuperar la libertad de los ministros del culto. Llegó, en esos días, el cura Miguel Martínez, otra vez resuelto a llevarse a los ídolos. Fue a Tzajalhemel. Las figuras todavía las mantenían en la capilla, entre incienso, en altares, dispuestas a la pleitesía. Algunos indígenas se encontraban ahí. El cura Martínez, aprovechando la ausencia de los ministros, pidió que se los entregaran. Nadie opuso resistencia. El cura, en compañía de un maestro y el hermano de éste, subió a su caballo con los ídolos en mano y emprendió el camino de regreso a San Cristóbal.

De manera discreta alguien salió de Tzajalhemel rumbo a la montaña donde Ignacio, junto con Panchín y Benigno, ejercitaban a los indígenas. Le dijeron lo que había sucedido en el paraje. Ignacio sugirió recuperar los ídolos. La ley de cultos emitida por el gobierno les tendría que respaldar. Caminaron por las veredas de la montaña hasta toparse con el cura y sus acompañantes. Los indígenas pidieron los ídolos. Entre jaloneos los ánimos se caldearon: los chamulas empuñaron sus machetes y los recuperaron a la fuerza. En el lugar quedaron muertos el cura, el maestro y su hermano.¹⁵ Fueron las primeras muertes de ladinos. Al siguiente día salieron rumbo a San Pedro, San Miguel, San Andrés, Santa Martha, Magdalenas, San Pablo, Santiago, Plátanos, Santa Catarina e hicieron lo mismo. Mataron a más ladinos, principalmente a quienes tenían haciendas, tierras, propiedades, riquezas. En San Cristóbal se supo de los asesinatos y dejaron de tener dudas. Sí era una sublevación. Comenzaron a organizarse y el gobierno por fin mandó una expedición a la ciudad, encabezada por Crescencio Rosas.

Era 17 de junio: el ambiente matutino se tensaba. A cualquier hora aparecerían Ignacio, Panchín, Luisa, Benigno y los demás

¹⁵ En la crónica de Pineda, y en las de otros historiadores posteriores, se asegura que Galindo ordenó matar al cura; incluso, Moscoso dice que Galindo disparó contra el sacerdote. Véanse Pineda, *Sublevaciones...*, p. 82, Moscoso, *Rebeliones...* p. 95 y López, *Chiapas y sus epopeyas libertarias*, t. II, p. 284.

para tomar la ciudad, para acabar con sus habitantes. Eso se pensaba. En San Cristóbal ya se habían organizado; formaron cuadrillas para defenderse. Al menos ya se contaba con un batallón reforzado con elementos enviados por el gobierno. Las armas eran pocas. La guerra contra el conservador Juan Ortega sostenida algunos años antes, y la reciente intervención francesa, había dejado con pocas armas al gobierno. Muchas se habían perdido cuando el Batallón Chiapas se aprestó para repeler a imperialistas en el centro del país. En esas condiciones esperaban a los indígenas. ¿Pero qué tenían ellos? Solamente machetes y herramientas para el cultivo. No más. Eso sí, los superaban numéricamente. Pero también les preocupaba verse peleando mano a mano, cuerpo a cuerpo. Los indígenas, acostumbrados al trabajo pesado, son más fuertes. Por ese lado la guerra estaba perdida.

Ese día, cerca de San Cristóbal, en la labor de Esquipulas, Ignacio apareció con una bandera blanca; lo seguía una estela de indígenas. Las autoridades civiles y militares llegaron presurosas para impedir que ingresaran a la ciudad. Los dos bandos se encontraron. Ignacio hizo la primera parada: que Pedro, Agustina y Manuela fueran puestos en libertad. El jefe político, para entonces José María Ayanegui, pidió que las fuerzas se concentraran en un solo lugar, para poder platicar. Así se hizo. Ayanegui no podía dejar en libertad así nomás a los presos. Se negó a entregarlos.¹⁶ La solución que encontró fue proponer a Ignacio que los indígenas serían puestos en libertad si él se entregaba junto con Luisa y Benigno. Ayanegui aclaró: el trato quedaría invalidado si el gobierno no lo reconocía. Se lavó las manos. Ignacio lo pensó; no quería enfrentamientos. Aceptó. Se hizo el documento. Ayanegui mandó traer a Pedro, Agustina y Manuela. Sus seguidores se alborozaron

¹⁶ En este pasaje Pineda recrea los diálogos entre Ayanegui, Rosas y Galindo; a éste lo describe como un sujeto altanero que calificaba a la administración de Domínguez como un "gobierno de burlas". Moscoso y López concuerdan con el diálogo. Reina y García de León encuentran aquí pistas para asegurar que la formación ideológica de Galindo era el anarquismo.

cuando los vieron llegar vivos, sanos, salvos. El canje se llevó a cabo. Los soldados tomaron a Ignacio, Luisa y Benigno y los llevaron a la cárcel.¹⁷

La fiesta continuó en Tzajalhemel. Las santas y el sacerdote estaban en casa. La capilla tenía vida otra vez; olía a incienso. La algarabía terminó hasta el tercer día, plazo en que Ignacio les había asegurado que regresarían al paraje. No pudieron esperar más. El 21 de junio se alistaron para ir en su rescate. Pedro y Panchín reorganizaron a los feligreses y planearon traerlos de vuelta. Tomaron otra vez el camino para ir a San Cristóbal. En la ciudad nadie bajaba la guardia. Un día antes había vuelto a correr el rumor de que los chamulas llegarían a hacer sus desmanes. Se mantenían alerta. El gobernador José Pantaleón Domínguez, como una jugada política, por fin se había decidido a enfrentar la sublevación. Sabía de los temores de los sancristobalenses; ya le habían mandado otros comunicados. Ese día llegó con más hombres para combatirlos personalmente, para organizar la defensa de la ciudad.

Pedro llegó a pedirle al general Crescencio que dejaran en libertad a Ignacio, Luisa y Benigno. Pero la suerte ya estaba echada. Pedro regresó con las manos vacías. No quería pleito, solamente recuperar a sus aliados. Colocó a sus acompañantes en los alrededores de la ciudad, para sitiaria. Era una manera de ejercer presión.

Ambos grupos veían pasar los minutos con nerviosismo. Nadie se decidía a atacar. Los de San Cristóbal fueron los primeros. En

¹⁷ ¿Por qué aceptó Galindo el canje? Las hipótesis son varias. Pineda dice que se debió, en primer lugar, a la fineza de negociaciones de Ayanegui, pero, sobre todo, porque los crímenes "le habían ofuscado el entendimiento" y que su salvajismo lo conducía inexorablemente a expiar sus penas. Moscoso dice que Galindo se había asustado porque no podía controlar a los indígenas, según se puede leer en las declaraciones que hizo durante su proceso penal. José María Montesinos, en sus memorias, dice que Galindo era pagado por el gobierno, por eso creyó que estando en manos de la autoridad nada le pasaría. Incluso se dice que al momento del canje pretendió irse campantemente a su casa. Rus, por su parte, dice que Galindo pudo haber creído que no había hecho nada malo, sino al contrario, como intermediario ayudaba a desactivar el conflicto. Véanse Pineda, *Sublevaciones...*, p. 92, Moscoso, *Rebeliones...*, p. 102, Castañón (ed), *Memorias...*, p. 64 y Rus, "¿Guerra de castas según quién?...", p. 167.

uno de los frentes comenzaron las hostilidades; poco a poco, con el griterío de alerta y de miedo, los enfrentamientos se extendieron. Los sancristobalenses peleaban con armas de fuego, con cañones; los chamulas lo hacían con machetes. Pero eran más. Ese día fue largo. Había muertos por todos lados. Los sancristobalenses corrían espantados. El gobernador tuvo que ser drástico: disparar a todo el que huyera del enemigo. Sólo así pudieron hacer frente. Oscurecía. La noche replegó a los indígenas; levantaron sus muertos y se fueron a las montañas. Ese pudo haber sido el único enfrentamiento.¹⁸

Los sancristobalenses no podían amanecer confiados. La batalla de la noche anterior bien podía repetirse en otras ocasiones. Se organizaron. Al siguiente día José Pantaleón Domínguez llamó al patriotismo de otras ciudades ladinas pues creía, como los demás, que esta era una guerra de castas, que el objetivo era exterminar a la raza blanca. Varias ciudades respondieron con ayuda y también se organizaron ante cualquier eventualidad. El gobernador también pidió ayuda a los gobiernos de Tabasco y Oaxaca; ninguno respondió. Sí lo hizo el gobierno de Guatemala, pero se rechazó su ofrecimiento.¹⁹

Mientras las fuerzas se organizaban para perseguir a los indígenas en sus parajes, Ignacio, su esposa y Benigno permanecían en la cárcel de San Cristóbal. Se les organizó un juicio. Ignacio trató de defenderse. Alegó que se interesó en el culto por ser un hecho histórico del que quería dejar constancia, y que solamente enseñaba ejercicios a los chamulas. Nadie le creyó. También dijo que él no mandó matar al cura Martínez ni a los ladinos de las demás comunidades. Tampoco le creyeron. No había manera de sustentar lo que afirmaba, pero mucho menos de culparlo de ase-

¹⁸ La descripción de la batalla del 21 de junio puede leerse con detalles en las obras citadas de Pineda, Moscoso y López. Una versión opuesta es la de José María Montesinos, quien dice que los indígenas no querían pelear e incluso que pedían clemencia para no ser asesinados.

¹⁹ Los documentos en los que Pantaleón Domínguez llama al patriotismo y solicita ayuda pueden verse en Juan Jaime Manguen *et al.*, *La guerra de castas, 1869-1870*, pp. 21-30.

sinato. Las autoridades sancristobalenses encontraron el recurso perfecto: apenas en abril de ese año se había dictado una ley nacional que penaba con la muerte a los plagiarios. Para ellos plagio significaba haber arrancado de la justicia a Pedro, Agustina y Manuela. El sacerdote y las santas habían sido plagiados por Ignacio para llevarlos de vuelta a Tzajalhemel. Ese era el principal cargo que se le imputaba; por eso fue condenado a muerte.

Un grupo de abogados de la ciudad se encargó de la defensa. Nada hicieron. Durante el proceso se concluyó que no se les podía indultar el delito de asalto y plagio. Se desconocieron los tratados que Ignacio había firmado con Ayanegui un par de días antes; dijeron que el jefe político no trataba con criminales. El mismo proceso se le aplicó a Benigno. La sentencia fue irrevocable. Un grupo de soldados los ejecutó la mañana del 26 de junio. Luisa fue sentenciada a cinco años de prisión por considerar que no había tenido responsabilidad en los hechos.²⁰

El gobierno organizó expediciones a las comunidades. Entraron a Chamula y tuvieron enfrentamientos con los lugareños. Continuamente eran informados de reuniones en distintos parajes, a las que acudían para disolverlas. En algunas encontraron resistencia, pero resultaban triunfadores. Decretaron amnistía a los indígenas que la solicitaran. También encontraron colaboradores. Salvador Gómez Tuhní, un indígena chamula que no comulgaba con el culto, se puso del lado del gobierno. Pronto, en recompensa, lo nombraron gobernador del pueblo. Salvador se encargó de avisar de varias reuniones e incluso apresó a Panchín y a otros cabecillas. Alguna vez llegó a San Cristóbal con cabezas de indígenas insurrectos.²¹ El gobierno había apostado por una política para dividir a los indígenas; al final dio resultado. Tanto en Chamula, como en Simojovel, los

²⁰ Para el juicio a Galindo y Trejo véanse Moscoso, *Rebeliones...*, pp.109-110 y Paniagua, *Florinda*, nota F, pp. 153-154. El proceso contra Quevedo puede verse en Manguen, *La guerra de castas*, pp. 84-87.

²¹ Véase "El diario de Francisco Villafuerte", p. 35.

lugareños cooperaron con el gobierno para agarrar a los rebeldes y avisar a las autoridades sobre las reuniones que indicaran que se preparaba otra agresión a San Cristóbal.

Los indígenas seguían huyendo con su culto a otros parajes. Alguna vez se creyó en San Cristóbal que adoraban a Pedro en una cueva. Creían que lo podían agarrar. Iban a los parajes pero nunca lo encontraban. Cuscat pudo haber muerto en algunas de esas cuevas, pudo haber sido prisionero y escapar; a ciencia cierta nadie supo dónde quedó.²²

Las incursiones siguieron hasta gran parte de 1870.²³ José Pantaleón Domínguez solicitaba préstamos; decía que tenían que enfrentar a los sublevados. Necesitaba el auxilio económico para enfrentar los avatares de un gobierno inestable, como lo fue todo el siglo XIX. Mientras las tropas recorrían las zonas indígenas, Panchín y otros líderes eran pasados por las armas. Salvador se había encargado de entregarlos, de desarticular a los últimos grupos que hacían la guerrilla.

En Zizim, Chalchihuitán, ocurrió una de las últimas batallas. Ya se había empezado a correr el rumor de que Pedro estaba muerto. Era octubre de 1870. Después poco se supo.

Las plantaciones cafetaleras en el Soconusco, que se expandían como parte del crecimiento capitalista a nivel internacional, requirieron de trabajadores. Las autoridades encontraron una solución para desembarazarse de los sublevados: los mandaron a las zonas cafetaleras para trabajar como peones. Allá se fueron, a convivir, a trabajar en un clima ajeno junto con otros que padecían su misma suerte.

¿Cómo se explican estos acontecimientos? El levantamiento tzotzil de 1869 es resultado de la pugna iniciada entre las élites ladinas por la mano de obra indígena, apenas consumada la In-

²² Dicen que pudo haber muerto en las montañas de Nugul-pin.

²³ Una colección de partes militares en los que se informan las incursiones a distintos parajes indígenas puede verse en Juan Jaime Manguen, *La guerra de castas, 1869-1870*.

dependencia. Pero esta pugna no es más que la expresión de una serie de acontecimientos políticos y económicos ocurridos durante el siglo XIX. A partir de la Independencia las élites nacionales comienzan a fraccionarse al diferir en sus ideas para gobernar al naciente país; lo mismo ocurrió en Chiapas. El clero, en la entidad, como parte de las élites, también jugó un papel importante pues en sus manos recaía el control de los indígenas, considerados, por liberales y conservadores (o federalistas y centralistas, según las coyunturas) como mano de obra y servidumbre en sus fincas. La crisis política se recrudeció cuando comenzaron a aplicarse las Leyes de Reforma en Chiapas, sobre todo la concerniente a la secularización del Estado, lo que significó, además, el ascenso al poder de una de las élites, la que había enarbolado la bandera liberal.

Los estudios más recientes insisten en el conflicto entre liberales y conservadores, y el rol de la Iglesia, como el contexto que ocasionó el levantamiento.²⁴ Otros trabajos han querido ver causas netamente agrarias, aunque los indígenas no manifestaran con claridad estas intenciones; entienden las rebeliones, incluida la tzotzil, como resultado de contradicciones de clase.²⁵ Otros más centran su atención en el culto religioso y en el mesianismo; opinan que los acontecimientos son síntoma de procesos de revitalización o readaptación de la cultura indígena a la ladina.²⁶

Desglosemos las ideas. Durante el siglo XIX ocurrieron en varias partes de México una serie de levantamientos de campesinos

²⁴ Los estudios que han sugerido esta perspectiva son Jan Rus, "¿Guerra de castas según quién?: indios y ladinos en los sucesos de 1869", en Viqueira y Ruz, *Chiapas, los rumbos de otra historia*, UNAM, México, 2002, y Rocío Ortiz, *Pueblos indios, iglesia católica y élites políticas en Chiapas*, CONECULTA, Chiapas, 2003. Éste analiza el levantamiento en una perspectiva mucho más amplia. Enrique Florescano en *Etnia, Estado y Nación*, Aguilar, México, 1998, examina las relaciones que establecieron los indígenas sublevados durante el siglo XIX con las élites políticas en todo el territorio nacional.

²⁵ Incluso se ha sustituido el concepto de *indio* por el de campesino como categoría de análisis. Véase Leticia Reina, *Las rebeliones campesinas en México, Siglo XXI*, México, 1984. Antonio García de León, en *Resistencia y utopía*, Era, México, 1999, emplea un lenguaje marxista para entender el levantamiento.

²⁶ Véase Victoria Reifler Bricker, *El cristo indígena, el rey nativo*, FCE, México, 1993, y el texto de Enrique Florescano (1998).

e indígenas que protestaban por las condiciones de vida en las que se encontraban. Los yaquis de Sonora, los mayas de Yucatán, el movimiento de Manuel Lozada en Nayarit, el levantamiento tzotzil en Chiapas, y otras manifestaciones de descontento a lo largo de México, son reacciones a las fracturas entre las élites de sus respectivas regiones. En varios de estos movimientos se mantuvo una relación estrecha con los representantes de las élites, quienes cooptaban a indígenas o campesinos para engrosar sus filas armadas o para servir como base de apoyo en sus luchas por el poder, con la promesa de tierra, remuneración económica y obtención de privilegios. Las promesas no siempre se cumplieron, lo que alentó las sublevaciones.²⁷

La ola de manifestaciones indígenas y campesinas obedece también al debate por la construcción del México independiente. Los conflictos originados por la pugna de un gobierno mexicano centralista o republicano, continuado por las primeras ideas liberales y conservadoras, produjo en las provincias una ruptura entre las élites regionales. Los grupos campesinos e indígenas quedaron en medio de esas disputas y algunas veces tomaron parte en ellas como una medida para mantener el control de sus territorios y de su organización.²⁸

Consumada la Independencia de México, los grupos se organizaron para buscar el poder y formular un proyecto que fundara la nación. Liberales y conservadores se enfrascaron en una lucha ideológica en la que los máximos representantes eran Lucas Alamán, por los conservadores, y José María Luis Mora, por los liberales. Los conservadores querían fundar un país que reconociera el pasado colonial como herencia histórica, es decir, el ser de los mexicanos continuaría siendo el del criollo. En tanto, los liberales negaban el pasado colonial y se proponían fundar la nación mexicana de acuerdo con el modelo estadounidense, es decir, un mode-

²⁷ Véase Enrique Florescano, *Etnia, Estado y Nación*, pp. 333-430.

²⁸ *Ibid.*, pp. 352-358.

lo netamente liberal. Los conservadores abogaban por la herencia colonial en la que el indígena no era más que servidumbre. Los liberales negaban el pasado indígena pues argumentaban que todos los mexicanos deberíamos ser iguales, sin ninguna distinción. En la práctica esta idea, la de negar al indígena, trajo consecuencias adversas durante la Reforma.²⁹

Las diferencias ideológicas culminaron en muchas ocasiones en conflicto armado durante el siglo XIX. Conflicto que se agudizó con la aplicación de las Leyes de Reforma a partir de la segunda década de ese siglo. Los indígenas quedaban en medio de los conflictos, y algunas veces establecieron alianzas con cualquiera de las élites.

Tan sólo en ese siglo ocurrieron en México alrededor de 102 rebeliones.³⁰ Las luchas campesinas o indígenas, dice Leticia Reina, se desarrollaron en dos fases: una legal, en la que se pedía la repartición de tierra, y otra armada, cuando la legal no rendía los frutos esperados. En la lucha armada se distinguen, a su vez, una etapa prepolítica identificada con el bandolerismo característico del siglo, no sólo en México, sino en toda América Latina. En esta etapa se dan sublevaciones (carecen de organización); levantamientos (un mínimo de organización y liderazgo) y alzamientos (conciencia social e identificación de adversarios comunes). La etapa política se caracteriza porque se cuestiona la estructura de poder y existe una influencia ideológica, generalmente externa. La manifestación ideológica, que para Reina tiene que ver con el

²⁹ Para un debate de los conceptos de nación entre liberales y conservadores véanse Edmundo O'Gorman, *México, el trauma de su historia*, CONACULTA, México, 1999, y Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, FCE, México, 2000.

O'Gorman examina las dos tesis y concluye que ambas son contradictorias. La conservadora, dice, reconoce el modo de ser colonial pero, implícitamente, desea el modo de ser norteamericano porque quiere mantener la tradición sin rechazar la modernidad. Sobre la tesis liberal dice que busca el modo de ser norteamericano pero sin rechazar la comodidad que brindaba el modo colonial. Pp. 30-41.

Por su parte, Octavio Paz dice que aunque se rompió con el sistema español, los liberales, con la Reforma, mantuvieron el viejo esquema feudal de la Colonia. Pp. 128-153.

³⁰ Enrique Florescano, *Etnia, Estado y Nación*, p. 374.

grado de penetración capitalista, también define las características de los levantamientos. Si éstos sucedían en zonas indígenas cerradas se peleaba por el respeto a sus comunidades, algunas veces a través de elementos religiosos o mesiánicos, como en el levantamiento tzotzil de 1869. En regiones donde el capitalismo se había desarrollado —se había dado la separación del campesino de su tierra de trabajo y su conversión en trabajador asalariado— se difundía con mayor facilidad las ideas socialistas.³¹

Los levantamientos tuvieron como común denominador cierto resentimiento hacia las élites; sucedían cuando los grupos campesinos e indígenas no recibían a cambio lo que se les había prometido por aliarse con uno u otro grupo de poder en sus rencillas locales. Esto no quiere decir, sin embargo, que los campesinos e indígenas no tuvieran una idea propia, un interés claro y definido que los llevara a establecer alianzas. Lo que hacían era aprovechar coyunturas para pedir la eliminación de impuestos, el cobro de obvenciones religiosas o la restitución de las tierras expropiadas. Además, en varios de los levantamientos aparecieron elementos como la defensa de cultos religiosos particulares o la pugna contra la diferenciación étnica o de raza, según el pensamiento de la época. Es importante precisar que algunos historiadores del siglo XX decidieron analizar estos hechos no desde la perspectiva étnica, sino desde la de clase social.

Por lo regular, los levantamientos eran calificados como guerra de castas, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo, posiblemente porque la guerra de castas de Yucatán, iniciada en 1848, se mantuvo durante buena parte del XIX. El concepto de *casta*, dice Enrique Florescano, se empleó desde la época colonial por el odio hacia los gachupines.³² El término se limitaba a decir que los indígenas solamente buscaban eliminar a la raza blanca, a la cual guardaban un resentimiento acumulado con el paso de los años.

³¹ Véase Leticia Reina, *Las rebeliones campesinas en México*, pp. 31-35.

³² Enrique Florescano, *Etnia, Estado y Nación*, p. 405.

El periodo de la Reforma agudizó la contradicción entre los grupos liberales y conservadores. Con la caída de Antonio López de Santa Anna y el triunfo de la revolución de Ayutla, en 1855, encabezada por Juan Álvarez, se aplicaron leyes cuyo objetivo fue desarticular el poder de los conservadores y de la Iglesia. La ley Juárez restringía los fueros eclesiásticos; la ley Lerdo desamortizaba los bienes inmuebles en poder de corporaciones civiles y eclesiásticas, incluidos los bienes comunales indígenas, y la ley Iglesias secularizaba los cementerios. Estas leyes ocasionaron una guerra desde 1858 hasta 1861, conocida como guerra de Reforma o de Tres Años. El triunfo fue para los liberales.

Al final de la guerra el país se hallaba endeudado y débil políticamente, lo que ocasionó la invasión francesa y al final el establecimiento de un imperio encabezado por Maximiliano de Habsburgo. Los intentos por expulsar a los imperialistas tuvieron éxito hasta 1867 cuando Benito Juárez logró regresar al poder y mandó fusilar a Maximiliano. Aparentemente, la época de convulsiones llegaría a su fin. En el siguiente periodo, conocido como República Restaurada, los conservadores perdieron fuerza y los liberales gobernaron el país con mayor holgura. Ello no impidió, sin embargo, que surgieran pequeños caudillos en las regiones para disputar entre sí el poder, como sucedió en Chiapas.

En la entidad chiapaneca, el conflicto también comenzó desde la época independentista, cuando se debatía su federación a México o su pertenencia política a Centroamérica. Desde entonces se diferenciaron dos bandos ideológicos que con el paso del tiempo se convirtieron en liberales y conservadores. Esta división también obedeció a la posición geopolítica, es decir, en los Altos se ubicaron los políticos conservadores (Manuel José Rojas, Nicolás Maldonado, Emeterio Pineda, Salvador Piñeiro, Ramón Larráinzar, Francisco Robles), mientras que los liberales en los Valles (Joaquín Miguel Gutiérrez, José Diego Lara, Nicolás Ruiz, Ángel Al-

bino Corzo, Juan Clímaco Corzo, Julián Grajales, José Pantaleón Domínguez).³³

Ángel Albino Corzo, después de salir airoso de luchas intestinas, subió al poder en 1855, al apoyar la Revolución de Ayutla.³⁴ Con el ascenso de Corzo se ejecutaron, en Chiapas, las Leyes de Reforma.

La aplicación de las Leyes fue un proceso en las historias de México y Chiapas que tuvo como consecuencia, entre otras, el fortalecimiento de clases emergentes, de nuevos terratenientes de filiación liberal que se adjudicaron en varios casos los bienes expropiados a la Iglesia y a los indios. La expropiación de bienes significó, además, la disociación de los indígenas de su medio de producción, lo que al menos en la teoría significaba su conversión en trabajadores libres, condición necesaria para la implementación del capitalismo. Fue, al final de cuentas, la continuación de un régimen semifeudal

Los campesinos, al verse despojados de sus tierras, iniciaron una serie de movimientos. Desde 1850 hasta 1860 hubo 30 movilizaciones; el número disminuyó en la siguiente década, en la que se registraron solamente ocho.³⁵ En Chiapas, la resistencia cotidiana de los indígenas contra el clero, principalmente, se in-

³³ Algunos de estos apellidos, asociados principalmente a la actividad política, coinciden con los de terratenientes. Incluso Salvador Piñero se encuentra entre los asesinados durante el levantamiento de 1869. Para el caso de políticos y terratenientes, véase el inventario que hace García de León en *Resistencia y utopía*, pp. 162-168, 198-203 y 208-211. La muerte de Piñero, así como el inventario de otros ladinos asesinados en las mismas jornadas, se mencionan en Pineda, *Sublevaciones indígenas en Chiapas*, p. 83, y Paniagua, *Florinda*, nota C, p. 150.

³⁴ Encabezados por Ángel Albino Corzo, la facción liberal pidió al entonces gobernador de Chiapas, Nicolás Maldonado, apoyar la Revolución que se desarrollaba. Nicolás Maldonado en un principio se había negado, pero cuando Santa Anna fue expulsado del país, y Juan Álvarez, cabecilla de la Revolución, había asumido la presidencia de México, decidió respaldarlo. Sin embargo, Ángel Albino Corzo, entonces prefecto de Chiapa, se levantó contra el gobernador argumentando que su administración todavía tenía vestigios santannistas y que solamente fingía apoyar al nuevo gobierno. Maldonado fue depuesto como gobernador y Corzo ocupó su lugar en octubre de 1855. Véanse *Historia del H. Congreso del estado de Chiapas*, pp.100-101 y Emilio Zebadúa, *Breve historia de Chiapas*, pp. 106 y ss.

³⁵ *Ibid.*, p. 374.

tensificó con la aplicación de las Leyes de Reforma y culminó en el enfrentamiento de 1869.³⁶

Durante el periodo de la Reforma se recrudeció, en Chiapas, la actitud hostil hacia la Iglesia: confiscaron sus bienes, expulsaron obispos, se les quitó la administración de los cementerios, se regularizó el matrimonio como una ceremonia civil, se les quitó de las manos la educación y se emprendió una campaña en las comunidades indias contra los curas y contra el cobro de las obven- ciones parroquiales. Los indígenas vivieron en el periodo de la Reforma su mejor momento puesto que dejaron de pagar impuestos y contribuciones a la Iglesia. Además, los curas tuvieron que huir a Guatemala cuando vieron que los liberales se fortalecían en el poder.³⁷ Durante el siglo XIX, con la imposición de funcionarios municipales, habían resistido cotidianamente a las arbitrariedades de los curas, presentando quejas ante las autoridades civiles y muchas veces negándose a pagar las contribuciones que les exigían. Esto no quiere decir que la Iglesia dejara de cobrar por sus servicios religiosos.

La situación cambió, sin embargo, después de 1861, cuando la nación se vio hostigada por fuerzas extranjeras. Para participar en su defensa, el Estado conformó batallones para combatir a los franceses. La leva fue una de las prácticas más comunes para reclutar elementos. Los indígenas volvieron a quedar a merced de las clases gobernantes.

Pero con la implantación de las Leyes de Reforma, y mientras no existiera por qué conformar batallones como el anterior, el gobierno "politizó" a los indígenas para ponerlos en contra del clero.

³⁶ Rocío Ortiz llama resistencia cotidiana a los reclamos y descontentos manifestados por los indígenas durante el siglo XIX, casi todos en contra de los abusos del clero. Estas manifestaciones, dice Ortiz, se incrementaron paulatinamente lo que ocasionó que en 1869 la resistencia fuera clara y frontal. Ello significa que los indígenas no asumieron una actitud pasiva ante los cambios sucesivos y bruscos del siglo XIX. Véase Rocío Ortiz, *Pueblos indios, iglesia católica y élites políticas en Chiapas*, pp. 111-177.

³⁷ Jan Rus, "¿Guerra de castas según quién?...", p. 153.

Dice Jan Rus:

(...) por intermedio de los secretarios se tomaron algunas medidas para informar a los indios de sus nuevos derechos, propiciados por las recientes normas, y para incitarles a dejar de pagar contribuciones religiosas. (...) A través de sus secretarios, el gobierno llegó al grado de incitar a los indios a abandonar las iglesias en caso de que fuese necesario para eludir dichas "obligaciones"; es decir ¡a practicar religión católica sin sacerdotes y sin templos!³⁸

Los indígenas de distintas regiones del estado asumieron una actitud hostil ante los curas. En el Norte, en la Selva y en los Altos, dejaron de pagar las contribuciones religiosas, de proporcionar alimentación y otras ayudas a los curas e incluso dejaron de asistir a las misas. Se escudaban en la Constitución en donde se estipulaba que las contribuciones no eran obligatorias.³⁹ Los indios, como dice Rus, vivieron uno de sus mejores periodos.

Los funcionarios de los ayuntamientos, así como los profesores, se encargaron de asesorar a los indígenas y de darles a conocer las nuevas leyes. A pesar de que muchas de sus propiedades fueron expropiadas, el problema seguía siendo la imposición de las contribuciones. La Reforma los liberó de estas obligaciones. De esta manera, los indígenas pactaron de manera tácita con el grupo liberal.

La rebeldía de los indígenas se tradujo en migraciones hacia rancherías, para escapar de los curas, en algunos casos, y del control del culto religioso, en otros, como lo informaba un sacerdote en 1858:

³⁸ *Ibid.*, pp. 158-159.

³⁹ Véase Rocío Ortiz, *Pueblos indios...*, pp. 152-171. En el texto se presentan casos de Chamula, Tila, Teopisca, Tenejapa, Palenque, Catuzajá, Oxchuc, Chenalhó, etcétera, en que los indígenas se mostraban renuentes a seguir pagando los servicios religiosos y a proporcionar alimentación y otras obligaciones al clero.

Éstos han hecho de mí lo que han querido ellos, disponen de la iglesia y cuanto en ella hay. En la festividad de Nuestra Madre Santísima de Merced ya sacaron a San Agustín de su camarín, por sacar su docel, para que lo pusieran en una esquina de sus calles de sus casas, no les dije nada por que no le hagan lo que le hicieron al señor Don Luis Villatoro y al Muy Reverendo Padre Royo. Usan las campanas cuando, como y para lo que gustan, dos veces se los he reclamado me han contestado diciendo que tienen para todo licencia de Vuestra Serenísima lo que ha sido para mí un candado (...) Efectivamente que la imagen del sagrado corazón de María Santísima no sólo andaba en la sacristía sino contra una pared del interior de la Iglesia, pero eso depende de la poca o ninguna piedad y sobrada desmoralidad de los altaneros.⁴⁰

Es muy probable que para 1867 los indígenas de Chamula hayan vivido una situación similar respecto al culto religioso. Las piedras y santos parlantes no fue más que una manifestación que se vio alentada por la libertad de cultos instaurada en el periodo liberal. Pero la respuesta de los curas en la zona alta fue de contraofensiva. En Chamula intentaron reinstaurar las contribuciones religiosas e inflexibilizaron su postura ante los indios.⁴¹ Poco a poco éstos se alejaron de las iglesias y fundaron nuevos centros religiosos. Esa fue su respuesta. El enfrentamiento entre curas e indios fue frontal.

El levantamiento tzotzil de 1869 se entiende, entonces, en el contexto de la pugna entre liberales y conservadores en Chiapas. En primer lugar, la fracción liberal aplicó las leyes sin miramientos, permitiendo que los indígenas gozaran de sus beneficios; para ello, las difundió en las comunidades y alentó, de esta ma-

⁴⁰ Informe del cura Eliseo Gutiérrez sobre el estado de la parroquia, Villa de Teopisca, 1858. Citado por Rocio Ortiz, *Pueblos indios...*, p. 163.

⁴¹ De singular importancia es la actitud del párroco Miguel Martínez, asesinado por los indígenas en 1869. Martínez seguía obligando a los indígenas a pagar cuotas. Véase Jan Rus, *¿Guerra de castas según quién?...*, p. 160.

nera, una actitud defensiva de los indios hacia el clero. En segundo lugar, los liberales trataban de granjearse la simpatía indígena con tal de mantener sobre ellos un control que les permitiera, a la postre, mantenerlos como fuerza de trabajo en sus plantaciones. Era, pues, una disputa entre grupos ideológicos que iba más allá del terreno de las ideas.

Los cultos religiosos, por otra parte, adquirieron matices diferentes, pero la constante es la aparición de santos o ídolos que "hablan" con los indígenas. Eso ocurrió en Cancuc y años antes en Zinacantán; lo mismo ocurría en Tzajalhemel. A mediados del siglo XX todavía se tenía noticias de santos parlantes en las comunidades de los Altos de Chiapas.⁴²

¿Por qué el levantamiento de 1869 es un punto final del conflicto entre élites? En primer lugar, porque el proceso de adhesión ideológica trajo como consecuencia que los políticos liberales, ya en el poder, permitieran deliberadamente el culto en Tzajalhemel, escudándose en las leyes promulgadas apenas una década antes. Fue deliberado porque esta libertad significaba un golpe contra el bando contrario, es decir, contra el clero, identificado con los conservadores.

En segundo lugar, por el control de la mano de obra. Durante el siglo XIX los dos bandos crecieron económicamente, cada uno en sus dominios territoriales. Pero la población indígena se encontraba en mayor número en la zona fría. En la zona baja emergió una clase a partir, sobre todo, de la Reforma. Esa clase también necesitaba más mano de obra.⁴³

En el levantamiento de 1869 podemos distinguir dos grandes actores: las élites en contradicción, en este caso autoridades políticas y eclesiásticas de San Cristóbal, y el gobierno liberal chia-

⁴² Victoria Reifler, *El cristo indígena...*, p. 318-321.

⁴³ Además de Rus y Ortiz, Thomas Benjamin también menciona el control de la mano de obra como parte del conflicto entre élites en el siglo XIX. Véase *Chiapas, tierra rica, pueblo pobre...*, pp. 29-57.

paneco; y la población indígena y los habitantes de San Cristóbal, quienes quedaron en medio de la disputa por el poder de los primeros. Si bien los indígenas se aprovecharon de la coyuntura, al final se vieron envueltos en hechos sangrientos enfrentados con la población de San Cristóbal, sometida, también, a la guerra.

Novela: romance y tragedia

La novela histórica

En la novela histórica aparecen las pretensiones del discurso histórico y del discurso literario. El primero, al adoptar la forma narrativa, quiere hacer un relato verdadero de los hechos ocurridos en el pasado. El discurso literario, en cambio, no necesariamente quiere hacer ese tipo de relato, pero sí uno que sea verosímil, es decir, que se asemeje a la realidad en tanto es creíble y posible, mas no verdadero.

¿Qué es la novela histórica? Ya Enrique Anderson Limbert dio una definición sencilla, sin meterse en vericuetos teóricos: “Llamamos ‘novelas históricas’ a las que cuentan una acción ocurrida en una época anterior al novelista”.⁴⁴ Otras definiciones dicen que deben separar al autor al menos dos generaciones de la época en que la escribe. La novela histórica, para que sea tal, debe ubicar su historia en el pasado, pero en un pasado histórico, es decir, en el que personajes y acontecimientos estén debidamente documentados y reconocidos por los historiadores. Esta buena distancia con el pasado les daría, tanto al escritor como al lector, una perspectiva histórica que, a la vez, dimensiona la conciencia histórica. Esta característica, según George Lukács, es la que distingue a la novela histórica de las realista y social.⁴⁵

La novela histórica también puede evocar un pasado reciente, lo que algunas veces la confundiría con la novela realista. Sin embargo, predominan los hechos históricos sobre los ficticios. Este tipo de novela cuenta con mayor información, tiene un impacto emocional más intenso, carece de anacronismos y se inserta en el proceso de construcción de la historia.⁴⁶

⁴⁴ Citado por Seymour Menton, *La nueva novela histórica...*, p. 33.

⁴⁵ George Lukács, *La novela histórica*, p. 18.

⁴⁶ Celia Fernández, *Historia y novela*, pp. 191-194.

Se pueden distinguir dos grandes momentos de la novela histórica, en los que el género se configura con sendas características. En el primer momento, el de su concepción, durante el siglo XIX, la historia se separa definitivamente de la literatura en busca de la objetividad científica; aparece entonces, en Europa, la novela histórica bajo el cobijo del romanticismo. El segundo momento es en la mitad del siglo XX; hay una ruptura significativa con la novela histórica tradicional y surge, en América Latina, la nueva novela histórica, emparentada con la narrativa del *boom* latinoamericano.⁴⁷

Podríamos pensar que la novela histórica es solamente un subgénero literario que no cumple función alguna en la historiografía; si fuera así, estas letras no tendrían caso. La novela histórica ha estado estrechamente ligada a la historiografía, como veremos después. Por el momento solamente me limitaré a decir que la evolución del quehacer historiográfico afecta o modifica a la novela histórica.

La literatura no puede ver con cierto desdén a la novela histórica. Supongamos que por ser un género que guarda un grado de compromiso con la verdad, los escritores la mandan al limbo de su disciplina porque, contra sus principios, cohibe la libre creación. La novela histórica, híbrida, se mantendría sin el cobijo de las dos disciplinas que la han parido. No es así.

Desde ambas perspectivas, la novela histórica ha cumplido con una función que va más allá de sus problemas ontológicos y epistemológicos. En el siglo XIX, recién separada de la ciencia, fue un

⁴⁷ El *boom* latinoamericano fue un grupo de novelistas que lograron captar la atención internacional y difundir la literatura latinoamericana. La novela que inicia este movimiento es *Rayuela*, de Julio Cortázar, aparecida en 1963. Pero la novela de más proyección es *Cien años de soledad*, de Gabriel García Márquez, que a su vez es considerada —junto a *El reino de este mundo*, de Alejo Carpentier— como paradigmática en la corriente del realismo mágico. Otros escritores ubicados en el primer grupo del *boom* son Mario Vargas Llosa y Carlos Fuentes. Muchas de las nuevas novelas históricas, dice Seymour Menton, “comparten con las novelas claves del *boom* el afán muralístico, totalizante; el erotismo exuberante y la experimentación estructural y lingüística”. *La nueva novela histórica*, pp. 29–30. Además, Vargas Llosa, Fuentes y García Márquez han escrito novelas históricas.

complemento de la historiografía, a la que no contradecía; en el XX también guardó una relación con ésta pero, en general, sirvió como vehículo de crítica a la historia oficial.

Para los escritores ha servido como una manera de expresar la realidad que los circunda, de manifestar una posición frente a ella. No en vano el quehacer literario evoluciona conforme cambian las condiciones socioeconómicas; la novela, sobre todo la histórica, se populariza ante las inminentes transformaciones sociales, como es el caso de la nueva novela histórica

Historiografía o literatura: génesis de la novela histórica

Durante el siglo XIX la historiografía vivió un proceso de cambio que la orilló, inexorablemente, hacia la pretensión científica. Fue el siglo dominado por la búsqueda de la verdad. La historia no fue ajena a ese proceso. La ciencia provocó la necesaria separación entre la historia-ciencia y la historia-arte; entre la historia y la literatura.

Ya a principios del XIX, Guillermo von Humboldt y Leopoldo von Ranke habían notado la necesidad de la verdad en la historia. Ambos referían el estudio de las fuentes primarias, y su interpretación objetiva, como el trabajo que debía considerar todo historiador para contar lo que verdaderamente había sucedido en el pasado.

Para Humboldt la principal tarea del historiador era describir los hechos reales, sin olvidar la intuición o la imaginación histórica. Notaba y diferenciaba, sin embargo, dos representaciones de la realidad: una histórica y otra artística.

Ranke, discípulo de Humboldt, cayó en la cuenta de que la verdad era más interesante que la ficción, aun reconociendo su gusto por las novelas de Walter Scott, contemporáneo suyo. Esta separación le condujo a buscar una disciplina en el oficio del historiador para decir lo que realmente había sucedido en el pasado. Ranke,

en su afán por encontrar la verdad, le da especial importancia a la selección y manejo de las fuentes primarias.

A partir de la segunda mitad del siglo XIX predominó la corriente positivista en la historia, que toma como modelos de explicación lo ya expuesto por Humboldt y Ranke. Con el positivismo ocurre la separación definitiva entre la historia y la literatura. La introducción de un método científico en la historia fue necesario para que el estatus del historiador ascendiera al del científico, y no se quedara en el de un simple aficionado cuyo gusto se hallaba en el pasado. La historia reclamaba un lugar entre las ciencias positivas; se hizo académica, se distinguió de la artística.

El método consistía en una crítica a los documentos para luego, en su interpretación, describir su significado mediante un relato. Los historiadores positivistas toman de Ranke el manejo crítico de las fuentes porque “la historia, la que merece ese nombre, se hace con documentos. Nada puede suplirlos, y donde no los hay, ‘no hay historia’”.⁴⁸ Para los historiadores positivistas las fuentes deben ser analizadas y limpiadas de los comentarios de sus autores, quienes al escribirlas lo hicieron con un sesgo ideológico. Al quedar limpias, los acontecimientos aparecen de manera objetiva; se puede hacer, entonces, una historia científica, alejada del debate filosófico y de la imaginación literaria.⁴⁹

La historia quería insertarse entre las ciencias al hacer una copia de la realidad, si no exacta, sí lo más fidedigna. La separación de la literatura, además de evidente, era necesaria. Atrás quedaba la historia romántica, en la que muchas veces la frontera entre ambas se perdía; se novelaba la historia pero como un ejercicio que no distinguía derroteros. Con el positivismo, la historia y la literatura tomaron caminos propios.

⁴⁸ Sonia Corcuera hace referencia al texto *Introducción a los estudios históricos*, que apareció como un manual para historiadores positivistas. De ese libro saca la nota. *Voces y silencios*, p. 145.

⁴⁹ Para este proceso, véase Sonia Corcuera, *Voces y silencios*, pp. 117-155.

La novela histórica romántica

La novela histórica romántica, o tradicional, es el resultado de esa prolongada tradición de intercambio entre historia y literatura; es un desprendimiento de la historiografía. Pero también es el resultado de todo un proceso histórico literario. Aparece en el siglo XIX con el escocés Walter Scott, quien publicó, en 1814, *Waverly* y, en 1819, *Ivanhoe*. Antes de él existían novelas con una temática histórica, a veces mítica, que bien pueden considerarse como precursoras, pero no representan artísticamente una realidad histórica porque, dice Lukács, la historia es solamente el ropaje.

Es a Walter Scott a quien se le atribuyen las primeras novelas históricas porque

La novela llamada histórica antes (de él) carece de lo específicamente histórico, a saber, de la deducción de la particularidad de los hombres que actúan a partir de la particularidad histórica de su época.⁵⁰

Si bien es cierto que antes de Scott había novelas realistas, que trataban de reflejar la realidad social, no tenían la perspectiva histórica, es decir, no concebían al presente como resultado de los hechos históricos, no tenían como tema la realidad histórica. A este tipo de novelas Lukács las ubica en la prehistoria de la novela histórica.

Aunque se ha reconocido a Walter Scott como el iniciador de este tipo de novelas, tuvieron que existir otros escritores quienes, inspirados por la temática histórica e influidos por el escocés, escribieron más novelas para que con el paso del tiempo se configurara el género, consumado hasta la aparición de la historiografía positivista.

⁵⁰ George Lukács, *La novela histórica*, p. 15.

El ambiente literario en el momento de la novela histórica era el romanticismo. Caracterizado por un espíritu hasta cierto punto irreverente, en contra de los métodos y a favor de la inspiración, con el predominio del inconsciente sobre la razón,⁵¹ el romanticismo se acomodó muy bien ante esta separación de la historia y la literatura. Ser romántico era ser intuitivo, no científico; era la libertad del individuo por encima de la academia. Las primeras pretensiones de verdad en la historia, con Ranke y Humboldt, cayeron bien en el ánimo literario de Walter Scott quien sin duda encontró una mayor libertad para crear lo que posteriormente se conoció como novela histórica.

Es paradójico, pero la novela histórica romántica no sirvió para contradecir a la historiografía. La novela se convirtió en una reescritura de la historia, en un ejercicio lúdico que intentaba llenar los vacíos a los que no llegaba el historiador. Las pasiones, los pasajes, los detalles, los diálogos, las reacciones, todas las expresiones humanas a las que la historiografía positivista, con pretensiones verídicas, no podía llegar. La novela histórica decimonónica fue un complemento para la historiografía.

El trasfondo de la novela histórica romántica es la necesidad de volver a un nacionalismo y de encontrar en la historia un consuelo por las condiciones en que algunos grupos se encontraban. No es casual, dice Lukács, que surja en Inglaterra. Walter Scott es un conservador que se vio desfavorecido por la burguesía inglesa, emergida de la entonces reciente Revolución Industrial del siglo XVIII. Scott busca un consuelo en la historia y se quiere convertir en un mediador entre el antiguo y el nuevo régimen. Por eso, en sus novelas, los personajes históricos tienen una participación poco relevante, mientras que los personajes ficticios, caracterizados como tipos de bajo perfil, modestos —surgidos de estratos medios—, son los protagonistas de las mismas.⁵²

⁵¹ *Diccionario de literatura universal*, p. 888.

⁵² Lukács interpreta que Scott no era propiamente romántico, y dice que esta caracterización de sus personajes es un rasgo de ello. *La novela histórica*, p.31.

La naciente burguesía y la decadencia del antiguo régimen, la nobleza, configuró una conciencia histórica necesaria que se reflejó en la novela histórica; ésta sirvió para alentar un sentimiento nacionalista, de identidad, que legitimara las nuevas condiciones de vida. Scott quiso situarse, como hemos dicho, en un punto intermedio al adaptar los restos feudales a las nuevas condiciones, pero sin esconder su anticapitalismo.

La novela histórica romántica bebe del romance antiguo porque se trama en suspenso; de la novela gótica porque incluye escenarios nocturnos y lóbregos; de la novela social realista pues hace un análisis del mundo privado de los personajes; del costumbrismo por su tipo de descripción minuciosa y, además, como una de sus características, porque finge el uso de documentos históricos.

Esta conjunción de elementos de distintas corrientes literarias se configuran en un solo objetivo: contar una historia ocurrida en un pasado lejano, nacional, preferentemente en la Edad Media, con una visión didáctica.⁵³ Para ello la novela recurre, al igual que la historiografía, a la investigación documental para volver inteligible la historia, digerible, en pocas palabras, para popularizarla. Es un auxiliar de la historiografía que completa el trabajo de los historiadores.

Los rasgos que caracterizan a la novela histórica romántica se pueden resumir de la siguiente manera:

- Reconstruye una época documentada del pasado histórico.
- Mezcla elementos históricos con inventados, algunas veces maravillosos (herencia del romanticismo).
- Inventa personajes para que asuman el protagonismo.
- Es descriptiva.
- Trama en romance la historia.
- Existe un narrador omnisciente, que finge editar manuscritos.

⁵³ Celia Fernández, *Historia y novela*, p. 77.

tos, explica la historia y se sitúa en el plano temporal del lector. Es anacrónica, como ya lo había advertido Walter Scott, para tender un vínculo con el presente y hacer la historia inteligible.

- Respeto a la historiografía.
- Es didáctica.⁵⁴

Con esos elementos defino la novela histórica romántica de la siguiente manera: Es una reconstrucción novelada de un pasado histórico debidamente documentado que tiene como finalidad hacer inteligible a la historia. La recreación se logra mediante la imaginación histórica y la invención literaria, en la que se mezclan personajes y acontecimientos históricos con personajes y acontecimientos literarios, algunas veces maravillosos. El protagonista es un héroe ficticio, de estrato medio; los personajes históricos son relegados a un segundo plano. La historia se trama como un romance donde los personajes *buenos* triunfan sobre el mal. Es descriptiva pues trata de situar al lector en un ambiente nostálgico, pero inteligible, por eso conserva pocos elementos arcaicos del lenguaje. El narrador, omnisciente, finge reproducir y comentar documentos primarios para legitimar lo que afirma. No guarda contradicción con la historiografía, le sirve como un complemento por el que copa los vacíos que aquella no puede llenar. Su fidelidad a la historia la convierte en un texto didáctico.

La *novela histórica romántica*, a la que también podemos llamar *tradicional*, ha evolucionado conforme cambian la historiografía y la literatura. Con el tiempo se han desarrollado algunas variantes, pero conservan elementos esenciales.

La *novela histórica arqueológica* privilegia la información y la documentación, por encima de la ficción; la *novela histórica de tesis* defiende una idea sobre el hecho histórico a través de su

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 101-103.

narrador, quien cumple una función interpretativa. Estas variantes de la novela histórica tradicional conviven, aun, con la nueva novela histórica.

La nueva novela histórica

De la misma manera que la novela histórica tradicional, la nueva novela histórica encuentra en las circunstancias históricas los elementos que pueden explicar su surgimiento. Considerada como una novela que se adecua a los cambios tanto en el quehacer literario como historiográfico, esta nueva novela se caracteriza por romper con la mayoría de los moldes de la novela histórica romántica, expuestos en párrafos anteriores.

Como hemos visto, la novela histórica tradicional respetaba a la historiografía dominante y, por tanto, sus personajes históricos trataban de apegarse a los hechos que se les endilgaban. Para no contradecir a la historia oficial se recurría a la invención de personajes que en la novela se asumían como protagonistas. La historiografía, pues, se encargaba de las acciones de reyes o políticos, mientras que en la novela los personajes, como los de Scott, eran ciudadanos comunes ficticios.

La nueva novela histórica es el envés de la tradicional. No existe un apego a la historiografía que ya para la primera mitad del siglo XX había abandonado el quehacer positivista para hacer una historia crítica, o "nueva historia", que se ocupara de las colectividades. La nueva novela histórica no describe estructuras y sí retoma a los grandes personajes de la historia, pero esta vez ficcionalizados, con características que la historia tradicional no describía necesariamente. La ficcionalización de los personajes, así como otras características que abordaré más adelante, permiten que la nueva novela histórica se convierta en un texto que critique a la historia oficial, en consonancia, ahora sí, con la historiografía crítica de los *Annales* y con las corrientes posmodernas

La novela histórica tradicional, pues, se mantiene en la línea de los historiadores positivistas, sin criticar, mientras que la nueva novela histórica mantiene una doble relación con los historiadores con quienes convive: mientras los historiadores se ocupan de colectividades, los novelistas ficcionalizan a personajes históricos; y mientras los historiadores se esfuerzan por hacer una historia crítica, antipositivista, los escritores acuden a la novela para criticar a la historia oficial.

La novela paradigmática de lo que ahora se conoce como nueva novela histórica es *El reino de este mundo*, de Alejo Carpentier. Publicada en 1949, contiene los elementos que después, a partir de 1979, principalmente, muchos escritores imitaron y adoptaron para configurar este nuevo género híbrido. Para entonces los escritores del *boom* latinoamericano ya habían publicado sus textos más famosos, y algunos de ellos escribieron novelas con un trasfondo histórico importante, como Mario Vargas Llosa (*La guerra del fin del mundo*), Carlos Fuentes (*Terra nostra*), y Gabriel García Márquez (*El general en su laberinto*). Los escritores del *boom* influyeron en el trabajo literario de otros escritores en general, y en específico en la escritura de nuevas novelas históricas.

Para el crítico e historiador de la literatura hispanoamericana Seymour Menton, la nueva novela histórica se populariza a partir de 1979 por la cercanía del quinto centenario del descubrimiento de América. No es casual que en muchas novelas de esa época el protagonista sea Cristóbal Colón, o alguno de los marineros embarcados en las carabelas que dieron con el Nuevo Mundo.⁵⁵ Pero las causas del auge de la nueva novela histórica no se reducen a esta suerte de conciencia histórica provocada por el quinto centenario, sino también al contexto histórico y al debate en la historiografía sobre la escritura de la historia.

⁵⁵ Seymour Menton, *La nueva novela histórica*, pp.48-50.

Menton considera que en los novelistas de la época hay una actitud escapista, dada la situación de la América Latina entre 1970 y 1992. En ese periodo sucede el final de la Guerra Fría y la caída del bloque comunista europeo; el sandinismo es derrotado electoralmente y Cuba, el único país con régimen decididamente socialista, se tambalea ante los embates norteamericanos. Este panorama, dice Menton, ha confundido a intelectuales y escritores latinoamericanos identificados con ideas izquierdistas, quienes buscan en la historia una esperanza.⁵⁶ Si es cierta la suposición de Menton, los novelistas —muchos de ellos de ideas de izquierda, como los del *boom*— encontraron en su trabajo literario una manera de abonar a la construcción de la conciencia e identidad latinoamericana, tal como lo hicieron en su momento los escritores del siglo XIX.

Quizá el afianzamiento de la nueva novela histórica se deba al debate historiográfico fundamentado en las ideas de Ricoeur y White, y llevado al extremo por los historiadores posmodernos. Éstos parten del cuestionamiento a la objetividad en la historia, de la interpretación, selección y discriminación de información del historiador y de la ficción histórica; consideran que la narración es una construcción de la realidad que hace posible la intelección de la historia. Mediante el lenguaje, dicen, se borra la frontera entre la historia y la literatura.⁵⁷

Valeria Grinberg dice:

La idea de que el conocimiento histórico se produce *en y por el lenguaje* implica sin lugar a dudas una revolución para las concepciones tradicionales de la historia. Es más, probablemente la característica más importante del cambio de paradigma en la historia

⁵⁶ *Ibid.*, p. 52.

⁵⁷ Seymour Menton y Celia Fernández coinciden en que el auge y afianzamiento de la nueva novela histórica se debe a esta evolución, o propuesta, de la historiografía posmoderna. Véanse Menton, *La nueva novela histórica...*, pp. 55-56, y Fernández, *Historia y novela*, pp. 144-149.

como ciencia en la segunda mitad del siglo XX consista en definir a la historia como discurso y no como suceder. Esto no significa, como muchas veces se ha sugerido, que se ponga en cuestión la existencia del pasado, sino que expresa la condición de que el pasado sólo es cognoscible a través del discurso. De ello se deduce que es el relato del pasado el que lo convierte en historia.⁵⁸

Esto significa, de acuerdo con Grinberg, que la historia es un artefacto literario y, por tanto, su cercanía con la literatura es más estrecha en forma y fondo. Y es así porque la historia que conocemos es la escritura de lo acontecido, recreado *en y por* el lenguaje y plasmado a través de la escritura. En este contexto, la novela histórica decimonónica se convirtió, en el XX, en una nueva novela enriquecida con técnicas literarias de vanguardia. La nueva novelística guarda rasgos fácilmente distinguibles, aunque para clasificarla dentro de esta corriente no es necesario que las novelas se apeguen a ellas; son rasgos, eso sí, que han permitido que se hable de un movimiento literario diferente al decimonónico.

Seymour Menton encuentra seis características:

- Prevalece la idea de que es imposible conocer la verdad histórica, por lo que la reproducción de la realidad se sujeta a esta imposibilidad.
- Existe una distorsión consciente de la historia a través de omisiones, exageraciones y anacronismos.

⁵⁸ Valeria Grinberg, "La novela histórica de finales del siglo XX y las nuevas corrientes historiográficas", en línea www.wooster.edu/istmo/articulos/novhis/htm, consulta 20 de abril de 2004. Las cursivas son mías. El relato no sólo convierte en historia a la historia, sino a la realidad misma. Esta misma idea se puede aplicar al florecimiento del nuevo periodismo, que también bebe de la literatura, de sus técnicas narrativas, para recrear la realidad, para contar historias. Incluso se dice que el reportaje es a la novela como la crónica al cuento. Los ejercicios representativos son la novela *A sangre fría*, de Truman Capote —que inaugura la novela de no ficción o reportaje novelado— y la crónica *Relato de un naufrago*, de Gabriel García Márquez.

- Se recurre a la metaficción, es decir —según Menton—,⁵⁹ a los comentarios del escritor sobre su proceso de creación literaria.
- Los personajes históricos aparecen ficcionalizados, a diferencia de la novela histórica tradicional, en la que los protagonistas eran personajes ficticios.
- La nueva novela histórica, a través de la intertextualidad, mantiene un diálogo con otros textos, historiográficos o literarios; incluso, como *La guerra del fin del mundo*, puede llegar a ser la rescritura de una obra historiográfica.
- Se pueden apreciar conceptos de lo dialógico (dos o más interpretaciones de los sucesos), carnalesco (exageraciones humorísticas, sexuales, glotonería), parodia (representación alegorizante de la historia) y heteroglosia (multiplicidad de discursos, polifonía).⁶⁰

La nueva novela histórica se define no solamente por la distorsión consciente de la historia, sino también por borrar los límites entre la novela y la historia, entre lo verídico y lo ficticio. El desafío a la historia le permite proponer historias alternativas (debido a que hay más interpretaciones de los sucesos) para criticar a la historia oficial, esa que es definida por el Estado, que se enseña en las escuelas de educación básica, que se lee en los libros de texto. Y mediante el anacronismo se tiende un vínculo entre el pasado y el presente para que la historia sea comprendida por el lector contemporáneo. El anacronismo al que se refiere la novela histórica puede ser verbal, es decir, actualizar las palabras de acuerdo

⁵⁹ Celia Fernández distingue entre *metanarración* y *metaficción*. Dice que la *metanarración* es la técnica a través de las cuales se evidencian los mecanismos de la narración que funciona "para recordarle al lector que está leyendo un libro". Y sobre la *metaficción* dice: "constituye un nivel de sentido global del texto que determina su estructura y sus opciones narrativas pero los dirige a cuestionar o borrar los límites entre la ficción y la realidad (en el caso concreto de la novela histórica, los límites entre la ficción en la novela). Véase *Historia y novela*, p. 159.

⁶⁰ Véase Seymour Menton, *La nueva novela histórica*, pp. 42-45.

con el contexto histórico del novelista, e incluso de tiempo, con el mismo objetivo.

Y más allá todavía, borra los límites entre la historia y la literatura y no por estar a tono con el posmodernismo historiográfico, sino por aprovechar la libertad creativa que brinda la ficción literaria.

La nueva novela histórica es una reconstrucción de un pasado histórico cognoscible a través del discurso narrativo; recurre a anacronismos y distorsiones conscientes de la historia, así como a la ficcionalización de personajes históricos con la finalidad de criticar, ser un contrapeso de la historia oficial. Ofrece varias explicaciones del hecho histórico desde una perspectiva polifónica, en el que convergen distintas voces. La libertad creativa se impone sobre un discurso histórico ortodoxo. Es metaficción.

No significa que no haya un trasfondo, ni que no exista un compromiso, aunque sea débil, con la historia; en caso contrario no habría que llamarle novela histórica. Se trata de ejercer la libre creación literaria. Este tipo de trabajos exige un pacto entre el lector y el escritor, una complicidad implícita. Es claro que un texto de esta naturaleza no intenta decir la verdad sobre un hecho histórico, más aún si se inscribe dentro de la nueva corriente que integra elementos de ficción como una de sus características y que manipula conscientemente el pasado. El lector, entonces, debe asumir una posición ante la novela.

Florinda

Florinda

Dice Amando Colunga que Flavio Paniagua es el intelectual característico de fines del siglo XIX:

Sus temas —la mujer, la patria, el destino, el amor, la traición, el engaño—, las maneras fáciles y recurrentes de tratarlos, sus debilidades por la etiqueta, la moda y la afectación; sus inclinaciones hacia el esteticismo alegórico, la moral dominante y las razones subjetivas, son manifestaciones claras de una adhesión entusiasta al modelo romántico tardío, caracterizado como decadente, que dominó a lo largo y ancho de la extensa provincia mexicana durante el último tercio del siglo XIX.⁶¹

Flavio Paniagua fue un personaje polifacético. Nacido en San Cristóbal de Las Casas, en 1843, se dedicó, entre otras actividades, al periodismo y a la literatura. Fue el redactor del periódico independiente *La Brújula* durante la segunda etapa del levantamiento tzotzil, a partir de 1869. Quizá por eso pudo novelar, confiado en su memoria, los sucesos de esta guerra en *Florinda* (1889).

Además de *Florinda*, Paniagua escribió *Una rosa y dos espinas*, *Lágrimas del corazón*, *La Cruz de San Andrés* y *Salvador Guzmán*. Estas novelas también tienen un trasfondo histórico, en el que Paniagua intenta recrear los hechos ocurridos en México y en Chiapas sobre todo durante los periodos de la Reforma y la intervención francesa. *Una rosa y dos espinas* "publicada por primera vez en el año de 1870, a cinco escasos de concluida la malhadada intervención francesa y sus amagos imperiales (...) se quiere testimonio de ese momento ante la nación, y documento para la reconciliación entre los chiapanecos".⁶²

⁶¹ Amando Colunga hace un breve estudio de *Florinda*, a manera de prólogo, en la reedición que hizo la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas de esta novela, en 2003, p. 9.

⁶² Jesús Morales Bermúdez, *Aproximaciones a la poesía y a la narrativa de Chiapas*, p. 129.

Considerada la novela seminal en Chiapas, *Una rosa y dos espinas* tiene la peculiaridad de que se publicó, originalmente, a manera de folletín, es decir, por entregas en el periódico *La Brújula*. Precisamente hacia 1870, cuando fenecía el levantamiento tzotzil, las páginas de este semanario —editado en San Cristóbal de Las Casas— ya anunciaban su publicación. Mientras Paniagua escribía los pasajes de esta novela, también redactaba los artículos de fondo del semanario en los que manifestaba su posición ante el levantamiento indígena, misma que mantuvo en *Florinda*, aunque de manera moderada, pues se buscaba construir una imagen positiva de la sociedad sancristobalense en aras de la permanencia de la capital en su ciudad.

Lágrimas del corazón (1873) es la siguiente novela de Paniagua. Dice Jesús Morales que “emparenta en tema y forma narrativa con su antecesora, *Una rosa y dos espinas*”.⁶³ En esta novela narra diversos sucesos en torno a Juan Ortega, quien se había sublevado en Comitán y proclamado el plan de Yalmús, en el que reconocía al imperio en Chiapas.⁶⁴

En estas dos primeras novelas, como en toda su producción, Flavio Paniagua tiene la preocupación de novelar hechos históricos, de contarlos a través de la literatura. Pero sus intentos fueron fallidos. Las novelas, como textos literarios, son por lo menos limitadas,⁶⁵ pero como documentos de época son valiosas para reconstruir el pensamiento de cierto sector de la sociedad sancristobalense del siglo XIX. Hay que recordar que él vivió momentos de tensión en Chiapas. En su juventud fue testigo de la

⁶³ *Ibid.*, 132.

⁶⁴ Al reconocerse el Plan de Ayutla, en 1857, Juan Ortega, entonces administrador de la aduna de Zapaluta, se rebeló en contra del gobierno de Ángel Albino Corzo. Después, durante la intervención francesa, Ortega proclamó el Plan de Yalmús (cumbres ubicadas en la frontera con Guatemala) con el que intentó reconocer al imperio y desconocer al gobierno de Corzo, así como a la constitución del 57, para formar un gobierno provisional que llamaría a elecciones cuando se restableciera el orden en el país. Véase Manuel B. Trens, *El imperio en Chiapas, 1863-1864*.

⁶⁵ Véase los textos citados de Jesús Morales y Amando Colunga.

intervención francesa, de las guerras entre liberales y conservadores, de las disputas por el poder y de sublevaciones indígenas en Chiapas. Tenía, es claro, el bagaje cultural y la inquietud de un intelectual —que se había hecho notar en distintos ámbitos culturales y laborales—⁶⁶ para aventurarse a plasmar en papel lo que acontecía a su alrededor.

De acuerdo con Colunga, la obra de Paniagua se divide en dos etapas. La primera inicia con la publicación de *Una rosa y dos espinas* y concluye con su *Catecismo elemental de historia y estadística de Chiapas*, en 1876. Todavía joven y entusiasta, Paniagua es, aquí, “persuasivo, polémico, creativo”. Su discurso parece ser el de un liberal que apoya el proyecto federal.⁶⁷ La segunda se abre con la publicación de *Florinda*, en 1889. Después de trece años de inactividad literaria, Paniagua aparece con una imaginación menos creativa y su pensamiento tiende más hacia el “conservadurismo liberal, o bien, hacia el ‘cristianismo liberal’, hacia la exaltación de las continuidades y las permanencias que lograra el periodo de la gesta liberal chiapaneca”.⁶⁸

Su discurso tiende a ser contradictorio, sobre todo si se toma en cuenta dos factores. Por un lado, su lenguaje exaltado en la prensa durante la rebelión tzotzil se parece en poco a lo que expone en las novelas, en especial *Florinda*; por otro, Paniagua pertenecía a uno de los círculos intelectuales y políticos de San Cristóbal,⁶⁹ ciudad que para entonces era considerada bastión conservador. Quizá sus textos literarios tienen la intención de sobreponerse a

⁶⁶ “(...) fue escribano, abogado, director de comedias, periodista, novelista, ideólogo, moralista, historiador, profesor, organizador de veladas literarias, funcionario público, juez, protector oficial de indígenas, propietario y político, es decir, un intelectual versátil, *sui generis*”, Colunga, “Prólogo”, p. 9.

⁶⁷ Amando Moreno Colunga, *Los discursos de Flavio Paniagua...*, pp. 62 y 74.

⁶⁸ *Idem*.

⁶⁹ Dice Amando Moreno Colunga que Paniagua perteneció a “un grupo de poder que tenía una fuerte ascendencia política local”; el grupo integraba, entre otros, a sus hermanos Eduardo y Wenceslao; Manuel María Trujillo, organizador editorial de la tipográfica El Porvenir; Juan Bautista Tielemans, Saturnino Ocampo, Enésimo Ocampo, Sabino Pola; los diputados Fernando Zepeda y José Joaquín Peña. *Ibid*, p. 59.

las pugnas políticas y buscar, por encima de éstas, la conciliación de la sociedad chiapaneca. En *Florinda*, por ejemplo, llama a la unión de los pueblos sin distinción de bandera ideológica para enfrentar a los insurrectos.

Aparte de historiador, literato y periodista, Flavio Paniagua también ocupó cargos en la burocracia, como el de protector oficial de indígenas. Resulta importante este dato puesto que en los artículos que redactó para *La Brújula* durante el levantamiento tzotzil, así como lo plasmado en *Florinda*, la cuestión indígena es una de sus preocupaciones principales.

Florinda, una visión ladina⁷⁰

Es cierto que en Flavio Paniagua hay una inclinación hacia la historia. En *Florinda*, la historia —el hecho histórico— se impone sobre la historia literaria. Flavio Paniagua cuenta dos historias, dos relatos. El levantamiento tzotzil es el eje novelístico en el que también se construye una historia amorosa. Éstas encuentran intersecciones, puntos comunes para los que Paniagua se ve obligado a crear personajes ficticios que interactúen con los históricos para justificar ambas tramas.

Cuenta los sucesos del levantamiento recreando un ambiente extraño, propicio para la aparición de sujetos también extraños, como Ignacio Fernández Galindo —llamado Oppás de Leal en *Florinda*— y Espartaco, o Juan Díaz, un personaje ficticio que tiene un rol que, si no es protagónico, sí es necesario en la trama.

En esas condiciones, pues, relata el hallazgo de las piedras parlantes en Tzajalhemel, a las que Agustina Gómez Checheb, quien conserva este nombre, les confiere características religiosas. Sin despegarse de la historia, relata la muerte del párroco de Cha-

⁷⁰ Una versión de este texto, con el título "Florinda, una visión ladina de levantamiento tzotzil de 1869", apareció en la revista *Cuadernos Interculturales*, Universidad de Valparaíso, Chile, año 11, núm. 21, 2013, pp. 85-110.

mula, el apresamiento de Pedro Díaz Cuscat, el intercambio de Ignacio Fernández Galindo (don Oppás de Leal) por los indígenas presos, las batallas en San Cristóbal, el fusilamiento de Galindo y los últimos intentos por capturar a Cuscat.

Imbricada en la historia aparece el romance entre Florinda, la esposa de don Oppás de Leal (es decir, Luisa Quevedo, esposa de Ignacio Fernández Galindo) y Espartaco, el indígena que se ha ganado la confianza de don Oppás gracias a su participación contra la invasión francesa. Las dos historias corren paralelas pues Espartaco es uno de los hombres en los que don Oppás de Leal siembra su esperanza para llevar a buen éxito la guerra contra los ladinos. La relación entre Espartaco y Florinda sirve, también, como contrapeso a la historia, pues ambos personajes representan una postura moderada ante los planes “absurdos” de don Oppás.

Respecto a esta conjugación histórica y literaria, Colunga dice:

Vista desde este ángulo, *Florinda* representa un reencuentro fallido del autor con la literatura y con la historia. Esto es debido a diferentes causas, aunque quizás la más significativa sea que *Florinda* no fue escrita al calor de la guerra —como *Una rosa y dos espinas*—, sino a la zaga de una interpretación —la de Vicente Pineda— que cuestionaba la eficacia con la que los gobiernos, particularmente el de Pantaleón Domínguez, habían tratado el “problema indígena”. El paso del tiempo pesa sobre su disposición creadora, sin duda. Sus imágenes mentales se configuran ahora, en 1888, en fórmulas dudosas, la aplicación titubeante y sin un perfil claramente delineado. Sus recuerdos, la fuente testimonial de sus propias imágenes, son una nebulosa, un *ecumene* gris, opaco. Esa historia vivida que quiere reconstruir, rescribir, esa historia padecida que capturó en el proceso mismo en sus años de labor periodística como editor del semanario “La Brújula” y de la que fue “testigo ocular”, se le escapa, no logra retenerla, es un recuerdo que se atropella a sí mismo; los colores se degradan, los tonos se confunden, las fechas no coinciden, los tes-

timonios son contradictorios, la geografía es mutante. A veinte años de distancia parece quedar sólo la imaginería del recuerdo.⁷¹

Florinda no es la más importante novela de Flavio Paniagua y tampoco es una fuente “confiable” para reconstruir el levantamiento indígena de 1869. Pero sí hay que considerar a la novela como una fuente histórica en el sentido de la “reconstrucción” de la historia social. Hay imágenes que literariamente no son ricas, pero que sí reflejan —como un recuerdo diáfano— la sociedad del siglo XIX y la situación tensa entre ladinos e indios. Más allá de las múltiples lecturas que se puedan hacer del texto,⁷² la condición del indígena en la sociedad nacional es una preocupación intrínseca al hecho histórico y al pensamiento de los intelectuales de la segunda mitad del siglo XIX.

Paniagua divide la novela *Florinda* en tres partes y un anexo en el que incluye documentos de la época relacionados con el levantamiento indígena. En la primera de ellas, a la que llama “La superstición”, construye los personajes, tanto ficticios como reales. También prepara el camino para montar el nudo argumental o, mejor dicho, el tema central de las dos historias por las que recorrerá toda la novela: la guerra de castas y el romance entre Florinda y Espartaco. Así, en esta primera parte, compuesta de nueve capítulos, relaciona los sucesos mágicos y religiosos que originaron la guerra: la aparición de unas piedras que se mueven solas, la transformación de Agustina Gómez Checheb en la santa Luisa, de Pedro Díaz Cuscat en sacerdote, por el mundo indígena; y por el ladino la aparición de Ignacio Fernández Galindo (don Oppás de Leal) y de Luisa Quevedo (Florinda de Armiño), así como

⁷¹ *Ibid.*, pp. 8-9.

⁷² No cabe duda que un texto literario es polisémico, puede contener múltiples lecturas en sí mismo. Estas lecturas dependen, por una parte, de la intencionalidad del escritor, es decir, de lo que quiere decir y de qué manera lo dice (aunque muchas veces el texto literario puede representar un buen ejemplo de comunicación intermedia, son cartas y mensajes para los amigos, para los escritores, para quien conoce la realidad del escritor); y por otra parte de la experiencia del lector, de su campo de experiencias internas y de la manera en que recibe y transforma el mensaje.

de Espartaco, personaje indígena pero que a veces pareciera un ladino porque no es caracterizado de la misma manera que los personajes indios; por estas características se interrelaciona “cómodamente” en ambas historias, en la real y en la ficticia.

Desde esta primera parte, así como en toda la novela, el relato está salpicado de hechos verídicos que sirven como plataforma para desarrollar los dos universos, el dado y el inventado. Recurre a fechas y a sucesos que la historia también atestigua, como las condiciones políticas de la época (el traslado desde la capital desde San Cristóbal hasta Chiapa) la labor del cura de Chamula, Miguel Martínez (sus visitas a Tzajalhemel con la intención de desalentar el nuevo culto), o la aprehensión de Pedro Díaz Cuscat y Agustina Gómez Checheb, a quienes se les acusaba de sedición; o a los ladinos, que al ver reunidos a los indígenas, creían que algo se tramaba contra San Cristóbal.⁷³ Asimismo, Paniagua se da a la tarea de desenmascarar las oscuras intenciones de don Oppás: provocar una guerra para destruir la civilización ladina.

La segunda parte de la novela tiene como objetivo central relatar los enfrentamientos entre ladinos e indígenas. Titulada como “La guerra y sus consecuencias”, está dividida en siete capítulos que narran los asesinatos de los curas en los parajes tzotziles, los momentos de prisión de Cuscat y Checheb, las negociaciones de don Oppás y su entrega; los preparativos de guerra y enfrentamientos, la muerte de don Oppás y Benigno Trejo —quien no había aparecido en la historia— así como las diligencias de José Pantaleón Domínguez, gobernador de Chiapas, para poner fin al conflicto. Como se ha mencionado, cuenta la historia entre Espartaco y Florinda quienes, en esta parte, flaquean en sus convicciones para participar en los enfrentamientos.

⁷³ Esta es la versión más común de la mal llamada guerra de castas, la que se conoció a través de la prensa y en la que coincide con Pineda. Jan Rus, sin embargo, dice que solamente fue el pretexto para iniciar una guerra contra los indígenas quienes paulatinamente habían construido un mercado autónomo, situación que no convenía a la economía de San Cristóbal. Véase “¿Guerra de castas según quién?”, y Vicente Pineda, *Sublevaciones indígenas en Chiapas*.

A la tercera parte la titula "La paz". En ella aparecen las últimas batallas y las reminiscencias de la guerra, la búsqueda de Cuscat por los parajes, así como la "pacificación" de las poblaciones indias; recrea, sucintamente, la última batalla en Zizim, Chlachihuitán, y al mismo tiempo inventa, junto al vértigo de la guerra, una escaramuza que tiene por objeto que Espartaco rescate a Florinda, con lo que da fin a las dos historias.

La última parte son anexos en los que publica documentos de la época. Tiene como función demostrar la veracidad de la historia que narra. Son partes militares, actas firmadas por el gobernador de Chiapas y otros documentos en torno a la guerra de castas.

Los personajes principales de la historia son, precisamente, los que participaron activamente durante el levantamiento indio. Son personajes que, según la novela, no representan intereses colectivos sino particulares, escudándose en la causa indígena; los personajes ladinos (el gobernador de Chiapas, José Pantaleón Domínguez; Crescencio Rosas, militar que dirigió batallas; los curas y preceptores) no son construidos con la misma profundidad porque Paniagua considera que sí representan intereses colectivos, los intereses de la sociedad sancristobalense. Es más, el narrador —a todas luces Paniagua, por su posición ante la guerra— manifiesta su *conciencia racial y colectiva*.

Dice Paniagua:

Las guardias nacionales anduvieron algunas leguas, venciendo dificultades insuperables, hasta encontrar al enemigo, que desde antes se había situado en posiciones militares e inexpugnables y esperó tranquilo el empuje de aquéllas. El valor, la bizarría, la serenidad y el honor movieron a *nuestros hermanos*, que se lanzaron al combate, en que desalojaron a los indígenas (...).⁷⁴

⁷⁴ *Florinda*, p. 100.

En otro pasaje señala:

Los diputados al Congreso de la Unión ocurrieron a éste en demanda del auxilio que el pacto federal acuerda con los estados en caso de invasión, ataque o conflicto; y se acordó darle el dinero y armas que era lo que más *necesitábamos* en aquella época nefasta y de triste recuerdo. ⁷⁵

La posición de Paniagua como narrador de la novela es la de un integrante más de la sociedad sancristobalense. Narra en primera persona como el testigo que fue de los hechos. Por eso no tiene empacho en escribir como si fuera él quien estuvo ahí. Además, ya se ha mencionado, haber sido periodista y protector de indígenas lo nutrió de un conocimiento en torno a la realidad indígena y, en el caso del periodismo, le permitió expresar y definir su posición ante esta realidad.

De acuerdo con estas circunstancias Paniagua construye a sus personajes. En la historia éstos son maniqueos y siempre están, como es de suponerse, en constante enfrentamiento. Tal es el móvil, a fin de cuentas, de ambas realidades. Describe, de acuerdo con el mundo literario y con la construcción de su realidad histórica, a hombres y mujeres de ideales encontrados, lo que define la construcción del texto.

Sobre los personajes Colunga afirma:

En esta novela, como en las anteriores, la configuración de la trama anecdótica y narrativa depende enteramente de la caracterología de los personajes, sin distinción, tanto de los personajes de la "vida real" como de los personajes de la "ficción". Todos ellos tienen una función literaria e historiográfica muy precisa que cumplir. ⁷⁶

⁷⁵ *Ibid.*, p. 111. Las cursivas en ambas citas son mías.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 26.

Los personajes de *Florinda* se definen de acuerdo con el texto literario, y en menor medida con el histórico. Don Oppás de Leal⁷⁷ (Ignacio Fernández Galindo) es dibujado como un hombre con planes maquiavélicos, perversos, que se aprovecha de la aparición de las piedras mágicas y de la represión hacia los indígenas para manipularlos y satisfacer, a juicio de Paniagua, sus intenciones: libertar a los indígenas del yugo ladino, exterminar a la raza blanca, expandir el movimiento al resto del país y divulgar sus ideas socialistas.

He jurado *salvar* a la raza indígena e implantar en mi nueva sociedad las doctrinas que más de una vez he predicado y enseñado. Quiero la igualdad absoluta: la supresión de la autoridad: la comunidad de intereses: la inexistencia de las religiones: la familia fundida en el Estado: la libertad de la generación: la justicia popular: la extinción de contribuciones y leyes fiscales: la unidad de las razas, la muerte de los adversarios, la unidad de propósitos y miras. Es un programa grandioso que sólo puede practicarse en pueblos vírgenes, como los Chiapanecos: no en las razas blancas, en que una filosofía racionalista, una religión fanática, una jurisprudencia utilitaria, unas matemáticas vanas, una historia falsa, una medicina supersticiosa, una geografía abstracta, una astronomía engañosa y otras artes y ciencias inútiles dominan a los hombres y concluyen por sembrar en sus mentes esas teorías sociales de los que llaman filósofos, políticos, etcétera. Mi programa es bellissimo: sigo el dilema de disuadir y convencer a quienes me conviene, y a los recalci-trantes a los refractarios matarlos, abolirlos, destruirlos.⁷⁸

⁷⁷ Hacia el año 711 terminó el reinado visigodo en España, con la batalla de Guadalete. En este hecho el rey visigodo Rodrigo fue traicionado y muerto a manos de Oppás, sacerdote español. España, bajo el dominio visigodo, vivía para entonces envuelta en una serie de guerras civiles dado que la monarquía era electiva y no hereditaria. Rodrigo había sido elegido rey, lo que causó descontento entre el bando contrario, el que pidió ayuda a los musulmanes para traicionarlo y matarlo. Oppás, entonces, es considerado un traidor. En *Florinda*, Oppás lucha al lado de los indígenas contra su propia raza, contra los blancos. Véase Jesús Morales Bermúdez, *Aproximaciones...*, p. 122; y *Enciclopedia de historia universal*, p. 281.

⁷⁸ *Florinda*, p. 59.

Paniagua pone en boca de Oppás las subrepticias intenciones del levantamiento indígena: el exterminio de la raza blanca. Pero también, como es de suponerse, descalifica la manera de lograrlo. Construye su discurso con base en la mentira y la manipulación, como afirma en la última parte de la cita anterior “sigo el dilema de disuadir y convencer a quienes me conviene”. Don Oppás de Leal es un hombre al que Paniagua desacredita para descalificar, desde su propio discurso, el acontecimiento histórico.

Florinda de Armiño,⁷⁹ o Luisa Quevedo, siempre está a la sombra de Oppás de Leal, aunque termina siendo un personaje principal dentro de la historia ficticia, no así en la real. Florinda resulta ser una mujer bella, elegante, quien secunda las decisiones de su esposo pero, a la vez, el amor que le tenía a Espartaco hace que en algunos pasajes de la historia asuma una actitud contradictoria.

En el fondo a Florinda le importa poco la manumisión de los indígenas y continúa en el plan solamente por la lealtad que le debe a Oppás; el motivo real de su personalidad rebasa, es claro, la historia real para situarse en la imaginería de Paniagua: es la mujer que busca consolidar un amor que ha mantenido a escondidas y al margen de la guerra de castas.

Este doble papel cumple, también, una doble función: ser el contrapeso de don Oppás para convertirse, por momentos, en la voz sensata que apela a su condición ladina para cuestionar, tímidamente, las acciones de su marido:

—¡Ay! Espartaco, decía Florinda ¿que vamos hacer en este conflicto?
¿Puedo yo ser traidora a mi raza? ¿Puedo atentar contra mi especie?

⁷⁹ A propósito del nombre de Florinda, así como del fin del dominio visigodo en España, dice Jesús Morales Bermúdez: “Recuérdese que la desdicha del Rey don Rodrigo (...) se debió a la furia y al despecho de don Julián al enterarse de la desgraciada aventura de su hija Florinda de la Cava con el mencionado rey. Traición, desolación y muerte fue el legado de esa singular aventura. Así lo dramatiza el poeta romántico español José Zorrilla (1817-1893), en su drama *El puñal del godo*, drama indudablemente conocido por Flavio Paniagua.” *Aproximaciones a la poesía y la narrativa de Chiapas*, p. 122.

—No, respondía Espartaco. Imposible; es necesario disuadir a don Oppás que vos no debéis estar aquí, que debéis separaros e ir a un lugar seguro: si se opone, no combatiré en la guerra; tengo mis medidas tomadas y si ha de haber víctimas, sea la única don Oppás.⁸⁰

Asimismo, es el otro motor que mueve a la historia, en este caso a la ficticia. Paniagua mezcla la realidad con la ficción, anteponiendo la historia rosa a los sucesos bélicos.

Espartaco, o Juan Díaz, es un indígena construido al modo de un ladino. Tiene, como se ha dicho, una relación muy estrecha con don Oppás y Florinda. Y también aparece como un “líder” en el movimiento indígena. Es un personaje ficticio que suple lo que, tal vez, pudo haber hecho Benigno Trejo, el discípulo de Fernández Galindo, según los relatos históricos. Trejo aparece en la novela hasta que Oppás viaja a Tzajalhelmel y se vuelve a mencionar cuando lo capturan y fusilan. Hasta entonces no hay ninguna referencia hacia su persona.

Sobre Espartaco, anota Colunga:

Juan Díaz, por ejemplo, apodado por Oppás “Espartaco”, es un personaje ficticio que representa a un indio chamula “aladinizado” que limita su desempeño dramático a la cronología y a los episodios del “hecho real”. Esta situación narrativa es una fórmula retórica que tiene la clara intención autoral de incidir en la configuración del relato colectivo, en el universo de las representaciones colectivas, y con ello, en la reconstitución de la memoria colectiva. Pero es una fórmula fallida. Juan Díaz es un personaje enteramente prefigurado en la imaginería creativa del autor que usurpa el papel correspondiente a Benigno Trejo en la “vida real” y que esconde y enmascara una realidad histórica mucho más compleja.⁸¹

⁸⁰ *Florinda*, p. 73.

⁸¹ *Ibid.*, p. 26.

Resulta paradójico el papel que Paniagua asigna a Espartaco. El discurso de Paniagua es racista y trata, en todo momento, de justificar las batallas y hostilidades hacia los indígenas. En la novela, sin embargo, Espartaco lucha por cristalizar su relación con Florinda, uniendo, de esta manera, dos mundos que en la realidad del siglo XIX parecen irreconciliables. La ficción le permite construir este contrasentido.

La intención de Flavio Paniagua es tratar de reflejar otra de las características en torno a la visión del indígena: la de “ladinizarlos”, civilizarlos, integrarlos al mundo blanco; con esta otra historia busca superar esa contradicción desprendida del liberalismo reinante en la segunda mitad del siglo XIX: otorgar el mismo estatus al indígena, conferir los mismos derechos. Pero el atavismo de un Estado relativamente joven resultaba difícil de superar.

Los personajes indígenas son secundarios en la novela. Ninguno de ellos es trabajado ni perfilado como los ladinos. Salvo Pedro Díaz Cuscat y Agustina Gómez Checheb —y Espartaco, por las condiciones citadas— los indígenas no resultan ser protagonistas. Solamente en la parte primera, cuando Paniagua relata el hallazgo de las piedras, la conversión de Cuscat y Checheb en “santos” y, en general, los sucesos acaecidos en Tzajalhemel y en otros parajes, el indígena es el centro del relato. En el resto de la novela solamente se refiere a ellos como seres anónimos guiados por don Oppás y, cuando aun éste se encuentra encarcelado, los indígenas guiados por sus líderes continúan en el anonimato para intentar liberarlo.

Traición e ignorancia

Flavio Paniagua no se preocupa por encontrar las causas de la historia en la realidad que lo circunda. Su explicación del hecho es simple: Oppás (Galindo) ha ideado un plan maquiavélico con tal de destruir a la raza blanca para implantar un “socialismo” en el

que reine el indígena. En toda la novela el discurso es el mismo. Oppás es un traidor a su raza que se aprovecha de la ignorancia del indio para satisfacer sus deseos. Esta es la causa principal que explica los acontecimientos de 1869.

Este era su plan:

Entregarla a las llamas (la ciudad de San Cristóbal). Matar a todos sus habitantes, y convertirla en el centro de operaciones, para conquistar a los demás Departamentos, donde contamos con fieles aliados, los de nuestro linaje, es decir, indígenas. Cuando llegue el invierno, tendremos establecido el gobierno patriarcal y mis doctrinas estarán planteadas.⁸²

Quizá la inmediatez de sucesos no le permita ver más allá. La explicación del fenómeno histórico es al modo de la historiografía decimonónica. Los acontecimientos se cuentan uno a uno, sin dimensionarlos como parte de un proceso histórico más largo. Eso no quiere decir, sin embargo, que el narrador (Paniagua) se abstenga de hacer comentarios suspicaces para criticar lo que sucedió en San Cristóbal. Los comentarios sirven para descalificar a Oppás y a los indígenas y para ensalzar la valentía de los dirigentes políticos y militares, así como de la población de San Cristóbal.

Otra de las posibles explicaciones que sugiere es la ignorancia del indígena. De ella se aprovecha Oppás para colocar una máscara religiosa que, dice, raya en la idolatría. Por eso creyeron que los resucitaría, como lo demostró al hipnotizar a niños en la comunidad Tzajalhemel.

Así describe este pasaje:

—Ahí tenéis sanos y buenos a los niños: así pasará con vosotros: si sois muertos, os resucitaré. Queda bien probado mi papel divino,

⁸² *Ibid.*, p. 81.

porque nadie podrá negármelo ya; ahora lo que importa es que os reunís aquí con frecuencia, que juntéis cuantas armas tengáis, que recibáis lecciones más de disciplina, que traigáis abundantes dádivas para los santos, que no vayáis a buscar a los blancos, que si los encontráis, los matéis como fieras, que incendiéis sus casas y que concluya esa raza del infierno.⁸³

En pocas palabras, Paniagua encuentra en el pensamiento exaltado de Oppás, y en su personalidad iracunda, la causa del levantamiento. No hay razones materiales, objetivas, para analizar lo que sucedió. La ficción literaria le permite sugerir que Oppás, un imperialista, maquinó un plan perverso para destruir a los suyos.

El asunto indígena

El tema del indígena en *Una rosa y dos espinas* y en *Lágrimas del corazón* es circunstancial.⁸⁴ En *Florinda*, sin embargo, es el eje de discusión que sirve como andamio para construir el relato ficticio y también para justificar la historia "real", a pesar de que los indígenas sean personajes secundarios. Al ser protector de indígenas, Paniagua se nutrió de historias y conoció de cerca la condición del indio, situación que, sin embargo, no cambió su postura ideológica. Al tratar el tema indígena en sus artículos y en esta novela, Flavio Paniagua pretende justificar la lucha contra los indígenas y a la vez exaltar a los ladinos, o blancos, evocando su "conciencia racial" para defender a la ciudad de San Cristóbal y no permitir que se altere el orden natural, jerárquico, de la sociedad decimonónica. Los textos, pues, tienen la intención de influir en

⁸³ *Ibid.*, p. 70.

⁸⁴ "En *Una rosa y dos espinas* (...) Tal parece que la realidad indígena no existiera (...) los indígenas que aparecen son únicamente sirvientes, mozos, y forman parte de la utilería escénica". Colunga, p. 156. En *Lágrimas del corazón*, dice este mismo autor, se hacen solamente referencias cuando sitúa la historia en Chenalhó, municipio indígena, y cuando describe a la ciudad de San Cristóbal. Pp. 16 y 17.

la opinión pública de la época, aunque ésta sea, tal vez, reducida; y son producto del ambiente intelectual y literario del siglo XIX: el liberalismo y el positivismo, corrientes ideológicas que dominaron en ese siglo, y la novela romántica, que encontró en México a exponentes como Ignacio Manuel Altamirano o Vicente Riva Palacio.

En *Florinda*, Flavio Paniagua recrea la historia del levantamiento indígena desde la óptica ladina. No es de extrañarse, pues, que esté permeada por la construcción del indígena como un ser bárbaro, incivilizado y salvaje. Los adjetivos, sin embargo, intentan poner al indio en un estado de indefensión ante las intenciones de don Oppás (Galindo). Paniagua asume una actitud en la que no los defiende, pero los justifica.

Tanto le interesa la cuestión indígena que recurre a dos maneras de externar su pensamiento. Desde su posición de narrador salpica de comentarios sobre la condición del indígena y, al mismo tiempo, mezcla la cuestión religiosa para ironizar, o criticar, las circunstancias que originaron la guerra de castas.

Dice:

La *Santa Luisa* revelaba las decisiones de Dios; la multitud de indígenas obedecía ciegamente esas determinaciones, e iba a llegar el momento, en que la Santa decidiese la muerte de los ladinos y la matanza, la pillería, los delitos todos iban a levantar su cerviz.⁸⁵

La otra manera es hacer hablar a don Oppás:

Después de un año de propaganda regeneradora, Oppás se dirigió a Florinda y dijo:

—Voy creyendo que mi gran castillo acerca de manumisión de los indígenas, llegará a ser realidad desnuda. Desde aquella noche, en que Espartaco me trajo aquel pliego, misterioso y aterrador, no

⁸⁵*Florinda*, p. 49.

ha cesado la predicación de nuestro amigo Cuscat. Es ya público que las masas de indígenas están reunidas en Tzajalhemel, que la adoración es la máscara y que brevemente circulará mi programa.⁸⁶

Paniagua también aborda el tema religioso. Los indígenas (a quienes hay que civilizar para no dejar que sean manipulados por personas ajenas a los chiapanecos) adoptan una religión que, a juicio del novelista, no es más que otra manera de manipular y de conformar la carne de cañón que servirá para luchar contra la autoridad establecida.

Y es que don Oppás, hombre venido de tierra lejana, quiere imponer sus ideales revolucionarios, quiere hacer la guerra basándose en el discurso libertario y capitalizando el elemento religioso a su favor. Las dos citas anteriores son un claro ejemplo. Dice Paniagua que con la conversión de Checheb en la santa Luisa, los indígenas, todos, la obedecían “ciegamente” para exterminar a la raza blanca. Este fanatismo tuvo que ser aprovechado por don Oppás para realizar su plan, que ya había esbozado con la apertura de una escuela en San Cristóbal. Don Oppás dice que “la adoración es la máscara” que esconde sus verdaderas intenciones.

Habla:

—Compañeros —dijo don Oppás con acento melodioso—: ha llegado la hora en que, reunidos los pueblos de indígenas bajo la bandera de la civilización, vayan a libertar de las manos del tirano al ilustre Pedro Díaz Cuscate, calumniado, vejado, preso y tal vez condenado a muerte por el solo delito de pedir la manumisión de nosotros. Yo he venido aquí, descendiendo del cielo. Cuscate lo sabe y así lo dice en estas cartas. También debo probaros que soy hijo de los dioses: mis pruebas son evidentes. Traedme unos niños.⁸⁷

⁸⁶ *Ibid.*, p. 52.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 69.

Los indígenas, para don Oppás, han enarbolado la bandera de la civilización, condición ésta que se les buscaba imprimir. Ser civilizado era ser blanco. Pero según el discurso de los actores no ladinos en la guerra de castas, civilizarse implicaba imponer al indígena como una raza superior a la blanca. Además, el tirano es la sociedad ladina. Paniagua invierte los discursos como una manera de criticar el levantamiento indígena.

Y para dejar en claro la manipulación ideológica, narra los supuestos poderes de Oppás, quien se dice a sí mismo un hombre venido del cielo con el objetivo teleológico de libertar a la raza indígena. El mismo Paniagua se encargará de desdecirlo.

En esta manipulación se esconde también un discurso negativo hacia el indígena: la ignorancia que les permite adoptar una "religión" basada en la idolatría.

Si se establece una comparación entre el discurso periodístico y el literario, se verá que Paniagua fue complaciente en la novela. En sus piezas periodísticas sí calificó, directamente y sin cortapisas, la condición del indígena. En el periódico los llamó salvajes, bárbaros, bestias, etcétera. En *Florinda*, no obstante, asume una posición moderada o, al menos, no tan directa. Su lenguaje tiene menos adjetivos, pero no por eso deja de considerar al indígena como seres humanos ignorantes y manipulables.

Con esta novela, Flavio Paniagua también persigue un fin aleccionador. Se basa en la historia para decir cuál debe ser el orden social. Un orden definido desde las clases dominantes, es decir, desde la raza blanca. Los blancos se encuentran por encima de los indígenas, social y biológicamente. Al final triunfa la razón, la civilización, imponiendo castigos ejemplares a quienes intentaron destruirlos. Este hecho se magnifica porque, en las batallas, Paniagua dice que el ejército indígena está conformado por miles

mientras que los blancos por cientos.⁸⁸ Al final de las batallas, y aun con la superioridad numérica india, éstos son derrotados con la ayuda de otros pueblos que se unieron para luchar contra los indígenas. También enaltece la condición de los sancristobalenses, quienes ante las circunstancias se levantaron, dice, como un solo hombre, para luchar contra el enemigo.

La ciudad entera de San Cristóbal se irguió como un hombre solo, para defender los fueros de la civilización, para guarecerse del carnicero ataque del traidor a su raza, para amparar los fueros de la humanidad. Los barrios todos se organizaron en lugares de ataque, en cuarteles donde se oía el canto de guerra lanzado contra los que, infatuados por su número, venían a destruir una raza, venían a arrasar con la huella de tres siglos; lo aflictivo en aquellas anormales circunstancias era la falta de armas, porque el depósito de ellas se encontraba en la ciudad de Chiapa, residencia entonces de los Poderes del Estado. Mientras el superior gobierno remitía armas y auxiliaba con dinero y hombres, a las poblaciones amagadas, porque se le había comunicado la situación angustiosa y peligrosa que se atravesaba, el patriotismo de los sancristobalenses concurrió

⁸⁸ Dice en la novela: "A las cinco de la tarde un indígena llamado Salvador Gómez Tuxnic, entró corriendo a la jefatura política dando parte que don Oppás, su esposa y los indígenas en crecido número venían por el camino que de Chamula se dirige a San Cristóbal de Las Casas. El número era de cinco mil a seis mil; venían armados con escopetas, fusiles y otras armas de fuego, con un gorro de piel de mono; y los demás con sus trajes acostumbrados, con machetes, cuchillos, lanzas, luques, palos etcétera. (...) La pena con todos sus dolores intensos estaba dibujada en la cara de los habitantes de San Cristóbal, que, en esta triste noche, no tenían armas, carecían de parque y apenas existían cien soldados, con armas de fuego". Pp. 82-83. Pero también ironiza, evocando a la historia, para "justificar" el perfil de don Oppás, como personaje literario. Dice éste a sus alumnos en la escuela que abrió en San Cristóbal: "Si nos remontamos en alas de la historia, veremos que nosotros los españoles somos ladrones de las riquezas y bienes de los aborígenes: éstos eran dueños del actual territorio de la República al venir los conquistadores, y con el nombre falso y mágico de religión los hemos hundido en la pobreza, los hemos despojado de sus propiedades y los hemos esclavizado. Un hombre que se encarga de reivindicar esos títulos y hacer independientes y soberanos a los indios, siempre ha de surgir en algún pueblo: en Yucatán ha levantado su cabeza la más sonriente de las esperanzas y desde 1848 hasta la fecha, no cesa la lucha, cuyo éxito no será dudoso." P. 51.

con grandes sumas de dinero, pólvora, plomo, y demás necesario para mal armar a los ciudadanos, que, sin distinción de clases, se habían afiliado a las listas de guardia nacional.⁸⁹

Es también una lección para los pueblos indígenas: la razón es la mejor arma contra la fuerza; la inteligencia del blanco supera a la fuerza física del indígena; la civilización blanca no puede ser destruida por la barbarie.

La historia ficticia —el amor entre Florinda y Espartaco— también guarda un mensaje similar. La muerte de Espartaco impide que la relación se consuma. Espartaco, el indígena que quiso relacionarse con Florinda, la mujer ladina, blanca, de rasgos finos. Ambos representantes de dos mundos distintos, de sociedades diferentes. Uno indígena y la otra ladina. El orden de las cosas no puede ni debe alterarse.

La historia sirve, entonces, para dar una lección a la sociedad, para alertar del peligro que se vislumbra cuando las desigualdades no pueden ser limadas a través de la razón, sino de la fuerza. Es por eso que en esa época ya se hablaba de la educación del indígena para evitar sus sublevaciones. Refiere, pues, los acontecimientos históricos como un antecedente aleccionador que permite, a quien la conoce, tomar decisiones adecuadas:

La raza indígena es persistente en sus intentos, que siempre disfrazan con matiz diverso. En 1712 la zental levantó la bandera negra y sangrienta de la guerra social, formando reuniones, enviando comisionados que propagasen las ideas y propósitos que tenían preparados, y aparentando sumisión y respeto a las leyes y a las autoridades.

En las fechas a que nos referimos, pretendía idéntico fin la raza quelénica: después que se disolvió la reunión, como relatamos an-

⁸⁹*Ibid.*, pp. 78-79.

teriormente, Pedro Díaz Cuscate insistió en ella y la *Santa Luisa* siguió su misión providencial.

La autoridad de Chamula y el cura, creyeron de su deber, comunicar este conato de sedición al jefe político del Centro, José María Robles, para que obrara como lo tuviera a bien.⁹⁰

Al final de la novela, Paniagua es explícito:

En estas páginas pintamos el cuadro imperfecto de esa lucha, en el que la civilización, el derecho y la sociedad reivindicaron sus fueros y legaron a la posteridad un depósito valioso: la conservación de su raza. ¡Confiamos en que jamás volverá a levantar su cabeza satánica la hidra de la guerra de castas!⁹¹

Aunque, como se ha dicho, a Flavio Paniagua le gana el deseo por historiar, esta novela se debate entre la historia novelada y la ficción literaria. Su propósito por justificar la guerra de castas no se pierde. La historia ficticia le permite otras interpretaciones relacionadas con la historia real. Y son estas interpretaciones las que desligan a Paniagua de la verdad histórica que, como se ha dicho, no pretendía encontrar.

Florinda es un ejercicio novelado de la historia en el que su autor revierte su discurso original (el manifestado en la prensa) para construir, desde la visión de un ladino (Ignacio Fernández u Oppás de Leal) al pueblo indígena "sufrido" que necesita librarse de la opresión ladina. Esta decisión también obedece al contexto político de la época, en el que tanto las élites de las zonas fría y caliente de la entidad buscaban el control de la fuerza laboral indígena y, más allá todavía, la conservación del poder político. Por eso se observa un discurso moderado, menos racista. Dicha reversión no significa que la visión del indígena hacia finales del siglo XIX, época en que se escribió la novela, haya realmente cambiado.

⁹⁰ *Ibid.*, pp. 48-49.

⁹¹ *Ibid.*, p. 119.

Oficio de tinieblas

Oficio de tinieblas

Dos son las preocupaciones en la obra de Rosario Castellanos (1925-1974): la mujer y el indígena. Nacida en el seno de una familia terrateniente comiteca, Castellanos vivió de cerca la discriminación hacia el indígena y hacia la mujer. Estas circunstancias se reflejan constantemente en gran parte de su vasta obra.⁹²

Rosario Castellanos regresó a Chiapas en 1956 para dirigir el Teatro Guiñol en el Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil del entonces recién creado Instituto Nacional Indigenista (INI). Escribió para el INI textos didácticos.⁹³ Este paso por el Instituto le sirvió para que en su obra apareciera constantemente el indígena, sobre todo en su narrativa. Estando en Chiapas se incorporó al que para entonces era el movimiento cultural más importante de la entidad: el Ateneo de Chiapas; en su órgano de divulgación publicó poemas y artículos.⁹⁴

Su estancia en el INI la animó a tocar insistentemente el tema del indio en su narrativa, a denunciar la contradicción entre el mundo ladino y el no ladino. El INI, creado en 1948 como una medida de

⁹² Escribió y publicó poesía: *Trayectoria del polvo* (1948), *Apuntes para una declaración de fe* (1949), *De la vigilia estéril* (1950), *El rescate del mundo* (1952), *Poemas 1953-1955* (1957), *Al pie de la letra* (1959), *Lívida luz* (1960), *Materia memorable* (1969) *La tierra de en medio* (1969) *Poesía no eres tú, obra poética 1948-1971*; novelas: *Balún Canán* (1957), *Oficio de tinieblas* (1962) y *Rito de iniciación* (1964, publicada recientemente); cuentos: *Ciudad Real* (1960); Álbum de familia (1971); *Los convidados de agosto* (1974); teatro: *Tablero de damas* (1952), *Judith y Salomé* (1959) y *El eterno femenino* (1975); ensayo y artículo periodístico: *La novela mexicana contemporánea y su valor testimonial* (1966), *La corrupción* (1970), *Mujer que sabe latín* (1973) *El uso de la palabra* (1974), *El mar y sus pescaditos* (1975); y en género epistolar: *Cartas a Ricardo* (1994).

⁹³ Al estar en Chiapas, Castellanos también impartió clases de literatura hispanoamericana y filosofía del derecho en la Escuela Preparatoria y en la Escuela de Derecho. Antes de partir, había sido docente del Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas. Después fue directora general de Información y Prensa de la UNAM. Véase Octavio Gordillo y Ortiz, *Bibliografía de los escritores de Chiapas*, t. I, pp. 61-62.

⁹⁴ Yolanda Gómez Fuentes, "Presentación", en *Rosario Castellanos*. Serie Premios Chiapas, pp. VTRES-IX.

Estado nacional que consolidó la institucionalización de las políticas indigenistas de la época,⁹⁵ pretendía integrar al indio a la vida económica y social de México. Dicha política, encabezada por Alfonso Caso, como su primer director, se basaba en las ideas de José Vasconcelos sobre el mestizaje, expuestas en su libro *La raza cósmica*. “Los días de los blancos puros están contados”, “El indio no tiene otra puerta hacia la modernidad que la puerta de la cultura moderna”, de América saldrá “la raza definitiva”, dice Vasconcelos.⁹⁶

Rosario Castellanos expone la preocupación por igualar al indígena con el ladino a través de la condición humana. Los indígenas son humanos que traman, que urden venganzas, que tejen amores, pasiones. No son poéticos. Esa condición, la del ser humano, los iguala.

En *Oficio de tinieblas*, la novela que vuelve a los pasos de la historia para contar el levantamiento indígena de 1869, se encuentra esa preocupación. Rosario Castellanos se mete a la psicología de los personajes, tanto ladinos como indígenas, para descubrirlos como seres humanos.

Junto con las corrientes literarias en boga después de la Segunda Guerra Mundial subsiste la llamada literatura indigenista.⁹⁷ Esta literatura encuentra su origen en la corriente indianista del

⁹⁵ A partir de 1940 se habla de la institucionalización del indigenismo en México, que buscaba integrar al indio a la vida económica del país. Durante el gobierno de Ávila Camacho, en 1946, se crea la Dirección General de Asuntos Indígenas (DGA), que sustituía a los organismos creados por el gobierno de Lázaro Cárdenas. La DGA tenía como objetivo evaluar y proponer en materia de política indígena. Dos años después, en 1948, se transforma en el Instituto Nacional Indigenista, cuyo primer director fue Alfonso Caso. El INI dependía del ejecutivo federal y se sustentaba en la misma idea de Vasconcelos: la del mestizaje como una medida para integrar al indígena a la vida nacional. Véase Miguel Ángel Sámano Rentaría, “El indigenismo institucionalizado en México: un análisis (1936-2000)”, pp. 147-150.

⁹⁶ Vasconcelos, *La raza cósmica*, pp. 13-31.

⁹⁷ La literatura de principios de la década de 1960, a la que pertenece Castellanos, es heredera de un contexto difícil: el mundo de la posguerra. Predominan corrientes literarias que abordan el tema del yo, del desencanto y la irreverencia. El existencialismo es una de las más importantes, con Jean Paul Sartre y Albert Camus a la cabeza. La generación Beat, irreverente por antonomasia, comienza a despuntar en Estados Unidos con poetas y narradores como Allen Ginsberg, Jack Kerouack y William Burroughs.

En América Latina surge el *boom* con Gabriel García Márquez, Carlos Fuentes, Julio Cortázar y Mario Vargas Llosa. Y en México la literatura de la onda, representada por José Agustín, Parménides García Saldaña y Gustavo Sainz, principalmente.

siglo XIX; destaca, entre otros, Clorinda Matto, con *Aves sin nido* (1889). Para el siglo XX la literatura indigenista evoluciona y “deriva hacia formas expresivas más complejas y de espectro más amplio, en consonancia con el llamado *boom* latinoamericano.”⁹⁸ Entre los exponentes de la corriente indigenista se encuentran Augusto Roa Bastos, Miguel Ángel Asturias, José María Arguedas y Ermilo Abreu Gómez. Indigenismo, una literatura ambigua: existe una conciencia social de la vasta problemática del indígena, hasta entonces encubierta por el folclorismo, pero limitada por no tomar en cuenta los matices del mestizaje.⁹⁹

El rasgo característico en la literatura de estos primeros veinte años de la posguerra es, al menos en el contexto latinoamericano, el compromiso con la realidad y los procesos sociales. Se populariza la narrativa y los escritores del *boom* cuentan con gran aceptación. Hay cierto compromiso por someter el pasado a una revisión crítica; este proceso guarda resonancia con las corrientes historiográficas de entonces, donde la Escuela de los Annales juega un papel importante para construir una historia crítica, salpicada de claras teorías marxistas ya maduras para la ciencia histórica.¹⁰⁰

La corriente indigenista —es decir, la literatura que tiene como personaje principal al indio y su contradicción con el ladino— no se queda atrás. Ya Gregorio López y Fuentes había experimentado, en 1944 con *Los peregrinos inmóviles*, la visión del otro visto por el indígena, es decir, la visión del ladino desde la perspectiva india. Una mirada opuesta a la tradición historiográfica, la de los vencedores. Este ejercicio anticipó lo que después haría Rosario Castellanos en *Balún Canán* y *Oficio de tinieblas*.¹⁰¹ Y es en *Oficio de tinieblas* donde hace un ejercicio crítico sobre la historia de

⁹⁸ *Diccionario de literatura universal*, Océano, p. 511.

⁹⁹ *Idem*.

¹⁰⁰ Carlos Antonio Aguirre Rojas dice que durante la primera fase de la Escuela de los Annales (1929-1968), se consolida “un proyecto antipositivista”, es decir, una historia crítica e innovadora. Cfr. *Antimanual del mal historiador*, p. 67.

¹⁰¹ John Brushwood, *México en sus novelas*, pp. 392-393.

Chiapas, particularmente sobre lo que se había escrito acerca del levantamiento indígena de 1869 y de la época cardenista, en la que está ambientada la novela.

Entre las tinieblas del oficio

La primera parte de la obra narrativa de Rosario Castellanos se ubica en lo que Joseph Sommers calificó como El Ciclo de Chiapas. En esta nueva *corriente literaria* Sommers agrupó a los escritores Ricardo Pozas (*Juan Pérez Jolote*, 1948), Ramón Rubín (*El callado dolor de los tzotziles*, 1949), Carlo Antonio Castro (*Los hombres verdaderos*, 1959), Eraclio Zepeda (*Benzulul*, 1959), María Lombardo de Caso (*La culebra tapó el río*, 1962) y Rosario Castellanos (*Balún Canán*, 1957; *Ciudad Real*, 1960 y *Oficio de tinieblas*, 1962).

Sommers considera que en todos hay una nueva visión del indigenismo pues

(...) constituyen, en varios aspectos, un rompimiento con el pasado.
(...) Los nuevos escritores que toman por tema a los indígenas de Chiapas escogen un punto de partida distinto: el indio mismo en su propio contexto cultural. Esta serie de novelas y cuentos presenta por primera vez personajes indígenas convincentes, retratados en su ambiente específico, con personalidades auténticas. (...) Menos preocupados por la ideología, estos escritores han logrado crear una literatura de comprensión humana honda y, por lo tanto, artísticamente notable.¹⁰²

El Ciclo de Chiapas, así como el brevísimo Ciclo de Yucatán, según Martín Lienhard,¹⁰³ se caracteriza porque sus escritores se basan

¹⁰² Citado por Elva Macías, "Vitalidad editorial de Rosario Castellanos", *Gaceta FCE*, p. 3. El artículo de Sommers apareció en 1964 en el número 2 de la revista *Cuadernos Americanos*.

¹⁰³ Lienhard incluye textos que abordan al indio maya, como *La tierra del faisán y el venado* (1922), de Médiz Bolio; *Canek* (1940) y *La conjura de Xinum* (1958), de Ermilo Abreu Gómez, y *Hombre de maíz* (1949), de Miguel Ángel Asturias. Véase *La voz y su huella*, pp. 284-298.

en el antagonismo indoladino para construir los textos literarios. Este antagonismo busca ser superado para lograr sociedades regionales o nacionales integradas.¹⁰⁴ Hay riqueza de puntos de vista, son textos polifónicos en los que convergen distintas voces que encarnan a los dos grupos en contradicción.

Martin Lienhard considera a las obras del Ciclo dentro de la etnoficción, es decir, la recreación literaria del discurso indígena, partiendo en muchos casos del relato testimonial. A la etnoficción, a su vez, la inserta en una corriente mucho más amplia a la que denomina literaturas alternativas, o narrativas indígenas, sin importar que éstas sean escritas por no indios.

Oficio de tinieblas, por ejemplo, es considerada por Jesús Salas Elorza un *paratestimonio* porque, cree, se basó en el relato testimonial de Cristóbal Molina, un indígena enviado a Tzajalhemel a observar el desarrollo de los acontecimientos.¹⁰⁵

Tal parece que *Oficio de tinieblas* es una especie de *remake* de otras dos: *Florinda*, de Flavio Paniagua, y *La conjura de Xinum*, de Ermilo Abreu Gómez. En la novela de Paniagua la ficción se centra en relatar los amoríos de la esposa de Ignacio Fernández Galindo, Luisa Quevedo (Florinda), con Espartaco, un indígena tzotzil; en *Oficio* la ficción es el amorío de Luisa (Julia) con Leonardo Cifuentes, un terrateniente sancristobalense. *La conjura de Xinum* es una crónica novelada de la guerra de castas en Yucatán. Dice Martin Lienhard:

Como las crónicas españolas de la conquista, ubicadas en la frontera entre la historiografía y la ficción, *La conjura* admite, sobre todo cuando el narrador se halla en el campo de los mayas insurrectos, la aparición de hechos maravillosos; el texto no los adscribe, sin embargo, a ningún discurso indígena.¹⁰⁶

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 282.

¹⁰⁵ Jesús Salas Elorza, "Oficio de tinieblas: Narrativa *paratestimonial*", en revista *Letras Hispánicas*, pp. 82-90. El autor encuentra similitudes del relato de Molina con algunos pasajes de la novela.

¹⁰⁶ *La voz y su huella*, p. 288.

Y en *Oficio* se recrea la mal llamada guerra de castas en Chiapas, aunque la preocupación es por construir un discurso literario a través de una estructura narrativa para algunos pretenciosa. Jesús Morales halla “estructuras de la novela gótica, la transposición de planos semánticos y de temporalidad”.¹⁰⁷

Su afán por “enderezar” el camino de la historia, y por justificar un discurso trasladado a la época del cardenismo, alimenta su deseo de igualdad introduciendo ideas socialistas, relacionadas con la injusticia social y con el antagonismo histórico entre indios y ladinos.¹⁰⁸ Involuntariamente, sin embargo, reproduce un error histórico: la crucifixión de un niño. La propia Rosario afirma que “este hecho culminó con la crucifixión de uno de estos indios, al que los amotinados proclamaron como el Cristo indígena. Por un momento, y por ese hecho, los chamulas se sintieron iguales a los blancos.”¹⁰⁹ La lógica literaria se impone sobre la lógica histórica. Por eso, paulatinamente, Rosario Castellanos abandonó el discurso histórico y trasladó el hecho al cardenismo, época que conoce mejor, y se dispuso libremente a crear un texto literario. “No pude ser fiel a la historia”, dice. Sus personajes, por tanto, están llenos de preocupaciones humanas que deciden el rumbo de la historia. Dice Jesús Morales que *Oficio* “más que histórica o política podría ser considerada psicologista”.¹¹⁰

Rosario Castellanos dice:

(...) La historia es, de por sí, complicada y confusa para agregarle dificultades arquitectónicas y estilísticas. Por el contrario, la construcción arroja claridad sobre los hechos. Por esa misma razón penetraré en la psicología de los personajes. Doy antecedentes de sus

¹⁰⁷ Jesús Morales Bermúdez, *Aproximaciones a la poesía y la narrativa de Chiapas*, p. 122.

¹⁰⁸ Véase Jesús Morales Bermúdez, *Chiapas literario*, pp. 61-65, y Jesús Salas Elorza, “Oficio de tinieblas: Narrativa *paratestimonial*,” p. 85.

¹⁰⁹ Emmanuel Carballo, *Protagonistas de la literatura mexicana*, p. 529.

¹¹⁰ Jesús Morales Bermúdez, *Aproximaciones a la poesía y la narrativa de Chiapas*, p. 123.

vidas para comprender su conducta. En ocasiones parecen reaccionar de un modo arbitrario si nos desatendemos de sus antecedentes. (...) Como los personajes indígenas eran, de acuerdo a los datos históricos, enigmáticos, traté de conocerlos en profundidad. Me pregunté por qué actuaban de esa manera, qué circunstancias los condujeron a ser de ese modo.¹¹¹

En *Oficio de tinieblas* hay una versión creativa de la historia, tanto que paulatinamente se aleja del hecho histórico para convertirse en una novela. La primera decisión que le permite trabajar con libertad es trasladar el hecho a la época del cardenismo, etapa que Castellanos dice conocer mejor. De esta manera entiende, justifica cabalmente el alzamiento: el reparto agrario irrita a los finqueros quienes, al provocar la guerra, impedirán o retardarán que sus tierras sean dadas a los indígenas. Esta libertad hace que Rosario Castellanos no se ciña a la verdad histórica, ni crea a pie juntillas en ella, a pesar de que reproduzca errores de los historiadores. Es una novela lenta donde los personajes se perfilan poco a poco, conforme se configura la historia anecdótica. Sigue un orden cronológico de los acontecimientos históricos que en realidad se empiezan a contar bien avanzada la historia ficticia.

La obra, compuesta de 60 capítulos, muchos de ellos breves, puede dividirse en tres grandes partes:

1. Los primeros quince capítulos describe a los personajes, define sus perfiles. Funciona a manera de antecedentes. Al mismo tiempo, configura el escenario en el que habrá de desarrollarse los enfrentamientos, recrea un clima de tensión en el que se siente, se huele el alzamiento. Aparece la gran mayoría de los personajes: Pedro González Winiktón (Pedro Díaz Cuscat), Catalina Díaz Puiljá (Agustina Gómez Checheb), Fernando Ulloa (Ignacio Fernández Galindo), Julia Acevedo (Luisa Quevedo), César Santiago (Benigno

¹¹¹ Emmanuel Carballo, *Protagonistas de la literatura mexicana*, p. 530.

Trejo), Manuel Mandujano (presbítero Miguel Martínez) y el terrateniente Leonardo Cifuentes (personaje ficticio que recuerda a Espartaco pues mantiene un romance con Julia).

2. A partir del capítulo diecisiete se comienza a contar la historia del levantamiento tzotzil. En ellos se describe la aparición de las piedras, las figurillas, la constitución del nuevo culto, la crucifixión de Domingo Gómez Puiljá (Domingo Gómez Checheb. Castellanos se basó, seguramente, en la obra de Vicente Pineda, *Sublevaciones indígenas en Chiapas*), el apresamiento de los líderes indígenas, la rendición de Ulloa y Santiago, los enfrentamientos y las persecuciones ulteriores.

3. Y el desenlace, a partir del capítulo 35, donde se comienzan a cerrar las historias que convergen en la novela.

En *Oficio de tinieblas*, al igual que en *Florinda*, hay dos historias que corren paralelas. En ambas novelas las historias son casi las mismas, por eso Rosario Castellanos, aunque no lo dijo, hizo su propia versión de *Florinda*.

La primera historia es la del romance de Julia Acevedo, a quien conocen en San Cristóbal como *La Alazana*, con Leonardo Cifuentes, un terrateniente sancristobalense que no solamente enfrenta a Ulloa por el amor de su mujer, sino también porque es quien encabeza la defensa de San Cristóbal. Es una historia que permanece siempre en el mundo ladino, a diferencia de *Florinda*, donde se une al indígena a través del amor con Espartaco, un indígena tzotzil. Esta historia es la que se cuenta a lo largo de toda la novela.

La segunda historia narra el levantamiento de los indígenas. En rasgos generales se trata de apegar a la historia "real", siguiendo un orden cronológico. Es aquí donde Fernando Ulloa se convierte en protagonista, al lado de Pedro González Winiktón y Catalina Díaz Puiljá. *La Alazana* incide poco en esta historia; Leonardo Cifuentes sí tiene un rol más importante, primero como vehículo de la élite para desalentar a Ulloa y al final como responsable de la defensa de Ciudad Real.

Los individuos en la historia

Rosario Castellanos es enfática en la construcción psicológica de sus personajes pues de ahí parte para explicar o justificar las acciones que inciden en la historia verdadera. Así, por ejemplo, a Pedro González Winiktón le invade constantemente un deseo de justicia, a tal grado que encabeza el levantamiento; Catalina Gómez Puiljá, en la novela esposa de Winiktón, guarda cierta frustración y rencor por su esterilidad, alienta la crucifixión, por momentos se convierte en la protagonista del relato; Julia Acevedo es una mujer indomable, capaz de hacer cualquier acción para conseguir sus aspiraciones y ambiciones personales, solamente así se entiende su traición; Fernando Ulloa, un hombre preparado, sereno, paciente, sin arrebatos de juventud pero con convicciones, mediador del conflicto; Leonardo Cifuentes, sin escrúpulos, frío.

Pedro González Winiktón alimenta un deseo de justicia ante el mundo ladino al enterarse de la violación de una indígena por Leonardo Cifuentes, el mismo rico terrateniente que encabezaría a los ladinos durante el levantamiento. De esta violación nacería el niño crucificado en el Viernes Santo de 1868: Domingo, adoptado por Catalina. Winiktón recordaría la violación de su hermana, tiempo atrás. Entonces, “a espaldas suyas, entre los murmullos desaprobatorios, se desenvainó un relámpago: la palabra justicia”.¹¹² El indio líder también es caracterizado como un hombre de respeto entre los indígenas, no sólo por haber ocupado cargos dentro de la estructura de la comunidad, sino también por su inteligencia.

A partir del incidente de la violación, Winiktón quiere justicia, más que venganza. Paulatinamente este deseo, que al principio está justificado por la violación, se traslada a la realidad social, es decir, a la repartición de tierras como una manera de conseguir la anhelada justicia e igualdad entre ladinos e indígenas.

¹¹² *Oficio de tinieblas*, p. 30.

Al llegar el presidente de México (Cárdenas) a la zona finquera del Soconusco, donde Winiktón trabajaba después de haber sido *enganchado*, se define su inquietud, el móvil que después le llevó a ponerse al frente de los indígenas.

Al escuchar al presidente:

A Pedro se le escaparon muchas ideas y otras las recibió desfiguradas. Pero le impresionó vivamente oír en los labios presidenciales una palabra que despertaba en él tantas resonancias: la palabra justicia. Incapaz de representársela en abstracto, Pedro la ligó desde entonces indisolublemente con un hecho del que tenía una experiencia íntima e inmediata: el de la posesión de la tierra.¹¹³

Justicia que conjugada con el pensamiento de Fernando Ulloa y extrañamente con los *poderes sobrenaturales* de Catalina Díaz Puiljá, comenzó a cristalizar, a materializarse en acciones en contra de la opresión de los caxlanes, porque “cada vez que su raza padecía bajo la arbitrariedad de los ladinos, las sílabas de la palabra justicia resonaban en su interior, como el cencerro de la oveja madrina. Y él iba detrás, a ciegas, por veredas abruptas y riesgosas, sin alcanzarla nunca.”¹¹⁴

Si Pedro González Winiktón vive con el anhelo de la justicia, sobre Catalina Díaz Puiljá, la *ilol*, pesa un sentimiento de frustración por su esterilidad; sentimiento que trata de ser apaciguado al asumirse como sacerdotisa del nuevo culto aparecido en Tzajalhemel. Esta posición le confiere alto estatus a pesar de no poder procrear hijos —condición que era mal vista entre los indígenas—; un prestigio que supera al de Pedro González Winiktón. Es Catalina la otra cara del levantamiento. Winiktón encarna el discurso de la justicia, traducido después en el reparto de tierra a los indígenas; Puiljá es el envés: su figura encarna el mundo mágico religio-

¹¹³ *Ibid.*, pp. 60-61.

¹¹⁴ *Ibid.* p. 30.

so del que quiere escapar Rosario Castellanos¹¹⁵ y, al presentarla como la mujer atormentada que al final, por una decisión suya, la de crucificar a Domingo, consigue por un momento la anhelada igualdad entre indígenas y ladinos.

Este hecho reviste singular importancia no sólo porque envientona a los indígenas a pelear por tierras y a terminar con las vejaciones por parte de los caxlanes, sino también porque provoca, otra vez, que las autoridades eclesiásticas y políticas intervengan para deshacer el culto.

Fernando Ulloa es un ingeniero, funcionario de la administración federal, descendiente de zapatistas, que viene a Chipas a realizar deslindes para ejecutar el reparto agrario en la entidad. Pronto simpatiza con los indígenas, sobre todo porque su formación universitaria le permite entender las injusticias sociales. En San Cristóbal le conocen como "comunista".¹¹⁶

En sus constantes viajes a los parajes chamulas, Ulloa explica a los indígenas su labor. A Winiktón le simpatiza porque coincide con su deseo de justicia. Sin embargo, no le concede cabalmente su confianza porque, a fin de cuentas, el ingeniero no deja de ser ladino. Ulloa también tiene cierto desdén hacia el indio pues todavía no había aprendido a distinguir entre un indio y otro. En consecuencia tampoco logra ser el líder mesiánico que le atribuyen algunos historiadores.¹¹⁷ Al estar inmerso en el conflicto su idea fue la de convertirse en un mediador.

¹¹⁵ *Balún Canán*, *Oficio de tinieblas* y *Ciudad Real* son consideradas obras importantes dentro de la narrativa indigenista. Castellanos, sin embargo, se desmarcó al considerar que en sus textos "los indios son seres humanos absolutamente igual a los blancos, sólo que colocados en una circunstancia especial y desfavorable". La literatura indigenista, al contrario, dice, concibe "al mundo indígena como un mundo exótico en el que los personajes, por ser las víctimas, son poéticos y buenos". Asegura: "Los indios no me parecen ni misteriosos ni poéticos". Véase Emmanuel Carballo, *Protagonistas de la literatura mexicana*, p. 531.

¹¹⁶ Galindo es llamado "anarquista" por García de León y Reina, y "socialista" por Paniagua.

¹¹⁷ Véase Leticia Reina, *Rebeliones campesinas* y Victoria Reifler Bricker, *El cristo indígena*.

—No me fío de los milagros. Conozco la historia. Las rebeliones de los chamulas se han incubado siempre, como hoy, en la embriaguez, en la superstición. Una tribu de hombres desesperados se lanzan contra sus opresores. Tienen todas las ventajas de su parte, hasta la justicia. Y sin embargo fracasan. Y no por cobardía, entiéndame. Ni por estupidez. Es que para alcanzar la victoria se necesita algo más que un arrebato o un golpe de suerte: una idea que alcanzar, un orden que imponer.¹¹⁸

Su arribo a Ciudad Real provocó descontento entre los finqueros, “quienes desempolvieron documentos, consultaron rúbulas y celebraron largas y misteriosas conferencias”.¹¹⁹ Y en esas conferencias salió la idea de sobornarlo; el intento fue vano:

Por lo pronto Ulloa servía al gobierno, un gobierno que los propietarios, la gente de orden, miraba con desconfianza. Era, pues, un burócrata de naturaleza venal, puesto que la burocracia es el último refugio de la indigencia. Tal certidumbre resultaba alentadora en el caso de Ulloa, porque su misión de hacer vigentes las nuevas disposiciones agrarias, de dotar de tierras a las comunidades indígenas y rectificar los límites de las haciendas, causaría trastornos cuya gravedad nadie podía prever. ¿Por qué entonces este hombre, cuyo precio había sido fijado en conciliábulo por los finqueros, no aceptaba un arreglo prudente con ellos? ¿Por qué dejaba pasar las oportunidades de entrar en materia y en cambio se ponía a hacer preguntas que no venían al caso?¹²⁰

Las élites de San Cristóbal querían detener el avance del agrarismo; intentaron sobornar a Ulloa suponiendo que, como burócrata, se vendía. Al no conseguir este primer objetivo alentaron el en-

¹¹⁸ *Ibid.*, 308.

¹¹⁹ *Ibid.*, 125.

¹²⁰ *Ibid.*, 148.

frentamiento. Aunque Fernando Ulloa no se puso a la cabeza de los indígenas, sí los defendió no por su condición étnica, sino por la social. Con el argumento de conocer la historia, Ulloa lo que perseguía era devolver a los indígenas lo que siempre les había pertenecido: la tierra.

En la novela Ulloa muere a manos de habitantes de San Cristóbal quienes, en plebe, lo matan cuando era trasladado a la ciudad de México para ser juzgado. Castellanos debió haber sabido que fue fusilado pocos días después junto a Benigno Trejo. Esta otra omisión de la historia es voluntaria y obedece a la lógica literaria.

Otro de los personajes históricos ficcionalizado es Luisa Quevedo. Conocida entre los habitantes de San Cristóbal como *La Alazana*, por su pelo rojo que exhibía, suelto, por las calles,¹²¹ Julia Acevedo (Luisa) es, al igual que en *Florinda*, la esposa-amante de Ulloa y, posteriormente, la amante de Cifuentes.

Julia Acevedo busca tener cierto prestigio en la sociedad; respeto que le había sido negado porque, en sus años universitarios, decidió vivir con Ulloa sin casarse. Paradójicamente, para encumbrarse entre las élites, establece una relación amorosa con Leonardo Cifuentes.

Este pasaje la describe:

No, Julia Acevedo era diferente. Alta, esbelta, ágil. Una figura femenina que se pasea sola por las calles; una voz, una risa, una presencia sonora que se eleva por encima de los cuchicheos; una cabellera insolentemente roja, a menudo suelta al viento. No es necesario más para que las beatas, pálidas de encierro, se santigüen detrás de las ventanas; para que los hombres sueñen y tasquen el freno de su respetabilidad y para que los ancianos rememoren consejas y vaticinen catástrofes.¹²²

¹²¹ Dice la novela: "Esa libertad de andar sola por las calles bien podía ser inocente. Andaba sola y destrenzada como... sí, eso es, como una yegua. Por algo le pusieron el apodo." P. 72

¹²² *Ibid.*, 126.

Julia Acevedo sirve, en la novela, para criticar el anquilosamiento de la sociedad sancristobalense: hombres y mujeres con doble moral que la denuestan por sus devaneos pero que permiten que sus maridos abusen sexualmente de las indias; una sociedad tradicionalista, corrupta, cerrada.

Los otros personajes históricos son César Santiago (Benigno Trejo) y el cura Manuel Mandujano (presbítero Miguel Martínez). Más allá de las relaciones que establecen con los otros personajes, éstos cumplen el papel que les confiere la historia. César Santiago es el alumno de Fernando Ulloa; lo acompaña a las comunidades, conoce de cerca a los indígenas y participa en el levantamiento. En el terreno de la ficción, guarda un rencor tanto a los ladinos como a los indígenas y es quien azuza a Ulloa para que tome un rol preponderante en los hechos.

El cura Manuel Mandujano, en tanto, es quien acude a Tzajalhemel a confiscar los ídolos. Es asesinado. A partir de este suceso se desencadena el sitio a San Cristóbal y los enfrentamientos bélicos. Castellanos no consigna la última aprehensión a Winiktón y Puiljá, acusados de responsables del asesinato, por quienes Ulloa hubiera propuesto su canje.

Leonardo Cifuentes es un personaje imaginario que en algún momento podría encarnar a José María Ayanegui, el jefe político, por ser una autoridad, aunque moral, de San Cristóbal; pero también a Crescencio Rosas, general que combatió férreamente a los indígenas, porque se convierte en una especie de caudillo ladino, protector de Ciudad Real. Cifuentes, nombrado jefe de las operaciones en la Zona Fría, es en la novela un rico hacendado que asume la voz de los demás finqueros. Es él quien pretende sobornar a Ulloa y quien interviene para que vuelvan a mandar al cura Mandujano al paraje, casi intuyendo que lo iban a asesinar.

Aunque no lo explicita, Xaw Ramírez Paciencia, el sacristán, puede representar a los indígenas quienes cooptados informaron

a las autoridades de San Cristóbal las actividades que se realizaban en el paraje chamula.

Los informes de Xaw Ramírez Paciencia proporcionaron a los fiscales nombres precisos, orientaciones seguras. (...) Xaw acusó a Catalina de ser la instigadora y mantenedora de un culto idolátrico en la cueva de Tzajalhemel. Respecto a las otras mujeres detenidas no podía asegurar más que eran sus cómplices, que la habían acompañado en las ceremonias y que la habían servido en su casa "mejor que a una patrona".¹²³

De acuerdo con el tenor de la novela, Xaw Ramírez Paciencia se siente desplazado por Catalina porque ésta encabeza el nuevo culto, usurpando el cargo prestigioso que él, como sacristán de la iglesia de Chamula, debería ostentar. La envidia lo orilla a denunciarla, obligado por su estrecha relación con la Iglesia. Y es que el cura, así como el obispo, eran partícipes de las intenciones de los finqueros.

Tierra y religión, las causas

Como ya se ha dicho, *Oficio de tinieblas* traslada el espacio temporal del levantamiento indígena al periodo del presidente Lázaro Cárdenas, época que Rosario Castellanos conoce y en la que ambientó, también, *Balún Canán*. El principal motivo que propició el levantamiento, según la novela, fue la política agraria del cardenismo. En el contexto histórico, Chiapas se tuvo que supeditar, en esta materia, a las disposiciones federales, por lo que se comenzó a dotar de tierra a grupos de campesinos e indígenas, lo que no significó, a la larga, la destrucción real del latifundio.¹²⁴

¹²³ *Ibid.*, pp 231-232.

¹²⁴ Véase María Eugenia Reyes Ramos, *El reparto de tierras y la política agraria en Chiapas*, pp. 59- 62.

Los indígenas de los Altos de Chiapas fueron beneficiados con la dotación de tierras; no hubo restitución, de lo contrario se hubiese dado paso al reconocimiento de sus antiguas propiedades comunales. Jan Rus ha llamado a este periodo “la revolución de los indios”, que comprende desde 1936 hasta 1940. Dice que los indios recibieron los beneficios de la Revolución, como el reparto agrario, la aparición de sindicatos, el final del régimen de peonaje y de contratación por deuda.¹²⁵

Los grupos indígenas jugaron un papel fundamental porque fueron cooptados por simpatizantes cardenistas para conformar un estado corporativista, con la finalidad de centralizar el poder y formar un bloque que aparentemente se opusiera a los ganaderos y finqueros. De esta manera, durante el gobierno de Efraín Gutiérrez se creó el Departamento de Acción Social, Cultura y Protección del Indígena, así como la Liga de Comunidades Agrarias, favoreciendo un clima de contradicción con los finqueros.¹²⁶

El gobierno, que actuaba de manera coyuntural por el advenimiento del cardenismo, permitió que los ganaderos crearan la policía rural montada, con la finalidad de combatir el robo de ganado, según la Ley Ganadera del Estado de Chiapas, emitida en 1940 en el gobierno de Efraín Gutiérrez.¹²⁷ Puede entenderse que ello era una respuesta a la actividad india.

En este contexto, *Oficio de tinieblas* sugiere que el levantamiento tzotzil se debe al anhelo de obtener las tierras prometidas por el reparto agrario, mientras que los terratenientes buscaban la manera de detener o retardar este proceso.

La transposición temporal conserva en esencia el problema de la tenencia de la tierra, sólo que a la inversa. Si una de las explicaciones que se ha sugerido del levantamiento de 1869 se halla

¹²⁵ Jan Rus, “La comunidad revolucionaria institucional: la subversión del gobierno indígena en los Altos de Chiapas, 1936-1968”, p. 252.

¹²⁶ Véanse las obras inmediatamente citadas de Jan Rus (pp. 257-263) y María Eugenia Reyes (p. 57-58).

¹²⁷ María Eugenia Reyes Ramos, *El reparto de tierras y la política agraria en Chiapas*, p. 64.

en la Reforma, cuando se agudiza el conflicto, se da la desamortización de los bienes eclesiásticos y comunales, y se privilegia la libertad de cultos, en el cardenismo sucede lo contrario: se inicia una repartición de tierra que afecta a los grupos terratenientes para favorecer a los campesinos e indios, ocasionando, en el contexto histórico chiapaneco, la agrupación de los primeros en asociaciones para enfrentar el proceso que se avecinaba.

Rosario Castellanos conoce estas circunstancias y decide trasladar la anécdota a la época. Desde que Cárdenas visita la entidad se comienza a percibir el ambiente del reparto agrario a través de Pedro González Winiktón, y se acentúa con la llegada a San Cristóbal de Fernando Ulloa.

Éste dice.

Un gobierno justo (y en política la justicia toma forma de habilidad) tiene la obligación de arrebatar la tierra a las “manos muertas” que la poseen y entregarlas a las manos, ahora vacías, del campesino, del indio, de los que siembran y van a compartir con todos la cosecha.

Pero esas manos muertas, que fueron manos consagradas de sacerdote, de fraile, son ahora manos poderosas de rico y saben convertirse en garras para no soltar su presa. ¿Qué se va a hacer entonces? Luchar, combatir. No sólo contra los terratenientes, a los que perjudica el reparto de los latifundios, sino contra la gran muchedumbre fanatizada que se rehusa a aceptar un beneficio porque le han hecho creer que es un sacrilegio.¹²⁸

El encargado de ejecutar el reparto agrario, al menos de deslindar límites territoriales, era Fernando Ulloa. Pronto los finqueros se organizaron con la intención de desarticular los proyectos cardenistas. Al ver a los indios levantiscos, animados por Ulloa y por el espíritu justiciero de Winiktón, formaron especies de guardias

¹²⁸ *Oficio de tinieblas*, p. 175.

blancas con sus peones, para defender sus propiedades. De común acuerdo intentaron sobornar a Ulloa; al no lograrlo quisieron crear un estado de emergencia para dilatar el proceso de dotación de tierras. La coyuntura se estaba dando, precisamente, con el surgimiento del nuevo culto. Y es que los finqueros exigieron a la Iglesia desbaratar las nuevas creencias. El cura Manuel Mandujano, párroco de Chamula, fue el elegido para visitar la comunidad de Tzajalhemel. Los terratenientes sabían que eso significaba una provocación. El juego les dio resultado. El cura fue asesinado al intentar confiscar las figurillas, como ya lo había hecho en ocasiones anteriores.

Entonces sí comenzó a materializarse un estado de guerra que supieron aprovechar las élites sancristobalenses. Situación que constantemente habían advertido al gobierno de Chiapas, pero éste, en el juego político, creía que lo único que se buscaba era “demostrar palpablemente a mi Gobierno y al de la Federación que las leyes sobre el reparto de tierras no podían hacerse vigentes en Chiapas sin correr el riesgo de un derramamiento de sangre.”¹²⁹

Los finqueros no encontraron otra opción más que cortar de raíz la problemática, a sabiendas de que ellos, por linaje, llevaban las de ganar. Este diálogo entre Cifuentes y Ulloa lo demuestra:

—¡Bonito oficio! Prender la mecha y que los demás se soplen la calentura. Porque, tal como deja usted las cosas, va a haber pleito. Y los indios llevarán la de perder; todavía los patrones somos los más fuertes.

A Fernando no le hacían mella estas advertencias; se sentía respaldado por un código, por una orientación política, por la firmeza del gobierno.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 359.

—Los rancheros chiapanecos no somos los únicos que protestamos. En toda la república los patrones se alarman, se juntan para luchar. Van a obligarnos a que cortemos el mal de raíz.¹³⁰

Cuando Rosario Castellanos hace coincidir a Fernando Ulloa y Leonardo Cifuentes, como en la cita precedente, se pueden observar dos ideologías irremediablemente encontradas. Una, la de Ulloa, progresista y de acuerdo con el contexto en que se ubica la novela; la de Cifuentes reaccionaria, conservadora. Ésta es la que prevalecerá, así como la continuación del antiguo régimen, al final de la novela. Los finqueros derrotan a los indios sublevados y Leonardo Cifuentes consigue un puesto político.

La cuestión agraria se combinó con la aparición del nuevo culto. Más allá de buscar cierta autonomía en cuanto a las creencias, hay que destacar la manera como Rosario Castellanos une la religión con el problema de la tenencia de la tierra. Como ha quedado establecido, Winiktón y Puiljá representan dos discursos, el de la propiedad y el mítico-religioso, respectivamente. Aunque las vidas de ambos personajes corren juntas, pues en la novela son esposos, tienen objetivos distintos, definidos por la caracterización que de ellos hace Castellanos. Pero llega un momento, ya avanzada la trama, en que ambos discursos se unen, se funden.

Cuando comienzan a llegar peregrinos a la cueva donde originalmente Catalina encontró las piedras, convertidas ya en santos, los indígenas perciben una luz de esperanza, de liberación. Catalina se convierte en la portavoz de los santos. “Lo que callan los ídolos has de decirlo tú”, le dice Winiktón.¹³¹ Entienden que ha llegado el momento de despertar, de renacer junto con los dioses, “quienes resucitaron para decirnos que tú y tú y tú, serás libre, que serás dichoso”.¹³²

¹³⁰ *Ibid.*, p. 154.

¹³¹ *Ibid.*, p. 211.

¹³² *Ibid.*, p. 214.

Libres, dichosos y con tierras:

Pedro avizoraba algo más, invisible todavía para los otros. Si no bastara el sufrimiento padecido (se decía entre sí) para merecer la redención, tenemos otros méritos: el haber sabido agruparnos alrededor de un hombre que se ha inclinado a escuchar nuestras quejas, que conoce la extensión de nuestra miseria y que ha sondeado nuestra angustia: Fernando Ulloa. Está midiendo lo que se nos debe y cuando haya terminado marchará en busca del Gobierno hasta la ciudad de Tuxtla, donde los ajwaliles firmarán los papeles de la restitución. *Seremos, desde entonces, indios con tierra, indios iguales a los ladinos. Y ésta será la primera palabra del dios que se haya cumplido.*¹³³

Cuando Winiktón se da cuenta de que Catalina no ha entendido cabalmente el mensaje, y que ha sido cegada por su fervor religioso, reflexiona:

Ay, si pudiera dejar caer sobre su oreja una palabra, una sola palabra, mientras dormía. ¡Y si esa palabra llegase a ser depositada en el altar, para que la recogieran los ídolos!

Pedro se inclinó sobre el sueño de su mujer y, lentamente, fue pronunciando la única oración que sabía:

—*La tierra Catalina. Diles que nos devuelvan la tierra. Si nos piden la sangre, si nos piden la vida se las daremos. Pero que nos devuelvan la tierra.*¹³⁴

Los finqueros, en contraparte, acudieron a la Iglesia para detener el movimiento y provocar el alzamiento. Pidieron que se atendiera a los chamulas, que se interrumpiera el nuevo culto. Leonardo Cifuentes, en busca de una provocación, sugiere al obispo de Ciu-

¹³³ *Ibid.*, p. 215. Las cursivas son mías.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 249. Las cursivas son mías.

dad Real enviar al cura Mandujano a acometer, a desbarajustar la nueva religión.

El obispo se había mostrado renuente, pero ante la insistencia cedió, aun temiendo el levantamiento. Pero él velaba por las almas que le tocaba pastorear, por sus fieles. Creía que con las tierras vendría la educación y con ella la conciencia de los indígenas.¹³⁵

Otra de las explicaciones que sugiere Castellanos en la novela es el resentimiento producido por las relaciones entre indígenas y ladinos. La justicia, la religión propia y las esperanzas de tenencia de la tierra significaban, a la vez, una manera de desembarazarse de las opresiones a las que los indígenas estaban sometidos, ya sea por trabajar como peones acasillados, como trabajadores libres, o bien “enganchados” en las fincas del Soconusco. Este resentimiento guardado matizaba el significado de la palabra justicia:

Decir justicia en Chamula era matar al patrón, arrasar la hacienda, venadear a los fiscales, resistir los abusos de los comerciantes, denunciar los manejos del enganchador, vengarse del que maltrata a los niños y viola a las mujeres. Decir justicia en Chamula era velar, día y noche, sostenido por la promesa de un hombre remoto cuya buena fe ninguno había probado aún. Era preferible callar.¹³⁶

La palabra justicia encerraba todos los agravios cometidos en su contra a lo largo de la historia; la palabra justicia, en la boca de Winiktón, era el reflejo de la rabia hacia el ladino; rabia que se ensancha por la incomunicación existente entre los dos mundos, entre ladinos e indígenas.

¹³⁵ “¿Sabes para qué está aquí Fernando Ulloa? Para repartirles tierras. Y más tarde vendrán maestros para enseñarles a hablar castilla, a leer, a escribir. ¿Te das cuenta de lo que eso significa? Miles de almas, que por derecho divino nos pertenecen a nosotros, nos serán arrebatadas por ese gobierno injusto que tú combates. Y todo, ¿por qué? Porque no hemos querido remediar oportunamente una negligencia culpable.” P. 109.

¹³⁶ *Ibid.*, pp. 62-63.

Ni misteriosos ni poéticos

En la novela se vive una tensión en las relaciones indias y ladinas. Castellanos trata de mostrar las condiciones desiguales en que se dan, así como las vejaciones de las que son objeto los indígenas. Hay un episodio que lo demuestra: Leonardo Cifuentes viola a una indígena, Marcela, quien con engaños entró a vender sus productos a la casa del finquero. En este tenor, de subordinación y discriminación, se dan las relaciones.

La preocupación de Castellanos es caracterizar a personajes iguales, que sufran los mismos males, que padezcan las mismas enfermedades. Aunque por la lógica del texto literario a veces parezca que haya personajes *buenos* y *malos*, en realidad no es así. Sus personajes, tanto indios como ladinos, alimentan envidias, tejen venganzas; aman, mantienen esperanzas.

Eso no significa que el indio no sea percibido con desagrado por los ladinos, situación que describe Castellanos al caracterizar a cada uno de los personajes blancos, incluso a Fernando Ulloa.

Tanto el obispo de Ciudad Real, el párroco de Chamula, Cifuentes, su esposa Isabel, Julia y Ulloa siempre encuentran una palabra para manifestar el desagrado, no en la misma medida, hacia el indígena.

Leonardo Cifuentes, por ejemplo, dice que los indios no pueden poseer tierras, ni gobernar, porque eso es de raza, se trae en la sangre:

¡Qué equivocado estaba Fernando Ulloa! Ser patrón implica una raza, una lengua, una historia que los coletos poseían y que los indios no eran capaces de improvisar ni de adquirir.¹³⁷

O Julia:

¹³⁷ *Ibid.*, pp. 149-150.

—¡No quiero ni que me los mientes! ¡Los indios! Los odio a todos, sucios, miserables, torpes. No se puede caminar por las calles de Ciudad Real sin tropezarse con indios tirados de borrachos, sin recibir la embestida de una carga con la que corren a ciegas, sin resbalar en las cáscaras y desperdicios que van dejando tras de sí.¹³⁸

Esta contradicción en las relaciones ladinas e indígenas también se encuentra en las relaciones comerciales. Tal es el caso de las atajadoras, mujeres ladinas que esperan a las indias, en la entrada de la ciudad, para quitarles su vendimia, malpagarlas, y ser ellas, las ladinas, quienes las lleven al mercado a revenderlas; para algunos sancristobalenses, dice Castellanos, es común burlarse del indígena, de robarle:

Y la moral de los coletos es muy peculiar. Son escrupulosos hasta la exageración, hasta la gazmoñería, en sus tratos mutuos. Quieren conservar limpia su fama de comerciantes íntegros, de profesionistas cabales. Pero ese mismo comerciante íntegro, ese profesionista cabal, no vacila un instante si se le presenta la ocasión de robar a un indio. Es más, se enorgullecen de ello, lo narran después como una anécdota divertida que no deja de causar regocijo en sus oyentes. Cuando venden manta “pasada” a un oschuquero; cuando despojan, mediante triquiñuelas legales, a una familia de Chenalhó; cuando raptan en la calle a una niña para esclavizarla en el servicio doméstico, pueden hacer alarde de su hazaña sin que nadie la encuentre reprobable. Lo sería si de un modo indirecto perjudicara los intereses de otro ladino. Pero hecha esta salvedad ¿quién condenaría al que sacude a un árbol mostrenco para aprovecharse de sus frutos? ¿Quién, sino el que cayera en la aberración de suponer que los árboles son personas y que por lo mismo deben ser respetadas como tales?¹³⁹

¹³⁸ *Ibid.*, p. 199.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 105.

Otro pasaje que muestra la visión del indígena es cuando Isabel, la esposa de Leonardo, exige a Teresa, su criada india, amamantar a Idolina, hija de Isabel, aun cuando Teresa tenía una hija recién nacida. Isabel no podía amamantar a Idolina, y al enterarse de que Teresa había dado a luz, la trae contra su voluntad a su casa, dejando que la niña indígena muera de inanición.

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

—¿Y por su raza la condenó usted?¹⁴⁰

El indígena, presentado en un ambiente y circunstancias de adversidad, las suyas, aparece como subordinado, sin consentimiento, al ladino. Esta desigualdad es la que Rosario Castellanos quiere salvar. Apoyándose en un error historiográfico, la crucifixión de un niño indígena el Viernes Santo, encuentra la manera de igualar tanto a ladinos como indígenas. Si los ladinos crucificaron a un hombre y lo convirtieron en Dios, el mismo que los obligan a adorar, por qué no podrían hacer lo mismo ellos, los indígenas.

Domingo Díaz Puiljá, el mismo que nació de la violación de Leonardo Cifuentes a Marcela Gómez Oso, el mismo que adoptó Puiljá debido a su esterilidad, es el niño que mediante el sacrificio en la cruz se convertirá en el Cristo indígena, en Dios. La crucifixión se realiza en un ambiente carnavalesco, extático.¹⁴¹ Los indígenas se emborrachan y hacen lo mismo con Domingo; embriagado el dolor es menor.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 140.

¹⁴¹ Dice Sylvia Bigas: "El título de la novela, relacionado con este episodio, alude precisamente a un antiguo rito católico, ya abolido. Se iniciaba en la noche del miércoles de Semana Santa, en que se encendían todas las luces de la iglesia y se mantenían encendidas todas las velas. En la noche del Jueves Santo se llevaba a cabo el rito de apagar progresivamente las velas hasta que la iglesia quedaba casi en tinieblas, en representación de la larga agonía de Cristo. Sólo quedaba una vela encendida, la cual se dejaba oculta detrás del altar mayor, permaneciendo allí hasta el Sábado Santo. El oficio del Viernes Santo se celebraba en la oscuridad. En esta forma se representaban las tinieblas que reinaban en el mundo a causa de la muerte de Jesús." *La narrativa indigenista mexicana del siglo XX*, pp. 406-407.

Dice Catalina después de la crucifixión:

Ahora nosotros también tenemos un Cristo. No ha nacido en vano ni ha agonizado ni ha muerto en vano. Su nacimiento, su agonía y su muerte sirven para nivelar al tzotzil, al chamula, al indio, con el ladino. Por eso, si el ladino nos amenaza tenemos que hacerle frente y no huir. Si nos persigue hay que darle la cara.¹⁴²

Este es el clímax de la novela porque se logra la anhelada igualdad. El reparto agrario tuvo que esperar pues, al final, los indígenas son derrotados y vuelven a su antigua condición de oprimidos. La igualdad fue efímera. Ufanos, los finqueros volvieron al discurso de siempre, el de minimizar a los indígenas. Dicen sobre el liderazgo del alzamiento:

—Los requisitos son mínimos. Pedirán antecedentes, recabarán datos. Querrán saber todo lo que se refiera al levantamiento de los chamulas que encabezó Winiktón.

—Winiktón no era el responsable. Él sólo es un indio.

—¿Entonces?

—Fernando Ulloa. Él fue quien envalentonó a los chamulas con sus prédicas y luego los acaudilló.¹⁴³

En general, Rosario Castellanos expone la desigualdad de condiciones entre indios y ladinos; recrea un mundo contradictorio, con referencias míticas, como la creación de San Juan Chamula —narración que da inicio a la novela—, que explican el descontento de los indios. En la novela el gran personaje es la contradicción en las relaciones indoladinas; es el conflicto que culmina en el sitio a San Cristóbal de Las Casas.

¹⁴² *Oficio de tinieblas*, 324.

¹⁴³ *Ibid.*, pp. 353-354.

En la novela la construcción literaria se impone sobre el discurso histórico. Aunque sí existe una crítica a la historia oficial —no a la de las condiciones del levantamiento de 1869, sino al fracaso de la política cardenista sobre el reparto agrario en Chiapas—, su posición ideológica es moderada y privilegia la creación de una historia de ficción, una obra maestra en la historia de la literatura indigenista en México.

La historia de 1869 sirve de escenario, de trasfondo, de fuente. De ahí saca los personajes, los hechos; ahí encuentra la anécdota, aunque históricamente sea errónea. Pero como parte de una novela que guarda poco compromiso con la historia se convierte en un hecho que cae bien en el ambiente que recrea.

Oficio de tinieblas se aleja de la historia para adecuarse a la lógica literaria. Se acerca, aunque tímidamente, a la nueva novela histórica y representa la novela de la nueva narrativa indigenista. Ficcionaliza a los personajes históricos, recurre conscientemente a anacronismos, sus personajes son creíbles, asediados por su realidad histórica. No los idealiza.

Rosario Castellanos juega con los hechos, con las etapas históricas. En la Reforma y en el cardenismo hay contradicciones entre indígenas y ladinos originadas tanto en la tenencia de la tierra como en la manera en que se relacionan ambos grupos. Esta constante histórica le permite construir escenarios y acciones que esencialmente guardan entre sí una similitud: el conflicto. La novela no esconde las causas del levantamiento, perfectamente trasladadas en el tiempo.

En resumen, a semejanza de *Florinda* que permite conocer el ambiente social y cultural de la época en que ocurrió el levantamiento tzotzil, *Oficio de tinieblas* propone, mucho más que telón de fondo, el ambiente social, cultural y político de la Revolución en Chiapas desde el cardenismo. Sirviéndose de la anécdota decimonónica propone el ideario agrarista-socialista, el conflicto opositor protagonizado por los terratenientes, la imposición del

reparto agrario y las frustraciones que acarrea (tema, por otro lado, de *Balún Canán*) la imposición de la educación, los sindicatos y la política indigenista que exonerará a la nación bajo la tutela del INI, de la que ella misma era partícipe y promotora. De esta manera, el levantamiento indígena del siglo XIX se convierte en la representación de la historia social de Chiapas en la primera mitad del siglo XX. San Cristóbal sería el escenario decimonónico que agoniza al impulso de la Revolución mexicana de 1910.

Los confines de la utopía

Los confines de la utopía

La obra de Alfredo Palacios Espinosa (La Concordia, Chiapas, 1948) se ha nutrido recurrentemente de la realidad chiapaneca. Sus novelas, cuentos, crónicas y obras de teatro tienen un referente histórico y social bien determinado.

El texto *Los malos presagios* (1989) aborda el tema, recurrente ya, de la inundación de la ribera el Chachí, en La Concordia, para construir la presa La Angostura.¹⁴⁴

Los confines de la utopía. Memorial de agravios en los parajes de la mala muerte (1992), según se lee en su cuarta de forros, es una “versión novelada que propone una visión distinta de la vida y la muerte de los líderes chamulas Pedro Díaz Cuscat y Jacinto Pérez Chixtoj, presentados como ‘bestias’ en escritos de historiadores o escritores interesados en justificar lo injustificable para proteger el linaje de quienes se han apoderado del control de Chiapas”.

En teatro ha publicado y puesto en escena las obras *El tribuno y el usurpador* (1989), con la que ganó el Premio Nacional de Teatro Histórico. La obra ensalza el pensamiento y la *valentía* de Belisario Domínguez; *Los agravios de su ilustrísima* (1992), que sigue la misma línea de *Los confines*: la matanza de indígenas en el alzamiento de 1712 por soldados de la Capitanía General de Guatemala, instigados por el obispo de entonces; *Límites perdidos*, en la que aborda la vida en los campos de refugiados de guatemaltecos exiliados en Chiapas a partir de la guerrilla en ese país.

Xixiltón (Premio Nacional de Crónica, 1992) es un relato ubicado en el lugar donde Palacios trabajó como maestro; describe la forma en que se relacionó con los indígenas.

¹⁴⁴ Otra novela que trata el mismo hecho es *Yucundo. Lamento por una ribera*, de Heberto Morales. Amín Miceli publicó *Tierra de nadie* en la que aborda, de manera similar, la construcción de la presa de Malpaso.

Ha publicado los libros de cuentos *El hombre que se volvía chuchó*, que tienen como referencia las leyendas de Chiapas; *Los aparecidos del agua*, cuentos rurales que registró en comunidades de La Concordia; *Martín Tuxum* (1994), historia de un niño que tiene como fondo histórico el famoso Batallón Chiapas, conformado por indígenas, que peleó en la batalla de Puebla. También publicó *La verdad como destino*, biografía de Belisario Domínguez, personaje a quien admira; lo retrata sin debilidad moral, y *Minihistorias del poder y del pueblo*, anécdotas de gobernantes y gente que ha estado en el poder.¹⁴⁵

La utopía, un paraje

Hacia el fin del siglo XX se vivió un proceso de globalización en el que los grupos marginados, como los indígenas, se mantuvieron excluidos de los beneficios del escenario que se configuraba.¹⁴⁶ Como consecuencia comenzó a sentirse, en Chiapas particularmente, un ambiente de irrupción que se cristalizó con la aparición, en 1994, del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Jesús Morales Bermúdez considera que en este ambiente de irrupción aparecieron textos literarios de chiapanecos, aun antes de 1994, que adoptaron temas contestatarios¹⁴⁷ y en los que el indígena volvía a figurar como un actor principal.

¹⁴⁵ Héctor Cortés Mandujano, escritor y dramaturgo, proporcionó, en entrevista, la información sobre la obra publicada de Alfredo Palacios Espinosa.

¹⁴⁶ Marta Harnecker resume: "los avances de una nueva revolución científico-técnica y sus efectos en el proceso productivo y en la naturaleza; el papel cada vez más preponderante que han adquirido los medios de comunicación masiva a partir de la creciente globalización de la economía; la imposición del neoliberalismo como sistema hegemónico, y el papel que tiene la deuda externa en la subordinación de las economías del Tercer Mundo a los intereses de las grandes potencias". Marta Harnecker, *Haciendo posible lo imposible. La izquierda en el umbral del siglo XXI*, p. 83.

¹⁴⁷ Jesús Morales Bermúdez, *Chiapas literario. Meditaciones sobre la literatura de Chiapas*. Morales cita un texto de su autoría, *Ceremonial* (1992. Reeditada en 2003 como *Hacia el confín, novela de la selva*), así como *Los confines de la utopía* (1992) y *En memoria de nadie*, de Óscar Palacios. Véanse pp. 70-73.

Los confines de la utopía se ubica en ese periodo. Alfredo Palacios Espinosa cuenta la historia del levantamiento tzotzil de 1869 desde la visión indígena, perspectiva opuesta a la de *Florinda*, de Paniagua. En *Los confines* hay una intención clara de dar voz a los indígenas, de que sean ellos quienes cuenten "su verdad", que narren lo que ocurrió en Tazjalhemel.

Palacios no solamente quiere que sean los indígenas quienes cuenten este hecho en particular, sino que también digan su historia, la de resistencias y sublevaciones. En la obra se narran hechos en los que los indígenas, a través de sus líderes, han sido protagonistas de dos periodos señeros en la construcción histórica de nuestra entidad: la ya referida rebelión chamula de 1869 y la participación de los chamulas en la disputa por el poder entre las élites gobernantes de San Cristóbal y de Tuxtla, en 1911.

En esta obra, Alfredo Palacios adopta un discurso lascasiano, apologético, respecto al indígena. Es, como señala Jesús Morales Bermúdez, "una visión que se quiere construida en la utopía".¹⁴⁸ Un no lugar que tenía poco espacio en la historia de Chiapas hasta en la década de 1990. Los indígenas aparecen con un discurso propio, capaces de decidir su participación y su rumbo en los hechos históricos.

La novela ensalza las acciones de los líderes Pedro Díaz Cuscat, en el levantamiento tzotzil de 1869; y de Jacinto Pérez, en el enfrentamiento por el poder entre las élites políticas de Tuxtla y de San Cristóbal, en 1911. A través de ellos discurre la posición de los indígenas en ambos hechos, y el autor se erige como defensor de sus causas, siempre endilgándoles palabras de reivindicación ante los ladinos.

Alfredo Palacios recrea la historia desde la visión de los vencidos, y se vale de elementos literarios para acomodar los dos hechos que cuenta en su obra. Desde el principio imagina un en-

¹⁴⁸ Jesús Morales Bermúdez, *Aproximaciones a la poesía y la narrativa de Chiapas*, p. 126.

cuentro entre el padre de Chixtoj con Cuscat en una cueva de las montañas de los parajes tzotziles. Pronto quiere establecer una relación directa entre los personajes centrales de su relato.

La novela se divide en dos partes. En la primera se narra la rebelión tzotzil de 1869, encabezada por los chamulas; y en la segunda la participación de este mismo grupo en la disputa por el poder político entre las élites de Tuxtla y San Cristóbal. La primera parte, que nos atañe, se estructura en quince capítulos. En los primeros capítulos no hay una línea cronológica, sino un juego con el tiempo. Esta fragmentación del texto permite que la historia se vaya configurando desde distintos ángulos y que poco a poco aparezcan los personajes que incidirán en ella. Inicia desde 1914 —donde Jacinto Pérez Chixtoj recuerda el encuentro entre su padre y Cuscat en una cueva, lugar que después servirá de escenario para entrelazar, al final nuevamente, el destino de los chamulas— hasta 1868, un año después de la aparición de las piedras parlantes en Tzajalhemel. Sirve este año para contar gran parte de la historia, siempre alterando el transcurrir del tiempo; altera el orden cronológico para situar las posiciones de los actores del relato. Aparecen, como un rompecabezas, las élites de San Cristóbal confabuladas, siempre en la opulencia, con la idea firme de no permitir ningún dejo de desobediencia de los chamulas; los indígenas organizados, conscientes de la realidad que los circunda, dispuestos a transformarla; los andares de Ignacio Fernández Galindo y su mujer, Luisa de Quevedo, en su intento por convencer al pueblo indio de su noble propósito.

Héctor Cortés Mandujano considera, en entrevista, que Alfredo Palacios Espinosa aprovecha su conocimiento escénico para construir una novela que siga el modelo aristotélico del teatro: esboza antecedentes, configura un escenario donde poco sucede pero que enmarca el final de la historia; en una segunda parte sube hasta alcanzar su punto máximo y plantear la solución; en el desenlace reconfigura el escenario dibujado al principio. "Orden, desorden y orden", dice.

Y más aún: está construida a modo de escenas teatrales, pensada en un sentido dramático donde el espectador-lector es testigo de la historia gracias a las descripciones de los sucesos. Es “el aquí y ahora. Esto significa que todo lo que cuentas tiene que ser verdad en ese momento; por lo mismo a sus personajes, aunque sean históricos, los mete a esta visión teatral.”¹⁴⁹

Está ilustrada con grabados y fotografías que desde el inicio muestran la intención del autor. Además de imágenes de representaciones de la guerra, es de destacar la de Fray Bartolomé de Las Casas, el cura defensor de indígenas, al inicio del texto. Ya en la dedicatoria, el autor define su postura: dedica su obra a los “indígenas que luchan por su sobrevivencia”. Alfredo Palacios busca construir un discurso reivindicativo y defensor del indígena; discurso que, como se ha apuntado, se elabora desde algún paraje de la utopía.

Con una historia fragmentada, y elementos accesorios, Palacios sostiene la tesis de que los ladinos provocaron el enfrentamiento en San Cristóbal, en 1869, con tal de mantener sojuzgado al pueblo chamula, pues ya se mostraba levantisco. Considera, desde el primer capítulo, que la guerra fue precipitada por las élites la cual veía peligro en la libertad de culto y también en la organización indígena, situaciones que ponían en riesgo sus propiedades agrícolas. Los grupos de poder, dice en la historia, trataron de mantener siempre un estado de guerra con fines económicos y políticos, situación en la que la prensa jugó un papel importante, así como el gobierno encabezado por José Pantaleón Domínguez.

A diferencia de Flavio Paniagua, quien en *Florinda* describe a los indígenas como hombres y mujeres incivilizados, heterónomos, Palacios trata de dejar en claro que no fueron manipulados en la insurrección y que, al contrario, actuaron por cuenta propia, enarbolando un discurso endógeno.

¹⁴⁹ Héctor Cortés Mandujano, entrevista concedida el 20 de agosto de 2005.

La novela no es rica en fuentes primarias —solamente cita la prensa de la época, el diario de Francisco Villafuerte y la crónica del sargento Montesinos—¹⁵⁰, pero sí recurre a otros textos para fundamentar, en el mejor de los casos, la recreación del hecho histórico. A diferencia de *Florinda*, que sí publica documentos primarios, la novela de Palacios se basa en fuentes secundarias escritas, algunas, a pocos años de la insurrección, tal es el caso de *Historia de las sublevaciones indígenas habidas en el estado de Chiapas*, de Vicente Pineda;¹⁵¹ o la obra de Antonio García de León, *Resistencia y utopía*, a la que pareciera emular no sólo por el título, sino por el afán de dar voz a sectores históricamente oprimidos y porque pretende interpretar la historia desde una visión crítica.¹⁵² Otro texto del que abrevó es la novela de Flavio Paniagua, *Florinda*, que sólo le sirvió para construir personajes con características opuestas a los de esta novela y para tener a la mano los documentos primarios que contiene.

Los más de cien años de distancia de los acontecimientos le dan la ventaja a Alfredo Palacios para escribir una novela histórica, con una visión diferente de los acontecimientos. Por eso busca re-tomar de distintas fuentes. Al compararla con *Oficio de tinieblas*, de Rosario Castellanos, la define:

¹⁵⁰ Al final de la novela cita a los periódicos *La Brújula*, *El Espíritu del Siglo*, *El Baluarte de la Libertad* y *La Palabra*, todos editados en esa época en Tuxtla o en San Cristóbal; el diario de Francisco Villafuerte es un documento escrito por este ciudadano de San Cristóbal, quien en pocos párrafos ofrece un testimonio, breve, de lo ocurrido durante los enfrentamientos; *Memorias del Sargento Montesinos* es un testimonio de este militar que pertenecía entonces al ejército de Chiapas.

¹⁵¹ Vicente Pineda, *Sublevaciones indígenas en Chiapas. Gramática y diccionario tzeltal*. Tal vez Alfredo Palacios tuvo acceso a una edición pristine del texto, por eso varía el título. Publicada en 1888, la crónica detalla los sucesos de la insurrección con la visión característica de los cronistas e historiadores del siglo XIX.

¹⁵² Antonio García de León, *Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*. Con base en el materialismo histórico como método de investigación, García de León busca entender las condiciones materiales en las que suceden los hechos históricos. Asimismo, como historiador marxista, prepondera la actuación de las masas o de grupos sociales que han sido marginados del análisis histórico. La similitud del título de la novela de Palacios es obvia: *Los confines de la utopía. Memorial de agravios en los parajes de la mala muerte*.

La diferencia es que la mía es una novela histórica y la de Rosario no. Ella tomó el tema de la rebelión de Pedro Díaz *Cuscat*, de 1867, lo transportó a 1937, en la época del cardenismo y presenta a sus personajes como seres de ficción.

Mi novela, en cambio, es producto de una investigación histórica que me llevó varios años e intenté no falsear los hechos, aunque los presenté en forma novelada y utilicé elementos de tensión dramática que hacen más atractiva su lectura.¹⁵³

En el relato hay una preocupación por ofrecer un panorama general en el que se junten diversos elementos que puedan explicar su desenlace. Cierta compromiso por la historia —es una novela histórica— obliga a Palacios a buscar una verdad, a interpretarla. Por eso no se permite *inventar* otras situaciones, con elementos extraños a los hechos ocurridos entre 1867 y 1870. Los personajes, entonces, conservan sus nombres reales y algunas de las características contadas una y otra vez por historiadores y cronistas.

De buenos, malos e ingenuos

En *Los confines* los personajes se definen de acuerdo con la visión del autor sobre el hecho histórico. Si los indígenas buscan romper el yugo ladino que los oprime, entonces se convierten en *buenos*, alejados de oscuras intenciones, no manipulables y, al final de la historia, en víctimas. En contraparte, los ladinos (es decir, las élites de San Cristóbal) ven en el enfrentamiento con los indígenas no solamente la necesidad de mantener su hegemonía como grupo social, sino también como grupo político al enganchar al gobierno en una matanza; este hecho sería aprovechado para re-

¹⁵³ Citado por Héctor Cortés Mandujano en "Alzamientos indígenas en algunas novelas sobre Chiapas", en *Educación y sociedad en Chiapas*, p. 69. La declaración pertenece a la entrevista "Chiapas, tan atropellado, tan saqueado impunemente", hecha por Héctor Cortés a Alfredo Palacios, aparecida en el semanario *Este Sur*, número 49, julio de 1995, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, pp. 10-11.

tomar el control político de Chiapas. Los ladinos de San Cristóbal son los antagonistas y los victimarios.

Entre estos grupos aparece Ignacio Fernández, quien es perfilado como un hombre bondadoso, a veces ingenuo, cuya única aspiración es ayudar a los desprotegidos.

Además de las colectividades, a Alfredo Palacios le preocupan los líderes del movimiento. Por eso la historia tiene dos grandes personajes: Pedro Díaz Cuscat e Ignacio Fernández Galindo. El primero, líder nato de los chamulas; el segundo, pensador que, desde afuera, orienta a los grupos en las acciones que han de tomar contra los poderosos, y que contribuye a la creación de una conciencia colectiva.

Pedro Díaz Cuscat es el líder, un hombre inteligente, héroe de batallas en las que peleó al lado de los ladinos, reconocido más allá de la comunidad de Tzajalhemel; es una autoridad moral. Así lo define desde un principio en el texto, cuando la guerra ha terminado:

Pedro, el único líder caído en desgracia, el primer predicador chamula; voluntarioso y creativo, la ilusión reformista ante los indios. Intuía para encontrar las raíces de su cultura traspuesta en cuevas y recovecos. La incredulidad del ladino hecho hombre. El perseguido por caxlanes e indígenas esquiroleles estaba allí, tirado como piltrafa humana —orgullo ancestral—, hambriento y sediento; el líder de los setenta parajes, de los veinte de Chalchihuitán, de cuarenta de Chenalhó, de catorce de San Andrés, de otros tantos de Mitontic, Chalam, Santiago y Magdalenas. Preocupación seria de los caxlanes coletos, tuxtlecos, chiapacorcerños y comitecos. Azote de la voluntad y el orgullo coletos, el gran movilizador de miles de chamulas, santiagueños, magdalenos, andreseros, de toda la raza tzotzil. Toda esa ilusión, ese deseo de libertad, ese orgullo de la raza, estaba allí, inmóvil, delirante, afiebrado, débilmente aferrado a este mundo ingrato. Delirante, dolido de heridas y de la marca in-

fame de indio chamula. Tratado peor que bestia, sin consideración alguna, despegado ya casi de este mundo, con un pie en el otro y como único futuro el olvido y la satanización por una historia falsa entre los suyos.¹⁵⁴

El líder indígena entendía bien la lógica del mundo ladino. Gracias a su inteligencia, y a su convivencia seguida con los *caxlanes*, había logrado meterse entre los vericuetos de la sociedad de San Cristóbal, asimilando, además, los cambios políticos y sociales impulsados por el gobierno. Esta cualidad, considera Alfredo Palacios, le permitió hacerse de elementos, de armas, para luchar contra las imposiciones de los sancristobalenses. Una escena entre Pedro Díaz Cuscat e Ignacio Fernández Galindo sirve para que se vuelva a perfilar la personalidad del líder indígena:

En Chamula por fin asomaba la esperanza del entendimiento. El fiscal del pueblo, Pedro Díaz Cuscat, al fin parecía mostrar interés en conocer el trabajo de Fernández Galindo. El líder, hasta donde era posible, estaba al día de las reformas constitucionales que promovían los liberales encabezados por el indio Juárez. Dominaba bastante bien "el castilla". El forzoso enlistamiento varias veces en el ejército, unas veces liberal y otras conservador, le había dado esa posibilidad de hablar con él. Esa convivencia obligada por las circunstancias le permitió conocer el mágico secreto que encierran los libros, de leyes en este caso.¹⁵⁵

La comunión de ideas entre estos dos personajes no quiere decir, según la novela, que la breve insurrección indígena haya sido inducida desde afuera por Ignacio Fernández, como lo plantean Flavio Paniagua y las crónicas de la época. Alfredo Palacios quiere decir que fueron los propios indígenas quienes decidieron las

¹⁵⁴ *Los confines*, p. 20.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 51.

acciones que finalmente desembocaron en el enfrentamiento de 1869. Y Pedro Díaz Cuscat se erigió como el líder indígena que supo guiarlos, debido al peso moral que tenía entre los tzotziles. Así lo repite Palacios:

Díaz Cuscat influía en los de su pueblo y de los demás que hablaban la lengua tzotzil. Hablaba bien el español, por lo que ocupaba el cargo de catequista de Chamula, nombramiento otorgado sin la intervención ladina. Por la necesidad de intercambio con los caxlanes y por las levas a que fue sometido —como la impuesta en 1863 para integrar el Batallón Chiapas que peleó en Puebla defendiendo a la república; luego para combatir al conservador Juan Ortega en Comitán o en las dos defensas de la ciudad de San Cristóbal, en donde alcanzó el grado de sargento—, le dieron la oportunidad, a cambio de humillaciones, de aprender el “castilla”, de conocer estrategia militar y comprender las ideas del movimiento de reforma. Deseaba fervientemente que todos los tzotziles fueran beneficiarios directos de los nuevos tiempos. Estas circunstancias le daban un gran prestigio entre los suyos.¹⁵⁶

Al definir la personalidad de Pedro Díaz Cuscat, Alfredo Palacios insiste en su conocimiento de las Leyes de Reforma. Ello, considera, es una de las causas que alentaron a los indígenas a protestar porque los ladinos, aparentemente, no permitían que se profesara un culto diferente al católico. Uno de los planteamientos de la Reforma es la libertad de cultos, libertad en la que se escudan los indígenas para rendir pleitesía a sus ídolos.

El otro personaje principal, Ignacio Fernández Galindo, aparece en la novela como alguien bondadoso, a veces ingenuo, cuyo propósito era ayudar a los indígenas primero en el deslinde de tierras —para establecer sus límites— y, después, como buen liberal, a

¹⁵⁶ *Ibid.*, pp. 70-71.

entender la Reforma. Galindo también aprovecha su experiencia obtenida en la guerra de castas en Yucatán y en la insurrección del Tigre de Álica, Manuel Lozada, en Nayarit, para alentar la manifestación de descontento de los chamulas y, hacia el desenlace de la misma, para encabezarla.

La humildad de Ignacio Fernández Galindo pretende ser la explicación, según se lee entre líneas en la novela, de que se entregara como intercambio para lograr la libertad de Pedro Díaz Cuscat y Agustina Gómez Checheb. Solamente así se puede explicar que un fuereño, liberal de cepa, ofrezca su vida para salvar a indígenas que habitan en un pueblo que ni siquiera es el suyo.

Dice Alfredo Palacios:

Su sensibilidad de liberal pronto le hizo inmiscuirse en la guerra de castas entre los indios mayas y los que se consideraban de raza blanca, los grandes terratenientes de la entidad. No le fue posible permanecer indiferente ante los atropellos que se cometían en contra de los mayas. Se identificó con la defensa que hacía de los indios el ladino José Luis Barrera, para que no siguieran siendo vendidos como esclavos a Cuba. Se rebeló al ver pasar las cuerdas de indios yaquis en calidad de esclavos rumbo a las plantaciones henequeneras.¹⁵⁷

Su espíritu liberal y reformista, sin embargo, se contiene en la novela hasta que encuentra el momento preciso para asumir el protagonismo que la historia le confiere. En el texto Galindo parece ser ingenuo, falto de carácter, pusilánime. Es un personaje radicalmente opuesto al que construyen Flavio Paniagua y Vicente Pineda. Tal parece que la bondad y su espíritu conciliador son sus mejores cartas de presentación.¹⁵⁸

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 47.

¹⁵⁸ Pineda y Paniagua, quienes escribieron sus respectivos textos a escasas dos décadas de los acontecimientos, tenían una idea muy clara, y similar, de Ignacio Fernández Galindo. Solamente Rosario Castellanos, en *Oficio de tinieblas*, parece concebir a un Ignacio Fernández diferente.

Narra Palacios:

Todavía con la esperanza de parar el enfrentamiento armado que veía venir como una avalancha que aplastaría a toda la raza tzotzil, confiaba en lograr hablar con Domínguez para que cumpliera su palabra de intervención a favor de los indios; de liberar a Pedro y convencerlo del grave peligro que corrían los pueblos sin ningún control. Que éste, con toda la influencia y prestigio que sobre de ellos tenía, lograra disciplinarlos para obtener un mayor resultado. Por último, que mediante el diálogo con las autoridades ladinas se lograra un convenio de paz que fortaleciera a los indígenas. Sabía que a toda presión sigue una represión.¹⁵⁹

La élite sancristobalense insiste en convertirlo en el instigador de los sucesos de 1869. Aunque en un principio Galindo es dibujado con un bajo perfil, hacia el final Alfredo Palacios le concede el protagonismo que ha sido contado recurrentemente por historiadores y cronistas. El hombre de ideas liberales firmes, pero tendiente a la mediación, se asume, por la insistencia, como el personaje coadyuvante para organizar, como destino propio, el levantamiento de junio de 1869. Pasa de ser el personaje conciliador al coprotagonista, asumiéndose como uno de sus "intelectuales". Este pasaje lo describe:

A esa misma hora y a unas ocho cuerdas de aquella reunión estaba Ignacio Fernández Galindo comentando con su discípulo Benigno Trejo la novedad que éste le llevara y que como rumor alarmante corría por la ciudad sobre la libertad, el retorno y los supuestos preparativos del levantamiento de Pedro Díaz Cuscat en contra de la ciudad, señalándolo como intelectual de todo. Esta noticia lo ponía inquieto y preocupado.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 142. El pasaje hace alusión a las intenciones de Ignacio Fernández de solicitar la intervención del gobernador del estado, José Pantaleón Domínguez, en favor de los indígenas. Domínguez, al final, actúa en contra de ellos.

—¿Cómo lograr una entrevista con él? —pensó en voz alta—. Es necesario prevenirlo para evitar una desgracia. *Las circunstancias me van orillando a cumplir con mi destino.*

—Déjelos. Ellos son mucho más y su situación de opresión los ha llevado a ese extremo —refutó el discípulo—. Justo es que se sacudan el yugo. Lo que debemos hacer es ir con nuestro fusil a reunirnos con ellos.

Ignacio lo vio:

—Tu ímpetu juvenil te hace hablar así. *Ellos son más, pero sin armas de fuego ni intelectuales como para justificar su acción.* Además, hasta donde yo sé, no están pensando en venir a atacar la ciudad; éste es un ardid de la gente interesada en seguir perjudicándolos, quién sabe con qué otro propósito. Es urgente hablar con él antes de que sea demasiado tarde.¹⁶⁰

Luisa de Quevedo, la esposa de Galindo, tiene características similares, pues “a pesar de su pasividad, tenía gran intuición para apoyar y respetar las ideas y las actividades de su pareja sin lamentar su situación de estrechez en un pueblo muy distante y diferente al suyo.”¹⁶¹ También hay guiños a su aspecto físico, a su belleza “no muy frecuente por aquellos rumbos donde el orgullo femenino se limitaba a la blancura de la piel.”¹⁶² En *Los confines*, Luisa roba pocas líneas y es relegada a papeles secundarios, sin tener tanto peso en la historia. De esta manera, la novela se desmarca de *Florinda* y *Oficio de tinieblas*. Como acertadamente lo ha hecho notar Jesús Morales, en *Oficio...* Rosario Castellanos reconstruye este personaje basándose en el que ideó originalmente Flavio Paniagua en *Florinda*, quien la dibujó como una mujer que se caracterizaba por

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 106. Las cursivas son mías.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 48.

¹⁶² *Idem.*

la infidelidad hacia su marido.¹⁶³ A Alfredo Palacios, sin embargo, poco le interesa y se centra más en contar la historia.

El siguiente pasaje describe, *grosso modo*, el papel de Luisa de Quevedo:

Al regreso de sus últimos viajes, montado en el viejo caballo ruano que comprara como primera propiedad, (a Galindo) se le veía decepcionado. Luisa lo consolaba. Él no comprendía cómo podían los indígenas negarle colaboración cuando su intención era protegerlos.

—Compréndelos. La situación de opresión en que han vivido los ha vuelto desconfiados —lo consolaba ella.

—Pero conmigo es diferente —se defendía.

—Para ellos tú eres un ladino más. Entiéndelo.¹⁶⁴

De esta manera Luisa no tiene un peso específico en la historia y la novela se aleja de las dos que se habían escrito con anterioridad sobre el levantamiento indígena. Esas dos novelas se preocuparon por engarzar un romance de Luisa de Quevedo (Florinda con Espartaco, indígena tzotzil, en la de Paniagua; y Julia —*La alazana*— con Leonardo Cifuentes, terrateniente de San Cristóbal, en la de Rosario Castellanos) con la historia verídica ocurrida en Tzajhemel y en San Cristóbal. Y es que los tres autores persiguieron fines distintos. Paniagua y Palacios buscaban contar dos versiones de la historia, de acuerdo a concepciones distintas de los hechos, y Castellanos veía una historia digna de contar, interesante, desde el híbrido que forman la literatura y la historia.

Alfredo Palacios se detiene en definir las características de otros personajes que han tenido sus páginas, pocas, en esta his-

¹⁶³ Jesús Morales, *Aproximaciones a la poesía y la narrativa...*, pp. 122-124. El autor compara ambas novelas y a sus personajes principales. Dice: "En el trasfondo que *Florinda* guarda con *Oficio de tinieblas*, es notable la ponderación humana, intelectual y política que guardan los personajes Fernando Ulloa y Julia Acevedo, encarnación de los otrora Ignacio Fernández de Galindo y Luisa Quevedo". P. 122.

¹⁶⁴ *Los confines...*, p. 49.

toria. Tal es el caso de Benigno Trejo, alumno de Galindo, quien en realidad no tiene un peso específico en la trama de la novela y tampoco en la historia verdadera. Benigno, originario de Comitán, de padres acaudalados, simpatiza pronto con las ideas de Galindo y decide convertirse en su ayudante. El motivo por el que aparece en las historias real y ficticia se desprende de su ajusticiamiento, al lado de Galindo, al final del levantamiento.¹⁶⁵

Otros personajes en los que insiste el autor son en los indígenas que fueron cooptados por el gobierno y por los grupos de poder. En el relato, poco a poco, aparecen indígenas con aspiraciones tanto políticas como sociales dentro de sus comunidades. Son estos personajes quienes, paulatinamente, buscan dividir, inmiscuirse, derrotar, para ganarse la confianza de los ladinos y para ascender en la pirámide social fuertemente jerarquizada y establecida, esta vez, en torno al nuevo culto. Estos esquiroles, con nombre y apellido, facilitan, después de los sucesos de 1869 en San Cristóbal, la incursión de tropas en los parajes tzotziles que buscaban aprehender a Pedro Díaz Cuscat, sofocar brotes de violencia y pacificar, de tajo, la región.

El descontento, una entramada

Alfredo Palacios, bebiendo de varias fuentes que abordaron esta mal llamada guerra de castas, reconstruyó la historia sin hacer a un lado distintas causas que, coyunturalmente, configuraron el escenario de las escaramuzas de 1869. Plantea que intereses políticos y de clase, además de la libertad de cultos, se conjuga-

¹⁶⁵ "Recordaba que Benigno era un joven ladino, bastante reservado. Oriundo de Comitán, sin ser alumno destacado, en los seis meses que llevaba de conocer al grupo era quien más cumplía de los que se jactaban de tenerlo todo. En San Cristóbal vivía con sus tíos, hermanos del papá, hombre muy rico en Comitán, pero rechazado por el origen oscuro de su fortuna, considerada fruto de la traición a dos clérigos que para salvaguardar dinero y propiedades de la aplicación de la Ley Lerdo le escrituraron a su nombre, negándose después a devolvérselos. En su pequeño pueblo Benigno sufría las consecuencias, víctima de las murmuraciones y rechazos; por eso prefirió emigrar a San Cristóbal, en donde respiró tranquilo unos meses, pero luego empezó a notar que le rehuían. Los chismes y rumores acerca de su padre iban y venían entre las dos ciudades." P. 73.

ron para que los grupos de poder de San Cristóbal alentaran los enfrentamientos pues preveían que, a la postre, tendrían nuevamente el poder político, arrebatado de sus manos al triunfo de la Reforma. Y es que su objetivo era comprometer al gobierno de Domínguez en hechos de sangre para desprestigiarlo.

Por otro lado, según Alfredo Palacios, José Pantaleón Domínguez permitía que el levantamiento madurara; pretendía, al final, granjearse la simpatía de San Cristóbal ante las elecciones que se aproximaban. Asimismo, después de los acontecimientos, arguyó que Chiapas se encontraba en estado de guerra y pidió al gobierno federal recursos para pacificarlo. El levantamiento tzotzil fue, para las élites, una oportunidad para el juego político, alimento para sus aspiraciones.

La libertad de cultos también significó una coyuntura para los sucesos. Pedro Díaz Cuscat, enterado de la Reforma, se escudó en esa supuesta libertad para organizar, junto a Agustina Gómez Checheb, el culto a las piedras parlantes. Además, significó un golpe contra la Iglesia católica no sólo porque en teoría permitía la proliferación, o legalización, de otras creencias, sino porque también dejó de percibir pagos, en especie o monetario, de los indígenas.

Los elementos que explican los sucesos de 1869 sólo se pueden analizar a la distancia. Este lapso le da a Palacios la oportunidad de plantear una novela que aborde la historia desde una perspectiva multicausal.¹⁶⁶ Ya García de León había esbozado esta explicación histórica, pero el artículo de Jan Rus "¿Guerra de castas según quién?: indios y ladinos en los sucesos de 1869" es el que se acerca a una interpretación desde esta perspectiva. El artículo, sin embargo, no fue consultado por Palacios.¹⁶⁷

¹⁶⁶ Martin Lienhard considera que Rosario Castellanos, en *Oficio de tinieblas*, se había "anticipado en una cierta medida" a esta explicación de la historia. Véase Martin Lienhard, *La voz y su huella*, p. 305.

¹⁶⁷ El artículo apareció en 1983, en inglés, en McLeod y Wasserstorm (editores) *Spaniards and Indians in southern mesoamerica*, Lincoln y Londres, University of Nebraska Press, 1983, pp. 127-168. Véase la versión en español en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (coordinadores), *Chiapas, los rumbos de otra historia*, pp.145-174.

En la novela pronto se dicen las causas de lo sucesos. Palacios, como narrador, las explica rápido, de manera resumida; será éste el andamiaje sobre el que construya el relato:

Por eso él (Cuscat), creyendo en las ideas liberales hechas leyes por el indígena que había llegado a presidente, vio la posibilidad de no pagar más impuestos ni mal vender sus productos en Jovel, ni venderse en ninguna de las fincas, ni seguir siendo exprimidos hasta la ignominia por los curas de los pueblos. Para evitar una agresión armada ideó transformar a Tzajaljemel, su paraje, en un gran centro ceremonial, religioso y comercial. Su ubicación ofrecía la lejanía de San Cristóbal, relativa fluidez con la mayoría de los parajes chamulas y la vecindad con otros pueblos indígenas tzotziles. La idea fue recibida con agrado por los suyos. Desde los primeros domingos los tianguis fueron concurridos, todos tenían la urgencia de comerciar, cambiar o vender; pero también tenían la necesidad de un recinto en dónde rezar, con esa voz y esos ruegos que son lamentos interminables.¹⁶⁸

Vayamos por partes. Hacia 1869 se avecinaban las elecciones para gobernador. José Pantaleón Domínguez pretendía reelegirse, objetivo que consiguió. Por eso, dice Palacios en la novela, el gobernador siguió el juego de las familias de San Cristóbal, pero con objetivos distintos. Una vez iniciadas las agresiones físicas, Domínguez mandaba expediciones a los parajes, en busca de la simpatía sancristobalense:

Lo que más aterrorizaba a los tzotziles era el descabezamiento de sesenta indígenas, la mayoría sorprendidos en la última incursión en los parajes de Tzajaljemel y Makbilvo. Ver las cabezas colgadas de las vigas en los portales de la casa consistorial satisfacía a los

¹⁶⁸ *Los confines...*, p. 25.

habitantes de Ciudad Real. Era un acto de la precampaña reeleccionista del comiteco José Pantaleón Domínguez, secundado por los kajuales caxlanes Crescencio Rosas, Julián Grajales y el jefe político don José María Ayanegui.¹⁶⁹

Las élites creyeron que José Pantaleón Domínguez había caído en el juego, pero el gobernador, astuto, lo hizo con intenciones distintas, consciente del doble discurso de los hombres poderosos de Ciudad Real. Así lo considera Alfredo Palacios quien, además, dice que “los cuatro años en el poder le habían enseñado a sortear toda dificultad y a relacionarse con el poder en la ciudad de México”.¹⁷⁰ En este juego de ajedrez los de San Cristóbal sabían mover sus piezas. No solamente buscaban ensuciar al gobernador, representante éste de ideas liberales, sino regresar los poderes a los Altos de Chiapas. La estrategia consistía en solicitar ayuda al gobierno ante la inminente insurrección. Explicaron el oscuro proceder de Fernández Galindo, quien había sido enviado a San Cristóbal por el gobernador; se entrevistaron con Domínguez¹⁷¹ para pactar las acciones que debían tomarse en torno a los acontecimientos.

Dice Palacios:

La entrevista con el gobernador fue interesante por el intercambio de adulaciones y promesas, poniendo cada parte sus mejores armas en el arte de engañar. José María Robles, intuyendo los conflictos que podían desprenderse por la serie de intereses que cada quien defendía y sintiéndose ya viejo para esos troles, decidió allí mismo renunciar al cargo, por lo que el gobernador nombró a José María Ayanegui como sustituto.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 18.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 80.

¹⁷¹ Alfredo Palacios cita, en esa entrevista, a varios representantes de la élite local: Fernando Zepeda, Carlos Antero Ballinas, Wenceslao Paniagua, Emeterio y Vicente Pineda, Diego Urbina, José María Ayanegui, entre otros. P. 128

De regreso llevaban un nuevo nombramiento y la promesa del gobernador de intervenir militarmente para someter al orden a los indios alzados y sobre todo de orquestar con la brevedad posible el retorno de los poderes a su antigua capital, considerando superadas las causas que motivaron la salida. En cuanto a la situación del ingeniero (Galindo), quedaba cesado en todas sus funciones y como agrimensor. A cambio ofrecieron una contribución en metálico y elementos suficientes de guerra para la expedición que había de organizarse y así propiciar un clima de respeto y total adhesión a la política de gobierno del general Domínguez. Ambas partes quedaban satisfechas y dispuestas a llevar a cabo los acuerdos tomados.¹⁷²

En contraparte, Palacios también cree, como se ha dicho, en la inteligencia de Domínguez para seguir el juego de San Cristóbal. Un duelo de inteligencia, de doble discurso, en el que ambos grupos, liberales y conservadores, anteponen intereses políticos, sobre todo, y convierten a los indígenas en carne de cañón; son la carnada para que *alteños* y *abajeros* fragüen planes maquiavélicos. Así se percibe en *Los confines*.... El siguiente pasaje es una muestra de la otra postura:

—¿Qué con el alzamiento de los indios chamulas? —dijo Julián Grajales.

—Eso es un rescoldo que nos conviene atizar.

—Siguen los lloriqueos en demanda de ayuda militar.

—Se las daremos cuando estimemos conveniente. Quieren que nos manchemos las manos de sangre por ellos. Lo haremos, pero en nuestro beneficio. La guerra siempre aporta beneficios a los que saben moverse bien —dijo (Pantalaéon Domínguez) sarcásticamente.

¹⁷² *Idem.*

—Entonces, ¿qué hacemos con el líder chamula y las dos brujas detenidas en Tuxtla desde hace un mes, enviados por don José María Robles, sin que se les haya iniciado ningún proceso hasta el momento? —preguntó don Víctor Macías, el juez de lo criminal y hombre que obedecía las consignas de Julián Grajales.

—Creo que es momento de darles la boleta de libertad por falta de elementos para seguirles causa penal. Hasta en eso se quieren pasar de listos los amigos coletos. Quieren que carguemos con todo. Mandaron un expediente insustancial sin la averiguación bien integrada. No hay testigos y ellos no quieren aparecer como acusadores; si no hay acusador tampoco hay acusado culpable.¹⁷³

Para 1869 había pasado lo más crítico de la Reforma. Ángel Albino Corzo, quien desde la segunda mitad de la década de 1850, hasta la primera de 1860, se había convertido en el héroe liberal al defender a capa y espada la Reforma, ya no era el hombre fuerte. A José Pantaleón Domínguez le tocaba continuar con esa labor, aplicando las leyes desprendidas de esta etapa. Grupos de conservadores, como las élites de San Cristóbal, seguían descontentos por haber trasladado los poderes a las tierras bajas. Domínguez tuvo que enfrentar, también, luchas intestinas entre los mismos liberales quienes, convertidos en caciques, hacían de Chiapas un estado con pequeños poderes regionales.¹⁷⁴ Parece ser que a pesar de estos acontecimientos las Leyes de Reforma siguieron en pie. Y también fueron motivo de interpretación, como sucedió entre los ladinos liberales y conservadores, así como con los indígenas de Tzajalhemel.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 84.

¹⁷⁴ Por ejemplo Juan Clímaco Corzo y Ángel Albino Corzo, caciques que pelearon por la causa liberal, depusieron en 1866 a José Pantaleón Domínguez; éste, poco tiempo después, recuperó el poder que le había conferido Porfirio Díaz en 1864. Este ambiente devino, en 1892, en la centralización del poder lograda por Emilio Rabasa, quien terminó con los caudillos y caciques de distintas regiones de Chiapas. Véanse Emilio Zebadúa, *Breve historia de Chiapas*, p. 111; y Thomas Benjamin, *El camino a Leviatán*, pp. 55-82.

Por un lado, los liberales permitían el nuevo culto puesto que así se consignaba en las leyes. Esta supuesta libertad era tolerada para demostrar un traspié más a las ideas conservadoras. En tanto, los representantes de éstas, se defendían con el argumento de que proliferaría el paganismo, como ocurría en Tzajalhemel.

Por otro lado, en Tzajalhemel, Agustina Gómez Checheb se había convertido en la madre de los ídolos; se decía que ella los había parido. Pedro Díaz Cuscat, entonces fiscal chamula, vio en el nuevo culto una oportunidad para *liberar* a su pueblo de la opresión ladina. Por eso, enterado de la libertad de cultos cacareada por la Reforma, creyó haber encontrado la manera de escapar de las obligaciones hacia el gobierno, la Iglesia y, en general, hacia una sociedad ladina que los veía con desprecio, como títeres que podían manejar a su antojo.

Sobre la manera en que Cuscat asimiló la libertad de cultos, dice Palacios:

Aquel indio había creído que la Ley de Libertad de Cultos emitida por Benito Juárez el 4 de diciembre de 1860 y publicada en Chiapas el 17 de enero 1861 era válida para ellos, que por fin podrían ser considerados seres de razón, que se acabaría la discriminación y ya no serían nada más fuerza bruta cuya única consideración era servir al amo y pagar contribuciones al gobierno a cambio de nada, y a las iglesias los diezmos obligatorios, limosnas para celebrar las fiestas de los santos, bautizos y casamientos y el derecho a llevar un nombre castizo. Había soñado que serían tratados como seres de razón.¹⁷⁵

En todo el relato Palacios no deja de señalar que las élites fueron quienes provocaron la matanza. Los hombres prominentes de San Cristóbal se reunían con frecuencia para discutir qué acciones

¹⁷⁵ *Los confines...* p. 24.

emprender ante el peligro que representaba, también, la presencia de Ignacio Fernández Galindo.¹⁷⁶ En la novela, Galindo, además de impartir cátedra en una escuela de San Cristóbal, también era agrimensurador. Estaba en la ciudad para deslindar terrenos a favor de los indígenas.¹⁷⁷ Esta labor lo ponía en la mira de los hombres fuertes de San Cristóbal, quienes en más de una ocasión intentaron desalentarlo, adulándolo, ofreciéndole canonjías, para que desistiera; otras fue desprestigiado ante el gobierno liberal, haciéndolo aparecer como un traidor a la causa para la que servía.

Este problema de tierras, aunque no es abordado profundamente por Palacios, representa uno de los ejes de análisis para estudiar, desde la historiografía, el descontento indígena de 1869. De tal suerte que Palacios encuentra en la lucha de poderes y en la descripción de la alta sociedad de San Cristóbal la vía idónea para exponer su tesis en torno al levantamiento.

Dice:

El párroco Martínez, sintiéndose mártir de la fe, sólo extendió el crucifijo como queriendo detener el mal. Por su mente pasaron, en fracciones de segundos, las escenas de esta cruzada santa; desde que, aprovechando la ausencia del obispo, fraguaron esta acción

¹⁷⁶ “Estos religiosos de mayor confianza del obispo ausente eran los sacerdotes Pío Flores, Joaquín López, Facundo Bonifaz, este último secretario con amplios poderes; además de los canónigos Feliciano Lazos y Domingo Robles. (...) presentes también los que tenían la aplicación de la justicia en sus manos, Vicente y José Leonardo Pineda, Joaquín María Ramírez, Fernando Zepeda, este último encarnizado perseguidor mediante la prensa de la obra y presencia del ingeniero Fernández Galindo, de quien solía decir:

—Este cabrón se va o se muere.

“Presentes en calidad de notables los militares Crescencio Rosas, Zacarías Avendaño, Nicolás Estrada, Próspero Gutiérrez, Hilarión Escobar y Porfirio de Trejo, (...) También estaban interesados en los acontecimientos José Diego Lara, finquero y dueño del periódico *El Espíritu del Siglo*; Flavio Antonio Paniagua, finquero y dueño del periódico *La Brújula*, además de los periodistas Ezequiel Muñoz, Manuel María Sánchez y Adolfo Velasco”. *Ibid.*, pp. 57-58.

¹⁷⁷ En *Los confines...* esta actividad responde al espíritu de la Reforma: hacer productivas las tierras ociosas. Muchos terrenos fueron expropiados, paradójicamente, a los indígenas. En *Oficio de tinieblas*, la actividad de Galindo reviste especial importancia puesto que, al trasladar la historia a la época del cardenismo, se buscaba restituir las tierras a las comunidades indígenas, de acuerdo con la política agraria de entonces.

en el palacio episcopal, en la casa consistorial, en las casas de los Larráinzar, de los Zepeda, los Pineda, los Paniagua, los Robles, figurones todos de un pueblo que se negaba a cambiar, acaparadores de la tierra de las vidas humanas de la zona y de otras alejadas, cuya influencia llegó hasta San Juan Chamula a convencerlo para que fuera él quien los guiara espiritual y valientemente hasta allí. Le hicieron creer en la posibilidad de que aplastando la apostasía en que estaban los tzotziles podría mejorar su situación.¹⁷⁸

Otros elementos sintomáticos resultan ser la ausencia de productos en el mercado de San Cristóbal y la falta de mano de obra barata. En la novela también son considerados. Alfredo Palacios, congruente con la tesis que desarrolla a lo largo del relato, considera que esta situación podía trastocar la estabilidad no sólo del sector civil, es decir, de los hombres y mujeres ricos de la ciudad, sino también del sector eclesiástico que aprovechaba la mano de obra indígena. Estos dos sectores, unidos, también tenían una serie de intereses políticos por los que habría que velar. Así, dice, la preocupación era porque ya no había productos en las tiendas ni tampoco podían explotar, a placer, la mano de obra indígena, a la que estaban acostumbrados. A la Iglesia, poseedora de haciendas, molinos y huertos, "les preocupaba la ausencia por los diezmos y 'trabajos voluntarios'".¹⁷⁹

Además, esta situación hizo pensar a los ladinos que los indígenas se preparaban para atacar la ciudad. Alfredo Palacios ve en esta creencia, que ya se ha contado en la reconstrucción historiográfica del levantamiento, una oportunidad para hacer una breve referencia a la cuestión de las razas. Pero en la novela la guerra de castas no existe porque se propone contar y describir otros elementos, otras causas, del levantamiento. Palacios no se detiene en volver a señalar el problema étnico que, al menos de la novela de Paniagua, es muy marcado.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 31.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 58.

La referencia más clara al problema de las castas es la siguiente:

El licenciado José María Robles, en su calidad de jefe político de San Cristóbal, desde el estrado, acompañado por los cinco religiosos y de don Porfirio de Trejo, comandante de la plaza, se dirigió a la concurrencia:

—Señores conciudadanos: Distinguidos hijos de San Cristóbal: Cumpliendo satisfactoriamente con mis deberes de jefe político de este ilustre departamento, con el corazón henchido de orgullo, informo a ustedes que, uniendo fuerzas con los dignísimos representantes de nuestra santa madre iglesia y del ejército encargado de la seguridad sancristobalense, hoy hemos logrado conjurar una maldición que se cernía en el paraje de Tzajaljemel, en donde unos indios hacían creer a sus compañeros que este paraje era la tierra prometida de Canaán, como nos señala la Biblia; pero gracias a la intervención valiente del padrecito Miguel Martínez, aquí presente —dijo señalando al prelado que, junto al maestro, estaba abajo de aquel estrado— y del distinguidísimo mentor Luciano Velasco, haciéndose acompañar de los valientes soldados y de elementos representativos de la sociedad, que expusieron sus vidas en nombre de la santa iglesia y esta sociedad de raza blanca, objeto de destrucción por parte de estos bárbaros, quienes imitando a los indios de Yucatán o de Michoacán ilusamente quisieron alzarse en una guerra de castas llevados por el odio tradicional en contra nuestra, que únicamente deseamos que vivan en civilidad; pero, he aquí que todos los que integraron la comisión han vuelto exhaustos pero completos, sanos y satisfechos, trayendo a los cabecillas para que sean juzgados por los delitos cometidos en contra de las más elementales normas de convivencia civilizada y cristiana...

—¡No, que se les cuelgue por sacrílegos! —gritó alguien que fue coreado por todos.¹⁸⁰

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 62.

Como narrador no hace reflexiones en torno al elemento étnico como móvil para iniciar hostilidades. No cree, pues, en la guerra de castas. La referencia la pone en boca de algún sancristobalense, de alguna autoridad u hombre distinguido de Ciudad Real, mas no la asume como propia. Su preocupación principal es demostrar que los grupos de poder de San Cristóbal aprovecharon los sucesos para sus fines políticos. Pero eso no quiere decir que no se preocupe por la cuestión indígena. Se empeña en hablar de los indígenas pero no por su condición racial, sino por su condición social.

El indígena, un colectivo

Poco a poco el mundo indígena empezó a ganar espacios en la literatura. Fue en el llamado Ciclo Chiapas, en el que se incluye a Rosario Castellanos, como hemos visto, que los parajes indígenas sirvieron como escenarios para contar historias, para introducir al lector en un mundo vedado; mundo del que, en el mejor de los casos, a veces se tenía una visión oscura, poco clara, llena de mitos. Alfredo Palacios, inscrito en el discurso lascasiano, es reiterativo en mencionar la situación de opresión y de agravios que han sufrido los indígenas en el transcurso de su historia como grupo vencido por los españoles a partir de la Conquista. Bien dice Seymour Menton que la nueva novela histórica en América Latina tuvo auge poco antes de que se cumplieran los 500 años del descubrimiento de América, en 1992.¹⁸¹ A Alfredo Palacios le alcanzó ese furor por recordar las injusticias perpetradas en contra del mundo indio.

No solamente se dedica a decir la infinidad de agravios hacia los indígenas, sino que también les confiere un papel protagónico, con un discurso propio, con libertad para actuar y decidir su participación en la sublevación. Este discurso los pone como un

¹⁸¹ Véase Seymour Menton, *La nueva novela histórica de la América Latina, 1979-1992*, pp. 46-56.

grupo social que no hace más que manifestar su descontento originado coyunturalmente por la prohibición del nuevo culto, pero que retrotrae, una vez embalados, toda una serie de resentimientos acumulados a lo largo del tiempo.

Y ahí encuentra Palacios un filón que explotar.

Paulatinamente va perfilando el discurso indígena, primero trayendo a la memoria los asesinatos, los abusos, los cobros excesivos contra los indígenas. Recuerda, por ejemplo, las matanzas "de 150 en Moxvikil, 250 en Tzajaljemel, 930 en San Juan, 140 en Yololchen, 95 en Yaizumi, en donde hubieron colgados, descuartizados, quemados, niños y mujeres";¹⁸² crímenes que sirven al narrador, a Palacios, para comparar a los ladinos, a los sancristobalenses, con los conquistadores españoles que se dedicaron a explotar y vejar al indio, a cobrarles diezmos y limosnas.¹⁸³

En la novela tiene el cuidado de no caer en un discurso que pareciera del narrador, sino que lo pone en boca de los indios, a quienes intenta reivindicar. Es el indio quien se da cuenta de su situación, quien sufre las injusticias, y quien encuentra en el nuevo culto la oportunidad de cambiar lo que le ha tocado vivir. Alfredo Palacios ve ahí una válvula de escape:

Hasta ahora hemos aguantado para sobrevivir el desprecio, y la vergüenza de sentirnos menos, aplastados en la ignorancia; pero ya no podemos seguir aguantando más en nuestro corazón. Ya no podemos seguir agachados. Esta sumisión se ha convertido en rebeldía, en reclamo para defender lo que nos pertenece, en volcán dispuesto a volar todo lo que se oponga.¹⁸⁴

¹⁸² *Los confines...*, p. 18.

¹⁸³ *Idem.*

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 96.

El resentimiento es otro de los resortes que se consideran en la novela para explicar el descontento que devino en pocos combates contra los ladinos. Aunque nunca menos importantes, de lado quedan las "condiciones objetivas" que pudieran explicar el hecho histórico. Palacios pretende meterse en la psicología colectiva de los tzoziles en busca de otras justificaciones del levantamiento. Constantemente describe cuadros en que los tzotziles, caminando por las calles de San Cristóbal, son ninguneados, desdeñados. Los indios, quienes forzosamente han interactuado con los ladinos, parecieran ser solamente objetos de utilería que regularmente afean la ciudad, pero que son indispensables para hacer el trabajo rudo, de peones y de servidumbre, que los sancristobalenses no hacen. Alfredo Palacios encuentra en esa condición del indio un elemento más, acumulado a través del tiempo, que deviene en los combates ocurridos en las afueras de San Cristóbal.¹⁸⁵

Poco a poco, guiados por Pedro Díaz Cuscat durante toda la novela, y por Ignacio Fernández al final de la misma, los indígenas asisten a una toma de conciencia que los lleva a empuñar hachas, *luques*, cargar escopetas.

Así lo entiende Palacios para construir un discurso que en la narración pretende ser propio de los indios. Por eso repetidamente los hace hablar. A veces le toca a Pedro Díaz Cuscat, otras a Ignacio Coyaso Panchin, otro de los líderes, a quien Palacios describe como un fiel seguidor de Cuscat. Es cualquiera de los dos que ponen el dedo en la llaga y preguntan por la suerte del indio.

Dice Panchin:

¹⁸⁵ En un pasaje, Alfredo Palacios dice: "Los habitantes ven como algo natural que los indios contribuyan al mejoramiento de la ciudad, aunque después éstos sean mal vistos cuando transitan por las calles urbanizadas, porque afean el panorama, prohibiéndoles entrar a iglesias reservadas a ladinos aun cuando hayan sido construidas con el esfuerzo indígena. Únicamente pueden caminar a media calle por donde escurren la hez y la orina que los habitantes arrojan por las noches". P. 55.

¿De qué somos culpables los indios tzotziles? ¿De nuestra desesperación por vivir aquí en el monte? ¿De vivir con el frío y el hambre? ¿Por esta desesperación de salvarnos de la maldición de ser indios? ¿Qué nosotros sufrimos por nuestros muertos? ¿Y ellos no están sufriendo por los suyos que ni siquiera han podido enterrarlos o por las torturas de que son objeto allá en la cárcel? ¿Vamos ahora a acobardarnos?¹⁸⁶

La toma de conciencia que pronto quiere socializarse los lleva a cuestionar su histórica condición de oprimidos. Los indígenas, arengados por sus líderes, deciden hacer las acciones por cuenta propia, convencidos de que ya no servirán más de carne de cañón para enfrentar a los ladinos tuxtlecos o chiapeños, que ya no serán asesinados, a mansalva, en los parajes, que no trabajarán, con el lomo pelado, en las fincas de los terratenientes. Alfredo Palacios busca, en varios episodios, recrear esa situación; permite que hable la voz de los que él considera oprimidos, de los indígenas de los parajes de Chamula y de comunidades aledañas. Los hace preguntarse si los "caxlanes van a dejar de pelarnos el lomo en las fincas y dejarnos tranquilos en las montañas", si dejarán de tomarlos en la leva para llevarlos a pelear por causas que a ellos ni les interesa, si dejarán de morir por su culpa.¹⁸⁷

Y una vez puestas las interrogantes sobre la mesa, buscando sangrar las heridas, los mismos líderes proponen:

Pero no vamos a pasarnos la vida llorando como mujeres a los muertos y lamiendo las heridas, lamentando las desgracias que nos han causado. Vamos a pedir que nos den los derechos que dicen las leyes y a rezarle a los dioses y santos, pero sin los curas que piden mucho takin y trabajo regalado en las fincas; ya no lo jalaremos el trapiche como mulas ni empedraremos sus calles ni levantaremos

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 41.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 43.

más iglesias ni conventos ni los cargaremos en nuestras espaldas por leguas porque ahora hay leyes que dicen que no lo debemos hacer, aunque las escondan para que no las sepamos, que son leyes también para nosotros.

Ahora vamos a aprender el castilla y a leer y escribir, vamos a vivir con mujer; a enterrar los muertos en los panteones pero sin pagarle a la iglesia; a bautizar a los hijos sin pagarle a los curas; vamos a saber para vender los productos que le sacamos a la sagrada tierra.¹⁸⁸

Los indígenas aparecen aquí como los constructores de su propio discurso, como quienes *motu proprio* deciden comenzar una ofensiva contra los ladinos, no por su condición de raza, sino más bien por su condición de oprimidos.

Y es precisamente esta condición la que Alfredo Palacios persigue visibilizar. Los indios, quiere decir, han sido minimizados por los ladinos quienes los han explotado. Por eso el autor quiere, con esta obra, denunciar esta condición. Y no es solamente volver a narrar un hecho histórico del que se han escrito crónicas, ensayos, investigaciones y novelas. Volverlo a hacer, sin aportar una visión diferente, no tendría caso. Pero no basta, para Palacios, tamizar la historia, esta historia en particular, sino hacer visible a un grupo social que históricamente ha sido desfavorecido.

Este afán, sin embargo, lo sitúa en una posición desde la que se han escrito ditirambos, apologías del indígena. Una posición de riesgo en donde la línea hacia el folclorismo es muy próxima. Palacios no se cansa de imponer la visión del indígena oprimido para proponer una conciencia colectiva, capaz de construir un discurso propio. Deseo que idealiza al indígena, dejando de señalar, paradójicamente, su inherente condición humana.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 96.

Adopta una actitud que busca revitalizar la concepción del indígena chiapaneco y emular una lección de historia. En este sentido, *Los confines...* tiene reminiscencias de la novela histórica tradicional, heredada del periodo decimonónico, y se aleja de la nueva novela histórica definida por Menton.¹⁸⁹

Ambos objetivos, además, lo comprometen con la historia, con sus discursos. Su opinión, entonces, es delicada y la busca fundamentar, aunque no de manera clara, en la investigación historiográfica. Palacios ha dicho que los chiapanecos debemos hacer “una revisión de nuestra propia historia y no sean los extranjeros la que la hagan.”¹⁹⁰ Pero emprende esta aventura desde el género literario porque la historia, como ciencia, le daría poco margen de error.

Emparentada con *Florinda* y *Oficio de tinieblas* por el tema, guarda distancias narrativas con ellas pero también relaciones literarias: la de ofrecer una historia social de la época del narrador. En el caso de Palacios con *Los confines...*, conocemos de las vertientes contestatarias, ideológicamente radicales, en que resultaron formados los profesores e intelectuales mexicanos posteriores a 1968 y 1971, hitos de ruptura de los intelectuales y el poder, hitos también del encuentro de activistas con las realidades marginadas de México, en el caso de Chiapas, los indios.

¹⁸⁹ Amado Alonso llama *novela histórica arqueológica* a aquella que privilegia la información y la documentación histórica. Citado por Celia Fernández Prieto, *Historia y novela: poética de la novela histórica*, pp. 102-103; Celia Fernández dice, además, que ésta es una variación de la novela histórica-romántica. Seymour Menton, por su parte, dice que la nueva novela histórica tiene, entre otras características, ficcionalizar a personajes históricos y distorsionar conscientemente la historia. Menton, *La nueva novela histórica*, pp. 42-43.

¹⁹⁰ Morales, *Aproximaciones a la poesía y la narrativa...*, p. 127.

Historia y memoria

Historia y memoria

La historia y la memoria, dije al principio, ensanchan el mundo de la ficción. Se emparentan porque son formas de representación del pasado, cuyo dilema se halla en el modo de aprehensión del tiempo y del *haber-sido*. Ya Marc Bloch se refirió a la historia como la ciencia que estudia al ser humano, hombres y mujeres, en el tiempo.¹⁹¹ Sus acciones y agentes, decía Bloch, se conocen a través de sus vestigios o huellas. En otras palabras, de fuentes.

La memoria, por otra parte, dice Aristóteles, es del tiempo, del pasado.¹⁹² Es la representación de una cosa ausente a través del recuerdo. Esto precisamente es lo que la distingue de la imaginación: su ocurrencia en el tiempo. La memoria ambiciona cierta fidelidad al pasado, es decir, quien accede al *haber-sido*, a través de la memoria, guarda la pretensión de verdad. Así lo dice Ricoeur: "no tenemos nada mejor que la memoria para significar algo que tuvo lugar, sucedió, ocurrió, *antes* de que declaremos que nos acordamos de ello".¹⁹³ Es decir, pretende evocar algo cierto y al mismo tiempo resignificado.

Como vemos, la historia y la memoria se vinculan por su relación con el pasado. Dije también que las dos pertenecen al reino de la ficción. Lo anterior es así porque, como quedó asentado en otra parte, la representación del pasado *tal como* ocurrió ha sido un paradigma seriamente cuestionado. Las preguntas al respecto inquietan la realidad del pasado histórico. La filosofía de la historia y la teoría posmoderna prefieren, a tientas unos y desbocados otros, hablar del proceso de construcción del pasado y la forma que éste se trama cual obra de ficción, sin entender la ficción como imaginación o sin lugar en el *haber-sido*.

¹⁹¹ March Bolc, *Introducción a la historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000.

¹⁹² Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, p. 33.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 41.

Ahora bien, tanto historia como memoria requieren de huellas del pasado. Las fuentes documentales escritas sobre soporte material, han sido por mucho las improntas que atienden los historiadores. Sin embargo, la memoria no cuenta con tal registro. Lo que no está escrito, dirá Ricoeur siguiendo a los griegos, debe afectar gravemente al alma para ser recordado. De tal suerte que esta afección convierte al alma en fuente. Dice Sócrates: "En mi opinión, nuestra alma se parece entonces a un libro".¹⁹⁴

Así lo explica Platón en uno de sus diálogos, *Filebo*

La memoria, sugiere Sócrates, en su encuentro con las sensaciones, y las reflexiones (...) que provoca este encuentro, me parece que, en tales circunstancias, si puedo hablar así, escriben (...) discursos en nuestras almas y, cuando semejante reflexión (...) inscribe cosas verdaderas, resulta de ello en nosotros una opinión verdadera y discursos verdaderos.¹⁹⁵

Lo anterior resulta importante debido a que lo siguiente, realmente breve, atiende un par de huellas, la escrita en papel y en el alma, es decir, la prensa y los relatos orales del levantamiento tzotzil, así como las reconstrucciones historiográficas al respecto.

La prensa¹⁹⁶

El papel de la prensa en la guerra de castas es de singular importancia. No solamente se dedicó a informar los hechos, o a reproducir comunicados oficiales del gobierno del estado en los

¹⁹⁴ Citado por Ricoeur, *ibid.*, p. 31.

¹⁹⁵ *Idem.*

¹⁹⁶ Una versión de este texto se publicó con el título "La prensa y el mito de la guerra de castas en Chiapas", en *Voces de papel, La prensa en Iberoamericana de 1792 a 1970*, UNACH, 2008. La misma información de archivo, que no el texto, sirvió para el artículo "La construcción de la identidad en el discurso periodístico. El caso del semanario chiapaneco *La Brújula*", aparecido en Asociación para el Fomento de los Estudios Históricos en Centroamérica, Costa Rica, 2010.

que describían, con detalles, el desarrollo de la misma. La prensa asumió una actitud protagonista. En sus artículos de opinión y de fondo, así como los remitidos de otros municipios, llamaban al pueblo, a la raza blanca, a estar preparados contra los posibles ataques indígenas; los calificaban de salvajes, bárbaros, de raza inferior; también hacía llamados al clero y al Estado para actuar con energía ante los sucesos; y, en general, trataba de mantener alerta a la población blanca ante el peligro que corrían.

El periodismo de entonces propagó la idea de la guerra de castas y reprodujo el estereotipo del indio. Los semanarios, sin embargo, no se encargaron del acontecimiento sino hasta después de haber sucedido el sitio a San Cristóbal, en junio de 1869.¹⁹⁷

La Brújula, periódico independiente que se editó desde 1869 hasta 1872, fue un vehículo importante para la difusión de ideas en torno a la guerra de castas. Este periódico, cuya aparición representó un hecho importante en el periodismo de la época,¹⁹⁸ se encargó de construir, o reproducir, un estereotipo del indígena.

En uno de sus editoriales consideró mártires de la sociedad a los ladinos que murieron en los primeros sucesos; se habían sacrificado, decían, para evitar “la ruina de la sociedad”. Ya en este artículo, redactado a escaso tiempo del primer enfrentamiento entre los “ejércitos” indígena y ladino, se hacía la diferencia entre el mestizo, considerado un ser civilizado, y el indígena, a quien se le endilgaban los adjetivos “salvaje”, “bárbaro”, “inculto”, entre otros.

El artículo citaba:

¹⁹⁷ Dice Victoria Reifler Bricker que solamente encontró una referencia a la agitación de los indios en un artículo publicado en 1868 en *El Baluarte de la Libertad*, periódico que aparecía en Chiapa, entonces capital del estado. Dicho artículo se tituló “Una nueva secta religiosa” y señala las reuniones que se efectuaban en el paraje chamula, lo que había alarmado a los pobladores de San Cristóbal. Véase *El cristo indígena...*, p. 240.

¹⁹⁸ “...porque brindó un producto diferente a los periódicos que habían aparecido en Chiapas... el buen nivel intelectual de sus colaboradores posibilitó que sus escritos estuvieran bien documentados y redactados”. Véase Sarelly Martínez Mendoza, *La prensa maniatada*, p.81.

¿Quiénes han muerto? Los hijos de ese pueblo que llenos de un civismo inimitable, que comprendiendo el inminente peligro de la próxima ruina de la sociedad, empuñaron el fusil, se ciñeron la espada, tomaron el puñal, la lanza y la pistola, y se marcharon con frente serena y altiva al campo de batalla, lucharon con el proverbial valor de los bárbaros y allí la tumba se presentó con su presencia silenciosa y espantadora, para encerrarlos eternamente en sus oscuros senos. Los hijos del pueblo han muerto, y esas muertes que hubieran sido necesarias si la paz no la hubiera alterado el salvaje, ha sido la primera consecuencia de la guerra.¹⁹⁹

Esta misma polaridad, que transmitió la visión maniquea de los hechos, se reprodujo en otro artículo que también diferenciaba la condición de los blancos y de los mestizos. En esta ocasión se advertía la peligrosidad del indígena, no sólo por su estado de barbarie, sino también porque su constitución física superaba a la raza blanca. Esa desventaja ponía en alerta a la población de San Cristóbal.

Todos los pueblos amenazados con mas procsimidad por los salvajes deben quedar en guardia, no deben olvidarse que nuestro enemigo común es robusto, valiente y descarado; y es natural que provean á su conservación con eficacia y actividad: que cada uno de sus habitantes se constituya en un verdadero soldado armado y dispuesto para la lucha contra los bárbaros, porque de otra suerte en la hora y el momento que menos se imagine, seremos invadidos y somos ya testigos presenciales del modo y la manera con que esas hordas de otentores nos atacan.²⁰⁰

¹⁹⁹ Archivo Histórico de Chipas, (AHCH), hemeroteca Fernando Castañón Gamboa, "Sobre la guerra de castas", *La Brújula*, núm. 14, 23 de julio de 1869, San Cristóbal de Las Casas, p.1. En lo sucesivo solamente se indicará AHCH.

²⁰⁰ AHCH, "Tristes consecuencias", *idem*.

El periódico cumplía, hasta entonces, una doble función: llamar a la cohesión de la sociedad, en este caso de los blancos y los mestizos, quienes veían amenazada su integridad y su propia ciudad ante los ataques de los indígenas. Por otro lado, alimentaba un sentimiento racista característico de la época. Para el siglo XIX, en México se solía dividir en tres grupos a los indígenas: en civilizados, semicivilizados y salvajes. Por lo visto, los chamulas estaban en los últimos.²⁰¹

Es por eso que una de las propuestas de entonces era civilizarlos, exterminar sus costumbres y tradiciones. La idea era mestizarlos, integrarlos a la cultura nacional para sacarlos del atraso en el que se encontraban inmersos. De esta manera se evitarían problemas étnicos y religiosos, como la pretendida guerra de castas.

En el periodismo de entonces se reproducían esas ideas, sobre todo porque quienes se dedicaban a la prensa, al menos en el caso de *La Brújula*, eran personas con cierto prestigio académico, representantes de la élite cultural.²⁰² En sus páginas se alentaba una política de reducción de indios para poder civilizarlos. Esta misma política también se ofrecía como una estrategia para terminar con la guerra de castas y para evitar futuros conflictos bélicos.

La propuesta hecha desde la prensa era reunirlos para tenerlos al alcance de las autoridades y para que, con el contacto con la clase civilizada, perdieran o disminuyeran sus instintos feroces y salvajes.²⁰³

La Brújula no cejó en sus comentarios racistas, sirviendo como un elemento importante, junto con los demás periódicos de la época, para la construcción del mito de la guerra de castas.

²⁰¹ Véase Rogelio Jiménez Marce, "La construcción de las ideas sobre la raza...", pp. 80-83.

²⁰² Flavio Paniagua, que a la postre fuera el primer novelista chiapaneco, era uno de los redactores de *La Brújula*. En 1870 el periódico anunciaba la publicación, por entrega, de la novela *Una rosa y dos espinas*, de Paniagua; éste fue el primer ensayo folletinesco. Paniagua escribiría, después, la novela *Florinda*, en la que aborda el tema de la guerra de castas.

²⁰³ AHCH, "Indígenas", *La Brújula*, núm. 17, 13 de agosto de 1869, San Cristóbal de Las Casas, p. 1.

Se decía:

Los indios, ¿qué pretenden con la guerra que han iniciado? Es evidente que solo quieren el exterminio de la raza blanca, volver al estado que guardaban antes de la conquista, levantar altares á sus falsas deidades y ofrecerles sacrificios humanos. (...) ¿Qué son los indios en Chiapas? Son faltos de ilustración y nada conocen de los deberes morales; solo poseen la sindéresis; es decir: los principios naturales de la moralidad: nada conocen de los deberes civiles y para ellos no más ley ni más autoridad que la fuerza bruta, y por esto aun lo que les fuera alhagüño como las leyes de sucesión hereditaria no las atienden ni las aplican en general.²⁰⁴

Los periodistas no creían que la sublevación indígena era solamente contra la ciudad, sino que también trataron de extender la idea del conflicto a otras ciudades, obviamente pobladas por blancos. Puede discutirse la verdadera intención de esta visión. Quizá era paranoia, tal vez un error de los periodistas de la época; o quizá una estrategia para que San Cristóbal recuperara el poder económico y político que para entonces había perdido. Lo cierto es que el periodismo llamó a la unión de los "blancos", y reconoció a las poblaciones del resto del estado que habían ayudado a pelear contra los indígenas.²⁰⁵

Ya que habían pasado los enfrentamientos entre ladinos e indígenas, la prensa todavía arengaba contra la raza indígena. Y es que Pedro Díaz Cuscat estaba libre, y era considerado el jefe de un "ejército" sedicioso. La prensa, desde su trinchera, también exigía la intervención del congreso y del clero para evitar nuevos enfrentamientos. Era claro que el recuerdo sangriento, y el temor de una nueva agresión, seguía latente.

Al gobierno le exigían que se establecieran cantones para recluir a

²⁰⁴AHCH, "Terrible problema", *La Brújula*, núm. 21, 17 de septiembre de 1869, San Cristóbal de Las Casas, p.1.

²⁰⁵A Comitán, Chiapa, Tuxtla, Tonalá, San Bartolomé y Pichucalco, cuyos habitantes habían demostrado "actos de valor y heroísmo" contra los indígenas. AHCH, *La Brújula*, "Terrible problema", núm. 22, p.1.

los indígenas. Pedían una especie de reservas desde las cuales se les pudiera observar y controlar. También pedían un decreto para obtener recursos “pecuniarios” para combatir a unos indígenas que en cualquier momento podrían levantarse. Exigían, además, una ley que contemplara no el castigo con sangre, sino “rehabilitar a esos hombres funestos que hoy pretenden destrozarnos”. Con ello, decían, se heriría “de una vez y para siempre la cabeza de la revolución”.²⁰⁶

Al clero:

Lo invitamos á que no sea un frío espectador en la lucha sangrienta que se viene sosteniendo: queremos que predique, que anatémice, que condene á los indígenas que se filien e intenten seguir manteniendo el fuego de la revolución: queremos que sus palabras lleguen á los oídos de nuestros enemigos para disuadirlos de sus errores, para abrir su corazón á las santas inspiraciones de la verdad, para trazarles la senda del progreso y de la ilustración, para regenerarlos en una palabra”.²⁰⁷

Hacia noviembre de 1869 se mantenía el mismo discurso, volviendo a remarcar el papel que debía asumir la Iglesia y la necesidad de mestizar a los indios. A cuatro meses de las agresiones, y ya sin la euforia de los primeros meses, la prensa volvía a plantear que uno de los problemas del indígena era la educación y la religión, por lo que consideraban pedir más dinero al Congreso y a la nación para sofocar de raíz la problemática. Alegaban que el estado carecía de dinero para la educación del indígena y que sólo los filántropos podrían realizar esta labor.²⁰⁸ Preparaban, de esta manera, el terreno para

²⁰⁶ AHCH, “El congreso y el clero del Estado”, *La Brújula*, núm. 25, 8 de octubre de 1869, p.1.

²⁰⁷ *Idem*.

²⁰⁸ AHCH, “Castas”, *La Brújula*, núm. 31, 19 de noviembre de 1869, p.1.

exigir gastos de guerra, aun cuando ésta ya hubiera concluido.²⁰⁹

También apelaban a la influencia social de la Iglesia y de los párrocos; querían convencer al indígena de la necesidad de educarse y de mestizarse para abandonar la superchería y evitar futuros enfrentamientos. Se pretendía hacerles “comprender las ventajas de la civilización, inculcándoles en sus instrucciones religiosas los principios sociales, y muy especialmente de la unidad y fraternidad proclamados por el cristianismo”.²¹⁰

Después, para mantener viva la llama de la guerra, y conservar alerta a la población blanca, *La Brújula* publicó un artículo en el que consideraba que quienes corrían un verdadero peligro eran las mujeres. Y es que la figura femenina blanca, decían, resultaba más atractiva para la fabricación de ídolos.

Decían:

(...) Por eso comprenden que es mejor una Ciudad que un pueblo: que es mejor habitación la del blanco que la pajiza choza de los que, como ellos, viven en los bosques, selvas y montañas: que es mejor hasta en su fisonomía la muger educada, que la que tiene la fisonomía de los ídolos. He aquí, pues, una de las causas porqué también Cuscat ha dado repetidas órdenes, para que ya no mueran en sus manos nuestras mugeres ni se incendien nuestros pueblos y ciudades. Quedan no obstante vigentes los objetos que ellos apetecen: poseer mugeres nuestras que séan hermosas y los pueblos que les parezcan análogos á sus ideas. ¿Dejarán de existir estas causas? Si es la negativa, hay siempre causa de parte de los indios para la guerra.²¹¹

²⁰⁹ Un documento sobre la guerra de castas, publicado por Timoteo Ruiz, planteaba que el gobernador José Pantaleón Domínguez se había aprovechado del supuesto clima de inseguridad para exigir más dinero a la nación, sin que éste se utilizara para lo que se pretendía. Véase Timoteo Ruiz, *La guerra de castas de 1869*, s/f, biblioteca de la UNICACH.

²¹⁰ AHCH, “Castas”, *La Brújula*, núm. 31, 19 de noviembre de 1869, p.1.

²¹¹ AHCH, “La situación”, *La Brújula*, núm. 36, 24 de diciembre de 1869, p. 1.

Además de la figura femenina se tocaba algo de fondo: la propiedad de las tierras. Fuente de riqueza, herencia del pensamiento de la sociedad colonial, la tierra era un signo de grandeza de la sociedad blanca. Además, decían, la tierra en manos de indígenas no eran aprovechadas por la "haraganería" y, al contrario, las tierras de los ladinos sí producían, lo que significaba otra fuente de odio y envidia.

Para enero de 1870 no se había abandonado el discurso racista, pero se hacía hincapié en los recursos que debía obtener el gobierno para enfrentar lo que, se pensaba, era una amenaza constante.

El discurso, sin embargo, ya había virado hacia la moderación. Se pedía educación para el indígena, la conversión, de una vez por todas, al cristianismo; el mestizaje y la reducción a pueblos en donde se les podría vigilar y tratar mejor.

Se pensaba, sin embargo, que la aparente tranquilidad podría romperse en cualquier momento. La prensa seguía publicando artículos que mantenían alerta a la población; llamaban a no descuidarse, a mantenerse alertas y atentos hasta la caída de Cuscat.

Así, los artículos de fondo decían:

¡La guerra está en pie! Se ve en los campos y en los pueblos rebelados los vestigios y las huellas de esa lucha desigual que venimos sosteniendo, hace más de un semestre: no hay los más leves indicios de que los rebeldes vuelvan todos á la obediencia; y si hemos concebido alguna vez la ilusión engañosa, de que el Estado se encarrilara en las sendas de la paz y de la prosperidad, ha sido una alusinación funesta, pero hija de la mas buena fé y del más acendrado patriotismo.²¹²

Y agregaban:

²¹² AHCH, "¡Paz, paz!", *La Brújula*, núm. 38, 7 de enero de 1870, p. 1.

(...) Potente, muy potente es el enemigo que tenemos que vencer; y la clase civilizada es débil y fácil, fácil de triunfar. Y no cause impresión que usemos de esta frase, que aun pudiera atribuirse a poca fé en el triunfo de la civilización y del progreso: no pensamos así; pero repetimos que la clase indígena, mas fuerte, mas tenaz y mas difícil de dominación, mientras que la segunda está desarmada, pobre y dividida por lo ódios de partido y por otros mil motivos que es la ocacion oportuna y conveniente para consagrar aquí.²¹³

Después, más moderados, las tendencias manifestaban la necesidad de la unión y de la fraternidad de los pueblos, pero del pueblo de raza blanca. Solamente así, decían, se alcanzaría la anhelada paz. Esa misma unión del pueblo era la que había servido para enfrentar la guerra de castas, por eso defendían, aunque en otro tono, la diferencia de las razas y encomiaban las virtudes de los ladinos.²¹⁴

Además de erigirse como el divulgador de ideas dominantes, la prensa buscó formar una opinión pública favorable a la "raza blanca". Este breve análisis de *La Brújula* describe la manera en que se construyó el mito de las castas, al sugerir que los indígenas buscaban exterminar a los ladinos; en respuesta, llamó a los blancos a combatir, primero, a mestizar y a educar, después, a los indígenas.

Habrá que considerar, para investigaciones más amplias, el impacto real del periodismo en la población. Un estudio a conciencia sobre la prensa decimonónica en Chiapas debe tener en cuenta, entre otras, cuestiones como el analfabetismo, el tiraje de los diarios, su distribución y sus lectores. Solamente así sabremos cuál fue su influencia real en el ánimo de la gente.

La historiografía

²¹³ *Idem.*

²¹⁴ AHCH, "Unidad y fuerza, o anarquía", *La Brújula*, núm.41, 28 de enero de 1870, p. 1.

En su *Catecismo elemental de historia y estadística de Chiapas*, aparecido en 1876, Flavio Paniagua hace una síntesis de los acontecimientos de 1869.²¹⁵ Ya no escribe, al menos en este ensayo historiográfico, con el nerviosismo del periodista. Si en *La Brújula* su lenguaje era exaltado, en *Catecismo* guarda cierta distancia personal. No hay calificativos. Es mesurado. De acuerdo con las características del texto, hace un resumen de los principales acontecimientos acaecidos durante los distintos periodos gubernamentales. En el turno de José Pantaleón Domínguez escribe, con un estilo impersonal, aséptico, en cinco párrafos, el canje de Galindo, la batalla del 21 de junio y las persecuciones posteriores. No hay más.

Vicente Pineda escribió la primera crónica sobre los sucesos en *Sublevaciones indígenas en Chiapas*,²¹⁶ en 1878 (aunque la obra apareció hasta 1888). Mucho de lo que se conoce sobre el acontecimiento está basado en este relato. Por tanto, se han reproducido errores o posiciones cuestionables, así como un lenguaje que refleja una posición parcial.

En la obra de Pineda podemos ver parte del conflicto entre élites que he aludido. Su discurso se centra en descalificar la actuación del entonces gobernador de Chiapas, José Pantaleón Domínguez, así como de toda la administración gubernamental. En más de una ocasión refiere los comunicados que se enviaron al gobierno, y la apatía de éste, para que hiciera caso del asunto. Responsabiliza a las autoridades, enteradas del conflicto planeado al menos con dos años de antelación, de la muerte de inocentes cuyo único "delito" era "ser ladinos y descendientes de españoles"; les dice responsables de "todos los trastornos habidos en el Estado, por su apatía, y por su desacertada manera de gobernar."²¹⁷ La orientación ideológica de la obra de Pineda obedece, pues, al largo conflicto decimo-

²¹⁵ Flavio Paniagua, *Catecismo elemental de historia y estadística de Chiapas*, pp. 52-53.

²¹⁶ Vicente Pineda, *Sublevaciones indígenas en Chiapas. Gramática y diccionario tzeltal*, INI, México, 1986 (1888). Pineda incluye las "sublevaciones" de 1524 y 1527 (en realidad resistencia a la conquista), la de 1712 y la de 1869.

²¹⁷ Vicente Pineda, *Sublevaciones indígenas...*, p. 81.

nónico entre las élites liberales y conservadoras. Para el año de su aparición, en 1888, ya se rumoraba el traslado de poderes a Tuxtla, lo que sucedió definitivamente en 1892 bajo el gobierno de Emilio Rabasa. Las autoridades de San Cristóbal intentaban mantener la capital en su ciudad. Sólo así se explica también que apenas un año después apareciera la novela *Florinda*, de Paniagua, de la que hablaremos después, en la que hay un discurso más paternalista sobre la situación del indígena; la novela también incluye un alegato a favor de la permanencia de la capital en la ciudad alteña.²¹⁸

Otro de los errores de Pineda, al menos porque no se ha comprobado su veracidad, es la crucifixión en 1868 del niño Domingo Gómez Checheb. Dice que se debió a que los indígenas querían tener un cristo propio; si ellos, los ladinos, tenían uno igual a su raza, también los indígenas podrían tenerlo. Así, tendrían “un señor propio á quien adorar, que tuviera una misma alma y una misma sangre que sus hijos”.²¹⁹ Gran parte de las crónicas posteriores, incluso estudios antropológicos, reproducen esta versión, como los textos de López Gutiérrez, Moscoso o Reifler Bricker.

Vicente Pineda, basándose, según dice, en lo que experimentó él y en lo que le dijeron otros testigos de los sucesos, describe con detalles las escenas violentas, como las ocurridas en la ciudad el 21 de junio de 1869. Reproduce, por ejemplo, el diálogo de Galindo con Ayanegui y Rosas mediante el cual se propone el canje del primero por los indígenas encarcelados. A pesar de que es la única fuente que ofrece estas descripciones, no puede desapercibirse su lenguaje tendencioso. La guerra, dice, no fue de castas, sino de la civilización contra la barbarie. Con esa idea califica de criminales, bárbaros y salvajes a los indígenas —y a Galindo, el socialista, como un traidor—. Pero sobre ellos siempre triunfará la razón, es

²¹⁸ Esta idea sobre *Sublevaciones...* y *Florinda* también es apoyada por Jan Rus en “Guerra de castas según quién”, pp. 172-173, y Andrés Aubry, quien la comenta muy brevemente en los datos que ofrece para entender “El diario de Francisco Villafuerte”, p. 68.

²¹⁹ Pineda, *Sublevaciones...*, p.77.

decir, la civilización. Por eso, a pesar de que entre los sancristobalenses se contaba un número menor a los indígenas —incluso eran más débiles físicamente— lograron alzarse con la victoria.

En *Sublevaciones...* no hay ninguna explicación histórica. Solamente se limita a contar los acontecimientos desde el principio hasta el fin. Es, pues, una crónica.

Sin ofrecer una explicación, pero con una versión diferente, aunque no contraria, el sargento José María Montesinos, en sus *Memorias*, se ocupó brevemente de los acontecimientos.²²⁰ A pesar de que no describe enfrentamientos como lo hace Pineda, Montesinos dice que, de acuerdo con la versión de uno de sus familiares que participó en los combates, los indígenas no querían pelear, y que los soldados los mataban sin escuchar sus ruegos. Los obligaban a la guerra. Sin embargo, acusa al gobierno de Domínguez de provocar la guerra con tal de obtener recursos para mantener sana su administración y comprar votos en las elecciones.²²¹ El gobernador, dice Montesinos, contrató a Galindo para arengar a los indígenas, aprovechando el culto religioso. De esta manera se levantarían contra los sancristobalenses. Galindo hizo lo que se le pidió, pero fue traicionado cuando se ofreció para dejar en libertad a los indios. Los recursos fluyeron. El gobierno recibía anualmente 16 mil pesos para terminar con la guerra, según Montesinos.

La guerra, considera el sargento, no fue más que una farsa montada por el gobierno con fines políticos.

Rebeliones indígenas en los Altos de Chiapas, de Prudencio Moscoso Pastrana, es una crónica reciente heredera de la vieja escuela historiográfica chiapaneca.²²² Moscoso analiza la rebelión

²²⁰ Fernando Castañón Gamboa (ed.), *Memorias del sargento José María Montesinos*, Gobierno de Chiapas, México, 1984 (1935, 1ª).

²²¹ "Aquí en nuestro querido Tuxtla, estuvieron repartiendo monedas a los ciudadanos en las elecciones municipales, que se deberían de verificar el primer domingo de diciembre de ese año". Castañón (ed.), *Memorias...*, p. 67.

²²² Prudencio Moscoso Pastrana, *Rebeliones indígenas en los Altos de Chiapas*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.

tzeltal de 1712, la tzotzil de 1869 y la participación de los chamulas, comandados por Jacinto Pérez *Pajarito*, en los sucesos desde 1911 hasta 1914. Aparecido en 1992, el texto tiene como eje narrativo el relato de Vicente Pineda. Aunque cita referencias bibliográficas y algunos documentos primarios, mantiene un discurso a similar al que comúnmente se ha dicho. Cree que lo sucedido en 1869 fue una avanzada indígena cuyo objetivo era destruir San Cristóbal y a sus habitantes.

Una de las primeras síntesis históricas aparecidas en Chiapas en la primera mitad del siglo XX es la que escribió Gustavo López Gutiérrez. Militar de carrera, aficionado a la historia, López Gutiérrez decidió en *Chiapas y sus epopeyas libertarias* hacer una historia general de Chiapas, desde la época prehispánica hasta 1940; la divide en tres tomos.²²³ Sin duda una empresa ambiciosa, como fue la de sus contemporáneos Manuel B. Trens y Carlos Cáceres López. Su afición a la historia y el propósito de su obra, sin embargo, no le permite hacer análisis profundos. Es heredera todavía de la crónica positivista del siglo XIX.

Sobre el levantamiento indígena de 1869, Gustavo López sigue el relato de Vicente Pineda. A diferencia de éste, se abstiene de comentarios racistas y quiere hacer una relación más limpia. En ese sentido, su obra no persigue fines políticos, como sí sucede en la de Pineda. Al contrario, al final quiere justificar, o explicar de manera simple, el alzamiento: "en un arranque de dignidad y resolución, pretendiesen sacudirse el yugo de sus opresores".²²⁴

Trabajos como el de Gustavo López Gutiérrez no profundizan sobre un hecho o periodo histórico. Sus explicaciones, muchas veces, son pobres, más si no se cuenta con una metodología bien definida. Antonio García de León, en *Resistencia y utopía*, emplea método y lenguaje marxistas para acercarse a la historia de Chia-

²²³ Gustavo López Gutiérrez, *Chiapas y sus epopeyas libertarias. Historia general*, tres tomos, Secretaría de la Defensa Nacional, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México, 1942 (1932, 1ª).

²²⁴ Gustavo López, *Chiapas y sus epopeyas...*, t. II, p. 298.

pas.²²⁵ Aparecida en 1985, la investigación inicia en la Conquista (la época prehispánica es descrita de manera breve e inconsistente) hasta la posrevolución. La historia de Chiapas está concebida como la lucha de clases entre campesinos e indígenas y las élites económicas y políticas. Su obra ha sido criticada, con acierto, porque no tiene un manejo pulcro de sus fuentes, no recurre suficientemente a documentos primarios y, dice Jan de Vos, “no siempre se acerca a los hechos con el debido respeto”.²²⁶

García de León se empeña en presentar el levantamiento de 1869 como un acontecimiento anarquista, más que agrario o mesiánico. Retoma algunos aspectos del relato de Pineda (acepta la crucifixión de 1868) para situar la historia, pero su explicación se basa en la explotación del indígena. La novedad respecto a lo que se había escrito hasta al momento (solamente Reina lo había hecho) es sugerir que el alzamiento fue influido por una corriente anarquista enquistada en México en la segunda mitad del siglo XIX.

En 1979 se publicó una colección de documentos sobre el levantamiento. La mayoría de los textos son artículos periodísticos y partes militares aparecidos en la prensa de entonces. Se trata de *La guerra de castas, 1869-1870. Documentos*, de Juan Jaime Manguen, Irma Montesinos y otros.²²⁷ El libro tampoco ofrece explicaciones sobre el levantamiento; se limita a hacer breves introducción y conclusión, sin mayor detenimiento, en el que emplea categorías de análisis propias del marxismo.

Uno de los artículos científicos más interesantes que se han escrito al respecto es “Guerra de castas según quién?: Indios y

²²⁵ Antonio García de León, *Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*, Era, México, 1999 (1985, 1ª).

²²⁶ Jan de Vos, “Chiapas decimonónico: una bibliografía comentada”, en *Secuencias...*, p. 65.

²²⁷ Juan Jaime Manguen, Irma Montesinos *et al.*, *La guerra de castas, 1869-1870. Documentos*, Ed. Fray Bartolomé de Las Casas, Can Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, 1979.

ladinos en los sucesos de 1869”, de Jan Rus.²²⁸ Publicado en 1983 en inglés, y después traducido y publicado en español, en 1995, el texto se basa en otras fuentes hasta entonces poco analizadas. El relato de Pineda, tradicionalmente citado como fuente principal, interesa poco a Rus. Recurre a la prensa de la época y a otros documentos primarios como correspondencias entre párrocos; además, ofrece una visión crítica de la historia tradicional. Es el primero que cuestiona, por ejemplo, la supuesta crucifixión, la que, dice, se inventó para acentuar la barbarie indígena.

Jan Rus se remonta a la Independencia para encontrar en las diferencias y enconos entre las élites los orígenes del levantamiento. Parte de la tesis de que lo ocurrido en 1869 es la culminación de la lucha por la mano de obra entre los terratenientes de los Altos y los Valles Centrales. Durante todo el siglo XIX hubo una disputa por el trabajo de los indígenas, más que por la propiedad de la tierra ladina. Los terratenientes necesitaban trabajadores para sus plantaciones o fincas; los indígenas, controlados por la Iglesia en las tierras altas, eran esos trabajadores.

El artículo, además, intenta desmitificar los acontecimientos, considerados comúnmente como una provocación de los indígenas. En realidad, dice Rus, sucedió lo contrario. Las élites los provocaron para jugarse la dominación de los trabajadores.

Aunque el texto de Rocío Ortiz *Pueblos indios, iglesia católica y élites políticas en Chiapas*, aparecido en 2003, no tiene como objetivo los sucesos de 1869, también los explica, en un contexto más amplio, como el resultado del conflicto de las élites.²²⁹ Su tesis radica en demostrar que los indígenas son sujetos históricos, es decir, han tomado decisiones de manera consciente, y asumido una actitud activa ante las coyunturas ocurridas durante el siglo

²²⁸ Jan Rus, “¿Guerra de castas según quién?: indios y ladinos en los sucesos de 1869”, en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (ed.), *Chiapas, los rumbos de otra historia*, UNAM-CIESAS, 2002 (1995, 1ª), pp. 145-174.

²²⁹ Rocío Ortiz, *Pueblos indios, iglesia católica y élites políticas en Chiapas*, CONECULTA, Chiapas, 2003.

XIX. Son, dice, constructores de su historia.

Los indígenas de los Altos asumieron una actitud defensiva ante los abusos del clero, presentando quejas a las autoridades civiles y rehusándose a participar en las ceremonias religiosas. Esta actitud fue más clara durante los acontecimientos de 1869. Pelearon por su autonomía territorial y religiosa y, cuando fue necesario, se aliaron tácitamente a los grupos liberales para lograrlo. Una de sus fuentes, para el relato del levantamiento, es el texto de Pineda.

Otras investigaciones se han propuesto estudiar los movimientos indígenas a lo largo del territorio nacional. Las abordan desde teorías diferentes, bien sean historiográficas o antropológicas.

Victoria Reifler Bricker, por ejemplo, hace un esfuerzo por reconstruir la memoria indígena a través de ritos y mitos. En *El cristo indígena, el rey nativo* analiza distintos movimientos mesiánicos o de revitalización ocurridos entre los indios mayas de México y Guatemala.²³⁰ Para el análisis del levantamiento de 1869 observa manifestaciones culturales actuales, como el carnaval chamula. En él halla vestigios históricos no sólo de lo ocurrido en ese año, sino también de otros hechos históricos. Parte de la tesis de que ritos y mitos constituyen teorías de la historia. Cree, por tanto, en la crucifixión de Domingo Gómez Checheb pues en el carnaval se simboliza el drama de la pasión en el que se inmola a un indígena. Más interesantes resultan los testimonios orales sobre la guerra de Cuscat, recogidos entre indígenas y ladinos a quienes sus abuelos les narraron los acontecimientos.

Al acercarse a la reconstrucción del levantamiento se basa en la obra de Vicente Pineda y en el relato de Cristóbal Molina. Su objetivo no es hacer una reconstrucción historiográfica, sino acercarse a la historia a través de los mitos.

Un trabajo historiográfico es *Las rebeliones campesinas en Mé-*

²³⁰ Victoria Reifler Bricker, *El cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993 (1981, inglés).

xico, de Leticia Reina.²³¹ El texto tiene un estudio preliminar en el que caracteriza los movimientos campesinos del siglo XIX, casi todos ellos agrarios. En el trabajo se elimina casi por completo el elemento étnico para estudiar los movimientos desde la perspectiva de clase social. Éstos son resultado de la lucha de clases. Comete el error de considerar todos los movimientos como una lucha por la tierra. Al menos en el caso que nos ocupa, los tzotziles no manifestaron con claridad la demanda agraria, sino hasta que aparece Galindo; pero es un discurso que no es muy claro. Después del estudio preliminar hace una especie de monografías de los movimientos, basándose en algunos documentos primarios y fuentes secundarias. Para el caso del levantamiento de 1869 recurre, también, al relato de Vicente Pineda e incluye otros documentos, pocos, que se hallan en el Archivo General de la Nación.

Una visión más general es la que ofrece Enrique Florescano en *Etnia, Estado y Nación*.²³² Su estudio, basado principalmente en bibliografía, incluye un recuento de los levantamientos acaecidos en el siglo XIX. El objetivo es establecer las relaciones entre los grupos indígenas y las élites, enmarcadas en la construcción del Estado nacional. El análisis sobre el levantamiento chamula también se enriquece de distintos estudios, por lo que expone y confronta lo que al respecto se ha dicho. Entre ellos están los textos de Pineda, Bricker y Rus, así como el relato de Cristóbal Molina.

La memoria

La guerra de Cuscat, dicen los indígenas, sucedió en un tiempo lejano, hace muchos años, cuando uno de los chamulas se levantó en armas contra los ladinos. Esa vez se enfrentaron a los cañones,

²³¹ Leticia Reina, *Las rebeliones campesinas en México, (1819-1906)*, Siglo XXI, México, 1984 (4ª ed.).

²³² Enrique Florescano, *Etnia, Estado y Nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*, Aguilar, México, 1998 (1996, 1ª).

a las armas de fuego. Para apaciguarlas, las mujeres tuvieron que levantarse la falda y enseñar sus nalgas. Solamente así, supusieron, las enfriarían.

La tradición oral confunde los hechos, los nombres, los tiempos. Las versiones que se han recogido dejan ver que la culpa de los enfrentamientos la tuvieron los indios. Agustina no era una santa, dicen, era una simple chamula; Cuscat era el demonio. Todo fue mentira. Esas versiones, dice Jan Rus, tienen su origen en la presión, en el convencimiento que hicieron los ladinos para culpar a los de Tzajalhemel.

Son recuerdos de la niñez: el abuelo sentado junto al fogón, taciturno, cansado, con poco aliento. Aun así mira a sus nietos y comienza a contar las historias:²³³

Allá en Tzajalhemel, hace mucho tiempo, vivía un indio al que llamaban Cuscat. No sé qué quería, no sé por qué estaba enojado. Resulta que un día un hombre fue a buscar leña al monte y allí encontró una piedra, una gran piedra. Se la llevó a su casa. La piedra comenzó a hablar; se convirtió en una especie de juguete de niño. Luego dijo que era un santo y que quería una casita bonita. Dio órdenes para que se la construyeran; a cambio “yo también cuidaré de ustedes”, dijo. Le construyeron su casa y le compusieron música; bebieron trago en su honor. Estaba en una casa. Se dieron cuenta de que el santo, que era un trozo de lodo, en realidad no era un santo porque los santos no comen sangre. Ese santo comía sangre. Era un santo del descontento. Santo o santa, quién sabe. Era mentira, los engañaba, no era santo ni santa, sólo engañaba. También había una virgen, santa Rosa, pero tampoco era verdad porque sólo

²³³ Victoria Reifler Bricker, en *El cristo indígena, el rey nativo*, recoge una serie de testimonios orales tanto de indígenas y ladinos de principios de la segunda mitad del siglo XX; en ellos recuerdan la guerra de Santa Rosa, como conocen al levantamiento, entremezclándola con otros hechos históricos. El breve relato que presento es una reescritura de los mismos, en el que mezclo las versiones indias. Las transcripciones originales pueden verse en la obra de Bricker, pp. 430-503.

era una mujer chamula. Un sacerdote se enteró de ese supuesto santo. Fue a Tzajalhemel porque le habían dicho que hablaba. Pero el santo se quedó callado. Nada dijo. El padre le preguntó, pero nada dijo. El padre llevó a cabo una misa en Tzajalhemel. Pero después se lo quiso llevar y lo ató a la cola de su caballo. Lo arrastraba mientras el caballo corría. Se lo llevó. La gente se reunió porque no querían que se lo llevaran. Fueron a rescatar a la madre de la disensión. Alcanzaron al padre y lo mataron. Desamarraron al santo o la santa del caballo y lo regresaron a su casa. De San Cristóbal llegaron a recoger al padre y entonces comenzó la guerra de veras. ¿Por qué lo mataron? Preguntaban. Por culpa de Cuscat, por eso murió el padre. Cuscat era un demonio. Ellos, sus seguidores, querían matar gente. Algunos dicen que el santo o la santa decía "¡vayamos a destruir San Cristóbal de Las Casas!" La gente se espantó en San Cristóbal. Decían que los seguidores de Cuscat iban a entrar; los de Tuxtla se enteraron y vinieron. También Cuscat y hombres y mujeres fueron. Las mujeres se alzaban las faldas y descubrían sus nalgas para enfriar los cañones, porque los de San Cristóbal tenían cañones para matar. Pero no los enfriaron, dispararon y mataron a las mujeres. Todos los seguidores de Cuscat murieron.

Las versiones ladinas no son tan diferentes de las indígenas. He aquí otro ejemplo:²³⁴

Había un indio llamado Cuscat y una india a la que llamaban santa Rosa. A ellos se les unió Galindo, quien les insistía para que llegaran a San Cristóbal a matar a sus habitantes. Este señor, Galindo, estaba enojado porque le habían ofrecido ser gobernador, pero a la mera hora no pudo. Entonces quedó sentido.

Galindo fue a Chamula y a través del magnetismo engañaba a los indígenas. Les decía que si morían en la guerra, los podía resu-

²³⁴ Para las versiones ladinas hice el mismo ejercicio anterior. Las versiones pueden verse, también, en la obra de Victoria Reifler Bricker, pp. 496-503.

citar. Los magnetizaba, los dormía y los despertaba. De esta manera los convenció para que entraran a la ciudad. Los de San Cristóbal veían que Galindo medía las calles, lo que les pareció sospechoso. Le ofrecieron muchas cosas, pero él decidió irse con los indios.

Las familias de San Cristóbal se reunían porque se rumoraba que los indios entrarían en cualquier momento a la ciudad. Todos estaban asustados y pedían perdón. Pero aprehendieron a Cuscat y a la santa Rosa. Después llegaron a liberarlos. Primero lo hicieron miles de indios gritando, por eso hicieron tratados para liberar a los presos. Dicen que llegaron muchos soldados, por eso los atemorizaron. Así hicieron los tratados. Pero agarraron a Galindo. Primero lo hicieron en son de paz. Ya que lo tenían, le quitaron sus armas y lo comenzaron a golpear.

Galindo les había dicho a los indios que si entres días no regresaba con ellos, lo fueron a buscar. Como no regresaba, así lo hicieron. Llevaban a Cuscat y a la santa Rosa en andas. Los respetaban mucho. Dicen que cuando iban entrando a la ciudad la tierra temblaba de tantos que venían. Les comenzaron a matar con cañones, por eso sus mujeres se levantaban la falda y se ponían enfrente de ellos, para que no les dispararan. Así las mataron. Pero los indígenas eran muchos, y no se dieron cuenta de que podían ganar la batalla. Al final perdieron y fusilaron a Galindo.

Además, la virgen de la Caridad defendió la ciudad. Los indios la vieron y ya no quisieron seguir matando. La virgen tenía una bala en sus vestidos. Ella también ayudó.

Otra manera de transmitir esta historia se halla en algunos carnavales de los pueblos tzotziles, en los que recuerdan los enfrentamientos. Perdidos en la memoria, tergiversados con el tiempo, simbolizados en los ritos, los acontecimientos de 1869 se convierten en vestigios, restos históricos que se dejan ver en las festividades. Victoria Reifler Bricker cree que el alzamiento es representado en el carnaval chamula. Supone que la representación de

la pasión de Cristo emula la crucifixión de Domingo Gómez Chech. Aunque ésta no haya existido, dice la antropóloga, al menos hubo un remedo de crucifixión. La rebelión chamula se simboliza, también, en los carnavales de Zinacantán y Chenalhó. En ellos la constante es el conflicto étnico.

Durante el carnaval en Chamula se representa la Pasión de Jesucristo, pero además se simulan batallas en los alrededores, colocando a los supuestos ejércitos ladinos e indígenas en posiciones similares a las que se describen en la crónica de Pineda durante el enfrentamiento de 1869. Esas batallas, dice Bricker, representan al mismo tiempo “la Guerra de Santa Rosa (el levantamiento tzotzil), el litigio fronterizo entre México y Guatemala acaecido en el siglo XIX y la contienda política creada por la Revolución Mexicana de 1910-1917”.²³⁵

El carnaval Chamula, dice Bricker, conmemora al menos siete acontecimientos históricos, resumidos en una profecía que se dice una semana antes de su inicio, celebrado antes de la Semana Santa. La profecía dice:

Los primeros soldados
Llegaron a la ciudad de México
Con sus tambores,
Con sus trompetas.
El último jinete.
¡Y hurra!
Este Mariano Ortega
Vino a la ciudad de México;
Vino a Tuxtla (Gutiérrez)
Y a Chiapa (de Corzo).
Vino con su bandera,
Con sus tambores.

²³⁵ *Ibid.*, p. 259.

Este Juan Gutiérrez
Vino a la ciudad de México;
Vino a Tuxtla
Y a Chiapa.
Van a ir juntos
Con su concubina,
Nana María Cocorita
Regresan comiendo calabaza confitada.
Vinieron con las banderas,
Con las trompetas.
El último jinete.
¡Hurra!
¡Chamula! Febrero loco
1969
Un soldado vino.
Vino a la ciudad de México;
Vino a Tapachula;
Vino a Tuxtla;
Vino a Chiapa
Con las banderas,
Con los tambores,
Con las trompetas.
El último jinete.
¡Hurra!
El segundo jinete,
Mariano Ortega,
Vino a la ciudad de México;
Vino a Guatemala;
Vino a Tuxtla;
Vino a Chiapa.
Vino con la bandera;
Vino con su trompeta.
El último jinete.

¡Hurra!
Este Juan Gutiérrez
Vino a la ciudad de México;
Vino a Guatemala;
Vino a Tuxtla;
Vino a Chiapa
Con su concubina,
Nana María Cocorita.
Ellos van juntos
Retozando en los arbustos.
Regresan comiendo melcocha.
Regresan comiendo calabaza confitada.
El último jinete.
¡Hurra!²³⁶

Los acontecimientos históricos representados en la profecía, a decir de Bricker, son la conquista de México, la revuelta de Cancuc de 1712, la intervención francesa, el levantamiento tzotzil, el litigio fronterizo con Guatemala, la insurrección de Pineda y la Pasión de Jesucristo.²³⁷ Respecto al levantamiento tzotzil, cree que en la profecía se asocia a Mariano Ortega (en realidad Juan Ortega) con las hostilidades de 1869 pues, supone Bricker, los indios lo confunden como uno de los líderes de la insurrección, como sucede en Chenalhó.²³⁸ Juan Ortega, conservador que se declaró a favor del Imperio en Chiapas, tomó San Cristóbal de Las Casas en 1863, causando incendios y perjuicios. Tal vez la memoria lo confunde y asocia con los hechos violentos del levantamiento tzotzil.

²³⁶ Victoria Reifler Bricker, *El cristo indígena...*, pp. 255-256.

²³⁷ La explicación detallada de cada uno de estos acontecimientos mencionados en el texto y representados en el carnaval, pueden verse en Reifler, *ibid.*, pp. 255-259.

²³⁸ *Ibid.*, p. 257.

Consideraciones finales

El cuestionamiento a la historiografía desde perspectivas teóricas ha alentado recientemente la escritura de novelas históricas. Se ha establecido una relación lábil entre novela e historia donde la verdad se confunde con la invención. Más allá de la diferencia entre la verdad y la mentira, la novela histórica es otra manera de leer la historia.

La novela simboliza la realidad para sugerir otras lecturas de la historia. En las novelas que analicé hay dos ejemplos de simbolización. En *Florinda*, Espartaco, el líder ficticio indígena, pretende el amor de Florinda (Luisa Quevedo), esposa mestiza de Oppás de Leal (Ignacio Fernández) sin que logre consumarlo. A lo largo de la novela ocurren flirteos, pero al final Espartaco muere. De esta manera, un indígena no puede salir del círculo de su casta y tampoco le está permitido rebelarse o igualarse a la casta ladina. Eso ocurría en el siglo XIX, cuando el concepto de casta estaba bien arraigado. En *Oficio de tinieblas*, por otra parte, la simbolización ocurre con la supuesta crucifixión de Domingo Díaz Puiljá (Domingo Gómez Chechob, en la versión de Pineda). Los indígenas logran tener un Cristo propio, nativo, que los iguala a la condición de los mestizos. Al final el culto es disuelto y los indígenas regresan a su condición anterior. Ocurre, pues, lo mismo que en *Florinda*.

La novela histórica juega una doble posición ante la historiografía. Resulta, primero, una herramienta que sirve para comprender mejor los hechos históricos. En la novela se describen modos de vida, ambientes, situaciones comunes que escapan al ojo del

historiador. En este sentido, el fenómeno histórico se comprende en múltiples dimensiones. La cooperación estrecha entre historia y novela también sirve para que la primera alcance a otro tipo de lectores, a gente interesada en la historia pero que no posee el lenguaje ni la perspectiva del historiador. Se ha discutido, por ejemplo, cuál es el sentido de la historia. El lugar común es decir que nos sirve para comprender el presente a través del conocimiento del pasado. ¿Es justo que nuestro presente lo comprenda sólo un círculo de académicos? ¿De qué sirve, entonces, justificar la finalidad de la historia si el conocimiento no traspasa la barrera de lo científico? Comúnmente la historia se difunde a través de canales específicos, como revistas especializadas o con publicaciones no periódicas de centros de investigación. Mas poco se divulga. He aquí otro cuestionamiento a la escritura de la historia. La novela es otra estrategia narrativa para divulgar el conocimiento histórico, para ponerlo al alcance de un público no especializado. Nos podemos quejar, como historiadores, que proliferen novelas históricas cuya veracidad es cuestionable. ¿Por qué proliferan? La respuesta bien valdría un análisis empírico sobre la recepción de la novela.

El lado “amable” de la novela histórica y su relación con la historiografía es su estrecha cooperación para intercambiar técnicas discursivas. Para dos de los casos que nos ocupan, la novela histórica también se ha encargado de contradecir a la historiografía. Veamos cómo esta doble relación se manifiesta en *Florinda*, *Oficio de tinieblas* y *Los confines de la utopía*.

Lo sucedido en Tzajalhemel y San Cristóbal entre 1867 y 1870 es una historia impactante. Por mucho tiempo se dio como verdadera la crucifixión de un niño tzotzil en la Semana Santa de 1868, en aquel paraje. Imaginemos: los indígenas toman al niño quien, asustado por la multitud que lo rodea, comienza a chillar. Su llanto, sus ruegos no cambian los rostros impertérritos de los mayores. Lo sujetan con fuerza, casi lo arrastran hacia una cruz que han tendido en un escampado en el pueblo. Lo clavan en la cruz,

queriendo emular un cristo. El niño se desmaya de tanto dolor. Levantan la cruz y la siembran. Al poco rato el niño ya no respira.

También se ha mencionado con insistencia la aparición de piedras parlantes que dijeron a los tzotziles, a la postre, que era hora de liberarse. Las piedras, otro producto de la imaginación popular, se convirtieron en ídolos, luego en santos que peregrinaron de comunidad en comunidad para no volver a ser confiscados.

Amén de las demás anécdotas (las santas, las capillas, el mesianismo, las batallas en San Cristóbal) los hechos merecen ser contados. Lo hizo la historiografía decimonónica, y también la literatura.

Los dos primeros ejercicios historiográficos fueron obra de Flavio Paniagua y Vicente Pineda. El primero, en su *Catecismo...*, aborda el levantamiento sin profundidad; el segundo, en *Sublevaciones...*, es igual de prolijo que tendencioso. La aparición de *Florinda* vino a complementar la obra de Pineda. Se ha dicho que ambos textos bien pudieron enmarcarse en los intentos por mantener la capital en San Cristóbal. En *Florinda* hay, por ejemplo, una visión moderada del indígena, mano de obra que también ambicionaban en los Valles Centrales. En el texto, Paniagua asume a veces un rol casi paternalista ante el tema indígena, justificándolos por su ignorancia e idolatría. La culpa de lo acontecido, en todo caso, es de Ignacio Fernández Galindo quien aprovecha la condición del indio para llevar a cabo un plan diabólico: exterminar a los ladinos. La novela, con reminiscencias románticas (uno de los posibles héroes que tejen la historia romántica es Juan Díaz *Espartaco*, un personaje ficticio, y además publica documentos primarios), se une al texto de Pineda para situar a San Cristóbal como una ciudad que merece ser la sede de los poderes. Si Pineda se encarga de descalificar al gobierno chiapaneco por su desacertada actuación durante el conflicto, Paniagua pinta una ciudad, y sus habitantes, que con valentía superaron el estado de guerra que los envolvía. Si nos atenemos a lo que dice White sobre el modo de tramar la historia, esta novela es un romance donde el gran héroe es la población de San Cristóbal

que al final logra vencer al mal.

Cuando apareció *Oficio de tinieblas*, en 1962, muy poco se había abundado sobre el tema. Los textos historiográficos repetían el mismo eje narrativo que encontramos en Pineda, como se puede ver en *Chiapas y sus epopeyas libertarias*, de Gustavo López Gutiérrez. A Castellanos le parece una historia impresionante, tanto que la crucifixión es uno de los momentos más tensos en la novela. Toma la anécdota de 1869 y ficcionaliza a sus personajes y a la historia misma. El traslado del espacio temporal le permite hacer un ejercicio reflexivo de nuestra historia para criticar no solamente lo ocurrido en Tzajalhemel, sino también al periodo cardenista en Chiapas. Como novela histórica, *Oficio de tinieblas* sugiere que el levantamiento fue una provocación de las élites ladinas, anticipándose a la idea que desarrolló Jan Rus en 1983. Este es un ejemplo de lo que han afirmado Ricoeur y White sobre el relato literario: alegoriza o simboliza la historia para reflexionar sobre el pasado. Al trasladar la anécdota al cardenismo, el conflicto entre élites que expone en la novela sugiere, como simbolización, el mismo conflicto decimonónico. Aún más: la falsa anécdota de la crucifixión también le sirve para simbolizar la igualdad entre indios y ladinos. *Oficio...* es una rescritura de *Florinda*: urde casi la misma historia de infidelidad amorosa sobre un fondo histórico. Pero no la trama de la misma manera. *Oficio* es una tragedia donde el protagonista (el pueblo tzotzil) cae derrotado y se resigna a vivir así. La novela es una crítica a la historiografía sobre el levantamiento, aunque se haya dejado seducir por la narración tradicional.

Quien no se dejó seducir fue Alfredo Palacios Espinosa. Al contrario, quiere rescribir la historia. Su ejercicio *Los confines de la utopía* es una novela tesis en la que se propone, primero, demostrar que los ladinos provocaron el enfrentamiento y, segundo, reivindicar la lucha y resistencia indígena. Para 1992, año de su aparición, ya se habían escrito textos como *Resistencia y utopía*, de García de León, *Las rebeliones campesinas en México*, de Leticia Reina y

“¿Guerra de castas según quién?...”, de Jan Rus. Palacios solamente cita en su bibliografía a García de León. A pesar de que los dos primeros siguen bebiendo de la obra de Pineda, incluso reproduciendo errores, el sentido de la historia es otro. La obra de Palacios aparece como un complemento a la historiografía reinante, además de criticar a la tradicional. No cita el texto de Jan Rus, pero sugiere el mismo conflicto entre élites como el marco en el que se desarrollan los acontecimientos. ¿Concluyeron lo mismo por separado?

Los confines... también guarda rasgos de la novela histórica tradicional porque casi no ficcionaliza a sus personajes, quienes conservan los mismos nombres y características similares a las otorgadas por la historiografía. Al igual que *Oficio de tiniebla*, está tramada en tragedia.

Vemos que las tres novelas tienen una relación con la historiografía de la época. La diferencia entre el texto literario e historiográfico, para el caso que nos ocupa, es que eligieron estrategias narrativas diferentes. Unos describen, otros narran. El largo conflicto entre élites es la constante en las dos últimas novelas, como lo es en la crónica de Pineda y en el artículo de Rus. Y si se había creído que los indígenas, junto con Ignacio Fernández Galindo, habían provocado los acontecimientos, Rosario Castellanos y Alfredo Palacios, al igual que Rus, sugieren lo contrario.

Quise mencionar la manera en que están tramadas las novelas porque así podemos intuir, también, la visión y preocupación del novelista sobre la historia. *Florinda*, en romance, obedece a la visión decimonónica de la inferioridad de los indígenas, y el necesario proceso de mestizaje; *Oficio de tinieblas* y *Los confines...*, en tragedia, se inscriben en un ambiente de reivindicación, lucha y resistencia indígena característico al flujo político-ideológico del último cuarto de siglo XX en el que, al final, continúan explotados.

Como literatura, la novela busca una reflexión —con una estrategia narrativa diferente a la historiografía— sobre la realidad histórica. La novela es una manera de acercarnos a la historia, de

leerla. Y su valor aumenta o disminuye de acuerdo con la comprensión que logre de ella. Sin perder la perspectiva de la ficción, una novela puede exponer la misma comprensión que los historiadores han hecho de un suceso pasado. En ese sentido, creo, la novela histórica es legítima. Lo es *Florinda* porque comprendió el problema de las castas, de la civilización y la barbarie decimonónica; y *Los confines de la utopía*, porque comprendió el conflicto entre élites que ha sugerido la historiografía para entender el levantamiento de 1869. *Oficio de tinieblas* es mucho más compleja porque juega con la historia. Es una novela que tiene como telón de fondo la historia para exponer, a través de la ficcionalización de la anécdota de 1869, el conflicto entre élites durante el cardenismo, y la condición indígena en un periodo cuando el Estado había asumido una posición clara al respecto al crear el Instituto Nacional Indigenista. Más que formato expositivo de la historia, *Oficio...* funciona como fuente de la misma.

Se ha creído que el buen historiador es el que trabaja arduamente en los archivos. Los restos de la historia están en ellos, pero también en otras fuentes. Unas sirven de complemento para las otras. La historia reciente, por ejemplo, necesita de las fuentes orales, así como de otras como fototecas, videotecas o fonotecas.

La novela y el relato oral también son fuentes para la historia. A lo largo de este trabajo he querido dejar claro que historia y literatura se complementan porque ambas cuentan una historia, pueden recurrir a la misma estrategia narrativa y porque la novela, como producto de un escritor, es decir, de un ser histórico, manifiesta aspectos sociales y culturales de la época en que fue concebida. ¿Cómo podemos complementar una historia sobre los grupos indígenas, por ejemplo? Un seguimiento en el transcurso del tiempo sobre la novela indigenista nos indica cómo se ha concebido al indio al menos desde la segunda mitad del siglo XIX. En un principio, a este tipo de literatura se le conoció como *indianista* y se caracterizó por la idealización del indio, cuya grandeza se hallaba en un pasado

lejano, prehispánico, que nada tenía que ver con el decimonónico; después, en el siglo XX, se le llamó *indigenista* y trató de abandonar ese estereotipo para recrear ambientes menos idealizados y más reales. Últimamente se le conoce como *etnoficción* en la que se recrea el discurso del indígena; es un tipo de literatura escrita generalmente por antropólogos que tratan de dar voz al otro. La historia del indígena, en estos casos, es complementada con la novelística.

Las novelas que he analizado también son documentos de época no sólo por la manera en que conciben al indio, sino porque nos descubren una manera de pensar y el ambiente que se respiró en la época en que están recreadas.

En *Florinda* vemos a unos indígenas calificados de bárbaros e incivilizados, que han perdido la gloria de antaño. Aparecen como sujetos fácilmente manipulables que sirven de comparsa para los propósitos de ciertas clases privilegiadas. Ese es un pensamiento propio del siglo XIX mexicano y, más aún de América Latina. Además, si tomamos en cuenta la relación de *Florinda* con la obra de Pineda, es otro documento que apuntala las intenciones de San Cristóbal por mantenerse como capital política de la entidad en el conflicto de la élite local con la emergente en los Valles Centrales. En ese sentido tampoco puede desacreditarse como fuente histórica, porque su tono tendencioso la legitima como tal. *Florinda* es un documento de época que revive la tensión vivida entre la población sancristobalense durante el levantamiento tzotzil de 1869, como secuela de una disputa o recomposición de las élites ante el naciente proyecto de nación.

Oficio de tinieblas se convierte en un documento del cardenismo vivido en Chiapas. Si bien se escribió a casi veinte años del reparto agrario, refleja el disgusto o frustración de los terratenientes al presentir que sus tierras serían dadas a grupos indígenas y campesinos. El levantamiento de 1869, trasladado a esta época, sirve como pretexto para ilustrar la posición de grupos reaccionarios a la Reforma Agraria durante esta etapa de la posrevolución. La novela fue escrita en el furor del indigenismo en México. Años

recientes se había creado el Instituto Nacional Indigenista con el propósito de integrar a los indios a la nación, y Rosario Castellanos era una de sus funcionarias en Chiapas y lo era con marcada convicción. Castellanos, quien creía en el Estado revolucionario y su proyecto de nación (del que moriría como representante en Israel), apostaba por dejar de considerar al indígena como “misteriosos y poéticos” para integrarlos cabalmente a la vida económica, política y social del país. Puede discutirse cierto paternalismo de la época, pero en la novela los indios son igualados a los mestizos, a pesar de las contradicciones de sus relaciones. En ese sentido es acorde con la modernidad perseguida por el país.

Para cuando apareció *Los confines de la utopía*, en 1992, en Chiapas ya se respiraba un ambiente de irrupción social. Un par de años después el Ejército Zapatista de Liberación Nacional se alzaba en armas, dirigido por cuadros formados en la tradición de los grupos contestatarios y guerrilleros de las décadas de 1960 y 1970. En ese mismo periodo se formaron asimismo muchos maestros normalistas que por todo Chiapas comenzaron a enseñar las primeras letras. Alfredo Palacios, maestro de profesión, también vivió ese proceso. Su formación y su inclinación hacia la literatura le llevó a escribir textos donde expone la condición del indígena. *Los confines...* es uno de ellos. Como documento de época, la novela refleja algunas de las tensiones de ese pensamiento contestatario también de la época y la necesidad de historiar las clases sociales. Es, pues, producto de una forma de pensar de profesionistas educados con ideas contestatarias desde un par de décadas anteriores.

Estas tres novelas representan una fuente para la historia de Chiapas. En ellas hay tres momentos distintos de nuestra historia, y en ellas, curiosamente, se cuenta un mismo acontecimiento.

Las novelas, éstas o cualesquiera otras, tienen orientaciones ideológicas y pretensiones literarias diferentes. El historiador que desee integrarlas a sus fuentes tiene que tratarlas como una más. La duda metódica, el cuestionamiento, los porqués también son

válidos para creer, dudar o cuestionar lo que el novelista quiere decir. La novela, como todas las fuentes, no está exenta de ello. Por lo demás, este trabajo se propone como un ejercicio histórico formulado con argumentación sólida creo, y, ojalá, con agradable discurso y ligera pluma.

Fuentes

Bibliográficas

- AGUIRRE Rojas, Carlos Antonio, *Antimanual del mal historiador, o cómo hacer una buena historia crítica*, La Vasija, México, 2003.
- BENJAMIN, Thomas, *Chiapas, tierra rica, pueblo pobre. Historia política y social*, Grijalbo, México, 1995 (1989, inglés).
- , *El camino a Leviatán. Chiapas y el Estado mexicano, 1891-1947*, CONACULTA, México, 1990 (1981, inglés).
- BIGAS, Sylvia, *La narrativa indigenista mexicana del siglo XX*, Universidad de Guadalajara y Universidad de Puerto Rico, México, 1990.
- BLOCH, Marc, *Introducción a la historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000.
- BRUSHWOOD, John, *México en sus novelas. Una nación en busca de su identidad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1973 (1966, inglés).
- CARBALLO, Emmanuel, *Protagonistas de la literatura mexicana*, Fondo de Cultura Económica y Secretaría de Educación Pública, México, 1986.
- CASTAÑÓN Gamboa, Fernando (editor), *Memorias del sargento José María Montesinos*, Gobierno de Chiapas, Colección La Ceiba, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México, 1984 (1935, 1ª).
- CASTELLANOS, Rosario, *Balún Canán*, Fondo de Cultura Económica y Secretaría de Educación Pública, México, 1983.
- , *Oficio de tinieblas*, Joaquín Mortiz, México, 2003.

- COLUNGA, Amando, "Prólogo", en *Florinda*, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Chiapas, México, 2003, pp. 7-30.
- CORTÉS Mandujano, Héctor, "Alzamientos indígenas en algunas novelas sobre Chiapas", en *Educación y sociedad en Chiapas*, Gobierno de Chiapas-UNAM, Chiapas, México, s/f, pp. 61-77.
- S. a., *Diccionario de Historia universal*, Océano, España, 2004.
- S. a., *Diccionario de literatura universal*, Océano, España, 2003.
- FLORESCANO, Enrique, *Etnia, Estado y Nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*, Aguilar, México, 1998 (1996, 1ª).
- GABILONDO, Ángel y Gabriel Aranzueque, "Introducción", en Paul Ricoeur, *Historia y narratividad*, Paidós, Barcelona, España, 1999, pp. 9-32.
- GARCÍA de León, Antonio, *Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*, Era, México, 1999 (1985, 1ª).
- GÓMEZ Fuentes, Yolanda, "Presentación", en *Rosario Castellanos*, Serie Premios Chiapas, volumen I, Secretaría de Educación de Chiapas y Universidad Autónoma de Chiapas, Chiapas, México, 2004, pp. V-XII.
- GORDILLO y Ortiz, Octavio, *Bibliografía de los escritores de Chiapas*, dos tomos, UNAM, México, 1996.
- HARNECKER, Marta, *Haciendo posible lo imposible. La izquierda en el umbral del siglo XXI*, Siglo XXI, México, 1999.
- Historia del H. Congreso del estado de Chiapas*, Gobierno de Chiapas, Chiapas, México, 1994.
- LIENHARD, Martin, *La voz y su huella*, Casa Juan Pablos-Unicach, México, 2003 (1990, 1ª).
- LÓPEZ Gutiérrez, Gustavo, *Chiapas y sus epopeyas libertarias. Historia general*, tres tomos, Secretaría de la Defensa Nacional, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México, 1942 (1932, 1ª).
- MANGUEN, Juan Jaime, Irma Montesinos *et al.*, *La guerra de cas-*

- tas, 1869-1870. Documentos*, Ed. Fray Bartolomé de Las Casas, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, 1979.
- MENTON, Seymour, *La nueva novela histórica de la América Latina, 1979-1992*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
- MICELLI, Amín, *Tierra de nadie*, CONECULTA, Chiapas, México, 2004.
- MORALES Bermúdez, Jesús, *Aproximaciones a la poesía y la narrativa de Chiapas*, Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas, Chiapas, México, 1997.
- , *Chiapas literario. Meditaciones sobre la literatura de Chiapas*, Secretaría de Educación de Chiapas, Chiapas, México, 2005.
- , *Hacia el confín, novela de la selva*, UNICACH y Juan Pablos, México, 2003.
- MORALES Constantino, Heberto, *Yucundo, lamento por una ribera*, Gobierno de Chiapas, Chiapas, México, 1994.
- MORENO Colunga, Francisco Amando, *Los discursos de Flavio Paniagua. Estudio sobre la regionalidad y las identidades durante el primer ciclo discursivo de su obra (1870-1876)*, Tesis de maestría en Antropología Social, Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, 2001.
- MOSCOSO Pastrana, Prudencio, *Rebeliones indígenas en los Altos de Chiapas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1992.
- O'GORMAN, Edmundo, *México, el trauma de su historia*, CONACULTA, México, 1999.
- ORTIZ Herrera, Rocío, *Pueblos indios, iglesia católica y élites políticas en Chiapas (1824-1901). Una perspectiva comparada*, CONECULTA, Chiapas, 2003.
- PALACIOS Espinosa, Alfredo, *Los confines de la utopía. Memorial de agravios en los parajes de la mala muerte*, Gobierno de Chiapas, Chiapas, México, 1992.
- PANIAGUA, Flavio, *Florinda*, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, México, 2003. (1889, 1ª edición, Felipe Jimeno Jiménez)

- nez, impresor, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas).
- PAZ, Octavio, *El laberinto de la soledad. Postdata. Vuelta a El laberinto de la soledad*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000.
- PÉREZ Salas, María Esther y Diana Guillén, *Chiapas, una historia compartida*, Instituto Mora, México, 1994.
- PINEDA, Vicente, *Sublevaciones indígenas en Chiapas. Gramática y diccionario tzeltal*, INI, México, 1986 (1888, 1ª.).
- REIFLER Bricker, Victoria, *El cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993 (1981, inglés).
- REINA, Leticia, *Las rebeliones campesinas en México (1819-1906)*, Siglo XXI, México, 1984 (4ª ed.).
- REYES Ramos, María Eugenia, *El reparto de tierras y la política agraria en Chiapas, 1914-1988*, UNAM, México, 1992.
- RICOEUR, Paul, *Historia y narratividad*, Paidós, Barcelona, España, 1999.
- , *La memoria, la historia, el olvido*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, Argentina, 2010.
- RUS, Jan, "¿Guerra de castas según quién?: Indios y ladinos en los sucesos de 1869", en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (editores), *Chiapas, los rumbos de otra historia*, Unam-Ciesas, México, 2002 (1995, 1ª), pp. 145-174.
- , "La Comunidad Revolucionaria Institucional: la subversión del gobierno indígena en los Altos de Chiapas, 1936-1968", en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (editores), *Chiapas, los rumbos de otra historia*, UNAM-CIESAS, México, 2002 (1995, 1ª), pp. 251-277.
- TRENS, Manuel B., *El imperio en Chiapas, 1863-1864* (facsimil), Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas, Chiapas, México, 1998 (1956, 1ª).
- VASCONCELOS, José, *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*, Espasa-Calpe, México, 1948.
- WHITE, Hayden, *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*, Paidós, España, 1992.

- , *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, (1973, inglés).
- ZEBADÚA, Emilio, *Breve historia de Chiapas*, El Colegio de México y Fondo de Cultura Económica, México, 2001.

Hemerográficas

- CORTÉS Mandujano, Héctor, "Acteal, guadaña para 45", en revista *Paso de Gato*, núm. 23, México, octubre-diciembre de 2005, pp. I-VTRES.
- S. a., "El diario de Francisco Villafuerte. Años de 1832-1879", en *Boletín del Archivo Histórico Diocesano*, núm. 1-2, volumen IV, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, diciembre de 1989.
- JIMÉNEZ Marce, Rogelio, "La construcción de las ideas sobre la raza en algunos pensadores mexicanos de la segunda mitad del siglo XIX", en *Secuencia, Revista de Historia y Ciencias Sociales*, Instituto Mora, México, núm. 54, mayo-agosto de 2004, pp. 80-93.

Archivo

- La Brújula*, Archivo Histórico de Chiapas, Hemeroteca "Fernando Castañón Gamboa", libro 21, núms. 14, 17, 21, 22, 24, 25 y 31, año de 1869; núms. 36, 38 y 41, año de 1870.

Electrónicas

- FERNÁNDEZ Prieto, Celia, *Historia y novela: poética de la novela histórica*, (en línea), EUNSA, España, 2004, formato pdf, consulta 22 de agosto de 2005, disponible en www.biblioteca-chiapas.gob.mx.
- MACÍAS, Elva, "Vitalidad editorial de Rosario Castellanos" (en línea), en *Gaceta del Fondo de Cultura Económica*, agosto de

2004, pp. 3-5, formato pdf, consulta 12 de septiembre de 2005, disponible en: www.fondodeculturaeconomica.com/subdirectorios_site/gacetas/AGO_2004.

SALAS Elorza, Jesús, "Oficio de tinieblas: Narrativa paratestimonial" (en línea), en *Letras Hispanas. Revista de Literatura y Cultura*, vol. 2, Issue 1, primavera 2005, pp. 82-90, formato pdf, consulta 12 de septiembre de 2005, disponible en www.letrashispanas.unlv.edu/Vol2/Paratestimonio.pdf.

SÁMANO Rentarúa, Miguel Ángel, "El indigenismo institucionalizado en México: un análisis (1936-2000)" (en línea), Biblioteca Jurídica Virtual de la UNAM, formato pdf, consulta 13 de septiembre de 2005, disponible en www.bibliojuridica.org/libros/3/1333/10.pdf.

Entrevistas

Héctor Cortés Mandujano, entrevista concedida el 20 de agosto de 2005.

Rectoría

Ing. Roberto Domínguez Castellanos
RECTOR

Dr. José Rodolfo Calvo Fonseca
SECRETARIO GENERAL

Mtro. Florentino Pérez Pérez
SECRETARIO ACADÉMICO

Lic. Adolfo Guerra Talayero
ABOGADO GENERAL

Lic. Ricardo Cruz González
DIRECTOR DE ADMINISTRACIÓN

Mtro. Pascual Ramos García
DIRECTOR DE PLANEACIÓN

C.P. Miriam Matilde Solís Domínguez
AUDITORA GENERAL

Lic. Roberto Ramos Maza
DIRECTOR DE EXTENSIÓN UNIVERSITARIA

L.R.P. Aurora Evangelina Serrano Roblero
DIRECTORA DE SERVICIOS ESCOLARES

Dra. María Adelina Schlie Guzmán
DIRECTORA DE INVESTIGACIÓN Y POSGRADO

Mtra. Brenda María Villarreal Antelo
DIRECTORA DE TECNOLOGÍAS DE INFORMACIÓN Y COMUNICACIONES

Lic. Noé Fernando Gutiérrez González
DIRECTOR DEL CENTRO UNIVERSITARIO DE INFORMACIÓN Y DOCUMENTACIÓN



UNICACH joven rostro de cultura,
educación y conocimiento. Alma viva del ICACH

Novela, historia y memoria del levantamiento tzotzil de 1869

Se terminó de imprimir en el mes de julio de 2015, con un tiraje de 500 ejemplares, en los talleres de Ediciones de la Noche, Madero núm. 687, 44100, Guadalajara, Jalisco. Teléfono: 33-3825-1301. El diseño tipográfico estuvo a cargo de Salvador López Hernández, y la corrección de Luciano Villarreal Rodas. El cuidado de la edición de la Oficina Editorial de la UNICACH, durante el rectorado del Ing. Roberto Domínguez Castellanos.