

1ij. 2

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

Facultad de Filosofia y Letras.

COSMOVISION INDIGENA

EN EL OPOSERO

de Francisco Rojas González.

T E S I S

que para obtener el grado de
MAESTRIA EN LETRAS MEXICANAS
presenta

MARTHA PATRICIA TREVIÑO MORENO.

MEXICO, D.F.

1982.

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

TESIS CON FALLA DE ORIGEN

ÍNDICE.

Índice	1
Advertencia	2
Antecedentes literarios e históricos	4
Percepción sobre la realidad indígena. Cambio de postura	16
Protestación	30
Relaciones entre indígenas y no indígenas ...	45
Dos aspectos relevantes de la vida de los indígenas: marginación y sincretismo de concepciones y de creencias	74
Percepción etnográfica	112
Una parábola sobre la marginación	143
Presencia del ideario político del gobierno cardenista	152
Conclusiones	162
Bibliografía	180.

Advertencia.

Este trabajo pretende mostrar el cambio de postura del narrador-autor frente a la realidad indígena en El diosero, cuyo carácter literario se inferirá del análisis de los diferentes relatos. Con base en este propósito fundamental se desarrollará el siguiente esquema cuya finalidad se expresa a continuación:

Los antecedentes literarios e históricos que conforman la introducción del estudio propiamente dicho pretenden, por una parte, ubicar literaria e históricamente la narrativa indigenista y, en su interior, la colección de cuentos El diosero; y, por otra, presentar el papel que ha desempeñado el indígena en la literatura y en la historia de México hasta la época de Francisco Rojas González (1904-1951).

Los diferentes apartados, líneas temáticas fundamentales de los relatos, obedecen a la intención subrepticia del narrador-autor de promover un esfuerzo formal de parte del estudioso con el fin de que conozca la realidad indígena. El narrador-autor puede equipararse con el sujeto que conoce; su postura, con la de búsqueda del proceso cognoscitivo; y la realidad indígena, con el objeto de conocimiento.

Así, la primera división se propone mostrar el cambio de postura del narrador-autor, realizado respecto del proceso cognoscitivo. Hasta poco antes de la época del narrador-autor, la realidad indígena fue percibida externamente, sin embargo, en parte por las investigaciones antropológicas, y en parte por el contacto más estrecho con esta realidad propiciado por el cambio de la sociedad mexicana, el narrador-autor logra sumergirse en mayor o en menor medida en ella, logrando una percepción interna de la misma.

En la segunda división, el narrador-autor protesta ante la injusticia cometida por los no indígenas a los indígenas.

Esta desaprobación se presenta más bien mediante la manera de constatar los hechos.

El tercer apartado corresponde a la relación entre indígenas y no indígenas, pues el narrador-autor plantea que sin la convivencia de ambos no es posible que éstos accedan a la realidad de aquéllos, objeto de conocimiento. En esta convivencia, que implica un proceso cognoscitivo, los indígenas reciben ayuda, son denigrados, pero al fin y al cabo valorados.

En el cuarto apartado el narrador-autor, sujeto cognoscente, una vez que ha accedido a la realidad indígena se percata de que la marginación en sus diferentes aspectos propicia la ignorancia y la enfermedad -azotes de los indígenas- por una parte; y por otra, se da cuenta del sincretismo de concepciones y de creencias presente en ellos, debido a su carácter profundamente religioso; aunque, como se verá, el narrador-autor ha destacado el aspecto mágico de este sincretismo.

Relacionado estrechamente con el cuarto apartado, pero, al mismo tiempo, con peculiaridades propias, el sexto apartado tratará de un tipo de marginación común a todos los seres minúsculos.

En la quinta división puede observarse claramente la base antropológica con que han sido elaborados estos cuentos. Diversos aspectos de las culturas indígenas han sido puestos de relieve con un enfoque etnográfico. Sin embargo, se verá cómo este material etnográfico ha sido transformado para dar lugar a una obra literaria.

Por último, se abordará la cuestión referente a la solución parcial dada al problema indígena por el narrador-autor, basada en su experiencia personal durante el régimen cardenista.

ANTECEDENTES LITERARIOS E HISTÓRICOS.

El surgimiento de un interés particular por el indígena en la literatura mexicana, que implica un cambio en el tratamiento del personaje literario, se debió fundamentalmente a algunas de las peculiaridades del Romanticismo como el exotismo y el nacionalismo, por una parte; y, por otra, a las circunstancias históricas, posteriores a la Independencia de México.

Durante la guerra de Independencia surge la literatura insurgente, en la que predominan temas patrióticos, rasgos localistas y planteamientos doctrinarios. José Joaquín Fernández de Lizardi (1776-1827) marca un cambio radical con su obra El Periquillo Sarniento (1816), pues incluye al pueblo al transcribir su habla, en la literatura y, con ello, establece una constante cultural. Juan José Martínez Lejarza (1785-1824) sustituye el paisaje clásico por el mexicano, y a las pastoras por indígenas; el vino por el pulque (1). Otros escritores de este periodo también reflejan este cambio: Francisco Manuel Sánchez de Tagle (1782-1847) en su poema "A la muerte del general José María Morelos", Andrés Quintana Roo (1787-1851) en su oda "Dieciséis de septiembre", José Agustín de Castro (1730-1811) en su "Diálogo entre la marquesa y la criada" y "Los remendones", en los que se acercó a los temas populares, y Anastasio de Ochoa y Acuña en Poesías de un mexicano (1828).

La Academia de Letrán (1836), primera asociación importan-

(1) Historia general de México, T.4, p.296.

te en el México independiente; produjo la primera tentativa de crear una literatura que reflejara lo nacional. Estaba integrada por jóvenes románticos como Guillermo Prieto, Ignacio Rodríguez Galván, Fernando Calderón, José María Lafragua, José María y Juan Nepomuceno Lacunza; escritores de tendencia académica como Ignacio Ramírez Pesado, Manuel Carpio y José Bernardo Couto; y escritores ya mayores como Francisco Manuel Sánchez de Tagle, Andrés Quintana Roo y Manuel Eduardo de Gorostiza (2).

La línea nacionalista de sus trabajos los hacía coincidir y agruparse "porque los alentaba el romanticismo con su preferencia por lo típico y porque en aquellos primeros años de vida independiente ese redescubrimiento era uno de los dones de la libertad." (3).

El Movimiento de Reforma se propuso reestructurar la sociedad mexicana conforme al modelo del liberalismo y dentro de sus programas tomó en cuenta al indígena; sin embargo, no los realizó en lo referente a la integración de éste a la vida nacional.

La ley del 25 de junio de 1856 ordenó la desamortización de los bienes llamados de Manos Muertas; en ella incluyó no sólo a las corporaciones eclesiásticas, sino también a las comunidades indígenas.

Sin embargo, durante esta época se presenta como figura aislada y relevante Ignacio Ramírez, el Nigromante, ya que, desde su puesto de Magistrado de la Suprema Corte de Justicia (1868-1879), aboga especialmente por los indígenas.

Su convencimiento interior de que éstos deben ser integrados a la vida nacional se manifiesta claramente en su escrito "instrucción pública", en el artículo segundo, que se refiere íntegramente a la educación de los indígenas (4).

También se percata de la necesidad de conocer el pasado:

(2) Op. cit., p.306.

(3) Op. cit., p.307.

(4) Ignacio Ramírez, Obras, T.II, p.183.

indígena, para lo cual propone "un establecimiento exclusivamente encargado de recopilar, explicar y publicar todos los vestigios anteriores á la conquista de la América" (5).

Posteriormente, Ignacio Manuel Altamirano y otros escritores vieron la necesidad de darle organización y coherencia al impulso nacionalista ya iniciado en la época independentista, lo que equivalió a un esfuerzo colosal de integración cultural (6).

De su propósito común surgió la idea de fundar la revista El Renacimiento (1869), cuyo tema más interesante y frecuente fue el de la cultura nacional. Ignacio Manuel Altamirano consideró que debería darse mayor atención al estudio de las lenguas aborígenes, pues constituyen un medio de afirmación nacional y de conocimiento de nuestra antigüedad. Los trabajos de Pimentel sobre las lenguas indígenas de la república, publicados en esta revista tienen los mismos propósitos.

El fundamento de su doctrina reside en la convicción referente a que nuestras letras, artes y ciencias requieren nutrirse de nuestros temas, de nuestro temperamento y de nuestra realidad con el fin de que logren ser expresión del pueblo y componente activo de integración cultural (7).

Durante el porfiriato, hubo varias rebeliones indígenas que fueron sofocadas. Entre 1878 y 1883, se combatieron los apaches en los estados de la frontera con los Estados Unidos.

(5) I. Ramírez, Op. cit., p.209.

(6) En esta tarea se encontraban escritores ya mayores, como Guillermo Prieto, Manuel Payno e Ignacio Ramírez; maduros, como el mismo Altamirano, Vicente Riva Palacio, Luis G. Ortiz, José Tomás de Cuéllar y Juan A. Mateos; y jóvenes, como Justo Sierra, Juan de Dios Peza y otros. Historia general de México, T.IV, p.313.

(7) La doctrina de Altamirano se encuentra expuesta principalmente en las Revistas literarias de México (1868); en las crónicas semanales que publicaba El Renacimiento (1869); en el ensayo De la poesía épica y de la poesía lírica (1870); en la Carta a una poetisa (1871); y en los prólogos a las Pasionarias (1872), de Manuel M. Flores y al Romancero Nacional (1885), de Guillermo Prieto. Op. cit., p.320.

Entre 1885 y 1886, los yaquis se levantaron en armas, pero fueron reprimidos por los generales Topete y Martínez. En 1892, fue arrasado el pueblito de Tomóchic, y en 1896, novecientos indígenas que pedían la devolución de sus tierras atacaron Papantla.

Dentro de este panorama de desinterés por los indígenas, sobresale el Congreso Católico realizado en Puebla en 1904, donde el obispo de Tulancingo, monseñor José Mora del Río, reunió a los intelectuales católicos para analizar la situación de embriaguez, de miseria y de servidumbre de los campesinos, entre quienes se contaba un alto número de indígenas. En 1906, se efectuó un tercer congreso, esta vez en Zamora, en el que se propugnó el servicio médico gratuito, el aumento de salarios, la enseñanza del catecismo cristiano y de la economía doméstica (8).

En este marco histórico se desarrolló uno de los antecedentes importantes de la novela indigenista, estudiado por Concha Meléndez bajo el nombre de novela indianista, durante el periodo que abarca de 1832 a 1889. "Incluimos en esta denominación todas las novelas en que los indios y sus tradiciones están presentados con simpatía. Esta simpatía tiene gradaciones que van desde una mera emoción exotista hasta un exaltado sentimiento de reivindicación social, pasando por matices religiosos patrióticos o sólo pintorescos y sentimentales." (9).

La mencionada autora considera que, en su mayoría, los elementos integrantes de la novela indianista se encuentran presentes en la literatura de la época de la Conquista y de la Colonia (10).

(8) Op. cit., p.255.

(9) Concha Meléndez, La novela indianista en Hispanoamérica (1832-1889), p.8.

(10) En efecto, durante los siglos XVI y XVII, cronistas, frailes y misioneros testigos de la Conquista o que vivieron en México durante estos siglos, se manifiestan a favor de los indígenas, principalmente Fray Bartolomé de las Casas; nos dan el punto de vista del conquistador, como Hernán Núñez del Castillo y Antonio de Solís; o bien, nos muestran una viva preocupación por comprender a los indígenas, como Fray Bernardino de Sahagún, Fray Diego Durán, Fray Andrés de Olmos y otros.

En el siglo XVIII, la labor de los jesuitas fue muy importante y trascendente en México (11), ya que, entre otras empresas, estudiaron con entusiasmo la cultura prehispánicas de México, basándose principalmente en los escritos de los cronistas del siglo XVI. En esta empresa también intervinieron humanistas como Lorenzo Boturini y Mariano Fernández de Echeverría y Veytia.

Algunos elementos importantes de su obra que servirán al cambio de actitud ante el indígena y al incipiente nacionalismo son, en primer lugar, el considerar al indígena antiguo como perteniente a una nación civilizada, con "leyes, jueces y gobierno", en oposición a filósofos como Buffon, quien lo consideraba "bárbaro y salvaje". En segundo, al reconocer el intelecto, las cualidades físicas y morales, la índole e inclinaciones del indígena iguales a las de los demás hombres, diferenciándose de ellos sólo por la educación recibida. En tercer lugar, además de la educación, el considerar necesaria la libertad económica y política para lograr la igualdad entre los indígenas y los demás hombres, en cuanto al reconocimiento de los mismos derechos y oportunidades.

Durante el siglo XIX, los temas indígenas vuelven a ocupar un lugar preferente, concretamente en las novelas indianistas, debido, por una parte, al nacionalismo como rasgo propio del romanticismo; y, por otra, al nacionalismo como consecuencia de las circunstancias históricas vividas en México durante la etapa de la Independencia y de la Reforma, principalmente.

(11) Si tomamos como ejemplo al padre jesuita Francisco Javier Clavijero, quien escribió Historia Antigua de México, podemos notar la gran importancia que tendrán sus disertaciones para el siguiente siglo, ya que, por una parte, influirán en el cambio de actitud hacia el indígena en diversos aspectos; y por otra, contribuirán a desarrollar el incipiente nacionalismo que se manifestará durante la época de la Independencia.

Antecedente inmediato de la novela indigenista mexicana es la novela de la Revolución (12), cuya temática abrirá camino para descubrir al indígena como personaje social y literario.

Este movimiento revolucionario generó un plan en diversos aspectos tendente a lograr la integración de los indígenas a la vida nacional. Este plan incluyó, en primer lugar, la restitución de tierras a los indígenas así como un intento de modernización agrícola mediante el otorgamiento de créditos.

Entre las decisiones de Francisco I. Madero en el terreno legislativo, sobresale el artículo tercero, por el que quedaban sujetas a revisión las disposiciones de los tribunales de la república y los acuerdos de la Secretaría de Fomento, pues se había despojado a los indígenas abusando de la ley de tierras baldías, sobre todo, durante la época del porfiriato. Antes de ocupar la presidencia de la República, convino con los yaquis en restituirles sus tierras y en darles ayuda financiera, así, el 8 de enero y el 17 de febrero de 1912 decretó que los ayuntamientos y los municipios procedieran a deslindar y a ocupar los pueblos, como resultado, en septiembre del mismo año, la Secretaría de Fomento había recibido 137 solicitudes de restitución con el deslinde ya hecho.

En el Plan de San Luis queda sentado el derecho de los pueblos, en su mayoría indígenas, a rescatar sus tierras. La manera de hacerlo fue expuesta por Luis Cabrera en un discurso pronunciado el 3 de diciembre de 1912, en el que pide la reconstrucción de los ejidos de los pueblos como recurso complementario del salario que los peones recibían en las haciendas.

(12) "conjunto de obras narrativas, de una extensión mayor que el simple cuento largo, inspiradas en las acciones militares y populares, así como en los cambios políticos y sociales que trajeron consigo los diversos movimientos (pacíficos y violentos) de la Revolución, que principia con la rebelión armada maderista el 20 de noviembre de 1910, y cuya etapa militar puede considerarse que termina con la caída y muerte de Venustiano Carranza, el 21 de mayo de 1920." La novela de la Revolución Mexicana, T.I, p.17.

Miles de indígenas se levantaron en armas, exigiendo el cumplimiento del Plan de San Luis, mientras que otros grupos se adueñaron de las haciendas o repartieron cosechas y ganados entre los peones y los aparceros.

Durante el régimen de Victoriano Huerta, la Comisión Nacional Agraria se transformó en Secretaría de Agricultura (1914), la cual autorizó que los yaquis y los mayor recuperaran setenta y ocho ejidos expropiados en la época del porfiriato.

Por su parte, los zapatistas prosiguieron la lucha cuando otros grupos habían llegado a un acuerdo, pues pensaban que la restitución de tierras debía realizarse en su totalidad entre los indígenas. Tanto estas demandas agrarias contenidas en el Plan de Ayala, como las anteriores, expuestas en el Plan de San Luis, pasaron a formar parte, éstas modificadas por aquéllas, del artículo 27 de la Constitución promulgada en Querétaro en 1917.

El plan integral derivado de la Revolución, tendente a la integración de los indígenas, también incluyó una campaña educativa por medio de escuelas rurales y de misiones culturales. Los escasos frutos de éstas en las comunidades aborígenes hicieron surgir la duda respecto a la capacidad intelectual de sus miembros, por lo que se realizó un experimento en la ciudad de México, consistente en la reunión de representantes de veintiséis grupos autóctonos, a quienes se les propuso vivir a la manera occidental; con ellos se fundó la Casa del Estudiante Indígena. "El experimento demostró tres cosas: que el indio tenía las mismas capacidades que el no indio, que podía asimilar rápidamente la cultura occidental y que una vez integrado a la vida urbana, prefería este tipo de vida al de su comunidad indígena." (13).

Cuando José Vasconcelos ocupó la Secretaría de Educación Pública en 1921 elaboró un plan en el que se encontraba la in-

(13) Gonzalo Aguirre Beltrán et al., La política indigenista en México, p.209.

incorporación de la población indígena a la nación por medio de un sistema escolar nacional. En éste, las lenguas indígenas quedaron eliminadas para propiciar el aprendizaje del español. Vasconcelos se opuso al plan de "acción integral" del Dr. Gamio, consistente en la división del país en diez regiones indígenas con proyectos especiales de mejoramiento y de educación.

La Revolución y los procesos de desarrollo económico y de crecimiento demográfico trajeron como consecuencia una nueva organización social. Si a principios de este siglo las clases altas comprendían entre el 0.5 y el 1.5 por ciento de la población del país, las clases medias contaban menos del 8 y las clases bajas abarcaban el 90 por ciento de la población, según estudios de José Iturriaga y Arturo González Cosío; hacia 1940 las clases altas comprendían el 1 por ciento y las clases medias se habían duplicado; en tanto que hacia 1960, éstas incluían entre el 20 y el 30 por ciento de la población, lo que significó que México contaba por primera vez con un sector medio importante. No obstante, los cambios ocurridos no modificaron mucho la situación de los extremos, esto es, de las clases altas, bajas y marginales, que constituían el 70 por ciento de la población.

A los problemas del país se sumó la marginación de un grupo minoritario indígena, que contaba tres millones en 1960, pues no hablaba español, tenía un nivel de vida sumamente bajo y se encontraba sujeto a la explotación. Puede decirse que, por lo general, "donde se concentró el sector moderno de la economía, también lo hicieron los servicios, la seguridad social y todas las ventajas relativas de la modernización. La marginalidad, sobre todo rural, era, en 1970, uno de los grandes problemas nacionales." (14).

En el terreno cultural, a raíz de la Revolución, las expresiones vernáculas y populares fueron mejor apreciadas. La

pintura incluyó temas y aspectos nacionales, como puede advertirse en los cuadros de Saturnino Herrán, que preceden los murales de José Clemente Orozco y de Diego Rivera, en la presentación de aspectos y de ambientes indígenas. La música incorporó melodías y tonadas populares como las canciones y rapsodias de Manuel M. Ponce. Esta apreciación de lo nuestro aparece también en poesía como en poemas de Ramón López Velarde, pero, sobre todo, es en la novela donde se advierte mayormente esta afirmación nacionalista. "La Revolución Mexicana, momento de honda crisis histórica, nos hizo pensar en nuestra patria, en nuestro pasado, en nuestros problemas; nos obligó a movernos dentro de nuestro territorio, a reflexionar sobre nuestro modo de ser, a estar en contacto con nuestras tradiciones y costumbres. Nos hizo ver y apreciar lo nacional como en una revelación." (15).

Este género se encuentra unido por el tema que trata: el proceso político y social de México desde fines del porfiriato hasta la consolidación de las nuevas instituciones, el problema indígena, la guerra cristera, la Reforma agraria, la expropiación petrolera, la corrupción política y económica. Por una parte, lamenta la anulación del verdadero impulso revolucionario; y, por otra, se pregunta sobre la validez de éste.

Entre las innovaciones que introduce se encuentran: un diálogo agudo que expresa la acción revolucionaria, el uso de técnicas periodísticas como el reportaje y la crónica con el fin de darles un carácter de objetividad al relato; se renueva el habla del país, pues se reconocen vocablos y modos expresivos de todas las regiones de México.

Como se dijo anteriormente, hubo en la literatura una serie de manifestaciones nacionalistas derivadas de la novela de la Revolución, entre ellas, el indigenismo. Este interés por el indígena se manifestó en cuentos, leyendas, novelas, principalmente.

(15) La novela de la Revolución Mexicana, T.I, p.29.

Al considerar la novela indianista como una de las precursoras de la novela indigenista, observamos que Concha Meléndez dio como fecha término de su estudio sobre la novela indianista el año de 1889, aunque continuaran apareciendo novelas semejantes en los años posteriores como Tomóchic (1892) de Heriberto Frías, debido precisamente a que en este año se publica la primera novela donde los indígenas aparecen como elemento central: Aves sin nido de la peruana Clorinda Matto de Turner.

Tomando como punto de referencia las novelas indianistas, Concha Meléndez llama neoindianistas a todas las novelas que se publican con un "exaltado sentimiento de reivindicación social", sin embargo, ya existe un brote, elemento claramente definido después, que diferencia considerablemente a ambos tipos de novela y que, por lo tanto, justifica el cambiar el nombre de manera radical llamando a las segundas novelas indigenistas.

La novela indigenista se distingue fundamentalmente de la novela indianista en que presenta al indígena en una más estrecha correspondencia con la realidad, con sus cualidades y defectos, sin idealizarlo; además, hay una protesta implícita por las condiciones en que se le obliga a vivir y, asimismo, por los abusos de que ha sido objeto en las diferentes épocas, incluyendo la revolucionaria; por último, hay en ella una valoración predominante de los elementos indígenas.

Esta preocupación por la realidad social mexicana, surgida, en parte, a raíz de la Revolución Mexicana, compartida por los novelistas, hizo posible el surgimiento de la novela indigenista, ya que los escritores, novelistas principalmente, se percatan de las miserables condiciones en que viven los indígenas de nuestro país, y se proponen transmitir a los demás, entre otras cosas, su indignación ante tal hecho.

Por otra parte, los novelistas descubrieron un caudal inmenso en el tema indígena y, concretamente, en los indígenas como personajes, ya que en nuestro propio país se les veía como extranjeros sobre los que había mucho que decir.

A diferencia de la novela indianista, que puede ser enmarcada dentro del Romanticismo, la novela indigenista no corresponde a determinado movimiento literario, pues las hay de tendencia regionalista, costumbrista, realista y naturalista.

En esta misma línea, Francisco Rojas González inicia la narrativa que tiene como base un material antropológico, recopilado por los mismos que han elaborado la obra literaria; dentro de ella se encuentra su novela Lola Casanova (1947), y la colección de cuentos, asunto de este trabajo, El diosero (1952). Con el avance de los métodos y de las técnicas antropológicas ha sido posible conocer, aunque sea de manera parcial, la realidad indígena, lo que se encuentra reflejado en esta narrativa.

Respecto al cuento indigenista, el mismo Francisco Rojas González, en un artículo titulado "El Cuento Mexicano", considera que el auge de este género en México se inicia a partir de 1920, pues, por una parte, varias generaciones han preparado el camino literario; y, por otra, el nacionalismo, derivado parcialmente de la Revolución, hace que los escritores descubran una gran riqueza aprovechable literariamente; un conglomerado de figuras apoyan lo anterior: Cipriano Campos Alatorre, Jorge Ferretis, Efrén Hernández, Gregorio López y Fuentes, José Revueltas, Rafael F. Muñoz, César Garizurieta, Alfonso Fabila, Andrés Henestrosa, Mauricio Magdaleno, José Rubén Romero y Francisco Monterde.

En las declaraciones periodísticas del mismo Francisco Rojas González, que se encuentran implícitas en sus cuentos, pueden verse varios aspectos de su poética. Por una parte, se propuso que su obra fuera útil: "No creo en el arte por el arte, sino en el espíritu de redención que debe mover la pluma del escritor. Tratar de comprender a la gente y despertar en ella sus anhelos por una vida mejor, ésta ha sido mi preocupación fundamental. Literatura y doctrina, sí. Tal vez este propósito me haya restado simpatizantes, pero en el fondo se trata de un estilo, de un género, de un modo de ver la vida

que está triunfando con la irrupción de las nuevas ideas sociales (...) No quiere esto decir que nos apartemos de lo que es ideal y trascendente." (16), lo que se encuentra en estrecha relación con un fin didáctico; por otra parte, toma en consideración lo bello, ambas cosas se encuentran en su definición de cuento: "Entiendo por cuento esa sugestiva forma literaria que se desenvuelve en un espacio limitado en extensión, pero tan profundo como las enseñanzas de la humanidad. Concreto en su tema; llano en su voz; sus personajes nunca desbordan, como en la novela, los límites de la trama ni salen de los linderos de una situación artificiosa, creada para hacer resaltar un hecho inaudito, un suceso extraordinario, una compleja situación psicológica o, en fin, una sutil nota de belleza." (17).

Estos aspectos de su poética se remontan a una de las propuestas fundamentales de Horacio, por lo que se inserta, en este aspecto, en una larga tradición: "Obtiene gran consenso quien combina lo grato con lo útil. Encante pero también instruya. Un tal libro enriquece al librero, navega por el mar y se adentra por siglos de gloria." (18).

(16) Fernando Benítez, "Francisco Rojas González, Primer Premio Nacional de Literatura", p.5.

(17) Emmanuel Carballo, "Francisco Rojas González, diez años después de su muerte", p.XIV.

(18) Horacio, Arte poética y otros poemas, p.38..

PERCEPCIÓN SOBRE LA REALIDAD INDÍGENA.

CAMBIO DE POSTURA.

La primera lectura de los cuentos que integran El diosero produce, generalmente, la impresión de que el narrador-autor (19), como etnógrafo que fue, dio primacía al material etnográfico presente en ellos; sin embargo, después del análisis de los mismos, es posible descubrir que el narrador-autor fijó como línea temática rectora (20) de los relatos integrantes de la colección, su propio conocimiento sobre la realidad indígena desde diferentes puntos de vista.

Así, la realidad indígena (línea de significación principal) se presenta en unos cuentos ("Hiculi Hualula", "El cenizontle y la vereda", "El diosero", "La venganza de 'Carlos Mango'", "Nuestra Señora de Nequetejé") como problema de enfoque del narrador-antropólogo (cambio de postura); en otros ("El cenizontle y la vereda", "La cabra en dos patas") como protesta

(19) El autor se oculta detrás del narrador, quien hace una relación de sucesos reales o imaginarios mediante las estrategias discursivas. Debido a que no existe una coincidencia completa entre el narrador y el autor que escribe, en este caso los cuentos. El autor, hombre real, cuando desempeña el papel de constructor del relato, ubicándose en la ficción, asume el carácter de narrador. Helena Beristáin, Diccionario manual de términos de retórica y poética. En elaboración.

(20) Greimas tomó de la físico-química el término isotopía y lo aplicó al análisis semántico. "Isotopía es cada línea temática o línea de significación que se desenvuelve dentro del mismo desarrollo del discurso; resulta de la 'redundancia' o 'iteración' de los 'semas', radicados en distintos 'sememas' del enunciado, y produce la homogeneidad semántica de éste, su coherencia. Se llama también 'isosemia'. Es pues una propiedad del discurso, manifestada por un fenómeno de recurrencia, y sirve al proceso integrador de la percepción. H. Beristáin. Op.cit.

de éste ante lo observado o lo experimentado personalmente (protestación); o bien, en la mayoría de los relatos, aunque de manera secundaria, como captación de la cultura indígena con un enfoque etnográfico (percepción etnográfica).

Estos diferentes enfoques sólo han tenido lugar al convivir el narrador-antropólogo con los indígenas (relaciones entre indígenas y no indígenas), lo que se presenta en la mayoría de los cuentos.

En esta convivencia el narrador-antropólogo constituye una especie de vínculo cognoscitivo entre indígenas y no indígenas, así, se da una simultaneidad entre aquélla y el problema del proceso cognoscitivo, pues éste implica necesariamente a la primera.

En el transcurso del proceso cognoscitivo, el narrador-antropólogo advierte dos aspectos relevantes de la vida de los indígenas (marginación y sincretismo de concepciones y de creencias), que también se presentan en la casi totalidad de los relatos (21).

En varios cuentos, el personaje central se acerca a la realidad indígena con el propósito de investigar aspectos muy concretos, insertos en un esquema antropológico y metodológico preconcebido, dado su carácter de investigador; sin embargo, el contacto de éste con su objeto de conocimiento provoca no sólo la modificación de su proyecto de investigación, sino el olvido del mismo con mucha frecuencia, ya que se le presenta la realidad indígena desbordando con mucho sus propósitos, sorprendiéndolo con seres, hechos, concepciones, jamás imaginados por él. Como consecuencia, el narrador-autor, cuyo abordaje inicial de la realidad indígena es externo a ella, debe cambiar su postura por una postura interna, pues se involucra de

(21) En general, la relación de una serie de eventos, que puede presentar la forma de la narración o la de la representación. Op. cit. En este caso, los cuentos que integran El diosero son relatos, que pueden ser divididos en dos planos: 1) historia y, 2) discurso, con el objeto de ser analizados. Estos relatos se componen de historia en cuanto que evocan una cierta realidad, y de discurso, pues existe un narrador que relata la historia y ante él un lector que la recibe. Tzvetan Todorov, "Las categorías del relato literario", p.157.

tal manera que, incluso, se transforma en un protagonista de la misma.

En el cuento "Hículi Hualula" el narrador-autor revela claramente su carácter de antropólogo al presentar el desarrollo de una investigación realizada por un etnólogo, con quien aquél se identifica, en la comunidad huichola. El tratarse de un relato ulterior (22), en el que siempre prevalece el pasado, muestra que éste ha sido conformado con base en el recuerdo de las experiencias vividas por el narrador-personaje (23), un etnólogo, quien predomina en el relato, con lo que éste adquiere un carácter de crónica.

El etnólogo efectúa cinco indagaciones con el objeto de esclarecer el enigma del "tío", etapa fundamental en la investigación de aquél. Su primera pesquisa la realiza con el supremo gobernante de la comunidad huichola, el patriarca; la segunda, con doña Lucía, una mestiza; la tercera, con Catarino, un campesino huichol; la cuarta, con Mateo San Juan, un mestizo cultural (24); la quinta, con el señor cura, párroco de la comunidad huichola. Por este medio, el narrador-autor nos presenta una serie de personajes que son tipos, en el sentido de que representan a otros, por cuyo medio puede conocerse esta cultura.

Las informaciones sobre el tiempo (25) ubican esta cinco indagaciones del investigador, pues ha querido plasmarlas como

(22) Según la ubicación de la historia en relación con el acto narrativo, es la narración de la historia en pasado, lo cual resulta muy frecuente en los relatos. Gérard Genette, Figuras III, p.238.

(23) El narrador se identifica con uno o con varios de los personajes de manera alterna, cuando sabe de la historia narrada tanto como cualquiera de ellos. Tzvetan Todorov, "Las categorías del relato literario", p.179.

(24) En el proceso de aculturación, al influir culturalmente el no indígena sobre el indígena, éste continúa siéndolo por su lengua, por su pertenencia a una comunidad, sin embargo, su cultura se modifica, por lo que se transforma en un mestizo cultural.

(25) Funciones integrativas que identifican y sitúan los seres y los objetos en el tiempo. Proporcionan los datos con que se organiza la realidad del discurso, contribuyen a lograr la verosimilitud en el relato. Roland Barthes, "Introducción al análisis estructural del relato".

un fruto de su experiencia personal, logrando con ello un efecto de verosimilitud ("Pero una mañana...", "Esa misma tarde tuve que ir hasta una sementera", "en aquella tardecita avancé un poco", "Esa tarde paseaba", "Llegó el sábado y con él mi única esperanza"). A producir este efecto contribuye también una información sobre el espacio (26), que ha servido para ubicar las cinco pesquisas en Tezompan, comunidad huichola ("el patriarca de Tezompan escuchaba", "emprendí el regreso a Tezompan", "estaba en Tezompan el cura de Colotlán").

Mientras transcurren las cinco indagaciones en el tiempo de la historia en el discurso (27), aumenta paulatinamente la tensión, el ritmo (28) se acelera, hay mayor dinamismo (29) por la numerosa intervención de los personajes; se presenta una mayor complicación en la combinación de personajes y de actantes; incluso se da el clímax (30) en la tercera pesquisa. El narrador-autor utiliza la narración para anticipar los hechos concernientes a las diferentes indagaciones realizadas por el investigador, mientras que la representación narrada (31) y

(26) Funciones integrativas que identifican y sitúan los seres y los objetos en el espacio. Proporcionan los datos con que se organiza la realidad del referente y, al organizarse de una manera propia en el discurso, contribuyen a lograr la verosimilitud en el relato. R. Barthes, *Op.cit.*

(27) La historia y su discurso se desarrollan progresiva y paralelamente en el tiempo diegético y en la instancia enunciativa respectivamente. Pero la temporalidad de la historia sólo existe a raíz de la temporalidad del discurso, que es configurada por medio del manejo de ciertos elementos como, por ejemplo, los verbos. Al confrontar ambas temporalidades surgen problemas respecto a la duración, al orden y a la frecuencia. Helena Beristáin, Análisis estructural del relato literario, p.96.

(28) En este caso el ritmo es producido por la repetición de una combinación (nota 35) o de una combinatoria (nota 40) de personajes y actantes.

(29) Movimiento producido como un efecto de número, de la presencia y de la combinación de los personajes al realizar sus acciones en las diversas secuencias.

(30) "Esa parte de una novela o de un drama (se incluye en muchas formas narrativas) en la que se logra una crisis o se alcanza una solución". Crisis: "Ese punto en una novela o drama en el que la tensión llega a su máximo y es inminente una solución. Puede haber varias crisis, cada una precede a un clímax." A Dictionary of Literary terms. Traducción libre.

(31) Combinación de estrategias discursivas, estilo directo y estilo indirecto principalmente, en un discurso determinado.

la representación (32), para mostrar éstas en su pleno desarrollo, con lo que se logra un mayor efecto de verosimilitud.

El narrador-autor establece un contraste entre el supuesto éxito del etnólogo en su investigación con el descubrimiento de la identidad y la entrega del "tío" de parte de Mateo, por un lado, y por el otro, el fracaso rotundo de la misma. Tanto el éxito como el fracaso de éste son destacados por medio de la elisión de las acciones que los manifiestan, con lo que la sorpresa del lector es mayor (33).

Los propósitos del investigador son netamente etnográficos al inicio del relato, pero una indiscreción del patriarca al haber pronunciado el verdadero nombre del "tío", Hículi Hualula, los transforma paulatinamente, pues este nombre se convierte en el núcleo de la investigación ("Mas ya era tarde, el extraño término había quedado escrito en mi libreta; ahí estaba: 'Hículi Hualula', insólita voz que sólo estaba permitido pronunciar al más viejo y más sapiente.").

El interés por el "tío" adquiere mayor importancia a medida que transcurre la investigación. Después de haber visto el cadáver del hombre y el sufrimiento del patriarca el investigador experimenta un sentimiento mayor del deber con respecto a la aclaración del enigma del "tío" ("no podía abandonar el sitio sin ahondar en el enigma de la palabra que, escrita en la libreta de apuntes, demandaba mi atención profesional imperativamente.").

Por último, se transforma en una obsesión, causa de su perturbación mental. Las informaciones sobre el espacio ponen de relieve la obsesión del etnólogo, ya que se presenta una simbiosis entre elementos de la cultura huichola y elementos de la cultura occidental. Esta simbiosis muestra el fracaso

(32) Modo del relato que, generalmente, corresponde al estilo directo, en el que el parlamento procede directamente del personaje que hace uso de la palabra.

(33) Elipsis: Movimiento narrativo en el que un segmento nulo del relato corresponde a una duración cualquiera de la historia. Gérard Genette, Figures III, p.128.

rotundo del antropólogo, quien fue incapaz de penetrar en el misterio del "tío", a diferencia de los cuentos "El cenizote y la vereda" y "La venganza de 'Carlos Mango'", en los que el investigador, con quien el narrador-autor se identifica, sí logró penetrar y comprender la realidad indígena.

Esta incapacidad del etnólogo de penetrar y de comprender la realidad indígena, a pesar de sus conocimientos antropológicos y de su experiencia, ha sido puesta de relieve en sus diferentes etapas degenerativas, por medio de diversas figuras retóricas, cuyo uso peculiar ha contribuido a dar al relato una configuración artística.

El encuentro inesperado del antropólogo con una determinada realidad indígena lo obliga a inquirir sobre su significado, llevado por un principio de ética profesional, pero después se transforma en un reto personal (antítesis y metonimia: "Entendía entonces que la sola clarificación del misterio que aprisionaba el terminajo significaría el éxito completo de mi empresa y que ignorarlo, en cambio, representaría nada menos que el fracaso.").

El investigador sobrevalora el conocimiento de la realidad indígena -dentro del contexto de su vida-, transformándolo en su objetivo principal (concatenación: "la inquietud ha madurado en manía y ésta ha producido ofuscamientos y los ofuscamientos han tomado la forma de hechos alarmantes..."). Sin embargo, la serie de obstáculos que se le presentan para la consecución de esta meta -aunado este factor al anterior- origina un desequilibrio mental en el estudioso (paralelismo sintáctico y enumeración: "mi voluntad era mala y mi pulso alterado...", "bromurados, reposo y baños tibios...").

A los factores anteriores se suma un tercero -el más importante conforme a la línea temática que se analiza-: la confusión en grado sumo que se ha producido en el investigador al haber sido partícipe en la realidad indígena, no obstante, su falta de comprensión y de instrumentos de diverso tipo para abordarla. Así, tiene lugar una simbiosis caótica en su mente expresada en una descripción.

Tres paralelismos (34) en la combinación (35) de personajes y de actantes (36) contribuyen a destacar este proceso degenerativo. En el primero, el etnólogo se torna oponente del patriarca, de doña Lucía y de Mateo (sujeto), al interrogarlos sobre la identidad del "tío" (objeto), ya que éstos tienen como ley guardar celosamente el secreto al respecto:

Etnólogo, oponente, indagación-"tío", objeto, patriarca, sujeto.
 Etnólogo, oponente, indagación-"tío", objeto, doña Lucía, sujeto.
 Etnólogo, oponente, indagación-"tío", objeto, Mateo, sujeto.
 Etnólogo, oponente, repetidos intentos-"tío", objeto, Mateo, sujeto.

Por el contrario, en el segundo, el patriarca, doña Lucía y Mateo son oponentes del etnólogo (sujeto) al negarse a colaborar con él cuando son interrogados por éste sobre la identidad del "tío". Pero al mismo tiempo, aquéllos son adyuvantes de éste, pues mantienen el secreto y observan la ley referente a la prohibición de revelar su identidad. Al confrontar éste con el paralelismo anterior se infiere que el etnólogo, en último término es oponente del "tío" (sujeto), pues se resiste a obedecer su ley:

Patriarca, oponente, negativa, objeto, etnólogo, sujeto.
 adyuvante "tío", sujeto.
 Doña Lucía, oponente, hermetismo, objeto, etnólogo, sujeto.
 adyuvante "tío", sujeto.
 Mateo, oponente, negativas, objeto, etnólogo, sujeto.
 adyuvante "tío", sujeto.

En el tercer paralelismo se advierte cómo el etnólogo (sujeto) realiza nuevos intentos por descubrir quién es el "tío", para tal propósito utiliza diferentes recursos comunicativos, por lo que funge también como destinador; se comunica por medio de mensajes escritos con un destinatario (ayudante,

(34) Se trata de la relación espacialmente equidistante o simétrica que guardan entre sí las estructuras repetitivas de los significantes y/o de los significados, y en virtud de la cual se revelan las equivalencias fónicas, morfológicas, sintácticas o semánticas, y se revela también la red de relaciones que determina la 'estructura' del texto. Helena Beristáin, Diccionario manual de términos de retórica y poética. En elaboración.

{35} Relación simple entre personajes y actantes.
 {36} Clases de personajes.

Mateo, señor cura). En las respuestas que obtiene del ayudante y del señor cura respectivamente, éstos desempeñan el papel de oponentes con respecto al etnólogo puesto que se niegan a colaborar con él en su propósito relativo al descubrimiento de la identidad del "tío", pero al mismo tiempo fungen como adyuvantes de éste, ya que conservan- coaccionados- el secreto. Por lo tanto, el etnólogo ha fracasado rotundamente en sus propósitos:

Etnólogo, sujeto, "tío", objeto.
 destinatador, carta, objeto, ayudante, destinatario.
 telegrama, objeto.
 destinatario, contestación, objeto, ayudante, destinatador.
 sujeto, oponente,
 "tío", sujeto, adyuvante,
 Etnólogo, sujeto, "tío", objeto.
 destinatador, carta, objeto, Mateo, destinatario.
 insistencia
 Etnólogo, sujeto, "tío", objeto.
 destinatador, carta, objeto, señor cura, destinatario.
 destinatario, respuesta, objeto, destinatador.
 sujeto, oponente.

Al igual que en el relato anterior, en el cuento "El cenizote y la vereda" el narrador-autor manifiesta su carácter de antropólogo enfáticamente, pues lo declara; además, el predominio constante del pasado se debe a que el relato está constituido por el conjunto de sus experiencias especulativas en relación con el momento de la enunciación.

Las figuras retóricas han contribuido a la creación de una ambientación indígena, primero, al ubicar espacialmente a los investigadores (repetición: "Escogimos Yólox -San Marcos Yólox, para ser más exactos- como el sitio ideal donde instalar nuestro laboratorio antropológico..."); después, en una pausa descriptiva, al presenciar una acción habitual de los indígenas chinantecos, como es su participación en el tianquis cada viernes en Yólox (amplificación y paralelismo sintáctico: "en un comercio animado y pintoresco: sal, por granos; piezas de caza o animalillos de río o de charca, por retazos de manta; yerbas medicinales a cambio de 'rayos' de suela para huaraches; hilo de ixtle enrollado en bastas madejas, por cándulas de sebo; gallinas por manojos de estambre...").

Con el objeto de producir un efecto de movilidad, el narrador-autor ha utilizado estas figuras, pues la primera da cuenta de la manera de realizarse el tianguis, mientras que la segunda sugiere el trueque en sí.

Esta ambientación indígena contrasta con una nueva, creada por los investigadores por medio de su presencia, de su cultura y de su instrumental científico, debido a la investigación que se han propuesto realizar. Dentro de ésta sobresalen los siguientes aspectos que han venido a modificar la vida de los chinantecos.

Cierta teoría sobre los indígenas elaborada en un cubículo ha comenzado a tener prestigio en instituciones educativas, pero aún no ha sido comprobada en la realidad, con lo que el narrador-autor destaca la falsa imagen que se tiene del indígena, sobre todo entre personas como el sabio europeo, ajenas a esta realidad. Tomando en cuenta que la base de los investigadores ha sido netamente teórica para realizar su investigación (paralelismo sintáctico: "empezaba a cobrar prestigio en las aulas y crédito en las academias."), y que ésta ha sido un fracaso, se desprende que el narrador-autor niega la validez de un apoyo cognoscitivo de la realidad exclusivamente teórico.

En gran medida, este punto de partida teórico -elemento fundamental de la filosofía de los investigadores- los lleva a considerar a los indígenas como objeto de estudio, sobre los cuales es necesario utilizar los instrumentos científicos (enumeración: "el antropómetro, los compases de Martin, el dinamómetro y la báscula; hubo pruebas sanguíneas y hasta el intento de un metabolismo basal."), sin respetar su dignidad de personas (paralelismo semántico: "Pero para nosotros, más que enfermos, aquellos miserables eran sujetos de estudio, elementos probatorios quizás de una teoría nacida en remotos climas, que necesitaba del abono de la estadística, del fertilizante del guarismo... eran cifras con que operar."), pues son reducidos y tratados como cosas manuales. Esta actitud origina una falta de entendimiento entre ambos.

Al efectuar su investigación, los estudiosos se encuentran con serios obstáculos, ya que ellos y los indígenas no comparten una misma cultura, además, éstos desconocen elementos que resultan cotidianos para aquéllos, debido a la marginación cultural y al atraso de éstos; por lo tanto, resulta muy difícil a los investigadores explicar a los indígenas -como en este caso- qué es un avión sin que tengan elementos culturales previos para el entendimiento del mismo.

El narrador-autor expresa el asombro de los indígenas dando a conocer gradualmente la causa: un artefacto de la cultura occidental. Primero hace hincapié en la ignorancia de los indígenas respecto a la existencia de éste (sinonimia: "con un hecho insólito, con algo nunca escrito en los anales centenarios de Yólox."); después, en los efectos visible y audible del mismo (paralelismos sintáctico y semántico: "su cielo, ayer im- pasible, fue conmocionado por el trepidar de un motor y su azul vilmente maculado por la estela gris y humeante..."); y, por último, lo nombre de manera enfática (exclamación: ";Había pasado un avión;").

La ignorancia de los indígenas es contrastada con el esfuerzo docente del antropólogo, el cual resulta infructuoso por carecer de elementos indígenas con los cuales poder establecer una comparación y así, hacer comprensible a éstos lo que es un avión. Por lo tanto, su definición resulta tautológica desde una perspectiva indígena (amplificación y enumeración: "-Es contesté- que el aparato lleva en su vientre la esencia de la lumbre: la gasolina, el aceite, las grasas...").

El conocimiento intelectual es suplido por una invención, producto de la imaginación, a consecuencia de lo cual se origina un mito, contenido de las leyendas mitológicas que llegan a ser conocidas por los no indígenas. La metáfora -desde el punto de vista del narrador, no del indígena- es utilizada para mostrar la transformación que éste ha hecho de la realidad ("ave rutilante").

El desconocimiento de la realidad indígena impone a los investigadores una constante modificación de sus proyectos de

investigación, de su metodología, de sus conceptos sobre la misma. El título del relato (37) compendia la parte más importante de éste: el encuentro por los investigadores de la explicación sobre el comportamiento de los indígenas, frente a la realidad y en su relación con los no indígenas. El narrador-autor realiza paulatinamente una fusión entre la naturaleza y el hombre, primero, al proporcionar un efecto visual (metáforas: "Los pinos alzaban sus ramazones temblorosas de rocío, los estratos de una extraña conformación geológica veteaban nuestra ruta"), que revela, por una parte, que los hechos tienen lugar al amanecer -elemento simbólico-; y, por otra, que hay "señales" -también simbólicas- configuradas por la misma naturaleza, que se encargan de guiar a los investigadores hacia una realidad inesperada: el encuentro con la familia enferma, representativa de la verdadera realidad indígena.

En segundo lugar, se presenta una fusión entre los sentidos (vista, olfato, oído) de los investigadores y los elementos de la naturaleza al amanecer, influyendo éstos benéficamente en el espíritu de estos hombres (metáfora y paralelismo sintáctico: "verdores cambiantes -del renegrido al amarillento- se nos metían por los ojos: el olor de resina, cantar del viento que rogaba las ramas y se cortaba en las aristas de las peñas y el trino del ceniztli").

Los pinos, el ceniztli y la vereda constituyen la naturaleza, escenario-testigo, espacio poblado de lo vegetal y de lo animal, donde transcurren las acciones humanas. Por esto, los elementos naturales: el ceniztli y la vereda representan simbólicamente el pensar de todos los hombres no indígenas, pues dado que la explicación encontrada por los investigadores es verdadera y patente, aquéllos tienen que estar de acuerdo. La naturaleza y el hombre forman una unidad, donde aquélla expresa el sentir y el pensar de éste ("Y los pinos, el ceniztli y la vereda aprobaron a una."). La vereda es un camino, como

(37) En algunos relatos el título constituye una clave interpretativa, lo que supone una cohesión grande entre los elementos del mismo en este caso.

el de los investigadores al seguir su investigación, pero ellos tenían puesta su mira en otro: la comprobación de una teoría, sin embargo, la vereda los condujo a otro: la explicación fundamental sobre la realidad indígena.

La investigación de los antropólogos tendente a la comprobación de la teoría de un sabio europeo constituye una percepción externa de la realidad indígena, por lo que aquella fracasa según los fines propuestos de antemano, sin embargo, la realidad que se les presenta, totalmente inesperada, los obliga a encontrar una explicación fundamental sobre la misma, pero ya no preconcebida, sino proveniente del seno de una comunidad indígena, realizándose así un cambio muy importante.

En el cuento "El diosero", el narrador-autor presenta al investigador, con quien se identifica, como un recopilador de información sobre los indígenas lacandones, por lo que la percepción de éste sobre la realidad indígena es externa; pero la convivencia con los indígenas lo convierte en observador y, posteriormente, las necesidades de una familia lacandona lo tornan protagonista, involucrándose en la realidad indígena y adquiriendo, por consiguiente, una percepción interna de la misma; pero esta vez de manera activa, pues participa directamente en ella, y no cognoscitiva principalmente, como en los cuentos anteriores.

Al mismo tiempo que recopilador de información según un plan preconcebido, el investigador es observador ante la realidad indígena inesperada e incomprensible que se le presenta. Por esto, el narrador-autor muestra los hechos desde la perspectiva (38) del investigador, pero concede muy poco espacio del discurso (39) para dar a conocer su presencia, ya que le interesa destacar el carácter de observador inadvertido, quien

(38) Relación existente entre el narrador y los hechos narrados. Podemos considerar a este respecto tres aspectos: a) Distancia temporal entre el narrador y los hechos relatados; b) Focalización o ubicación de la "mirada" que observa los hechos; y, c) Voz del sujeto de la enunciación.

(39) La ubicación de los protagonistas y de sus acciones se da en un espacio, que se nos ofrece en la narración por medio del discurso, lo que nos permite evocar la escena de los acontecimientos. Helena Peristáin, Análisis estructural del relato literario, p.37.

no pierde detalle de todo lo que hace Kai-Lan.

El investigador, como extranjero en tierra de lacandones, no comprende el por qué Jacinta y Jova no cesan de trabajar, mientras Nachak'in permanece inactiva; por consiguiente, hay un desconocimiento de la realidad indígena. Cuando la cotidianidad de los indígenas, incomprendida por el investigador, es interrumpida por una tormenta, por lo que el chamán debe recurrir a sus concepciones mágicas, el investigador puede observar a sus anchas lo que está oculto para todos, principalmente para las mujeres: el modelado de las deidades, el proceso de creación.

Ante la catástrofe ocurrida en el caribal lacandón, el investigador cambia su papel de observador por el de protagonista, pues no sólo intenta, sino que ayuda a los indígenas a salvar su sementera, de este modo, se compromete con ellos, en lo que muestra su consciencia, humanidad y agradecimiento hacia ellos. En esta parte del relato se presenta el mayor dinamismo por la aparición alterna y repetida de los varios personajes. El ritmo es muy rápido por esta gran alternancia. La tensión alcanza el clímax y se da el máximo número de complicaciones en la combinatoria (40).

La situación de emergencia permite al narrador-personaje ser testigo de la creación de deidades y le ofrece este conocimiento que, así presentado, resulta verosímil (cfr. sincretismo). Las acciones narrativas (41) predominan a lo largo del relato porque al narrador le interesa sobremanera mostrar la serie de acontecimientos sucedidos durante la tormenta en la selva, sin embargo, hay un predominio de acciones discursivas (42) al inicio de la segunda parte, pues al narrador-autor le importa mucho configurar el ambiente en el que se desarrollan

(40) Relación compleja entre personajes y actantes.

(41) Acciones que suceden en la historia del relato, y son expresadas por verbos cuya acción realmente ocurre.

(42) Acciones que suceden sólo en el discurso; son expresadas por verbos cuya acción no ocurre realmente.

los acontecimientos por medio de la descripción del templo, de la sementera y de la selva. Los coloquialismos (43) puestos en boca de Kai-Ian, aparte de poner énfasis en la marginación lingüística del indígena, equivalen a una especie de testificación de lo dicho por el investigador, ya que no sólo se habla de un personaje indígena, sino que éste actúa como protagonista, lo que imprime verosimilitud al relato. Al cruzar la frontera entre ambas culturas el investigador accede al conocimiento de una serie de características antes ignoradas, por ejemplo, los detalles de la organización poligámica en este caso concreto: los papeles de las mujeres (maternidad, labores, erotismo), y su división del trabajo en relación con la temporalidad: día/noche.

En el cuento que mejor se advierte el cambio de una percepción externa de la realidad indígena a una percepción interna de la misma por parte del investigador es en "La venganza de 'Carlos Mango'". El narrador-autor se propuso identificarse con el investigador, pero también el lector puede hermanarse con él, lo que resulta muy importante, pues los tres: narrador-autor, personaje y lector experimentan un cambio con respecto a la realidad indígena, que va de una percepción externa a una percepción interna, paso fundamental de la literatura indianista a la indigenista-antropológica, en que se inserta el narrador-autor.

Éste presenta la mayoría de las acciones como vistas u oídas por un narrador-personaje, el investigador, lo que imprime al relato verosimilitud. Al compulsar la temporalidad de la historia con relación a la del discurso se advierte que ha dispuesto una gran discordancia entre la disposición de los hechos narrativos en la historia y la disposición de los hechos narrativos en el discurso, con el objeto de despertar el interés del lector en lo que se refiere al desfile de los danzantes indígenas. Por una parte, el lector ignora el motivo por el que los indígenas se encuentran en Chalma; y, por otra, desconoce las manifestaciones de los grupos indígenas, por lo que llaman su atención. Estas se presentan en cuadros llenos de movimiento; dan

(43) Conjunto de términos usados en el lenguaje de la conversación, que caracteriza a los hablantes según su procedencia, estrato social, etc.

dinamismo al relato, y proporcionan amplitud a la situación en el escenario donde, posteriormente, se da el acercamiento a uno de tantos cuadros: la farsa de los mazahuas.

Estas manifestaciones de los grupos indígenas: danzas, ofrenda y música, son apreciadas por el investigador desde una postura externa, pues al observarlas como no indígena las considera expresiones artísticas y folklóricas, pero no comprende su sentido y significado profundos.

Con el fin de destacar el encuentro de Tanilo Santos por el investigador se presenta un contraste entre éstos y varios personajes colectivos, lo que origina un ritmo rápido y cierto dinamismo.

El uso del relato repetitivo (44) por el narrador-autor ha tenido como objetivo destacar el carácter de observador del narrador-personaje, quien, al presenciar una serie de manifestaciones de los grupos indígenas, se encuentra con Tanilo Santos en su carácter de actor, ya que personifica a "Carlos Mango". La descripción del atavío de éste causa risa por su falta de propiedad y de coherencia, sin embargo, esto le sucede al lector, ya que para el indígena resulta algo impresionante dentro de su contexto cultural, por lo tanto, vuelve a advertirse aquí la postura externa del investigador.

Por medio del título de este relato se advierte que el narrador-autor se propuso hacer una simbiosis entre "Carlos Mango", personaje ficticio, y Tanilo Santos, personaje "real", en la historia de este relato. Además, destaca, por medio de la transformación de "Carlos Mango" en Tanilo Santos, el cambio importantísimo que el investigador, como observador, experimenta al pasar de la ficción, pues "Carlos Mango" es un personaje representado, sin identidad propia, a la realidad, pues Tanilo Santos sí la tiene. Por consiguiente, éste constituye el primer paso en el cambio de percepción del investigador, ya que se sitúa en la realidad, no en la ficción.

(44) Un mismo acontecimiento puede ser contado varias veces no sólo con variantes estilísticas, sino con variantes de "punto de vista" Gérard Genette, Figures III, p.147.

El narrador-autor vincula la falta de comprensión de las manifestaciones de los grupos indígenas, principalmente de la de los mazahuas, por parte del investigador, con la noche de invierno y con la atmósfera nebulosa que lo envuelve junto al río ("La noche de enero se había echado encima; los luceros del cielo invernal de Chalma cintilaban, igual que los espejos y las lentejuelas que ornaban las monteras y esclavinas de 'los doce Pares de Francia.'"). Por el contrario, una vez que el investigador ha podido acceder a la realidad indígena por medio de la información revelada por Tanilo Santos, comienza a comprenderla, principiando por el sentido profundo de las manifestaciones de los grupos indígenas; así, ya no son fundamentalmente manifestaciones artísticas y folklóricas, sino mágico-religiosas, todo lo cual queda vinculado con el amanecer. De esta manera, el investigador penetra realmente a la realidad indígena desde una postura interna, correspondiente a la literatura indigenista-antropológica. El narrador-autor señala que su percepción no puede equipararse a la de un indígena ("-La cosa está complicada, Tanilo Santos..."), pues le cuesta mucho trabajo comprender una cultura tan diferente a la suya, pero la penetración es posible, lo mismo que el entendimiento de la realidad indígena.

Al utilizar el narrador-autor una combinación de espacios generales y particulares se propuso centrar el foco de atención sobre Tanilo Santos, pero dentro de un marco extenso que abarca su cultura y el mosaico de culturas indígenas de México.

El discurso ha sido dividido en dos partes por un espacio tipográfico. La primera es muy extensa en comparación con la segunda, presentándose una desproporción muy grande entre ambas, debido precisamente a que se trata de un relato circular, en el que la segunda parte constituye una continuación de una serie de expresiones artísticas y folklóricas, que ya han sido presentadas en la primera parte, las cuales son una manifestación concreta de unos antecedentes: las tropelías de Donato Becerra, el plan vengativo de los indígenas y el inicio de la venganza. De esta manera, el relato queda abierto en esta di-

rección, también en la referente a las nuevas experiencias del narrador-antropólogo; al mismo tiempo que es clausurado.

El narrador-autor ha utilizado varias retrospectivas (45) para mostrar la penetración paulatina del investigador a la realidad indígena: 1) Del presente de la enunciación (relato de Tanilo Santos al investigador), el narrador-personaje Tanilo Santos lleva a éste, y también al lector, al pasado (Donato Becerra robó y golpeó a Cleto Torres hace dos meses), constituyendo una retrospectiva muy larga. 2) El narrador vuelve al presente de la enunciación (continuación del relato de Tanilo Santos al investigador), desde donde retorna al pasado (tres tropelías de Donato Becerra a los mazahuas). 3) Una vez más, el narrador se instala en el presente de la enunciación (diálogo y continuación del relato de Tanilo Santos al investigador), para volver al pasado (planes de venganza del grupo de los mazahuas), pero esta vez la distancia entre presente y pasado se acorta sobremanera, en comparación con las dos retrospectivas anteriores.

El hecho de constituir un relato ulterior donde los acontecimientos se sitúan cronológicamente en el pasado con relación a la instancia narrativa que da cuenta de ellos, se debe a que el narrador, predominantemente intradiegético, vivió los acontecimientos de manera directa, o bien indirecta, escuchándolos de un testigo vivencial de los mismos, Tanilo Santos, lo que proporciona una gran verosimilitud al relato; a lo que contribuye también, en gran medida, el uso de coloquialismos.

Podrían verse tres etapas correspondientes a las posiciones del investigador frente a la realidad indígena: a) Desde fuera, como simple observador, tal como se sitúa el investigador al principio del relato; b) Al tratar de entablar una relación con el indígena, lo que constituye una etapa intermedia; c) Desde dentro, pues el mismo indígena Tanilo Santos le hace conocer al investigador su realidad. Por consiguiente, hay un deslizamiento del narrador de fuera hacia dentro del relato y luego otro de dentro hacia fuera.

(45) Evocación de un acontecimiento anterior en el punto de la historia donde se encuentra. G.Genette, Op.cit., p.82.

La preocupación constante del narrador-autor por conocer verdadera y fundamentalmente la realidad indígena ha aparecido en los cuentos "Hículi Hualula", "El cenxontle y la vereda", "El diosero" y "La venganza de 'Carlos Mango'", lo que se ve reforzado sobremanera en el cuento "Nuestra Señora de Nequetejé", pues el narrador-autor, identificado con el investigador como en los cuentos mencionados, critica las teorías y los métodos inconsistentes que han dado por resultado una imagen falsa del indígena. Aunado a lo anterior, también en este cuento como en los otros, se presenta el cambio en el narrador de una percepción externa a una percepción interna de la realidad indígena.

El narrador-autor se propuso hacer una confrontación entre la realidad indígena y el conocimiento que de ésta se tiene con base en la teoría psicoanalítica y en el método estadístico de las ciencias experimentales. Al igual que en el cuento "El cenxontle y la vereda", el narrador-autor plantea que el conocimiento de la realidad indígena es muy complejo, por lo que no puede constreñirse a una determinada teoría, carente, por lo demás, de una base real. Por lo tanto, la antropología deberá tender a una mayor rigurosidad científica y evitar las divagaciones especulativas. La predominancia de las funciones cardinales (nudos) en el relato corresponde al mayor peso de la realidad indígena sobre las especulaciones de la misma con las bases ya mencionadas.

Los instrumentos utilizados por la investigadora como parte del método de las ciencias experimentales son las reproducciones del álbum y un cuestionario; sin embargo, el narrador-autor plantea que son muy limitados como instrumentos cognoscitivos, pues las reacciones de los indígenas ante las reproducciones se prestan a numerosas interpretaciones. Este efecto de ambigüedad ha sido producido por los oxímoron, que expresan simultáneamente: seriedad-jovialidad; claridad-hermetismo; y, luz-oscuridad ("Y la Gioconda acentuaba su mueca absurda, de esfinge sonriente, elocuentemente indescifrable; luminosamente oscura.").

Por medio de las características (indicios) de los personajes indígenas, el narrador-autor destaca que tanto el interés de éstos por las reproducciones, como su predilección por la Gioconda son explicados desde una postura externa con base en la teoría psicoanalítica, pero que realmente es desconocido el significado profundo de los mismos.

El narrador-autor muestra la postura de algunos investigadores de su época, por medio del énfasis puesto en ciertos postulados y en la metodología de las ciencias experimentales ("Se trata, amigo mío, de un estado neurótico colectivo... de una etapa bien definida dentro de la biogenética."). La psicología es presentada como una ciencia infalible sobre el comportamiento de los seres humanos ("Nuestros indios de Nequetejé no podrían escapar a la ley psicológica."), comprobando luego, sin embargo, el narrador-autor la falla de tal aseveración, pues los indígenas son seres humanos libres, cuya conducta no puede ser predecible.

El indígena es ubicado por la psicoanalista en un nivel subdesarrollado en el aspecto psicológico, pues lo confina a la etapa de la niñez y no a la de la madurez. Sus irresolubles contradicciones expresan su indecisión ante la vida, es decir, no sabe lo que quiere (oxímoron: "El primitivo, como el niño, goza sufriendo, ama odiando y ríe gimiendo."), pero, como contrapeso, el narrador-autor sustentará posteriormente que no sólo saben lo que quieren, sino que lo defienden y luchan por ello.

Los indígenas son inferiores con respecto a los demás hombres desde un punto de vista intelectual -según esta teoría- ("razona por simple análisis, porque carece del don de la síntesis, que es el patrimonio de las altas culturas."), corriente antropológica, proveniente de siglos atrás, asumida por estudiosos durante la época de éste, que propalaba estas ideas, ante las cuales no sólo se muestra inconforme el narrador, sino que las refuta ampliamente, sobre todo en el cuento "La cabra en dos patas", como se verá más adelante.

La hipótesis propiamente dicha de la psicoanalista con-

siste en establecer una serie de comparaciones con el fin de comprobar que los pames se han visto reflejados en la Gioconda y que, por ello, les ha llamado poderosamente la atención: El gesto de Monna Lisa es equiparable a la sonrisa del indígena y a la mueca que antecede al llanto del niño (¿No hay en el gesto indefinido, indeciso de Monna Lisa un soplo de arcano semejante al que palpita en una sonrisa de indio o en la mueca que antecede al llanto de un niño?); la serenidad de la frente de la Gioconda con la del rostro de los pames; el color de la piel; el tocado de la Gioconda con el de las mujeres pames; sus paños, con el traje de gala de éstas; y, el paisaje de la reproducción con el de la zona de los pames. Por medio de esta teoría el narrador-autor expresa lo descabellado de muchas hipótesis de trabajo llamado científico.

En la primera parte del discurso, el narrador-autor presenta una variedad de reproducciones con sus comentarios respectivos en una pausa descriptiva; en contraste, el comentario del narrador sobre la Gioconda resulta muy parco y común, con el objeto de sorprender posteriormente al lector ("la Gioconda de Leonardo de Vinci, sonriente al arcano"). Además, cuando la psicoanalista exponga su teoría, se verá la invalidez de la misma, ya que en el álbum hay reproducciones que pueden ser mucho mejor reflejo de los pames, como la de Diego o la de Orozco.

La psicoanalista aduce como pruebas de la validez de su teoría, además del interés de los pames por la Gioconda, el robo de esta reproducción. Cierta efecto de suspenso, asimismo, de acción de los personajes ha sido logrado, pues los silencios dados por las reticencias corresponden a las acciones elididas realizadas por la psicoanalista mientras habla ("Yo misma no lo había hojeado después de la última prueba... No me cabe duda, ellos han sido... Mire, para no estropear el cromo, han tenido que remover los tornillos... Oh, sí, a éste le falta una tuerquita, quizás no tuvieron tiempo de enroscarla...").

El robo ha sido omitido en el relato por el narrador-autor (en una elipsis) para causar un mayor efecto de sorpresa

en el lector, lo mismo que interés, al interrogarse sobre el por qué lo han ejecutado los indígenas. La representación directa del discurso, pocas veces usada en este relato, ha servido para destacar: a) La predilección de los indígenas por la reproducción de la Gioconda en el álbum; b) El conocimiento de la psicoanalista y del investigador respecto a que los indígenas han sido los causantes del robo de ésta; c) El robo, que constituye una prueba de la validez de la teoría de la psicoanalista. Por este medio, el narrador-autor confronta los hechos con la interpretación de los mismos, en lo que se advierte el margen tan grande de error a que está sujeto el estudioso; además, la subjetividad con que puede juzgar e interpretar cuando se encuentra guiado por el apasionamiento. Por lo tanto, el narrador-autor destaca, en general, y por los medios antes expuestos, la ignorancia de los investigadores en aspectos fundamentales de la vida de los indígenas debido a su postura externa, a su falta de contacto con la realidad indígena, al tratar de adecuar ésta a una teoría determinada.

El asombro del investigador al descubrir la reproducción en el templo es motivado por el hecho en sí, pero además por el peso teórico basado en la hipótesis de la psicoanalista, que contradice absolutamente la realidad indígena. Ante los hechos, el antropólogo intenta cerciorarse, de aquí las repeticiones, pues deberá cambiar forzosamente su concepción respecto a ésta (exclamaciones: "¡Pero qué veían mis ojos...!", "era ella, nuestra Gioconda, la imagen robada", "Sí, era ella", "Sí, no cabía duda").

El investigador ha desempeñado el papel de vínculo cognoscitivo entre la investigación realizada entre los pames (su teoría, su método y sus instrumentos), y el sincretismo de concepciones y de creencias efectuado por los indígenas, lo que refleja la visión del narrador-autor al respecto, pues éste se identifica con aquél.

Una información sobre el tiempo ha contribuido a que el narrador-autor como personaje adquiera relevancia al separarse del grupo de investigadores, incluyendo a la psicoanalista,

pues ha adquirido independencia y un carácter individual sobresaliente (paralelismo sintáctico: "Un año más tarde hubo necesidad de hacer algunas enmiendas y verificar ciertos informes vagos para publicar el fruto de nuestras investigaciones; entonces volví a Nequetejé.").

El narrador-autor destaca que las especulaciones del investigador sobre el por qué del interés de los indígenas por las reproducciones de las obras maestras son hechas desde una perspectiva externa, correspondiente al no indígena; sin embargo, el antropólogo duda constantemente porque carece de elementos de juicio para que la explicación que se da a sí mismo sea satisfactoria.

En grado mayor duda de la explicitación dada por la psicoanalista -basada en una teoría concreta- pues se percata de que la realidad indígena ofrece aspectos que la rebasan, de modo que en lo fundamental queda inasible este conocimiento (paralelismos sintáctico y semántico, y comparaciones: "Pero había algo que positivamente significaba una diversificación curiosa, una peculiaridad que no cabía en las estadísticas, que era imposible transformarla en guarismos o incrustarla entre las austeras columnas que formaban en los cuadros y en los estados; era algo que escapaba al método, que huía de la técnica en la misma forma en que un pensamiento resbala ante un detector o una fragancia escurre frente al ojo de una cámara oscura.").

El aspecto espiritual de esta realidad no puede ser conocido por medio de las ciencias experimentales, ni por medio de una teoría basada en ellas; por lo tanto, la pretensión de la psicoanalista queda invalidada ("la investigación pretendía haber extractado en una cifra escueta en un número muchas veces menor que la unidad, toda la sustancia del hecho para ilustrar con él una conclusión científica, que exhibiera ante propios y extraños el alma de los indios de México.").

En resumen, el narrador-autor destaca: 1) La incapacidad de la teoría psicoanalítica y del método estadístico de las ciencias experimentales para conocer fundamentalmente la realidad indígena en el aspecto espiritual. 2) El fracaso de la

a protestar enérgicamente contra sus condiciones de vida, principalmente en los cuentos "Las vacas de Quiviquinta", "El centzontle y la vereda" y "La cabra en dos patas."

En el cuento "Las vacas de Quiviquinta", el narrador-autor muestra claramente su postura de rechazo, de indignación contra la degradación física y moral de los indígenas a causa de la marginación en diferentes aspectos y de la explotación. El juego de puntos de vista a que da lugar la alternancia de un narrador omnisciente y de un narrador personaje, proporciona profundidad a los hechos, pues un mismo problema es considerado objetiva y subjetivamente por el narrador-autor. La disminución de la distancia entre lo enunciado y la enunciación por medio de la combinación entre presente y pasado durante todo el relato, de manera que mientras más próxima se encuentra la parte final del relato va pasando a predominar el presente, provoca un efecto de proximidad respecto a los hechos.

La narración ha sido empleada por el narrador-autor para mostrar la miseria y el hambre de los indígenas, la solución dada a las mismas por la propia comunidad, la explotación del indígena por el no indígena, en una especie de saldo de lo que éste vino a dejarle a aquél (cfr. marginación). Mientras que la representación narrada ha sido utilizada como un refuerzo de la narración, al destacar que los indígenas se encuentran atendidos a sus propios recursos; al hacer un análisis de la economía cora, en lo que se advierte el carácter de antropólogo del narrador-autor; al preparar el desenlace y al presentar la relación entre el indígena y el no indígena.

Mientras que en la primera parte predominan las acciones discursivas, haciendo sobresalir con ello el narrador-autor la marginación en diferentes aspectos, y el hambre de la comunidad cora, como consecuencia; en la tercera parte del discurso predominan las narrativas, destacando el esfuerzo de los indígenas por sobrevivir. En la segunda y en la cuarta parte se presenta un balance de acciones narrativas y discursivas con el fin de mostrar de manera gráfica la marginación y el hambre que padece la comunidad cora; a lo que se suma la explota-

ción por el no indígena, en lo que es puesto un énfasis en la cuarta parte por el ligero predominio de acciones narrativas.

También en el cuento "La cabra en dos patas" el narrador-autor intentó presentar objetivamente la realidad indígena, por ello oculta su presencia, aunque esté de parte de los indígenas, mostrando los hechos como un medio de protesta contra su condición miserable, su marginación en diversos aspectos, a lo que se aúna la explotación de que son objeto por parte de los no indígenas. Una diferencia fundamental entre el cuento anterior y éste reside en que en el primero los indígenas sufren un proceso de degradación física y moral que llega a su culminación, mientras que en el segundo, este proceso es iniciado, pero impedido por la astucia y el ingenio del indígena.

El indígena Juan Nopal muestra una actitud amistosa hacia el minero, blanco, y hacia su esposa porque siente simpatía por ellos aún antes de entablar una relación directa, sin embargo, esta buena relación comienza a resquebrajarse por el abuso del blanco. En la convivencia estrecha entre el blanco y el indígena el narrador-autor pone de relieve, por una parte, la humillación, la mala fe, la degradación y la agresividad del primero hacia el indígena; y por otra, la paciencia, el sentido del humor, el ingenio de éste hacia el blanco. Todo esto se advierte en los siguientes puntos, que tienen por finalidad mostrar cómo el blanco intenta degradar al indígena, y cómo éste se lo impide.

El no indígena trata de impresionar al indígena con su fanfarronería ("Dijo que era minero, que venía a buscar plata entre el lomerío. Que su esposa lo acompañaba nada más para servirlo... Que era rico y poderoso."), pero éste lo descubre (paralelismo sintáctico: "Puesto que mucho habla, mucho quiere"), sin exteriorizar este descubrimiento, por ello, el uso del verbo rumiar (metáfora: "-rumiaba para sí la sentencia que le enseñaron sus padres-"). Ante la actitud del blanco, el indígena procede astutamente tratando de defenderse (metonimia y antítesis: "Pero el que mucho habla, poco consigue",

agregaba como coletilla de su propia cosecha."). El primer término de la antítesis ("mucho habla") es una metonimia pues reemplaza al término ("mucho quiere"), que expresa la consecuencia -con relación al paralelismo sintáctico arriba mencionado-, por lo que, en realidad, el segundo término de la antítesis ("poco consigue") se opone a éste, logrando con ello el narrador-autor, de una manera humorística, configurar la desconfianza del indígena ante el proceder del blanco.

Como el principal valor del blanco es el dinero, asigna un valor económico a los indígenas, sin embargo, éste no constituye el primero entre los valores de los indígenas, por lo que Juan Nopal se niega rotundamente a vender a su hija. El minero piensa que todo puede comprarse con dinero, incluso a una persona, en lo que se advierte su desequilibrio y su falta de ubicación en la realidad ("Diez pesotes, hombre; nadie te dará más... Porque lo que yo quiero pagar más bien es un capricho."; "-Hay entre tu ganado, don Juan, una cabra que me gusta mucho, tanto, que ya ves el pago que por ella te ofrezco."; "-Cuando se cobra y se paga bien no hay vergüenza, don Juan"; "-Bueno, en vista de tu necesidad, doblo la oferta, veinte pesos por ella."; "-Veinticinco pesos en cobres... En cobres, oíste -ofreció terminantemente el comprador.").

Por medio de una gradación ascendente -en el nivel de las funciones cardinales (46)- el narrador-autor destaca el abuso al que puede llegar el no indígena si el aborigen se lo permite, así como las reacciones de éste ante el proceder de aquél. En principio, el discurso del blanco le parece incoherente (paralelismo semántico: "Porque lo que yo quiero pagar más bien es un capricho."/"la cabra que yo quiero tiene dos patas.") puesto que no lo entiende; pero una vez que comprende el significado de la grave ofensa que le hace el blanco, se queda estupefacto (metáfora: "El indio borró la sonrisa que le quedó prendida en los labios").

(46) Los nudos narrativos son funciones cardinales de la historia, cuya supresión modificaría la sucesión temporal y causal de los hechos. Helena Beristáin, Análisis estructural del relato literario, p.30.

Sin embargo, no permanece mucho tiempo en esta actitud, pues debido a su inteligencia reacciona con prontitud. Responde pacíficamente a la agresividad del blanco tratando de hacerlo desistir de sus propósitos. Por consiguiente, se presenta una oposición entre el no indígena y el indígena, expresada por medio de los pronombres, por una parte; y por otra, entre el abuso del primero y la resistencia del segundo, manifestados por medio de los verbos (antítesis: "Es tan feo que yo la venda, como que tú la merques..."). Por lo anterior se advierten la madurez y la calidad moral mayores del indígena.

Paralela a esta gradación ascendente -en el nivel de las funciones cardinales (nudos)- se presenta otra descendente -respecto a los indicios (47)- pues el no indígena sufre paulatinamente un proceso de degradación moral.

El egoísmo del minero lo lleva a tratar a la mujer como un objeto del cual servirse, así, al considerar el indígena a la mujer blanca como un animal, muestra al minero que tanto indígenas como blancos pueden ser degradados. La perspectiva indígena es puesta de manifiesto por medio de los coloquialismos, que imprimen verosimilitud al relato, así como la exclamación da expresividad al discurso del indígena ("¡Capaz de que se quebre;", "Son buenas las cruces de sangre; pero lo mejor de ellas es que se pueden hacer lo mismo de macho a hembra que de hembra a macho..."), transmitiendo el apasionamiento con que matiza sus conceptos.

El indígena aprecia cualidades espirituales de la mujer blanca, a diferencia del minero, por lo que se sitúa por encima de éste en cuanto a su calidad moral ("No merco ni la carne ni el pellejo, sólo te compro a tu mercé el modito de ella..."). Los coloquialismos revelan que estos hechos son relatados por un indígena, desde una postura interna de la realidad indígena.

(47) Los indicios son funciones integrativas que configuran a los personajes y a los objetos. Roland Barthes, "Introducción al análisis estructural de los relatos".

El narrador-autor establece un contraste entre la limpieza exterior exigida a la indígena por el blanco, y la impureza interior de éste debida a su degradación moral. Aunque se siente en un nivel infrahumano al querer comprar a la indígena para utilizarla como objeto, el narrador-autor hace hincapié en que ni siquiera sabe comportarse como macho, pues tiene miedo de que la indígena le haga algún daño físico, en lo que se advierte su cobardía. Por el contrario, el indígena le demuestra al blanco que sabe ser mejor macho que él, en un nivel infrahumano, al no temer los posibles daños físicos y sufrir las consecuencias de sus acciones (paralelismo sintáctico y enumeración: "Tráimela, yo no pongo condiciones... Aunque me arañe, me muerda y me patíé."). -

El no indígena menosprecia la raza indígena por considerar la blanca, que es la suya, superior ("¡Bonita casta que no sirve más que para asustar a los niños que van a los museos;"), ante lo cual, el indígena contesta con ingenio, mostrándole que adapta las cosas según su conveniencia, pues hace a un lado el menosprecio hacia la raza indígena con tal de satisfacer su capricho producido por la lujuria ("—Pos las chivas de esa clase no han de ser tan feas, ya que tu mercé te interesas tanto por una.").

Por medio de la ingeniosa respuesta del indígena, el narrador-autor echa por tierra ciertos postulados antropológicos e ideológicos concernientes a la inferioridad racial del indígena, que implica una inferioridad en el aspecto intelectual sobre todo, ya que el indígena resulta ser más inteligente que el blanco, derrotándolo. El indígena lo ofende sobremanera al señalarle como ventaja el tener un hijo mestizo con cualidades indígenas, con lo que don Juan utiliza los mismos argumentos del blanco, los cuales son empleados de manera que se vuelven en su contra. Este mestizaje provendría del indígena don Juan y de la mujer del minero, lo que constituye un ultraje para su dignidad de persona, pues la relación padre-hijo es más directa que la de nieto-abuelo; pero además, para su amor propio,

pues piensa que es superior racialmente ("con la garantía de que pronto tendrás un mestizo bonito y trabajador que te diga papá...", "-Pero esto es bestial...").

Dado que los razonamientos hechos por el indígena no han tenido fruto, éste responde agresivamente ante la persistencia del banco en el abuso, primero lo amenaza con llevar a cabo sus propósitos con la mujer blanca, a quien ya ha puesto un precio límite; y después con recurrir a la violencia. Ésta vendrá, sea porque el blanco trate de lograr sus fines con María Agrícola, sea porque el indígena trate de realizar sus propósitos con la mujer blanca, de todas maneras, el blanco sale perdiendo, pues será agredido en el primer caso, o despojado en el segundo.

Por medio de la distribución del espacio en el discurso, el narrador-autor utiliza un espacio particular ("A la mañana siguiente, don Juan Nepal se sorprendió de no encontrar frente a su casa la tienda de campaña del 'ingeniero!'"), para mostrar la desaparición de la casa de campaña frente a la venta, lo que pretende producir un efecto de sorpresa; pero asimismo dos espacios generales para señalar dos etapas de la huida del blanco con su esposa: la vía del ferrocarril y la estación, en lo que se advierte su derrota sobre el indígena. Una retrospectiva destaca también esta huida, pues primero menciona que ésta ha ocurrido, y después dice cómo y cuándo. A este efecto también contribuye en gran medida el haberla elidido.

Por consiguiente, la gradación ascendente -con relación a las funciones(nudos)- alcanza su punto culminante al amenazar el indígena al no indígena, para luego descender al huir éste y ser finalmente derrotado. De manera paralela, la degradación descendente -con relación a las características de los personajes- fue evitada en cuanto que el indígena impidió la degradación moral de su hija; pero no ocurrió lo mismo con el no indígena, pues además de persistir en sus propósitos no le hizo frente a las consecuencias de quererlos realizar, huyendo cobardemente.

El predominio de acciones narrativas en la primera, se-

gunda y quinta partes del discurso se debe a que el narrador-autor destaca los acontecimientos vividos por los personajes, resumidos, primero, en el transcurrir apacible de la vida de los indígenas Juan Nopal, María Petra y María Agrícola; y segundo, en la huida del blanco y de su esposa, subrayada por medio de la información espacio-temporal ("El amanecer había sorprendido a los fugitivos blancos en la cumbre del cerro de 'El Jilote'."), con lo que la tranquilidad de la familia indígena se restablece. Al igual que en "Las vacas de Quiviquinta", el no indígena sólo ha venido a perjudicar al indígena, empeorando su situación o causándole graves problemas. Podría decirse que en el cuento que se ha venido tratando, el narrador-autor se centra en acontecimientos más bien externos, en comparación con la vida interior de los personajes. En la tercera y en la cuarta partes del discurso predominan las acciones discursivas porque al narrador-autor le interesa mostrar paulatinamente el mundo interior de los personajes, en especial, el del menor, blanco, y el de don Juan, indígena. Resulta muy importante la penetración del narrador-autor en la realidad indígena por este medio, pues se sitúa en una posición interna respecto a ésta, característica de la literatura indigenista-antropológica.

RELACIONES ENTRE INDÍGENAS Y NO INDÍGENAS.

En las relaciones entre indígenas y no indígenas, el narrador-autor muestra, por una parte, una colaboración entre ambos, la cual se presenta pocas veces; y por otra, una degradación de los indígenas causada por el abuso, en diferentes for-

mas, de los no indígenas, lo que ocurre frecuentemente. Aparte de mostrar ambos aspectos en las relaciones entre indígenas y no indígenas, el narrador-autor hace una especie de balance destacando los beneficios así como los perjuicios en este proceso de aculturación.

La colaboración entre ambos es puesta de relieve, principalmente en "La tona", y en "Hículi Hualulá". En el primero, el contacto del indígena tiene lugar por la recién comenzada vinculación de la zona donde viven los zoques al resto del país por medio de una vía de comunicación: la carretera. Después de tres siglos de olvido del indígena, surge un nuevo interés por esta zona marginada geográfica e históricamente, que viene a consecuencia de la Revolución. La construcción de la carretera en la historia del relato revela precisamente el periodo de la posrevolución, cuando se construyen y se reconstruyen vías de comunicación terrestres, muchas de las cuales fueron destruidas durante la lucha armada. Por consiguiente, la preocupación por el indígena, como grupo social marginado, hunde sus raíces en el periodo revolucionario; y la construcción de la carretera, que revela un intento del gobierno por comunicar lugares apartados con el resto del país, entre la segunda y la cuarta décadas de este siglo.

El narrador-autor presenta al no indígena como poseedor de una cultura superior a la del indígena. Dos de los elementos de la cultura occidental: la carretera y la medicina, pueden ayudar notablemente a éste; su aceptación de parte de la comunidad indígena trae consigo una serie de implicaciones, entre otras, un modo de asimilarse a la cultura occidental, un avance en cuanto a la resolución de varios de los problemas de la comunidad en el orden cultural, económico, de salud pública y de servicios públicos.

El narrador-autor considera que se trata de aportaciones que la cultura occidental puede hacer a la cultura indígena, sin embargo, piensa que la influencia, los beneficios y el cambio que la primera pueda producir en la segunda son legítimos sólo en aquellos aspectos en los que la cultura indígena sea efectivamente beneficiada. La idea referente a la sus-

titución de elementos de ésta por elementos de la cultura occidental sólo en algunos aspectos, dependiendo de la aceptación y de la conveniencia para los indígenas, se encuentra constantemente presente en las obras del Dr. Manuel Gamio, propulsor de un vivo interés por el indígena a mediados del presente siglo. En "La tona", los indígenas zoques (Simón, Crisante, Altigracia y Trinidad) han debido cambiar de mentalidad para reemplazar la magia y las prácticas curativas tradicionales por la medicina.

El narrador-autor propone a Trinidad como prototipo, en el sentido de que es un indígena que acepta lo positivo de la cultura occidental, en este caso la medicina, proveniente del no indígena. Se presenta un cambio fundamental en la historia del relato, ya que Trinidad, indígena zoque, es el vínculo entre la cultura zoque y la cultura occidental, entre Simón y el médico; debido a su trabajo como peón de la carretera. Él se ha percatado de las ventajas que representa la medicina en comparación con las prácticas de la comadrona; en este sentido, al aceptar este aspecto de la cultura occidental en su vida, se ha transformado en mestizo desde un punto de vista cultural. El narrador-autor plantea como inevitable el que las aportaciones de los no indígenas a los indígenas modifiquen la vida cultural de éstos sin proponérselo ambos. Así, en este relato se advierte la modificación de concepciones y de creencias indígenas por la aportación que los no indígenas les han dado: auxilio médico, lo que ha sido propiciado por los medios de comunicación, en este caso la carretera que se propone unir Tapajulapa, pueblo perdido, con el resto del país.

Puede inferirse que el éxito de la relación entre indígenas y no indígenas depende principalmente del comportamiento y de la actitud de los segundos; por ello, el narrador-autor se identifica con el médico, quien constituye un prototipo, pues representa al intelectual que pone sus conocimientos al servicio de los necesitados, en lo que se refleja uno de los puntos del ideario político del régimen cardenista. El narrador-autor ha establecido un parangón, mediante los indicios,

entre Simón y el médico; benevolente y servicial éste, humilde e ignorante aquél. Dadas las circunstancias en que se encuentran, la condición desventajosa de Simón ante el médico es patente, pues éste tiene en sus manos, al menos potencialmente, y también instrumentalmente, la solución al problema de Simón. El énfasis se encuentra también en la disponibilidad del médico para poner al servicio del que se encuentra en franca desventaja, en muchos aspectos, con respecto a él, sus conocimientos médicos.

Esta buena relación también se da entre el médico y la comadrona. Ésta comparte las creencias de su pueblo, respecto a la tona, con un extranjero, quien ha sabido ganar su confianza debido a la manera como la trata y a su rápido éxito en el alumbramiento. El médico ha venido a remplazar a Altagracia en sus funciones, por lo que se esperaría cierta enemistad entre ambos, sin embargo, no ocurre así por el lugar que el doctor sabe dar a la comadrona y, asimismo, debido a su comprensión hacia la tradición zoque.

Pero no sólo una colaboración sino, incluso, una amistad es posible entre indígenas y no indígenas, lo que es planteado a manera de conclusión por el narrador-autor. Los coloquialismos, además de imprimir verosimilitud al relato, expresan los sentimientos de gratitud y de amistad que el indígena siente por su benefactor no indígena, concluyendo el narrador-autor por este medio, que un buen entendimiento entre ambos es posible ("Yo quisiera que su persona fuera mi compadre... Lleve usted a cristianar a la criaturita. ¿Quere?", "Pos verá usted compadrito doctor..."), a pesar de pertenecer a culturas tan diferentes.

En "Hículi Hualula" sucede lo contrario del relato anterior, el indígena Mateo San Juan colabora con el no indígena, un etnólogo, lo que ha sido posible porque aquél ha sido influido considerablemente por la cultura occidental (cfr. aculturación). El indígena lo ayuda, incluso arriesgando su vida (exclamación: "¡Ah, si llegan a saber mis paisanos que lo he entregado en manos de un extraño, acabarían conmigo...!"), pues

no sólo le revela la identidad del "tío", sino que se lo entrega, lo que equivale, desde su perspectiva, a la salvación de la humanidad ("El mundo entero, y no sólo los huicholes, debe disfrutar de las mercedes del 'tío', gozar de sus efectos y apreciarlo en todas sus bondades..."), pero desde la perspectiva de los huicholes equivale a una traición.

El comportamiento de los indígenas que no han sido influenciados por la cultura occidental, sino en tiempos remotos y en mucho menor grado, difiere del de Mateo San Juan. Debido principalmente a la explotación y al despojo de que han sido víctimas los indígenas durante cientos de años, sienten una desconfianza hacia los extraños, lo que es puesto de manifiesto por el recelo del patriarca hacia el etnólogo. Las reacciones del patriarca son configuradas por una gradación, cuyo último grado da cuenta claramente de su hermetismo: primero, asombro y desagrado (enumeración y similitud: "El viejo soltó mi brazo, dio un paso atrás, su mirada tornóse chispeante y en sus labios se dibujó una mueca desagradable"); después, un silencio impenetrable (paralelismo semántico: "no habló más"/"se mantuvo inmovible"/"se había cerrado en un mutismo cáustico").

A diferencia de "El ceniztle y la vereda", en este relato, el narrador-autor muestra al investigador tratando a los indígenas como personas, entablando una relación personal con ellos, y no como en aquel relato, considerándolos un mero objeto de estudio. El narrador-autor se identifica con el etnólogo, lo dota de sentimientos humanos, así siente piedad ante el sufrimiento del patriarca ("el hombre se había cerrado en un mutismo cáustico, pero de tal manera angustioso, que decidí abandonar ese camino de indagación, más por piedad, que por temores.").

Generalmente, los indígenas son agredidos por los no indígenas, pero en "Nuestra Señora de Hequetajé", los papeles se han invertido. En relación con el sincretismo de concepciones y de creencias, los pames son hostiles al investigador,

debido a su ignorancia, pues suponen que éste ha venido a llevarse del templo la reproducción de la Gioconda, cuando sus propósitos son muy diferentes y no perjudican a los indígenas.

Esta hostilidad se manifiesta en grado ascendente, primero, por una advertencia ("Todos sabemos a lo que vienes, cuidate..."); segundo, por una amenaza ("Si te sales con la tuya, pagarás con el pellejo -dijo con un acento ronco e inhábil."); tercero, por la actitud hostil del grupo ("grupitos pavorosos", "con ojos pocos tranquilizadores"); cuarto, por la agresividad verbal, contrarrestada por la pregunta del narrador a la mujer ("¿Qué me ven?"/ "-- No más pa mirar, a qui'horas te lo mueres, ladrón -contestó con una sonrisa aguda, como la espina de un maguey."). Los coloquialismos considerados en sí mismos oscurecen el significado de la expresión, pero en relación con el contexto de la historia del relato, destacan la actitud de los indígenas. La mala impresión que ésta pudiera dejar, es atenuada por el sentido del humor del narrador-autor.

En tanto que en "La tona el no indígena beneficia al indígena, en "El cenizotle y la vereda", "Las vacas de Quiviquinta", "La venganza de 'Carlos Mango'" y "La cabra en dos patas", el no indígena degrada física y moralmente al indígena, de manera que el narrador-autor plantea en estos relatos que la convivencia mutua y la integración de las comunidades indígenas al resto del país les han acarreado muchas desventajas, y ha constituido un proceso muy doloroso para ellos.

El narrador-autor presenta un contraste entre la actitud de los investigadores europeos y la de los mexicanos en su relación con los indígenas chinantecos; mientras que los primeros están dispuestos, incluso, a recurrir a la violencia, los segundos sienten temor ante las reacciones de los indígenas ("Nada -argüían a veces-, que si estos indios se niegan a ser estudiados, debemos proceder como lo hicimos en Eritrea o en Azerbaijón: traerlos a rigor, a punta de bayoneta, si es necesario...").

El objetivo de la investigación referente a la comproba-

ción estadística de la teoría de un sabio europeo tiene la primacía para los investigadores en su trato con los indígenas. Sin embargo, desplazan por un momento su finalidad (aliteración del fonema b: "olvidamos las verosímiles ventajas, a cambio de un recurso problemático"), ante las reacciones de terror de los indígenas debidas al paso de un avión, considerándolos meramente como personas (paralelismo sintáctico: "pero en todo caso, más leal y más honrado").

Al encontrarse con la familia enferma, los investigadores muestran que los indígenas sólo son instrumentos para lograr su objetivo (paralelismo semántico: "Pero para nosotros, más que enfermos, aquellos miserables eran sujetos de estudio, elementos probatorios quizás de una teoría nacida en remotos climas, que necesitaba del abono de la estadística, del fertilizante del guarismo... eran cifras con que operar."). Por este medio, el narrador-autor plantea que los investigadores dan un trato subhumano a los indígenas.

El investigador ha utilizado a la familia como instrumento (enumeración: "averiguamos su estatura y su volumen, el largo de sus huesos, la forma de su cráneo, el peso de cada uno y las particularidades coagulativas de su sangre."), lo mismo que su esperanza de curación para conseguir este objetivo. Desde la perspectiva de la familia enferma, los investigadores la ayudan, pero esto es falso; por el contrario, desde la perspectiva de los investigadores, la familia sí ha sido un ayudante, lo que resulta verdadero, por todo lo cual el narrador-autor expone que los no indígenas dejan sin ayuda a los indígenas, para, en su lugar, obtener ventajas de ellos.

El cambio de actitud de los investigadores, representados en parte por el narrador intradieгético (48), se advierte cuando éste se preocupa por la enfermedad de la familia y trata de aliviarla sintiéndose falaz (sinonimia y paralelismo semántico:

(48) Conforme a la clasificación de Genette de los tipos de narrador, según la ubicación de éste respecto a la historia narrada, es narrador intradieгético cuando, al mismo tiempo que narra, participa en los hechos narrados como personaje. Gérard Genette, Figures III.

"Me hallé culpable de engaño y de mentira, del uso de un expediente innoble, aunque necesario en aquellas circunstancias..."), pero esto sólo ocurre cuando ésta le agradece el supuesto favor, que en realidad no existe. El narrador-autor plantea que el investigador sólo ha tomado conciencia tanto de la realidad indígena como del trato dado a estas personas, una vez que ha convivido con ellas; no antes, por medio de sus estudios antropológicos. Esta toma de conciencia lo hace tener un interés humano hacia ellas, preocupándose por su miseria y su enfermedad.

La ignorancia de los indígenas respecto a lo que es un avión les causa terror, lo que vence su desconfianza y los impulsa a acudir a los investigadores. Uno de ellos se esfuerza desinteresadamente por sacarlos de su ignorancia (reticencias: "Es como una piedra lanzada por una honda...", "esto que ustedes llaman pájaro es simplemente una máquina..."). Desde la perspectiva del investigador lo dicho por la autoridad chinanteca es una ficción, por lo que puede tomarse por una metáfora ("—¿Quiere decir que en la barriga de ese pájaro van hombres? —volvió a inquirir el indio."), pero desde la perspectiva indígena lo expresado da cuenta de una concepción de la realidad.

La autoridad chinanteca objeta a las explicaciones del investigador el efecto momentáneo de la piedra (aliteración del fonema b: "—Pero —argumentó— la piedra sube, va y baja..."), en contraste con el efecto permanente del avión (reduplicación: "Mas ese pajarote vuela y vuela por la fuerza de sus alas."). El sustantivo aumentativo pone de relieve el asombro de la autoridad. Pero una vez que el antropólogo ha realizado un nuevo esfuerzo por explicar al patriarca qué es un avión, su desconfianza aumenta hacia aquél y su grupo. Los coloquialismos ("No nos creas tan dialtiro... A poco creas que semós tus babosos."), además de imprimir verosimilitud al relato, expresan que los indígenas no están dispuestos a verse burlados como en el pasado. Por un lado, su actitud es defensiva, lo que puede librarlos de nuevos daños; por el otro, se encuentra guiada por los prejuicios, consecuencia del tratamiento que los no indí-

genas les han dado, lo que origina injusticia, como en este caso.

El gobernante influye decisivamente en la comunidad, transformando su desconfianza en terror y en rencor hacia los investigadores. La omisión referente a lo dicho por el patriarca a los chinantecos ("palabras prolongadas y solemnes"), así como a la explicación de la causa de sus reacciones es utilizada para crear suspenso y misterio, ya que sólo se sabrá al final, cuando la autoridad informe al investigador lo que piensan todos acerca de las intenciones de su grupo, entonces quedan aclarados tanto el discurso de la autoridad como el comportamiento de los indígenas hacia los antropólogos.

La ignorancia de los indígenas aunada a su imaginación creativa ha provocado que deformen la realidad, concibiendo el avión como un pájaro que se alimenta de hombres, con base en su gran tamaño y en que vieron que llevaba al piloto dentro ("después aseguró haber visto el pico del pájaro y sus enormes garras, entre las que se debatía un novillo..."). Por esto, piensan que los investigadores han venido a conseguir su alimento entre los chinantecos (aliteración del fonema m: "que se mantienen con manteca de cristiano..."), convirtiendo a aquéllos, desde la perspectiva de éstos, en sus enemigos acérrimos (exclamación: "Ahoy quieren llevarse la grasa de los chinantecos para llenar el buche de esos gavilanes gigantes... ¡Di la verdad...!").

Además, en relación con lo anterior, han tomado como fundamento de su juicio sobre los propósitos de los investigadores los estudios antropológicos efectuados, transformando la realidad en un mito; posteriormente, una vez que la realidad sea desmitificada o sin serlo, el grupo podrá conservar este mito por medio de la tradición, precisamente en una o en varias leyendas mitológicas, en poemas o en otras expresiones literarias. El narrador-autor sugiere que los investigadores han dado lugar en cierta medida para que los indígenas piensen así, debido al trato subhumano que les han dado (paralelismo

sintáctico y semántico: "Si nos pesan, si nos miden, si nos sangran... ¡Qué quiere decir? Que nos tienen en calidad de puerocos en engorda..."), tomándolos sólo como instrumentos para lograr sus fines, sin ocuparse de su miseria ni de su enfermedad.

El narrador-autor utiliza los diálogos enfáticamente coloquiales para destacar la explicación de la falta de entendimiento entre los investigadores y los indígenas, del rechazo de éstos hacia aquéllos, consiguiendo un efecto de verosimilitud al mostrar una relación directa entre ambos. Aquí se resuelve el suspenso ocasionado por la oposición inexplicable de los indígenas a los investigadores, ya que deliberadamente no había sido dada a conocer su causa.

La explotación que han padecido no sólo les ha venido de los mestizos, sino también de los norteamericanos, por lo que conciben a éstos como más poderosos que los mexicanos y les atribuyen la posesión de los aviones-pájaros. La asociación de mexicanos y norteamericanos se encuentra expresada por el paralelismo sintáctico y semántico de los pronombres y de los sustantivos: "Tú y ellos son comerciantes"/"Los que vienen contigo son gringos y dueños de la cría de esos pajarotes".

La corrupción de la autoridad es mostrada al querer obtener ventajas de la situación desfavorable de los investigadores y del temor de su pueblo originados por el paso del avión (reduplicación: "Pero si quieres quedarte -agregó en tono confidencial-, dime a mí, a mí solito").

La deformación de la realidad hecha por el indígena es cada vez mayor, pues concibe el avión como un pájaro real que puede comer lo que la flora chinanteca le ofrece, y además, que se reproduce (enumeración: "onde puedo conseguir huevos de esos pajarotes para echar a empollar; en estas montañas se han de criar galanes, comiendo yerbas, bellotas y piñones como los guanajos...").

Respecto a la expulsión de los investigadores por los chinantecos, una información sobre el tiempo ha servido para señalar la urgencia de éstos por ejecutar su decisión, pues se encuentran convencidos de que los no indígenas sólo les

traen males ("les ponemos dos horas para que abandonen el pueblo..."). Una gradación ascendente destaca también la urgencia y el peligro, pero no ya de los indígenas -lo cual es falso- sino de los investigadores, lo que es real. Primero, la ambigüedad mediante el empleo de la preposición a con respecto a lucero, pues en este sintagma confluyen el límite astronómico y cronológico de la estancia de los investigadores en la Chinantla, así como la tolerancia de los chinantecos hacia éstos. Esto constituye una señal de que los investigadores tomaron en cuenta la amenaza de la autoridad. Segunda, la metáfora, que expresa la confianza de los investigadores en que la oscuridad los protegerá del peligro que los acecha; tercero, incluidas la figuras retóricas anteriores, un paralelismo semántico, que manifiesta la acción vergonzante ("No esperamos al lucero; salimos bajo el cobijo de las tinieblas, a revientacinchas, en oprobiosa huida."). Por último, el paralelismo sintáctico y la metáfora empleados para destacar la agresividad tanto física como verbal de los indígenas a los investigadores ("Tras de nosotros corrieron los pedruscos y florecieron las injurias y las maldiciones.").

Después de las agresiones sufridas, las opiniones de los investigadores se dividen, unos en contra y otros a favor de los indígenas, pero en general aquéllos se muestran incapaces de comprenderlos, con lo que el narrador-autor plantea el fracaso de los investigadores como antropólogos, puesto que falta la base humana, y la consiguiente falta de entendimiento entre ambos.

Se presenta un contraste entre la actitud de la mayoría de los indígenas chinantecos hacia los investigadores, y la actitud de la familia enferma hacia éstos. A diferencia de los otros, ésta confía en ellos, en gran medida debido a que carece de otra posibilidad de recibir algún auxilio médico; esta confianza provoca un cambio muy importante en el investigador, ya que muestra un interés realmente humano por ella; así, también la actitud de éste hacia la familia enferma difiere de

la sumida hacia los otros indígenas, quienes han constituido para él meros objetos de estudio.

Respecto a la explicación sobre esta realidad indígena vivida, pero incomprendida por los investigadores, el narrador-autor destaca lo siguiente: Dado que se identifica con el investigador -narrador-personaje- encuentra esta explicación por medio de un hecho: el encuentro con la familia. En ella se conjugan la enfermedad y la ignorancia, ante lo cual el narrador-autor expone que, sin desterrar ésta, aquélla no puede ser atendida. Esto se muestra claramente cuando el investigador proporciona quinina a la familia para remediar sus dolencias, pero ésta ignora cómo usarla, por lo que la emplea como amuleto dándole un uso mágico.

Este hecho vivencias causa un impacto enorme en el investigador y en su grupo produciéndose un cambio muy importante de su parte, ya que comienzan a comprender la realidad indígena (paralelismo sintáctico: "ya nadie habló de la ingratitud de los indios, ni de su brutalidad, ni de sus descortesías..."). Una información sobre el tiempo es utilizada para ubicar cronológicamente esta explicación ("Una prodigiosa amanecida nos sorprendió"), lo que concuerda con la luz, es decir, el esclarecimiento de los pensamientos del investigador sobre la realidad indígena coincide con la luz del amanecer, dándose una fusión entre el estado de ánimo de los investigadores y la naturaleza.

De esta vivencia infieren que los responsables de la situación deplorable de los indígenas son los hombres injustos y que la consecuencia de sus acciones es la esclavitud física y mental de aquéllos (paralelismos sintácticos: "los hubo para aquellos hombres y aquellos sistemas que al aberrojar los puños y engrillar las piernas, chafan los cerebros, mellan los entendimientos y anulan las voluntades"). El narrador-autor explica que los efectos de esta esclavitud de los indígenas atañen fundamentalmente a su mente, atrofiando su persona en todos aspectos. Entre estas víctimas quedan incluidos todos

los indígenas (paralelismo sintáctico, enumeración y reticencia: "Hubo, sí, imprecaciones e insultos pero no para los chiantecos, ni para los mixes, ni para los coras, ni para los seris, ni para los yaquis..."). Pero esta atrofia mental no les viene por ser menos inteligentes que los demás hombres -lo que ha sido demostrado ya por el narrador-autor, principalmente en "La cabra en dos patas"- o por encontrarse dañado su cerebro, sino por la marginación geográfica, cultural, social y del sector salud, que ha traído como consecuencia la ignorancia; por consiguiente, su mente se encuentra desprovista del alimento que es el conocimiento, por lo que se encuentran atrofiados en este sentido.

El narrador establece una comparación entre la ignorancia y la enfermedad física, concluyendo que la primera es peor que las enfermedades más graves y que afectan con mayor frecuencia a los indígenas (paralelismo sintáctico y enumeración: con más coraje, con más saña que el paludismo, que la tuberculosis, que la enterocolitis, que la onchocercosis..."), pues si es cierto que ambas destruyen a los indígenas, la ignorancia no les da siquiera la oportunidad de luchar contra éstas, por lo que desde un principio se encuentran sujetos a la aniquilación.

Por consiguiente, empleando un conglomerado de figuras retóricas, el narrador-autor ha expresado su indignación ante la injusticia de sus congéneres (paralelismos sintácticos) hacia los indígenas (paralelismo sintáctico, enumeración y reticencia), cuyos desastrosos efectos son la enfermedad (paralelismo sintáctico y enumeración) y la ignorancia, de cuya confrontación resulta mucho peor la segunda.

Si en "El cenizotle y la vereda" el narrador-autor presentó, en general, a los no indígenas como causantes de la degradación de los indígenas, en "Las vacas de Quiviquinta" los muestra no sólo indiferentes ante la miseria material de éstos, sino agravando su situación al degradarlos física y moralmente.

En el título de este relato puede verse sintetizada la isotopía del mismo: la vida infrahumana de los indígenas.

La situación de miseria y de hambre de los indígenas coras es dada a conocer por medio de la situación de los perros de la comunidad al principio del relato, ya que estos animales conviven estrechamente con los indígenas (amplificación e iteración del enunciado: "Los perros de Quiviquinta tenían hambre; con el lomo corvo y la nariz hincada en los baches de las callejas, el ojo alerta y el diente agresivo, iban los perros de Quiviquinta; iban en manadas, gruñendo a la luna, ladrando al sol, porque los perros de Quiviquinta tenían hambre...").

Un desastre como el ocasionado por la lluvia intensa (reduplicación y paralelismo sintáctico: "el agua de las nubes y el agua llovida de los ojos en lágrimas."), sume a la comunidad cora en la miseria -pues económicamente es muy débil (cfr. economía)- que, de prolongarse, puede ocasionar la desaparición de sus miembros. Aquí se encuentra una de las explicaciones del por qué se extinguen los grupos indígenas. Toda la comunidad se ha visto afectada por la pérdida de las cosechas (amplificación y paralelismo sintáctico: "Y también tenían hambre los hombres, las mujeres y los niños de Quiviquinta, porque en las trojes se había agotado el grano, en los zarzos se había consumido el queso y de los garabatos ya no colgaba ni un pingajo de cecina..."). Se presenta una gradación que, aunada a las ampliificaciones ya mencionadas y al paralelismo sintáctico y semántico, al principio de los tres primeros párrafos, nos produce el efecto de padecimiento y de hambruna, primero, de los animales, y luego de los hombres, por lo que toda Quiviquinta quedaría incluida.

Por medio de la reflexión del personaje Esteban, el narrador-autor expone que el indígena se encuentra sin salida, pues a la pobreza habitual del pasado se unen la miseria y el hambre del presente, pero todavía más grave, empeorará su situación en el futuro. ("Pero pa cuando lleguen las secas ¿qué vamos a comer, pues?"). A esta degradación física se une la moral, pues su ánimo se impregna de sentimientos negativos ("Esteban vio con ojos tristes a su mujer y a su hija.", "Este-

ban seguía taciturno, veía vagamente cómo se escapaban las chispas del fogón vacío, del hogar inútil."), a este respecto, el narrador-autor la presenta gradual y paulatinamente, hasta mostrar su aniquilamiento moral.

El narrador-autor eligió la descripción de un tianguis, como lugar donde se concentran los alimentos, para mostrar reflejada concretamente la miseria y el hambre de la comunidad cora; además, porque en él tendrá lugar la degradación moral. Sin embargo, contrasta este ambiente deprimente con un ambiente festivo provocado por la alegría de los muchachos indígenas, por lo que el tianguis no pierde su vivacidad a pesar de la situación de emergencia (conduplicación: "los niños harapientos, los niños muertos de hambre que juegan de manos"). Por este medio se advierte una peculiaridad ideológica del narrador-autor, pues a diferencia de la mayoría de los escritores de esta corriente, nunca cae en el pesimismo al considerar la realidad indígena.

El intento de la comunidad cora de solucionar el problema de la miseria y del hambre con sus propios recursos tiene su asiento en la tradición. De ella proviene un saber común expresado en este relato; por una parte, por medio de las madres, quienes transmiten el conocimiento a sus hijos, éste se refiere al remedio parcial para evitar la enfermedad previsible al comer cebada. Por otra parte, este saber común transmitido por los ancianos, los guardianes del mismo, quienes clasifican la cebada como "fría" y, por lo tanto, daña al organismo humano. Sin embargo, se advierte nuevamente la marginación, en este caso cultural, pues la cebada puede ser asimilada y es conveniente para la nutrición. Los indígenas carecen de medios objetivos para obtener este conocimiento. La iteración de la metáfora ("negros discos") ha sido utilizada para dar cuenta del rechazo psicológico de los indígenas coras hacia la cebada, alimento suplente de la tortilla de maíz; este rechazo se refleja en una repulsa fisiológica manifestada en una enfermedad gastrointestinal ("Ahora sobre los comales, se cocían negros discos de cebada; negros discos que la gente comía, a sa-

biendas de que el torzón precursor de la diarrea, de los 'cursos', los acechaba.").

También se presenta un intento particular de solucionar el problema de la miseria y del hambre con sus propios recursos, realizado por Esteban y por Martina. Una primera solución consiste en salir de la comunidad a buscar trabajo (paralelismo sintáctico: "Mañana me voy p'Acaponeta en busca de trabajo...", "mañana me largo a Acaponeta), dado que ésta resulta incapaz de proporcionárselo; esta solución se encuentra motivada por la desesperación (enumeración: "-Fuerza es comer, Martina... Sí, mañana me largo a Acaponeta o a Tuxpan a trabajar de peón, de mozo, de lo que caiga."), lo que supone una degradación moral.

Pero esta solución es falsa, en primer lugar, la zona perjudicada es muy extensa, por lo que el desastre afectó a mucha gente. El aislamiento así como la carencia de ayuda para los lugares de menor importancia son mayores, por consiguiente primero atenderán a los principales. En segundo lugar, otros indígenas salieron a los lugares previstos por Esteban, pero aparte de que no encontraron trabajo, su situación empeoró. En tercer lugar, esta solución causaría la desintegración de la familia y dejaría sin apoyo alguno a Martina y a la niña. Por estas razones, tanto Evaristo como Martina se oponen considerándola una solución falsa. De todas maneras, Esteban no la realiza, constituyendo así su tentativa un primer fracaso.

El narrador ha utilizado numerosos coloquialismos con el fin de mostrar el punto de vista indígena sobre el problema; también, ha empleado reticencias para marcar momentos de suspenso porque hacen hincapién en lo dicho, dando tiempo al interlocutor y también al lector para reflexionar al respecto, también para expresar la alarma que estos sucesos han provocado en el estado de ánimo de Evaristo -narrador-personaje- ("Ni esa lucha nos queda, hermano -informó el recién llegado-. Acaban de regresar del norte Jesús Trejo y Madaleno Rivera; vienen más muertos d'hambre que nosotros... Dicen que no hay trabajo por ningún lado; las tierras están anegadas hasta ade-

lante de Escuinapa... ¡Arregílale nomás;"/ "¡Pos ve tú a saber... ¡Pu'ay dicen quesque viene maíz de Jalisco. Yo casi no lo creo... ¿Cómo van a hambriar a los de po'allá nomás pa darnos de tragar a nosotros?"/ "Ai'stá la cuestión... Pero las cosas no se resuelven largándonos del pueblo; aquí debemos quedarnos... Y más tú, Esteban Luna, que tienes de quen cuidar.").

La falta de alternativas para encontrar una solución, da por resultado que Esteban busque un arreglo en el pasado. Esta medida es más bien una fuga de la realidad y consiste en su arrepentimiento al haber dado primacía a la agricultura sobre la ganadería ("Hoy más que nunca siento haber vendido la vaquilla... Estas horas ya'staría parida y dando leche... ¿Pa qué diablos la vendimos Martina?"/ "-¡Cómo pa qué, cristiano...; ¿A poco ya no ti'acuerdas? Pos p'habilitarnos de apero hor'un' año. ¿No mercates la coa? ¿No alquilates dos yuntas? ¿Y los pioncitos que pagates cuando l'ascarda?"). Esta respuesta es muy expresiva debido a la entonación cambiante de Martina y a los coloquialismos.

Una tercera solución consiste en tratar de vender quizá su mejor posesión, una gallina "búlique" en el tianguis, sin embargo, la esperanza de lograrlo es muy débil. Aunada a la situación de emergencia por la que atraviesa la comunidad y, por lo tanto, a su bajísimo poder adquisitivo, la pésima calidad de la gallina hace fracasar la tercera solución de Esteban.

A diferencia de las anteriores, la cuarta solución no fue buscada expresamente; se le presentó a Martina como la única opción para salvar a su familia de la muerte. El no indígena le ofrece lo mínimo a cambio de abandonar todo, lo que supone una explotación. Martina ve en esta propuesta una solución, sobre todo en el futuro, al problema del hambre y de la miseria, pero no considera la situación actual, en la que Esteban es aniquilado moralmente y su hija -se preve- físicamente.

Así como Martina se opuso a la solución dada por Esteban referente a buscar trabajo fuera de la comunidad, ahora éste se opone terminantemente considerándola una solución falsa, pe-

ro acaba aceptando, al no vislumbrar otra alternativa, sin embargo, en comparación con los anteriores fracasos, éste es el mayor, al ser despojado de su esposa, pues le produce un anquilamiento moral.

Los indígenas son explotados por los no indígenas, en este caso, tanto por el mestizo que vive en el mismo pueblo (aposición: "-Don Remigio 'el barbón' está vendiendo leche a veinte centavos el cuartillo."), como por los forasteros. El mestizo tiene una posición privilegiada en el pueblo, debido, en parte, a su economía diversificada. De modo que, cuando ha fallado la agricultura puede recurrir a la ganadería, por lo tanto, tiene asegurada su sobrevivencia en el presente y la siembra en el futuro. Pero esta posición económica privilegiada, se debe también a la explotación que hace del indígena, pues aprovecha su situación miserable para obtener ventajas económicas, por consiguiente, lo sume en la miseria más terrible quitándole lo poco que tiene (exclamación: "¡Bandidazo...!").

Desde la perspectiva del indígena -lo que se subraya por medio de coloquialismos- el narrador-autor establece una comparación entre el indígena y el mestizo: a) El primero es el pobre (reticencia y último término explícito de la comparación), mientras que el segundo, el rico (término explícito de la comparación); b) Aunque ambos se encuentran afectados por la hambruna, el indígena carece de lo indispensable para vivir (reticencia y último término explícito), mientras que el mestizo sí lo tiene, tanto en el presente como en el futuro (término explícito); a) La situación privilegiada del mestizo se debe, por una parte, a la influencia de la cultura occidental, por la que tiene una economía diversificada en la que combina la agricultura y la ganadería; por otra parte, a la explotación que hace del indígena, cobrando la leche; alimento de primera necesidad, a un precio injusto. El mestizo obtendrá sus satisfactores así como los elementos necesarios para la próxima siembra de la ganadería (dos términos explícitos de la comparación): "Bien'haignan los ricos... La familia de don Remigio

no pasa ni pasará hambre... Tiene tres vacas. De malas cada una dará sus tres litros... Dos p'al gasto y lo que sobra, pos pa venderlo... Esta gente sí tendrá modo de sembrar el año que viene; pero uno..."

El narrador-autor deja a los personajes no indígenas sin nombre, pues se sitúa desde la perspectiva del indígena, de este modo, nadie los conoce en la comunidad cora, son forasteros; además, prototipos, en el sentido de representar a otros como ellos.

Tanto la combinación de personajes y de categorías actanciales como los indicios, contribuyen a hacer densa y enfática la función de cada uno de los personajes integrantes de la pareja indígena y de la pareja no indígena. Se presenta un contraste muy importante entre Martina y la mujer no indígena, pues mientras que en la primera se dan las oposiciones: pobreza habitual/salud; resuelta y decidida/mala situación social; en la segunda: buena situación económica/aspecto enfermizo; tímida/ buena posición social. Por otra parte, se presentan contrastes entre el hombre y la mujer, entre Esteban y Martina, sobre todo en lo que se refiere a carácter.

La presencia de los no indígenas en una comunidad cora, motivada por una búsqueda, pretende crear tensión y suspenso en el relato (sinonimia: "Los recién llegados recorren con la vista al 'tianguis', algo buscan. Penetran entre la gente, voltean de un lado a otro, inquietan y siguen preocupados su búsqueda."). En realidad, el que indaguen por una nodriza para que amamante a su hijo no es denigrante para los indígenas, la degradación vendría dada por las siguientes razones: 1) Los no indígenas conciben a los indígenas como seres infrahumanos, animales u objetos, de donde puede inferirse el trato que les dan, lo que se advierte en la manera de hablarle el hombre a Martina y en sus comentarios (epanadiplosis, exclamación: "¡Esa, yo quiero ésa, está magnífica...!", "-Estas indias coras -acota el hombre- tienen fama de ser muy buenas lecheras..."). 2) El hecho de abandonar Quiviquinta y de irse a Tepic sin ningún tipo de protección y sin preparación alguna,

supone para Martina una transculturación que puede anular el desarrollo de su personalidad, lo que implica una degradación posible, pero también puede ocurrir que, por su carácter (buen humor, resuelta, decidida, valiente), logre adaptarse a la cultura occidental y se asimile a ella, lo que traerá consigo, de todas maneras, un proceso doloroso. 3) El no indígena, llevado por el egoísmo, aprovecha la situación de emergencia de los indígenas ofreciendo a Martina lo mínimo (enumeración: "-Veinte pesos mensuales, buena comida, buena cama, buen trato..."), esto último, en contradicción con el trato inhumano que le ha dado allí mismo al contratarla. Ante la negativa de Esteban, aumenta el sueldo, pero sin tomar en cuenta la situación miserable de los indígenas, sólo pensando en conseguir su objetivo.

El segundo clímax del relato presenta la mayor tensión, y en esta parte tiene lugar la mayor fluidez y el ritmo más acelerado, todo lo cual se utiliza para destacar la explotación del indígena por el no indígena, lo que concuerda con el título del relato; así, esta explotación fue lo que más se propuso destacar el narrador-autor, llamando la atención de los lectores, muchos de ellos semejantes a los no indígenas (prototipos), sobre el comportamiento de éstos, exponiendo a los indígenas al aniquilamiento físico y moral. La indignación del narrador-autor ante semejante situación es expresada por medio de un verbo adjudicado al hombre no indígena ("-No seas tonto, hombre, se están muriendo de hambre y todavía se hacen del rogar -ladra el forastero.").

En relación con lo anterior, cabe mencionar el proceso por el que Martina llega a identificarse con una vaca. Como se verá (cfr. economía), la posición socio-económica de los miembros de la comunidad cora depende de los animales, así como su sobrevivencia, entre ellos, la vaca ocupa un lugar especial. "La mayor parte de las familias tiene una o más vacas y consumen leche y queso durante la estación lluviosa. El ganado que venden a los compradores mestizos es la principal fuente de ingreso." (49).

En este relato se observa una transformación en la que, primero, se presenta como animal y, paulatinamente, se le va identificando con Martina, hasta que ésta sume su papel. Al principio del mismo, aparece ante Esteban como la solución para el problema del hambre, cuando establece una comparación entre las circunstancias presentes y las pasadas ("Estas horas ya estaría parida y dando leche...").

Su precio sobrepasa al de muchos animales domésticos, como el de la gallina ("¿Cuatro pesos? Pos ni que fuera ternera..."). Con base en éste, el narrador-autor establece un parangón entre la compra-venta de la gallina y el convenio que el no indígena trata de realizar con Esteban para que permita a Martina irse con él y su esposa.

Si en la primera propuesta el hombre reconoce la dignidad de persona de Martina, aunque sea superficialmente, la somete paulatinamente a una degradación en la que ésta va perdiendo su dignidad de persona, hasta aceptar que se le dé un trato de animal, en concreto, de vaca. El propósito del no indígena es bueno en sí (alimentar a su hijo), pero los medios empleados para tal fin, causan la degradación espiritual de Martina ("¿Da setenta y cinco pesos? Y me lleva a 'media leche' propone inesperadamente Martina." / "-Setenta y cinco pesos de 'leche entera'...").

Martina es degradada por el no indígena aprovechando su miseria y ella lo acepta equiparándose a un animal cuyo producto permitirá, mediante su venta, la supervivencia de su familia y la obtención de lo necesario para la manutención de ésta durante el próximo año. El paralelismo semántico, por una parte, entre el adjetivo posesivo (sus vacas) y el pronombre posesivo (la tuya); y por otra, entre éstos y el pronombre personal (yo), da cuenta de la transformación sufrida por la indígena ("Si don Remigio 'el barbón' tiene sus vacas d'ionde sacar el avío pal'año que'ntra, tú, Esteban, también tienes la tuya... y más rendidora. Sembraremos l'año que'ntra toda la parcela, porque yo conseguiré l'avío.").

En el parangón establecido anteriormente entre el comprador, la gallina y Esteban, por una parte; y el hombre no indígena, Martina y Esteban, por otra, queda enfatizado que no se pudo realizar la compra-venta de la gallina pero, que, en su lugar, se llevaron a Martina por medio de un convenio comercial.

El objeto de este convenio es la leche, sin tomar en cuenta a la persona, por lo que queda anulada como si se tratara de una vaca. La leche constituye el instrumento de explotación del indígena, tanto de parte del mestizo como de los no indígenas forasteros; pero mientras que el primero utiliza la leche de vaca para explotar al indígena, vendiéndosela más cara en una época de escasez, el hombre no indígena pretende hacer otro tanto con la leche materna de Martina, comprándola al menor precio sin considerar ni tomar en cuenta a ésta y a su familia, como si Martina fuera un animal. Así, la leche constituye el vínculo de esta transformación y equiparación entre Martina y una vaca. Este alimento tanpreciado ha sido destacado a lo largo del relato, primero de manera indirecta (enumeración y comparación: "que sonreía a la caricia filial de una pequeñuela, pendiente de labios y manecitas de un pecho carnudo, abundante y moreno como cantarito de barro."), paulatinamente, de manera directa, como ya se ha mencionado.

El narrador-autor establece un marco cuyos límites son la llegada y la partida del auto, con ello, realiza una especie de balance de lo dejado por los no indígenas a los indígenas en la situación de emergencia vivida por ellos: a) El aniquilamiento moral de Esteban, manifestado en su actitud (amplificación: "Después toma el camino hacia su casa; no vuelve la cara, va despacio, arrastrando los pies..."), pues a la marginación, a la miseria, al hambre, al desastre, a los sucesivos fracasos en las alternativas para salir de esta situación, se añaden la explotación y el despojo. b) La orfandad, la desnutrición y quizá, el aniquilamiento físico de la niña en el futuro (metáfora: "la niña gime huérfana de sus

dos cantaritos de barro moreno.").

Por todo lo anterior, el narrador-autor muestra que es una solución falsa la elegida por Martina, sin embargo, ella considera que es la única alternativa posible, por lo que hace un sacrificio completo por su familia, teniendo la esperanza de que por este medio aliviará su miseria y su hambre en el futuro, pero puede inferirse que muy probablemente la decisión de Martina empeorará la situación de su familia.

En "La venganza de 'Carlos Mango'", el narrador-autor plantea la relación entre el indígena y el no indígena como un juego de intereses. Mientras que el investigador trata de entablar una relación con Tanilo Santos para recabar información ("Me interesaba hablar con él, dentro de mi proyectado estudio en torno del concepto que de la divinidad tienen los indios de la altiplanicie..."), lo que es destacado por medio de un paralelismo en la combinación de personajes y de categorías accanciales, ya que el narrador-personaje (sujeto), trata a toda costa de hacer beber a Tanilo Santos (amplificación y enumeración: "Creí llegado el momento de esgrimir un recurso heroico: extraje del bolso trasero de mi pantalón la botella de aguardiente; la puse frente a mis ojos, la agité, le quité el corcho y olí, hice muestras muy elocuentes de mi delectación; pegué un trago, chasquéé la lengua... Todos estos movimientos fueron seguidos por la vista de Tanilo Santos, parecía un perro hambriento que aguarda el bocado."), para que le proporcione información (objeto). El narrador-personaje (destinador) da la botella (objeto) a Tanilo Santos (destinatario), por lo que se torna adyuvante de éste (sujeto) en su propósito de obtener la bebida:

Narrador-personaje, sujeto, invitación-información, objeto.
recurso extremo-información, objeto.
convites-información, objeto.

destinador,	Tanilo, destinatario.
adyuvante,	sujeto.
sujeto, invitación-información, objeto.	
destinador,	Tanilo, destinatario.
adyuvante,	sujeto.

Tanilo Santos desea el aguardiente que se encuentra en poder del investigador (reticencia y metáfora: "Sabía que de un momento a otro Tanilo Santos vendría con ánimos de reanudar sus relaciones amistosas con... la botella de aguardiente."), lo que es subrayado por medio de otro paralelismo. La reticencia produce un efecto cómico. El investigador (sujeto) intenta alcanzar el aguardiente (objeto) de varias maneras; una vez que lo ha obtenido y se emborracha, el líder de la comunidad mazahua (destinador y adyuvante) revela ciertos secretos de ésta al investigador (destinatario), con lo que éste (sujeto) alcanza sus fines relativos a recabar información (objeto):

Tanilo Santos, sujeto, simulación-bebida, objeto.
 sujeto, regalo-bebida, objeto.
 destinador, narrador, destinatario.
 diálogo-bebida, objeto.
 sujeto, pregunta-bebida, objeto.
 destinador, narrador, destinatario.
 destinador, relato, objeto, destinatario.
 adyuvante, sujeto.

A su vez, ambos paralelismos forman una inversión (50) para hacer hincapié en el juego de intereses por los que se mueven ambos. Aunque el número de personajes sea reducido en esta parte del relato, la combinatoria es muy variada entre éstos y los actantes, lo que produce un ritmo rápido y gran dinamismo; la tensión llega a su clímax cuando Tanilo Santos se traiciona bajo los efectos del alcohol ("Y la lengua de Tanilo Santos volvió a aligerarse."), y relata al investigador las tropelías sufridas por los mazahuas por parte de Donato Becerra, así como el motivo de su venida a Chalma.

El empleo de la representación narrada produce un efecto de verosimilitud en este proceso, en el que se advierte el siguiente parangón: mientras Tanilo Santos se encuentra sobrio, es hermético y desconfiado; dos informaciones sobre el tiempo señalan el esfuerzo que realiza el investigador para entablar una relación con él ("Pasaron largos minutos sin que ocurriera la reacción esperada..."? "quien a medida que pasaba el

(50) Combinación y/o combinatoria opuesta a la anterior.

tiempo volviase más arisco."). Pero en la medida que se embriaga se torna más comunicativo.

Por medio de los indicios sobre el investigador y sobre Tanilo Santos, el narrador-autor señala, por una parte, que el alcoholismo se encuentra extendido en la comunidad indígena, sobre todo durante las ceremonias; y por otra, que el no indígena lo fomenta con el fin de manipularlos, contribuyendo con ello a su degradación física y moral ("Tanilo Santos intentó volver a su aislamiento, mas su euforia lo traicionó"). Aparte de este recurso, el investigador emplea otro, consistente en separar a Tanilo Santos del grupo en que se encuentra, con lo que queda de manifiesto que la fuerza de los indígenas se apoya en gran medida en la cohesión de la comunidad.

El narrador-autor muestra la explotación de que son objeto los indígenas, desde una postura interna, al asumir el papel de un indígena -Tanilo Santos- cuando relata algunas de las tropelías cometidas por Donato Becerra -el cacique- a los mazahuas. Además, esta postura interna también se encuentra manifestada al usar un habla coloquial propia de los indígenas, sólo en esta parte del relato. Por consiguiente, la relación de las fechorías del cacique se encuentra plagada de coloquialismos.

La explotación puede ser individual, como en el caso de Cleto Torres, a quien Donato Becerra robó y agredió físicamente ("le dio de guamazos al compagrito Cleto Torres..."). Pero los abusos también pueden ir dirigidos contra la colectividad, como cuando aquél despoja de sus tierras a los indígenas, siendo, por consiguiente, mayor la fechoría (reduplicación: "Ahí está lo que pasó en Tlacotepé... don Donatito se les metió al rancho de Endhó, sacó a los inditos quesque p'hacer colonos a los ricos del pueblo... Claro que él se echó al pico los poteros mejorcitos, al son de qu'es amigo de los probes, de esos probes que andan pidiendo limosna ahoy en el mercado de Tlacotepé, nomás por culpa de don Donatito..."). Su objetivo subrepticio consiste en obtener ventajas personales beneficiando a

tiempo volvíase más arisco."). Pero en la medida que se embriaga se torna más comunicativo.

Por medio de los indicios sobre el investigador y sobre Tanilo Santos, el narrador-autor señala, por una parte, que el alcoholismo se encuentra extendido en la comunidad indígena, sobre todo durante las ceremonias; y por otra, que el no indígena lo fomenta con el fin de manipularlos, contribuyendo con ello a su degradación física y moral ("Tanilo Santos intentó volver a su aislamiento, mas su euforia lo traicionó"). Aparte de este recurso, el investigador emplea otro, consistente en separar a Tanilo Santos del grupo en que se encuentra, con lo que queda de manifiesto que la fuerza de los indígenas se apoya en gran medida en la cohesión de la comunidad.

El narrador-autor muestra la explotación de que son objeto los indígenas, desde una postura interna, al asumir el papel de un indígena -Tanilo Santos- cuando relata algunas de las tropelías cometidas por Donato Becerra -el cacique- a los mazahuas. Además, esta postura interna también se encuentra manifestada al usar un habla coloquial propia de los indígenas, sólo en esta parte del relato. Por consiguiente, la relación de las fechorías del cacique se encuentra plagada de coloquialismos.

La explotación puede ser individual, como en el caso de Cleto Torres, a quien Donato Becerra robó y agredió físicamente ("le dio de guamazos al compagrito Cleto Torres..."). Pero los abusos también pueden ir dirigidos contra la colectividad, como cuando aquél despoja de sus tierras a los indígenas, siendo, por consiguiente, mayor la fechoría (reduplicación: "Ahí está lo que pasó en Tlacotepé... don Donatito se les notió al rancho de Endhó, sacó a los inditos quesque p'hacer colonos a los ricos del pueblo... Claro que él se echó al pico los porteros mejorcitos, al son de qu'es amigo de los probes, de esos probes que andan pidiendo limosna ahoy en el mercado de Tlacotepé, nomás por culpa de don Donatito..."). Su objetivo subrepticio consiste en obtener ventajas personales beneficiando a

El líder de la comunidad mazahua se percató tardíamente del engaño (aliteración del fonema b: "Yo buen baboso, le arriqué harta gente..."), pues ya había reunido a numerosos indígenas conforme a los planes de don Donatito (hipérbole y exclamación: "¡Millones, pa'que's más que la verdad!"). Los mazahuas se prestaron -como animales- a ser manipulados por éste, sin tener conciencia de ello, por lo que también quedaron defraudados (paralelismo semántico y sintáctico: "Había que ver esa plaza de Atlacomulco llena de burros y de cristianos..."). Si bien la relación de estos hechos se encuentra instalada en el pasado, hay un desplazamiento temporal hacia el presente de la enunciación, desde el cual le es posible a Tanilo Santos reflexionar sobre el significado de los acontecimientos, todo lo cual se encuentra explícito en esta queja.

El cacique don Donatito les da muy buen trato (enumeración: "Mucho pulque, buena barbacoa, hartas tortillotas de maíz pinto. Camiones y carretas a los pueblos pa'carriar a la raza; nos embriagó bonito y nos dio de tragar hasta que se nos hizo bueno, lo que sea hay que decirse..."); sin embargo, una vez que no los necesita porque ha perdido las elecciones, los desecha como instrumentos inútiles.

Las informaciones sobre el tiempo han destacado el periodo prolongado en que los indígenas han padecido las tropelías de Donato Becerra, las cuales son ubicadas espacialmente, con lo que el narrador-autor les imprime un carácter de verosimilitud. Los indicios juegan un papel muy importante dentro del relato, tanto la reacción de los indígenas ante estos abusos, como el comportamiento del cacique, nos son presentados por este medio. El narrador-autor ha hecho varias y densas combinaciones de personajes y de categorías actanciales para mostrar el contraste entre la lucha de los mazahuas por defenderse del atropello de que son objeto por parte de Donato Becerra y la consecución impune de los propósitos de éste.

El cacique caía sobre los indígenas como ave de rapaña, de repente y sin darles tiempo de defenderse; con el fin de

destacar esto, el narrador-autor ha omitido decir cuándo ocurrió que despojaron de sus tierras a los de Tlacotepec y, con respecto al presente de la enunciación, cuándo sucedió el rapto de la muchacha y la agresión a su familia.

El narrador-autor ha utilizado la representación directa del discurso, un tono aseverativo y numerosos coloquialismos con el fin de darle a esta parte del relato mayor verosimilitud, pues un testigo presencial de los hechos, Tanilo Santos, quien incluso vivió algunos en carne propia se encarga de referirlos.

El móvil principal del cacique al comportarse sin escrúpulos ha sido el enriquecimiento personal, por ello, se presenta un contraste entre su situación socio-económica anterior a sus fechorías (era un jicarero pobre) y la posterior a ellas (el hombre más rico del pueblo). Carece de una ideología definida sí como de un compromiso con determinados ideales y fines, por lo que ajusta elementos de varias ideologías (reduplicación y enumeración: "Dice que la Revolución y que la Revolución y que el pobretariado nacional y quesque el Sinarquismo, y al son de su argüende no sabe más que atornillarnos por donde puede..."), aunque se contradigan, a sus intereses personales; por lo tanto, termina constuyendo, en realidad, una demagogia amoldable a sus propósitos individualistas.

Dado que los mazahuas se encuentran gobernados por una autoridad civil, recurren a ella cuando ven atropellados sus derechos, como en el caso del robo de sus animales a Cleto Torres, pues entonces todos la comunidad mazahua presenta su queja ante ella, y posteriormente, pruebas contundentes del delito cometido por Donato Becerra, quien lo niega en todo momento (reduplicación: "Cuando juimos todos en junta a poner la queja al Manecipio, don Donatito dijo que no y que no... que eran puras levas de l'indiada. ¡Hágame favor;... Pero ahí no más qué le cain en su carnicería..."). La autoridad civil se atiene a la declaración de éste, sin someterlo a juicio, pues la ha sobornado y corrompido (paralelismo sintáctico: "y tanto

juntó po'aquí y tanto regó pua'ca") convirtiéndose en su aliada (metáfora: "que acabó por sembrarnos en la cárcel a mí y a mi compagrito Cleto Torres."). El narrador-autor establece un contraste: por un lado, la gravedad de los hechos; y por el otro, la manera de presentarlos, sobre todo por medio de coloquialismos, cuyo efecto es cómico. La consecuencia de esta oposición es una de las características del narrador-autor: su optimismo en la visión de la realidad indígena, a diferencia de la tendencia de los escritores de la narrativa indigenista-antropológica.

El narrador-autor se propuso llamar la atención sobre el desconocimiento de la realidad indígena de parte del hombre occidental por medio de la pregunta del investigador a Tanilo Santos sobre la veracidad de su narración; una vez que es confirmada por éste mediante una apelación de tipo religioso ("—Hummm, yo no echaría mentiras tan cerquita del Señor de Chalma..."), la narración adquiere entonces enorme verosimilitud que se expande a todo el relato.

Precisamente en esta parte del relato, se presentan dos peculiaridades estilísticas del narrador-autor: 1) Su sentido del humor; y, 2) El insertar a los personajes en la cotidianidad. Respecto a la primera, constituye un gran acierto de su parte el utilizar un sentido del humor peculiar en el mexicano, lo que se advierte al presentar de manera chistosa lo trágico, y al emplear principalmente coloquialismos para producir hilaridad. Lo anterior se encuentra presente cuando Tanilo Santos relata la serie de tropelías cometidas por Donato Becerra a los mazahuas, desde una postura interna con respecto a la realidad indígena.

La segunda peculiaridad consiste en que el narrador-autor sitúa a sus personajes en un ambiente cotidiano, por lo general, de donde se infiere que, dado su carácter de antropólogo, no ha idealizado a los indígenas, en lo que se advierte también su inclusión en la literatura indigenista-antropológica.

DOS ASPECTOS RELEVANTES DE LA VIDA DE LOS INDÍGENAS: MARGINACIÓN Y SINCRETISMO DE CONCEPCIONES Y DE CREENCIAS.

Como se vio en los apartados anteriores, la realidad indígena no puede ser conocida desde una postura externa por parte de los no indígenas, por ello, un estudio antropológico exclusivamente teórico resulta invalidado si no se adecua a la realidad, objeto de conocimiento.

La aculturación producida por la relación entre indígenas y no indígenas realiza un cambio cultural e ideológico mucho más determinante en los primeros que en los segundos; sin embargo, esta convivencia trae como consecuencia muy importante que éstos conozcan la realidad indígena desde una postura interna, en lo que se advierte una postura literaria y antropológica del narrador-autor diferente con respecto a la corriente literaria y a las teorías antropológicas anteriores a las de su época.

El narrador-autor, identificado en poco menos de la mitad de los relatos con investigadores antropológicos, realiza un proceso cognoscitivo cuyo objeto es la realidad indígena. Dependiendo de los relatos, ha logrado cambiar su postura de externa en interna, y ha abarcado numerosos aspectos de la vida de las comunidades indígenas, que permiten tener una aproximación sobre todo sincrónica de éstas.

Aparte del énfasis puesto en aspectos fundamentales de la vida de las comunidades indígenas con un enfoque etnográfico, el narrador-autor ha destacado de manera especial, por una parte, la marginación geográfica, histórica, cultural, social, de medios de comunicación y del sector de salud pública, como causa principal de la situación deplorable en que viven los indí-

genas; y por otra, el sincretismo de concepciones y de creencias (que aquí mismo se analiza), en parte como consecuencia de la marginación, pero más importante, por el carácter profundamente religioso de estos pueblos.

Los diferentes tipos de marginación arriba mencionados atañen a todas las comunidades indígenas en mayor o en menor grado, sólo que se encuentran más o menos destacados en los relatos, por lo que, sustancialmente, es válido para todas lo que se analiza en una. En el relato "La tona" se encuentra bien ejemplificado lo anterior.

La región zoque se localiza actualmente en el extremo noroccidental del estado de Chiapas y en las zonas aledañas de los estados de Oaxaca y de Tabasco (51). Se trata de una zona de difícil acceso debido a su configuración geográfica, por lo que especialmente se encuentra marginada con respecto al resto del país.

A la marginación geográfica se suma la marginación histórica que tiene su antecedente en la Conquista de México. Los zoques fueron conquistados hacia 1524 por Luis Marín, casi sin violencia (52), pero, durante los tres siglos de coloniaje no fueron tomados en cuenta, por lo que su cultura permaneció en muchos aspectos semejante a la prehispánica. Un cambio fundamental en la cultura zoque, como en las demás, consistió en la evangelización; sin embargo, por esta misma marginación histórica durante tres siglos, la evangelización no fue completada, por lo que se produjo un sincretismo de concepciones y de creencias.

La marginación histórica y geográfica, como lo muestra el narrador-autor, ha originado que esta comunidad zoque no participe de muchos de los bienes de que ya disfruta una mayoría de habitantes de México. Por una parte, carece de bienes materiales como se ve por medio de Crisanta; y por otra, de un mayor auxilio humano, por lo que se encuentran estos indígenas

(51) Alfonso Villa Rojas et al., Los zoques de Chiapas, p.17.

(52) Etnografía de México, p.598.

más desvalidos en ciertos aspectos que el resto de sus congéneres (metáforas: "Entonces se esforzó al lancetazo del dolor. Respiró profunda, irregularmente, tal si todas las dolencias hubiéransele anidado en la garganta."). Esta situación les provoca miedo y angustia (metáfora y paralelismo sintáctico: "En el rostro de la mujercita zoque cayó un velo de angustia; sus labios temblaron y las aletas de su nariz latieron, tal si olfatearan."). El narrador-autor ubica etnográficamente a los indígenas como una minoría en relación con una mayoría formada por mestizos y por blancos; éstos gozan de muchos bienes que no comparten con aquéllos, salvo de manera aislada, pues la participación de un individuo como el médico, con quien el narrador-autor se identifica -quien voluntariamente quiso auxiliar a los indígenas- no excluye a la sociedad de la responsabilidad de brindar un servicio médico permanente a estas comunidades indígenas.

La marginación de éstas repercute directamente en el sector de salud pública de la comunidad zoque, por lo que ésta debe atenerse a recursos, incluso prehispánicos, que ella misma ha descubierto para resolver sus problemas de sanidad. A este respecto, el narrador-autor plantea que algunas prácticas curativas indígenas son inútiles, como la ceremonia mágica ("La vieja encendió un manojo de ocote que dejó arder sobre una olla, en seguida, con ademanes complicados y posturas misteriosas, se arrodilló sobre la tierra apisonada, rezó un credo al revés"), lo que se advierte por su ironía, subrayada por el comentario del narrador al respecto: "según ella". Otras prácticas son ineficaces en problemas difíciles como el del caso presente, sin embargo, reconoce la validez de algunos de estos procedimientos (palabras y frotamientos) empleados por la comadrona (sinécdoque y paralelismo sintáctico y semántico: "Y los dedazos de uñas corvas y negras echaban toda su habilidad, toda su experiencia, todas sus mañas en los frotamientos"), que constituyen un resultado de su conocimiento empírico. Otros recursos curativos indígenas son francamente nocivos, como la última tentativa de la comadrona ("ve a la tienda y compra un

peso de chile seco; hay que ponerlo en las brasas para que el humo la haga toser.", "Le voy a trincar la cintura con mi rebozo, a ver si así sale... ¡Corre por vida tuya!", que no se realiza por haber elegido Simón el auxilio médico.

Entre las prácticas curativas indígenas, el narrador-autor presenta el recurso de colgar a Crisanta como producto de la imaginación de Altagracia (reduplicaciones: "-De ahí -dijo de pronto-, de ahí, de la viga madre cuelga la coyunda para hacer con ella el columpio... Pero pronto, muévete -ordenó Altagracia.", "-Anda, vamos a hacer la última lucha... Cuelga la coyunda y ayúdame a amarrar a la muchacha por los sobacos.", "-Jala fuerte... fuerte, con ganas ¡Muu, no pareces hombre; Jala, demonio."), así le parece al lector no indígena, además de una idea descabellada; sin embargo, constituye una práctica corriente entre los chinantecos (53), en lo que se advierte que sus conocimientos antropológicos han sido transformados en recursos artísticos.

El fracaso de estas prácticas curativas indígenas se encuentra sobremanera enfatizado por el narrador-autor. Primero, anuncia veladamente tal fracaso por medio de su comentario al respecto ("según ella"); segundo, presenta una gradación que culmina con el paroxismo de la paciente: una vez colgada, todavía se mueve, aunque de manera desordenada (metáforas: "A poco Crisanta era un títere que pateaba y se retorció pendiente de la coyunda."). En esta posición, el dolor que experimenta la pone en peligro de perder la conciencia (metáforas y síncdoques: "Altagracia empujó al cuerpo de la muchacha... Ahora más que pelcle, era una péndola de tragedia, un pezón de delirio..."), lo que sucede efectivamente al desmayarse entre convulsiones.

Al igual que en "La tona", en "El cenizote y la vereda" son destacadas principalmente la marginación geográfica y del sector salud, así como sus consecuencias. Los chinantecos vi-

ven al norte del estado de Oaxaca, en las estribaciones de la Sierra Madre Oriental, en un territorio abrupto (metáfora: "Yólox es una metrópoli de escasos trescientos habitantes, que cuelga entre girasoles y magueyales, de un ribazo de la cordillera."). En relación con esta marginación geográfica, se presenta una limitación de la propia comunidad chinanteca debida a su organización política, por la que sus miembros se encuentran dispersos en pequeños núcleos (enumeración: "En torno de Yólox -nombre cordial, supuesto que significa corazón en idioma azteca-, ranchos, congregaciones y jacaleras"), lo que le resta fuerza no sólo para procurarse los satisfactores básicos, sino también ante los extraños.

La marginación del sector de salud pública ha originado la enfermedad del paludismo entre los indígenas al no haber sido desecados los pantanos donde se reproduce el mosquito anofeles, transmisor de esta enfermedad. Los indígenas carecen de atención médica, por lo que ni siquiera pueden disponer de paliativos para sus dolencias.

El narrador-autor plantea que estos tipos de marginación principalmente, agregados a otros, dan lugar a dos grandes males que aniquilan a los indígenas: la ignorancia y la enfermedad.

Respecto a la ignorancia, tanto la marginación geográfica como la cultural principalmente, han propiciado su existencia entre los indígenas. Ésta ha sido manifestada por medio de indicios sobre los personajes, cuya consecuencia, por una parte, son reacciones de terror, angustia, hostilidad y agresividad hacia los no indígenas, debido a su desconocimiento de lo que es un avión.

Por otra parte, esta reacción negativa se ha originado en la deformación de la realidad, ya que confunden el avión con un pájaro -ser viviente-. El conocimiento intelectual es suplido por un mito, producto de la invención imaginativa de los indígenas.

Estas consecuencias de la ignorancia vuelven a manifes-

tarse cuando los indígenas son sometidos por los investigadores a determinados estudios antropológicos (enumeración y paralelismo sintáctico: "Ante el asombro de ellos volvieron a salir los aparatos científicos; averiguamos su estatura y su volumen, el largo de sus huesos, la forma de su cráneo, el peso de cada uno y las particularidades coagulativas de su sangre. Ellos, con el asombro, con el espanto columpiando de sus pestañas, nos dejaban hacer, seguros de que nuestras maniobras les darían salud.").

También, la incultura hace concebir a la familia enferma que el paludismo es un ser viviente con sentimientos como el miedo, y que un amuleto puede alejarlo. Desde la perspectiva no indígena el discurso sobre lo que es la enfermedad es una prosopopeya ("El mal ya no se nos acerca -informó el hombre-, le tiene miedo al sartal de piedras milagrosas."), aunque sea expresión de la concepción indígena al respecto, lo que se encuentra en estrecha relación con el sincretismo de concepciones y de creencias de este grupo indígena.

La enfermedad es motivo continuo de tristeza y de sufrimiento (sinonimia: "diríase que el peso de su miseria y de sus males los anclaba, los hincaba en el sitio."). También los indicios y las pausas (54) contribuyen a expresar su lamentable estado ("gente triste, enferma y acongojada", "el padre enclenque e imbécil, que al sonreír mostraba su dentadura disparcaja y horriblemente insertada; la madre, pequeña, de carnes fofas y renegridas", "una niña a la que la pubertad la había sorprendido, la había capturado, sin darle tiempo a mudar la tristeza").

La confluencia de la enfermedad física y de la ignorancia en esta familia indígena muestra en vivo a los no indígenas -a los investigadores- estos tipos de marginación que constituyen una de las claves para adquirir una comprensión profun-

(54) Movimiento narrativo en el que un segmento cualquiera del discurso narrativo corresponde a una duración diegética nula. Gérard Genette, Figures III, p.128.

da de la realidad indígena.

En "Hiculi Hualula", la marginación geográfica e histórica se relaciona con la cultural y con la de medios de comunicación. El narrador-autor establece un contraste entre la zona huichola y la ciudad de México, por medio de informaciones sobre el espacio.

El narrador-autor presenta la zona huichola carente de correo y de telégrafo, medios fundamentales de comunicación con el resto del país. En "La venganza de 'Carlos Mango'", menciona la ausencia de transporte entre los mazahuas ("Y lleno de muina nos mandó en rialada. Ganamos a pata pa los ranchos... En el mero territo Quemado nos agarró un aguacero que pa qué le cuento a usted..."), a consecuencia de su marginación social, misma que, aunada a la geográfica y cultural, sume a la comunidad en la ignorancia, y la deja atendida a sus propios recursos, y en franca desventaja con respecto a quien quiera explotarla y manipularla para sus propios intereses. En "La cabra en dos patas", sobresale la marginación también en cuanto a medios de transporte se refiere.

El narrador-autor hace hincapié en que el mismo terreno dificulta grandemente la construcción de carreteras o de caminos por donde puedan transitar vehículos de transporte para desplazar a los mismos indígenas o sus productos, ya que los otomíes se encuentran viviendo en regiones montañosas o en tierras áridas, aislados del resto de la población por la misma configuración geográfica. Por estas razones, María Petra recorre grandes distancias a pie, realizando un gran esfuerzo; los indígenas transportan su mercancía en la espalda, el sustantivo lomo produce un efecto de identificación entre hombres y animales ("O los indios que cargaban en propios lomos el producto de una semana entera de trabajo"); y los mestizos, aunque tengan bestias de carga que transporten sus productos (enumeración: "mestizos jacarandosos y fanfarrones, que llegaban hasta la puerta del tenducho, mientras afuera se quedaban pujando al peso de la carga de azúcar, de aguardiente o de frutas del semitropical, las acéuilas sudorosas y trasija-

das."), también se ven sujetos a estos tipos de marginación, aunque en menor medida.

La marginación lingüística, como consecuencia de la geográfica, histórica, social y cultural, es mostrada por el narrador-autor como un obstáculo para la integración de los indígenas al país en los diferentes aspectos, además, como una barrera en el entendimiento con los no indígenas, quienes constituyen una mayoría. Esta situación los conduce al aislamiento en los aspectos social, cultural, educativos, legal, económico, etc., y los coloca en una posición de franca desventaja ante los no indígenas, quienes pueden fácilmente abusar de ellos. Este tipo de marginación es expuesta en primer lugar en "La tona", donde Simón se arriesga a no ser entendido por el doctor y, con ello, a perder el auxilio médico ("Simón el indio zoque no tuvo necesidad de hablar mucho y, por ello, tampoco poner en evidencia su mal español-"); en segundo lugar, en "Hiculi Hualula", donde el idioma huichol constituye un importante obstáculo para el investigador en su afán de estudiar y comprender esta cultura ("ese idioma rígido, de sonoridades exóticas"), y, por último, en "El diosero", donde el investigador supone que la comunicación esporádica con Kai-Lan es a veces intelectual y a veces emotiva ("paralelismo sintáctico: "A veces, cuando mi propósito logra penetrar en el cerebro o en el corazón del indio"), pero pronto se desengaña, pues Kai-Lan reacciona de manera incoherente al no haber comprendido nada (reduplicación: "él ríe, ríe a carcajadas..."). Sólo cuando el investigador lo fuerza, el indígena pone en práctica sus rudimentarios conocimientos lingüísticos, estableciéndose una deficiente comunicación, lo que impide un verdadero entendimiento entre ambos.

El narrador-autor destaca la marginación social, como consecuencia, en parte, de la marginación geográfica, en "Las vacas de Quiviquinta". El terreno ocupado por los coras se caracteriza por su anfractuosidad, topografía que corresponde a una zona real: "Los coras habitan en la abrupta serranía

situada al NE del Estado de Nayarit, conocida con el nombre de Sierra del Nayar, y en los municipios de Acaponeta y Rosamora-da en la propia entidad." (55). En este relato, la zona afectada por el desastre es muy extensa. La marginación social se advierte al encontrarse aislada sin recibir ningún tipo de ayuda. En esta situación de emergencia, no hay trabajo, pues la economía se encuentra paralizada. Pero esta marginación social y económica data de varios siglos, por ello, los indígenas se muestran escépticos respecto al auxilio proveniente del exterior; de hecho, nunca lo reciben por lo que tienen que solucionar sus problemas con sus propios recursos demasiado limitados.

La marginación cultural y social, consistente en la no participación de los bienes materiales y espirituales de la cultura occidental, por parte de los indígenas, a pesar de su pertenencia política a México, también se presenta en este relato. El narrador-autor menciona dos de estos bienes ausentes entre los indígenas: la carretera y el automóvil.

Este mismo tipo de marginación aparece de manera más acentuada en "El diosero" y en "La cabra en dos patas". Respecto al primero, se advierte que la marginación cultural deja a los indígenas sin la ayuda de la tecnología para protegerse un tanto de los fenómenos naturales, ya que sólo cuentan con recursos muy limitados e inútiles ante la magnitud del azote de éstos.

El indígena más adelantado de la selva, Kai-Lan, sólo cuenta con conocimientos muy rudimentarios (metáfora: "Lo miro cómo interroga las nubes; después recoge del suelo una varita que eleva entre el índice y el pulgar; por el arco que forman sus dedos, se mira el sol a punto de llegar al cenit"), producto de su observación sobre los fenómenos naturales, además con sus sentidos muy desarrollados, como los de los animales ("voltea hacia la selva, hincha su nariz en un husmear de

bestia carnívora"); por consiguiente, se encuentra muy limitado para defenderse de los fenómenos naturales, que se desencadenan con toda su furia en la selva. Kai-Ian y las dos mujeres luchan denodadamente contra éstos, ya que han comenzado a anegar las primeras matas de maíz. Pero el primero, viendo la inutilidad de los esfuerzos de todos, abandona la lucha, desesperado, y se dirige al templo. Cuando imperan el fracaso y la desesperanza, la tormenta cesa repentinamente, contrastando el narrador-autor los esfuerzos denodados de los hombres con la fuerza imponente de la naturaleza (enumeración: "la alimaña, el rayo, el viento, el brote, la muerte..."), cuya acción se realiza independientemente de la voluntad del hombre (antítesis: llegó - se fue; se presenta - se ausenta).

El narrador-autor establece un paralelismo entre el transcurrir del atardecer a la noche -tiempo cronológico- y el recrudecimiento cada vez mayor de la tormenta -tiempo climatológico-. Primero, se desencadena la tormenta en la selva con la consiguiente furia de los elementos naturales (metáforas: "El rayo brama a poco bajo un techo color de acero que se ha interpuesto entre la selva y el sol: la tormenta se abate sobre las ramazones de los árboles que rascan la costra de nubes. La voz de la selva se acalla para dejar sitio al estruendo de las cataratas."). Segundo, la tormenta continúa con mayor furia ("las nubes se confunden ya con las copas del chacalté y del chicozapote; un rayo ha partido, como a vil bambú, el tronco de una ceiba centenaria"), mientras la noche se acerca (metáforas: "las llamas alumbran un poco la choza en donde empiezan a cunjarse las sombras."). Tercero, la inclemencia y la furia de los elementos naturales amenazan con destruir al hombre, al tiempo que cae la noche (metáforas: "Mas la tempestad no cede, los nubarrones columpian de las cumbres y dejan caer sobre el 'caribal' su sombra. La noche se precipita..."). En estas descripciones se presenta una gradación ascendente, en la que las metáforas señalan el color cada vez más oscuro del cielo, signo, por una parte, de la furia progresiva de la tor-

menta; y por otro, de la presencia de la noche.

Otro paralelismo es señalado entre el amanecer y el cese de la tormenta, huella de esto último es la aparición del arco iris (metáfora: "Cuando alzo el codo por tercera vez, noto que amanece.", "En efecto, prendido a la copa de un 'ramón', el arco iris esplende...").

Ante la furia de los elementos naturales, que el investigador, como hombre ciudadano, presencia por primera vez, siente miedo a pesar de todos sus conocimientos y de todas sus experiencias. Llega un momento en el que todos los indígenas tienen miedo, pero su contacto mayor con la naturaleza selvática, así como sus creencias, hacen que éste sea menor que el que experimenta el investigador. Por todo lo anterior se advierten la limitación y la impotencia tanto del indígena como del no indígena ante los elementos naturales.

Los indígenas habitantes de la selva, como los lacandones, y los de la sierra, como los otomíes, sufren una marginación mayor. Así, María Agrícola, personaje de "La cabra en dos patas" vive de manera primitiva ("La niña creció entre riscos y abras.", "María Agrícola vivía aislada del mundo", "Allí corría de peña en peña, mientras llevaba el ganado al abrevadero. Comía tunas y mezquites; reñía con el lobo, espantaba al tigrillo y lapidaba, despreciativa, al pastor su vecino"). Por otra parte, a pesar de la inteligencia y de las dotes personales de don Juan Nopal, su padre, la marginación geográfica, cultural y social, lo limitan considerablemente en su desarrollo personal (metáfora: "El horizonte se hacía mezquino, porque se estrellaba en la falda del cerro interpuesto entre los terrenos del otomí y el valle anchuroso.").

En "Nuestra Señora de Nequetejé" también se presenta esta marginación mayor, pues los pames viven en la sierra, sin vías ni medios de comunicación ("de aquella aldehuela perdida en las rugosidades de la Sierra Madre"). Esta marginación geográfica ha traído como consecuencia una marginación cultural, ya que no comparten los bienes de la cultura occidental,

por lo que no comprenden el significado de las reproducciones de las pinturas llevadas a Nequetejé por los investigadores; sin embargo, las admiran (reduplicación: "miraban y miraban con admiración callada") experimentando algo desconocido, a pesar de su resentimiento hacia los no indígenas -a quienes pertenecen- (paralelismo sintáctico y metáforas: "las láminas que despertaban en ellos excelencias y calidades agazapadas entre el moho de sus afrentas y el humazo de sus recelos."). Estas reproducciones les causan asombro (paralelismo semántico: "La vista punzante sobre los cromos y en las pupilas dilatadas por el pasmo"), ya que la imagen visual (enumeración: "las gamas, los tonos y las formas reflejadas ") ha producido una impresión estética -debido a su belleza- que va más allá del terreno intelectual, impresionando vivamente su espíritu ("paralelismo sintáctico: "con la misma saña, con la misma furia con que el impacto estético había lesionado más los corazones que los cerebros."). Esta aprehensión de la belleza de las reproducciones dará pie después a la identificación de la reproducción de la Gioconda con lo divino.

Otra de las consecuencias de esta marginación geográfica ha sido la marginación en instrucción religiosa por un cuarto de siglo ("Me informó que hacía veinticinco años que los pames de la región no habían tenido párroco"). Este tipo de marginación se manifiesta especialmente cuando los pames dan culto a la Gioconda, confundiéndola o identificándola con una de las advocaciones de la Santísima Virgen.

Pero la marginación geográfica e histórica que han vivido los indígenas por cientos de años ha contribuido poderosamente a la conservación de sus costumbres, lo que se advierte principalmente en "Los novios".

Por último, en el relato "Los diez respuestas" el narrador-autor muestra un aspecto interesante relacionado con el tema que se ha venido tratando. Un pueblo mestizo llamado Panales, con fuerte influencia indígena, es vinculado geográficamente por medio de una carretera (metáfora: "A Panales, que

agachaba su humildad al margen de la carretera de México a Laredo."), con lo que se inicia una etapa de integración al resto del país. Sin embargo, mientras se homogeneiza este proceso de vinculación en los diferentes órdenes, subsisten medios de transporte adecuados para brechas y veredas -principalmente animales como el burro- junto con medios de transporte convenientes para la carretera -muy escasos- como autor y camiones. Pero la marginación geográfica todavía no ha traído consigo la integración de los habitantes de este pueblo al resto del país en los aspectos cultural y social, lo que se advierte en su carencia de educación vial, de protección para el peatón, y de apreciación de lo que supone tener una carretera; todo lo anterior trae como consecuencia el atropellamiento de un hombre, precio de la iniciada integración al resto del país. Por consiguiente, tanto la marginación en sus diferentes aspectos como la incorporación de las comunidades indígenas al resto del país causan sufrimiento a sus miembros.

El otro aspecto que el narrador-autor ha destacado principalmente -entre muchos de la realidad indígena- es el sincrétismo de concepciones y de creencias. En primer lugar, por el carácter profundamente religioso de los grupos indígenas, y en segundo, por constituir una consecuencia, en parte, de la marginación geográfica, cultural, social y en cuanto a instrucción religiosa se refiere.

En "La cabra en dos patas" el personaje María Agrícola manifiesta tener creencias de tipo mágico ("no sin antes conjurar a las bestias dañinas con palabras solemnes y misteriosas."); en "La tona", el personaje Altagracia es configurado como prototipo de la comadrona indígena, como depositaria del saber en su comunidad, que mezcla una serie de creencias y de rituales situándose en un plano mágico, ya que, tanto sus acciones como sus "fórmulas" pretenden ser la clave para dominar las circunstancias; el énfasis está puesto en lo que hace y en lo que dice, como recursos que, por sí mismos, re-

solverán la situación en la dirección propuesta de antemano por esta persona "poseedora" de tales fórmulas. A sus creencias mágicas une prácticas curativas transmitidas a través de la tradición, como son los frotamientos y el colgar a Crisanta. Además, agrega cierto cariz de religiosidad manifestado en sus creencias. Así, Altagracia intenta resolver el problema del parto difícil de Crisanta mediante la combinación de la magia con ciertas prácticas curativas y con la nota de religiosidad.

En el primer relato también aparecen ciertas creencias religiosas de los indígenas. La sinceridad de éstas se advierte en el esfuerzo que realizan para practicarlas, como el grupo otomí, que recorre grandes distancias para cumplir con una manda hecha a un santo; o como en el caso de don Juan Nopal, quien antepone su religiosidad al dinero (silepsis: "—El ganado en esta tierra no se vende. Los pocos animales que tiene nosotros, los guardamos para cuando nos toque la mayordomía del Santo Nicolás, al que rezamos los de Bojay que es mi tierra, allá, trastumbando el cerro más alto que devisas detrás de las ramas de aquel pirul...").

En "El diosero", Kai-Ian es el único que tiene acceso al templo, por su carácter de chamán del caribal. Uno de sus atributos (muy importante) consiste en su capacidad de modelar deidades, por lo que las mujeres lo miran como un ser supranatural, atribuyéndole poderes extraordinarios.

Las deidades de barro crudo, de cuya preparación se encarga el chamán, son incensarios, como en la época prehispanica más antigua. La reticencia ha servido para remarcar que se ha empleado un tiempo para la creación de las mismas ("... Ya está, es un bello incensario de apariencia zoomorfa").

Su función puede resumirse al decir que se encuentran al servicio de los hombres para satisfacer sus necesidades o sus deseos. Por ello, pueden ser utilizadas con el fin de someter las pasiones, por lo tanto, la voluntad predominante es la de un hombre, quien las utiliza con este propósito en relación con otro hombre, de donde se infiere su carácter de instrumento humano. También son capaces de moderar los fenómenos natu-

rales, dependiendo esto de las necesidades del hombre; pueden proporcionarle protección contra los animales dañinos, y también respecto de los no indígenas, ambos son equiparados (sinonimia: ampara - resguardo) con base en el daño que les causan (paralelismo sintáctico y semántico: "los incensarios o braserillos de barro crudo, que son deidades doblegadas de las pasiones, moderadoras de los fenómenos naturales que en la selva se desencadenan con furia diabólica, domadores de bestias, amparo contra serpientes y sabandijas y resguardo opuesto a los 'hombres malos' del más allá de los bosques."). La limitación, debilidad e impotencia del hombre se encuentran presentes en esta concepción mágica de la deidad, ya que ésta constituye un instrumento en manos del indígena, para cubrir sus necesidades y deseos, y para protegerlo, pues él mismo no puede hacerlo.

Las deidades son concebidas como objetos mágicos, equivalentes a instrumentos eficaces o ineficaces, útiles o inútiles en manos del hombre. Conforme a esto Kai-Lan, el chamán del caribal, destruye las deidades existentes en el templo, como si su poder se hubiera extinguido ("Los dioses son viejos... ya no sirven -me dice-. Yo haré otro, fuerte y valiente, que acabe con el agua."). Por otra parte, los indígenas tienen reminiscencias del animismo, por lo que conciben la tormenta como un ser animado, que debe ser vencido por otro suficientemente poderoso; sin embargo, dado que se percatan de la limitación, impotencia y debilidad del hombre, por ejemplo, ante los fenómenos naturales, recurren a deidades (politeísmo), una de las cuales podrá vencer por tener igual o mayor poder que la tormenta, mientras que el hombre es inferior a ésta y ni siquiera puede enfrentarse a ella, por lo que recurre a la deidad, modelada según el pensamiento del hombre y protectora del mismo.

Kai-Lan, el chamán, comienza el modelado de la deidad, advirtiéndose la siguiente contradicción: si Kai-Lan es el creador de una deidad debe imprimir a su creación -la deidad-

rales, dependiendo esto de las necesidades del hombre; pueden proporcionarle protección contra los animales dañinos, y también respecto de los no indígenas, ambos son equiparados (sinonimia: ampara - resguardo) con base en el daño que les causan (paralelismo sintáctico y semántico: "los incensarios o brace-rillos de barro crudo, que son deidades dobleadoras de las pasiones, moderadoras de los fenómenos naturales que en la selva se desencadenan con furia diabólica, domadores de bestias, amparo contra serpientes y subandijas y resguardo opuesto a los 'hombres malos' del más allá de los bosques."). La limitación, debilidad e impotencia del hombre se encuentran presentes en esta concepción mágica de la deidad, ya que ésta constituye un instrumento en manos del indígena, para cubrir sus necesidades y deseos, y para protegerlo, pues él mismo no puede hacerlo.

Las deidades son concebidas como objetos mágicos, equivalentes a instrumentos eficaces o ineficaces, útiles o inútiles en manos del hombre. Conforme a esto Kai-Lan, el chamán del caribal, destruye las deidades existentes en el templo, como si su poder se hubiera extinguido ("Los dioses son viejos... ya no sirven -me dice-. Yo haré otro, fuerte y valiente, que acabe con el agua."). Por otra parte, los indígenas tienen reminiscencias del animismo, por lo que conciben la tormenta como un ser animado, que debe ser vencido por otro suficientemente poderoso; sin embargo, dado que se percatan de la limitación, impotencia y debilidad del hombre, por ejemplo, ante los fenómenos naturales, recurren a deidades (politeísmo), una de las cuales podrá vencer por tener igual o mayor poder que la tormenta, mientras que el hombre es inferior a ésta y ni siquiera puede enfrentarse a ella, por lo que recurre a la deidad, modelada según el pensamiento del hombre y protectora del mismo.

Kai-Lan, el chamán, comienza el modelado de la deidad, advirtiéndose la siguiente contradicción: si Kai-Lan es el creador de una deidad debe imprimir a su creación -la deidad-

sus propios atributos, como serían la lucidez y la potencia para dominar los fenómenos naturales; sin embargo, si él tuviera estos atributos, ya no tendría necesidad de crear la deidad, puesto que él mismo podría combatir la tormenta; pero no es así, entonces ¿cómo puede dar a la deidad atributos de los que él carece?, lo que demuestra, entre otros razonamientos, que el chamán se encuentra en un plano mágico y falso.

El modelado de la deidad tiene una regla consistente en que no debe ser visto por mujeres; la impureza de éstas es transmitida a aquélla; por esta regla, cada vez que Kai-Lan modela una deidad, las mujeres se voltean de espaldas. Ocurre una doble transgresión, la primera por Nachak'in, y la segunda, por la niña. Una deidad creada por el hombre se encuentra condenada a fenecer, porque además de ser inferior a éste, tiene más limitaciones como criatura suya, por consiguiente, sucumbirá por su falsedad (cuantas veces el hombre no pueda servirse de ella) como instrumento mágico, lo que remite a la destrucción de infinidad de deidades que han sido configuradas por la humanidad.

El modelado de la segunda deidad por el chamán comienza una vez que las mujeres cumplen con la regla relativa a voltearse y no ver el proceso. El narrador-autor ha utilizado informaciones sobre el espacio, e incluso pausas, con el fin de señalar, por una parte el estrecho contacto del indígena con la naturaleza circundante, y por otra, que el indígena ha tomado los elementos que le han llamado la atención de ella y, con esta base, se ha inspirado para configurar, especialmente, la segunda y la cuarta deidad, en las que se presenta una mezcla de características de animales selváticos ("... Ya está, es un bello incensario de apariencia zoomorfa: un ave barriguda, con el lomo hundido en forma de cazoleta; la figurilla se mantiene enhiesta sobre tres pies que rematan en pezúñas hendidas como las del jabalí. Dos astillas de pedernal brillan en las órbitas profundas. Kai-Lan se muestra muy satisfecho de su trabajo; lo mira de hito en hito, lo retoca y lo pule...", "Ho-

dela un cuadrúpedo fabuloso: hocicos de nauyaca, cuerpo de tapir y cauda enorme y airosa de quetzal. Ahora mira en silencio el fruto de sus esfuerzos; ahí está, es una bestia magnífica, recia, prieta, brutal...").

Esta obra que podría ser equiparada a la de un artista es elevada a un plano supranatural al ser entronizada y llevada al templo, dándole un culto. Sin embargo, esta entronización, este carácter supranatural, no obsta para que continúe con su función de instrumento en manos del hombre, en este caso del chamán.

Pero la tempestad no cede, convirtiéndose en una amenaza para la sementera; además, cae la noche, por lo que los recursos humanos de los indígenas disminuyen. Ante esto el chamán, desesperado, destruye la deidad y la vitupera, pues ha resultado un instrumento ineficaz para los fines que se había propuesto; por consiguiente, su función es meramente instrumental. Dos informaciones imprecisas sobre el tiempo ubican, por un lado, la destrucción de la antepenúltima deidad hecha por Kai-Ian; y por el otro, la edificación de la última; al acercarse la noche, la primera, y en plena noche, la segunda, lo que tiene por objeto destacar el transcurrir del tiempo, los esfuerzos del indígena, así como la inutilidad de los mismos. El cambio repentino al estilo indirecto libre y el uso de la exclamación han contribuido a producir el efecto blasfematorio dirigido a la deidad, puesto que en la mentalidad mágica del chamán ésta se encuentra al servicio del hombre y no lo ha complacido en sus requerimientos.

De la tercera deidad se dice que es más grande, pero menos hermosa, en lo que se advierte que las representaciones de las deidades tienen mayor o menor perfección y, algo muy importante, son perfectibles en manos de su hacedor, como las obras artísticas.

El chamán consigue crear su obra maestra al modelar la cuarta deidad, ya que, ante los fracasos anteriores, ha puesto mayor empeño en este modelado. Sin embargo, Kai-Ian siente an-

gustia, pues se encuentra inseguro de su eficacia respecto a los fines para los que fue hecha, por consiguiente, se presentan la duda y la desconfianza respecto a su obra. Mientras que el narrador-autor utiliza la narración para mostrar el proceso de destrucción y de modelado de las deidades, emplea la representación narrada para explicar la cosmogonía del chamán, precisamente por medio de Kai-Lan, narrador-personaje, lo que imprime un efecto de verosimilitud en el relato. También se propone causar sorpresa y misterio en el lector al omitir lo hecho por Kai-Lan en el templo, después de modelar la cuarta deidad y, además, lo hecho por él antes de que cesara la tormenta.

Una vez que ésta ha cesado, el chamán atribuye a su poder transmitido a la deidad el haber dominado los elementos naturales, por lo que expresa su autosatisfacción como diosero, ya que posee la habilidad de un artista para modelar deidades, y el poder de un chamán para asignarles los atributos necesarios de acuerdo con los imperativos y deseos del hombre. Concibe la tormenta como un ser animado, en contra de la cual el hombre no puede luchar, pero la deidad modelada, sí; en lo que se advierte, por una parte, una concepción animista de los fenómenos naturales, y por otra, una concepción mágica de la deidad, ya que ésta es manejada por el hombre y constituye un instrumento en sus manos. Según esta concepción mágica, el discurso de Kai-Lan es denotativo, sin embargo, considerado desde un punto de vista religioso y filosófico implica varias metáforas ("No hay en toda la selva uno como Kai-Lan para hacer dioses... ¿Verdad que salió buena? Mató a la tormenta... Ve, en la pelea perdió su bonita cola de quetzal y la dejó en el cielo."), ya que -como se ha explicado- se sitúa en un plano mágico.

Dentro del sincretismo de concepciones y de creencias presente en las comunidades indígenas, el narrador-autor hace *hinnapié* en la negatividad del mismo, fundamentalmente en "Hículi Hualula". Los indicios han servido para mostrar que

todos los personajes que de alguna manera se relacionan con la cultura huichola se ven afectados directa o indirectamente por el "tío", quien causa sufrimiento a la mayoría de ellos. Esto mismo es mostrado también mediante pausas que producen tal efecto, y por medio de la discordancia entre las temporalidades al inicio del relato, lo que provoca un efecto de tensión, que repercute directamente sobre la parte correspondiente a la muerte del hombre por el "tío". Además, mientras que el narrador-autor utiliza la narración para presentar el sufrimiento de los huicholes a causa del "tío", emplea la representación narrada con el fin de mostrar las declaraciones de los familiares de los agredidos por éste, por lo que el énfasis está puesto, por repetición, en la agresión y en el sufrimiento de los huicholes.

Ciertos huicholes utilizan al "tío" para ejercer un poder en la comunidad, basado en leyes y en castigos. El resultado del ejercicio de este poder no es un orden que proporcione seguridad y tranquilidad a sus habitantes, por el contrario, crea un ambiente de angustia y de terror para una mayoría.

El narrador-autor identifica al patriarca con las deidades ancestrales considerando los sacrificios que recibían, muchas veces humanos, sin su intervención directa. Puede inferirse que el patriarca se encuentra al tanto de la utilización del "tío", por determinados huicholes para ejercer el poder sobre la comunidad, pero que no participa directamente en las agresiones contra ésta, y también, que sufre por sus gobernados por encontrarse inmerso en un mundo de violencia y de agresividad con el que es obligado a cooperar.

Los huicholes, utilizando al "tío", han establecido leyes, una de ellas consiste en confiar en el poder de éste, cuya transgresión es la duda; y el castigo, la muerte: tal ocurrió con el hombre muerto. Pero estas cosas son aceptadas por todos los huicholes, el narrador-autor lo expresa así al reconocer la mujer que su marido fue el culpable de lo que le sucedió. La iteración de lo relatado hace hincapié en lo anterior ("dudó más de tres veces del 'tío'."). Con Mateo San

Juan sucedió otro tanto, ya que, al revelar la identidad del "tío", primera transgresión, y al entregarlo al etnólogo, segunda transgresión, puso en peligro su vida. La tensión del relato iniciada en los anuncios hechos sobre el castigo que puede recibir Mateo San Juan, aumenta considerablemente al presentarlo el narrador-autor una vez que ya ha sido ejecutado (paralelismo sintáctico y metáfora: "su cara desfigurada a golpes y su cuerpo molido a palos daban compasión. Él plegó su cara deforme para recibirme con una sonrisa"), utilizando una elipsis, lo que produce una sorpresa mayor en el lector.

La cooperación con los no indígenas constituye una transgresión; en este caso el ayudante ha sacado al "tío" de entre los huicholes revelando su identidad a extraños; el castigo para esta falta es la muerte. Pero la investigación del etnólogo también infringe la ley del "tío", por lo que la vida de éste también corre peligro.

En la combinación de personajes y de actantes, así como en la inversión de categorías actanciales con respecto a los mismos personajes, se advierte que si los hombres transgreden sus disposiciones, su respuesta es negativa (enumeración); y viceversa (reticencia). Otra de sus leyes consiste en callar su verdadero nombre, pues implica la revelación de su identidad; la observancia de esta ley supone la salud de los huicholes, pero lo contrario, su muerte ("Luego, silabeando claramente, dijo la palabra vedada a todos los labios excepto a los de él: 'Hículi Hualula cuando se le provoca es perverso, vengativo, malo; en cambio...'").

El señor cura es el no indígena que más cercanía tiene con la realidad indígena del "tío"; sin embargo, tanto el hermetismo como la observancia de las leyes de éste, le han impedido penetrar con profundidad en este misterio, habiendo llegado sólo al descubrimiento de las dos leyes principales, así como a su castigo respectivo: la injuria y el pronunciar el nombre del "tío" causan la muerte del violador. El narrador-autor plantea que el ocultamiento de la identidad del "tío" es debido a que ésta queda situada en un plano mágico, por lo

que nadie se le opone, pero, al descubrirse que se trata de hombres que asumen la personalidad del "tío" ("Las pobres mujeres -dijo- creen que fue el 'tío', pero fueron los 'sobrinos', como yo me lo temía.") pierde su carácter mágico, quedando en un plano humano en el que es muy factible que pierda su influencia sobre la comunidad.

El narrador-autor, como antropólogo, advierte que la creencia en el "tío" es más laxa entre los mestizos que entre los indígenas, lo que señala al comparar la reacción de las indígenas con la de doña Lucía, mestiza, cuando el etnólogo pronuncia el nombre prohibido ("La mujer hizo un gesto de espanto, llevóse el índice a los labios y, sin alcanzar resuello, volvió a mirar a las indias, quienes tapándose los oídos y armando atroz espaviento salían del jacal horrorizadas."). En relación con esto el narrador-autor presenta la creencia en el "tío" como una superstición, pues las indias consideran que el pronunciar u oír pronunciar el nombre prohibido implica un hechizo. Determinados elementos de la cultura occidental pueden contrarrestar esta superstición, sobre todo a través de la educación, como en el caso de Mateo San Juan, quien declara abiertamente que la creencia generalizada en el "tío" es falsa.

Se presenta una influencia negativa del "tío" en la mayoría de los personajes, por el imperio de agresividad y de violencia que ejerce sobre ellos. Esta creencia entre los indígenas, aunque algunos huicholes duden probablemente en su interior, como el hombre -quien lo manifestó cuando estaba ebrio- y como Mateo San Juan -a quien casi le cuesta la vida-, ha sido aceptada sin interrogarse sobre ella, lo que se advierte por medio de las indias, de Catarino, de la madre de Mateo y de la mujer.

El narrador-autor señala el sincretismo de concepciones y de creencias principalmente por medio de estos puntos: a) La ceremonia dedicada al sol, además de constituir una creencia relevante de los huicholes, manifiesta una reminiscencia del carácter politeísta de sus creencias ("trajendo con las sun-

tuosas galas que llevan los huicholes en sus ceremonias al Padre Sol..."); b) La jurisdicción del sacerdote, dentro de la cual queda comprendida la comunidad huichola de Tezozpan da cuenta de la labor de evangelización que, en este caso, se propone erradicar la nociva creencia en el "tío".

Por medio del señor cura, no indígena, el narrador-autor resume la creencia de los huicholes en el "tío". En primer lugar, menciona algunos de sus atributos ("es para ellos tan poderoso, que el pueblo entero puede dormir tranquilo si se sabe bajo su protección..."), de donde se infiere el resguardo a los huicholes contra todo posible mal ("Bajo el amparo del 'tío', los huicholes viajan confiados, pues creen que contando con sus influencias, las serpientes se apartarán del camino, los rayos descargarán a distancia y todos los enemigos quedarán maniatados. No hay enfermedad que resista al 'tío' y sólo mueren los hombres que no se encuentran en gracia de él..."). En segundo lugar, explica que la muerte la da el "tío", lo que equivale a caer de su gracia, de donde se desprende que ha impuesto en la comunidad huichola un imperio de terror, en el que los huicholes sufren, se angustian, viven en continua zozobra por su causa. En tercer lugar, informa acerca del pseudónimo del "tío" ("porque lo suponen hermano de 'tata Dios'") todo lo cual da cuenta de este sincretismo de concepciones y de creencias.

Por último, con base en uno de los componentes de la flora de la región, el narrador-autor hace un juego al lector haciéndole creer que los huicholes poseen una planta que verdaderamente hace prodigios, diferente del peyote conocido por todos. "Papel principalísimo en las ceremonias huicholes juega el jiculi o peyote, cactus de propiedades tóxicas y enervantes, que se recoge en los barrancos y en las montañas, durante una pintoresca ceremonia que se inicia en el mes de septiembre, cuando (en grupos no menores de siete, ni mayores de quince) van los huicholes a los lugares donde crece espontáneamente el cactus fabuloso. El viaje dura dos meses, tiempo que gas-

tan en encender hogueras en honor del sol, y en 'cazar' al peyote, del que dicen que es un venado bronco al que hay que flechar para tomarlo herido. Cuando se ha recolectado suficiente cantidad de matas, celebran un acto de sugerencias guerreras; rezan a gritos y lanzan los dardos de sus arcos a los cuatro puntos cardinales." (56).

Cuando el narrador-autor revela al lector que no se trata de éste, como seguramente pensó, lo envuelve en un ambiente de mayor misterio respecto a Hículi Hualula, y aumenta el interés y la tensión del relato. El narrador-autor puede realizar este juego consistente en confundir el peyote con Hículi Hualula debido a que ambos son plantas, lo que se infiere del segundo por sus características físicas: no es mayor que el puño, produce fuertes emanaciones, posee propiedades extraordinarias, sólo dura una semana.

En teoría, los huicholes conciben al "tío" como un ser con bondades y excelencias, pero en la práctica, la mayoría sólo recibe sus agresiones. Tal contradicción es patente en la pregunta del etnólogo a Mateo San Juan ("Gracias... ¿Pero cómo pueden abrigar sus paisanos intenciones tan negras contra usted, si el 'tío' tan sólo sugiere buenos pensamientos y acciones nobles?"). Para los huicholes es una deidad con poderes extraordinarios, cuyas leyes deben ser obedecidas, mientras que para los no indígenas es un objeto de estudio; esto último se encuentra destacado por la reticencia, pues obliga al lector a preguntarse sobre la verdadera identidad del "tío" ("El maestro rural dijo sobriamente: -No me perdonarían, porque los huicholes miran en él el hermano de la divinidad intocable; ustedes, en cambio, tan sólo sabrán de sus efectos favorables y lo estimarán simplemente como lo que es... Llévelo y aprovéchelo bien, pero salga inmediatamente, antes de que el tiempo oculte a los laboratorios todas sus virtudes.").

En "La tona", a diferencia del relato anterior, el narrador-autor no asume una postura crítica, sino etnográfica, ya que se encarga de constatar, con un afán de comprensión, las concepciones y creencias de los zoques en torno al nacimiento.

Introduce de manera velada un elemento que anuncia el alumbramiento, el cual contrasta con el ambiente de cotidianidad dado al principio del relato (paralelismo semántico: "Crisanta descendía por la vereda", "Crisanta, india joven, casi niña, bajaba por el sendero"), lo que provoca el inicio de la tensión en éste.

Como antropólogo, ha destacado el nacimiento y las creencias de diversa índole en torno de éste, los cuales nos son presentados mediante acciones de los personajes. Estos hechos constituyen en el fondo un producto de sus investigaciones antropológicas, que son una base para la elaboración artística del relato. Las informaciones sobre el tiempo, aparte de complicar la trama de la historia, pues a medida que pasa el tiempo resulta más difícil recurrir a alguien para que ayude a Crisanta, y de poner énfasis en el prolongado sufrimiento de ésta, marcan cada hecho importante de la historia, pues cada uno de ellos se encuentra inserto en un tiempo cronológico específico: intentos para dar a luz, el alumbramiento mismo, el encuentro de la tona y el bautizo, que corresponden a la tarde, a la media noche, al amanecer y al miércoles por la mañana respectivamente. El clímax concuerda con lo avanzado de la noche, mientras que el encuentro de la tona con el amanecer.

El narrador-autor introduce paulatinamente uno de los elementos fundamentales del sincretismo de concepciones y de creencias: la bicicleta. Primero, simplemente la menciona dentro de la enumeración de los preparativos del médico -aunque sea el único elemento que se repite-, después, pone énfasis en ella, adquiriendo independencia por medio de la descripción de la misma aislada de las acciones de los personajes (proso-

popeya: "La bicicleta tomó los altibajos del camino gallardamente."); a continuación, hace sobresalir su rueda (metáforas: "su ojo cilópeo se abría paso entre las sombras."). El espacio que el discurso le dedica contribuye considerablemente a ponerla de relieve. Por último, la naturaleza de la bicicleta, ser inanimado, es transformada por Simón, ya que la bicicleta se convierte en tona.

Otro de los elementos del sincretismo de concepciones y de creencias es el proceso por el que la leña se convierte en ceniza y, fundamentalmente, ésta. Tres etapas son mostradas claramente de este proceso: a) El inicio del mismo tiene lugar con la obtención de la leña, la cual cuesta mucho trabajo a los indígenas y se cuenta-entre uno de los quehaceres de la mujer zoque; por consiguiente, se encuentra inmerso este elemento en la cotidianidad indígena, por lo que pasa inadvertido. b) La duración del proceso, en este caso, una fogata que se emplea con fines mágicos y con fines curativos; aunque tenga relevancia para el lector, sin embargo, forma parte también de la cotidianidad. c) La recolección de la ceniza por Simón -que también constituye la etapa final de este proceso- al tiempo que se inicia el ritual de la tona. Esto llama poderosamente la atención del médico, con quien el narrador-autor se identifica, porque esta última etapa sobre todo, resulta ajena a los no indígenas.

Por medio de las informaciones sobre el espacio queda de manifiesto que la ceniza y los animales se encuentran dotados de un carácter ajeno a su naturaleza. La ceniza es utilizada por los zoques como instrumento para registrar las huellas de la tona. Tanto el fuego, usado con fines mágicos y curativos -muy importante en la cosmogonía de varios pueblos indígenas- como el espíritu tutelar, configuran la ceniza dándole un carácter supranatural al formar parte del procedimiento ritual tendente a encontrarle una tona a un recién nacido.

Los animales constituyen seres supranaturales no sólo con facultades humanas (inteligencia y voluntad), sino sobre-

humanas, no especificadas, pero que se deducen del hecho de que puedan proteger a los hombres. La fauna de la región ha servido de base para construir el suspenso en torno al misterio de la tona. El discurso prepara humorísticamente la sorpresa que remata el cuento, ya que, a partir de la explicación de Altagracia al médico sobre la tona, el lector espera que ésta sea un animal. Por medio de la comadrona, narrador-personaje, presenta una serie de posibilidades con base en la fauna de la región; la selección de la tona es enfatizada por la enumeración y por la posición de la conjunción o al principio y al final del sintagma ("coyote o tejón, chuparrosa, liebre o mirlo, asegún..."), y por la mención, primero, de un nombre general para diferentes especies de animales ("del pájaro o la bestia") y, después, de sus nombres particulares. Posteriormente, el narrador-autor crea una expectativa falsa, haciéndole suponer al lector que el niño muy probablemente se llamará conejo ("Un conejo encandilado cruzó la vereda."). Esta expectativa se encuentra entre acciones narrativas ("Simón acompañó al médico", "lo siguió con la vista"), sobre todo la segunda pone énfasis en la perspectiva desde la que se observa. Por ello, la sorpresa es mucho mayor cuando resulta ser una bicicleta en lugar de un animal. El que Simón crea que una bicicleta puede sustituir a un animal fue preparado por el discurso al anunciar previamente que no hay carretera y, por lo tanto, que los vehículos le resultan ajenos.

Tanto en la concepción propiamente dicha de la tona como en la ceremonia de su búsqueda se observan componentes del totemismo y del politeísmo respectivamente. Estos componentes se yuxtaponen en la cosmogonía zoque, lo que se explica porque estos elementos son restos de etapas anteriores (totemismo y politeísmo), superadas hasta cierto punto como cosmogonías por los indígenas, quedando sólo como elementos dispersos que forman parte, precisamente, de un sincretismo. La concepción de la tona como un protector en forma de animal ("lo cuidará", "será su amiga siempre") revela una vinculación con el totemismo. La costumbre indígena de poner un fogón de tres piedras en

medio de la choza, así como la utilización de la ceniza, se relacionan estrechamente con la deidad prehispánica del fuego, inserta en el politeísmo. La yuxtaposición de estos elementos hace suponer que las cosmogonías de donde proceden se han perdido como tales en la comunidad indígena.

Con base en la información proporcionada por Altagracia al médico sobre la tona, éste ha hecho una traducción del concepto "tona" en términos culturales propios. Esta traducción no ha alterado el concepto, pues reaparecen la ceremonia y la definición, tal como en la explicación indígena. La concepción de la tona implica que ésta posee cualidades superiores a las del hombre, puesto que lo puede proteger defendiéndolo de los peligros; que tiene sentimientos, ya que es capaz de prodigar amistad; que posiblemente tenga un conocimiento de su misión, pues el verbo "pintar" expresa la intervención de la voluntad.

Los coloquialismos puestos en boca de Altagracia, narrador-personaje, producen un efecto de verosimilitud, pues este conocimiento proviene directamente de una indígena. A raíz de la traducción, el médico manifiesta su comprensión con una dosis de sentido del humor -característica suya- de estas concepciones indígenas ("el que ha de ser su tona lo encuentre limpiecito y buen nozo").

El narrador-autor señala el agradecimiento como una de las peculiaridades de los indígenas. Presenta un parangón entre el servicio prestado por el médico a Simón ("estás servido"), y la recompensa que éste pretende darle. A una recompensa verbal ("-Gracias, doctorcito..."), sigue una material consistente en el ofrecimiento de un comestible valioso entre los indígenas: la sal ("-Yo quisiera darle a su mercé mas que jue- ra un puñito de sal..."), pero el médico supera la generosidad mostrada al haber aceptado atender a Crisanta a pesar de los diversos obstáculos, cuando no sólo se refusa a aceptar una paga ("-Deja, hombre, todo está bien..."), sino que ofrece a Simón un servicio futuro, sin que éste se lo pida ("Ya te traeré unas medicinas para que el niño crezca saludable y bonito...").

Simón entonces, por tercera vez, expresa su agradecimiento, pero de manera especial, por medio de una recompensa-favor, es decir, bajo un punto de vista se trata de una recompensa porque el indígena ofrece al médico lo más valioso que posee: su hijo varón, y le da autoridad sobre él al constituirse su padrino; bajo otro punto de vista, es un favor porque si murieran los padres del bebé, el médico tendría que suplirlos. Por otra parte, Simón plantea la recompensa en términos petitorios, como si se tratara de un favor exclusivamente ("con acento agradecido", "hágame su mercé otra gracia"). Vista la petición de Simón como recompensa, resulta ser espiritual y superior al servicio prestado por el médico ("Yo quisiera que su persona fuera mi compadre... Lleve usted a cristianar a la criaturita. ¿Quere?").

Al igual que el servicio prestado por el médico, el dado por la comadrona Altagracia también fue desinteresado, por lo que también recibe una recompensa espiritual superior a la ayuda dada, ya que, además de entregarle Simón potencialmente, en caso de matar él, Altagracia recibe una distinción de tipo social al haber sido elegida madrina.

Por medio de los indicios -en estrecha relación con los coloquialismos-, el narrador-autor muestra a los indígenas como seres humanos semejantes a los demás, con cualidades y defectos, con sentimientos, actitudes, gestos, etc., lo que resulta de gran importancia si tomamos en cuenta la deformación que anteriormente había sufrido la imagen del indígena en la mentalidad occidental. Esta no idealización del indígena se encuentra relacionada estrechamente con el carácter de antropólogo del narrador-autor. Tanto la observación de la realidad como la sistematicidad antropológica para estudiar ésta confluyen para plasmar en la obra esta imagen del indígena, lo que proporciona sin duda una enorme verosimilitud al relato.

La evangelización dada a los indígenas fue incompleta, por lo que sólo asimilaron algunos de los elementos del catolicismo. Uno muy importante, no asimilado del todo, fue el sacramento del bautismo, el cual tiene una importancia fundamen-

tal dentro de la comunidad zoque. Esto se advierte, por una parte, por medio del manejo de los objetos en el discurso, así, la muda de ropa ("vestidos de limpio"), el ambiente festivo ("La chirimía tocaba aires alegres", "Tronaban los cohetes."), y la actitud de los asistentes ("esperaban ansiosos"), dan cuenta de la gran importancia que reviste este acontecimiento para Simón, su comitiva y el grupo zoque, además, la cohesión existente entre los miembros de la colectividad.

El discurso ha presentado los elementos del sincretismo que se observa en la comunidad zoque, por separado a lo largo del relato; sin embargo, al final se da un paralelismo entre el calendario y la ceniza, con todas sus implicaciones, que proporcionarán el nombre del recién nacido. El sincretismo de concepciones y de creencias se encuentra formado, en primer lugar, por el calendario de la Iglesia, elemento del cristianismo, conocido por los zoques durante la evangelización. De aquí procederá el primer nombre del bebé: Damián. Tanto la colocación de este nombre en primer lugar como la participación de la comunidad zoque y la solemnidad del bautismo señalan la primacía que éste tiene sobre otras creencias. En segundo lugar, este sincretismo está constituido por la ceniza y por la concepción de la tona, procedentes del politeísmo y del totemismo respectivamente. Dentro de este sincretismo se presenta una fusión cultural que modifica la concepción de la tona:

La tona, elemento indígena, modifica a la bicicleta, elemento no indígena, y viceversa. La primera es un ser animado, a diferencia de la segunda. La identificación de la bicicleta con la tona del recién nacido -hecha por Simón el zoque- no carece de cierta lógica, ya que si bien una bicicleta es un ser inanimado, un ser animado (hombre o animal) le puede imprimir movimiento, dando con esto la impresión de tener animación, por lo que se convierte, en la concepción de Simón, en un ser animado como la tona, capaz de pintar sus huellas en la ceniza. En estrecha relación con la modificación de la tona, se encuentra la modificación de la concepción de la bicicleta en la men-

te del indígena Simón, ya que la dota con los atributos de aquélla.

El nombre que Simón ha decidido poner a su hijo revela la modificación en la concepción de la tona por influencia del no indígena. Esto resulta de extrema importancia porque el narrador-autor nos dice que los indígenas no pueden recibir los beneficios de los no indígenas -en este caso, el auxilio médico- sin verse influidos por ellos y, por lo tanto, sin ver modificada su cultura. Así, Simón y su familia han sido beneficiados por el médico -no indígena-, pero el medio de transporte de éste -la bicicleta- proveniente de la cultura occidental, influye, sin quererlo expresamente ninguno de los personajes, en la concepción que tenía Simón de la tona, por lo que le pone a su hijo el nombre de Bicicleta (paralelismo sintáctico: "-Pos verá usté, compadrito doctor... Damián, porque así dice el calendario de la iglesia... y Becicleta, porque ésa es su tona, así me lo dijo la ceniza...").

En el relato donde mejor se advierte este sincretismo de concepciones y de creencias es en "Nuestra Señora de Nequetejé" porque el narrador-autor muestra el proceso mismo de éste en el plano religioso, a diferencia de "La tona" y de "La venganza de 'Carlos Mango'", en los que este sincretismo se presenta como un hecho dado; en el primero, influido por un elemento de la cultura occidental, y en el segundo, utilizado para vengarse.

La isotopía principal de "Nuestra Señora de Nequetejé" es el sincretismo hecho por los indígenas entre la reproducción de la Gioconda y una de las advocaciones de la Santísima Virgen. El título sirve de clave para descubrirlo. Por una parte, este sincretismo constituye la explicación primordial del interés de los indígenas por la reproducción de la Gioconda, lo que sirve de refutación a la teoría de la psicoanalista; por otra, representa uno de los problemas básicos para la evangelización de los indígenas por el capellán de Nequetejé.

El narrador-autor plantea que éstos recibieron una evan-

gelización incompleta, en ella les enseñaron a conocer a la Santísima Virgen, lo que se advierte en el consenso de los pames para rezar el rosario; por consiguiente, lo que es muy importante, hay religiosidad en ellos. Pero también señala el abandono de los indígenas en cuanto a instrucción religiosa se refiere, debido a lo alejado del lugar en que viven (marginación geográfica principalmente), lo cual se advierte en la pobreza extrema y en el descuido de la mayor parte del templo, presentados en una pausa descriptiva.

Sin embargo, la incipiente religiosidad de los indígenas permanece, a pesar de sus graves carencias en materia religiosa, por lo que la encauzan hacia la reproducción de la Gioconda. De esta manera, conviven una incipiente religiosidad con una gran ignorancia, en materia religiosa, artística y cultural. El narrador-autor utiliza la narración para mostrar lo que el investigador, narrador intradieético, presencia: el culto a la reproducción de la Gioconda por los indígenas (metáfora: "Los fieles habían dado la espalda al Cristo indiano para entregar el rostro a la estampa florentina, de la que la mística se había prendido con increíble fortaleza."), con el objeto de destacar que estos hechos tienen mucho mayor peso que la teoría más elaborada, y que las conclusiones de la psicoanalista, presentadas por medio de la representación narrada.

La importancia del capellán es decisiva, pues no sólo se encuentra en estrecho contacto -más que ningún hombre de cultura occidental- con el sincretismo, sino que es el encargado de encauzarlo adecuadamente. Su tarea de evangelización es muy ardua porque no sólo se encuentra con el error doctrinario, con la ignorancia religiosa y cultural, sino con una cerrazón y con una oposición declarada de parte de los indígenas.

Con sentido del humor -una de sus peculiaridades estilísticas- el narrador-autor, utilizando una pausa, concluye el relato estableciendo un parangón entre la Gioconda como personaje histórico y como tema de una pintura, y la Santísima

Virgen. En él destaca la vida alegre de la Gioconda como personaje histórico, en oposición a la pureza de la Virgen; la posición relevante que más o menos había ocupado, en comparación con la posición máxima que ocupa ahora; esta comparación produce un efecto de ironía respecto al insólito suceso.

A diferencia de los demás relatos, en "La venganza de 'Carlos Mango'", el sincretismo de concepciones y de creencias se encuentra subyacente en la venganza proyectada por los indígenas, respecto del cacique que abusa de ellos.

Las manifestaciones de los grupos indígenas, consideradas artísticas o folklóricas desde una postura externa a la realidad indígena, son preces dirigidas al Señor de Chalma, por lo que constituyen un modo peculiar de los indígenas de dirigirse a Dios. El narrador-autor ha relacionado el atardecer (declinar del día), con el declinar de la vida de Donato Becerra -el cacique- con las manifestaciones de los indígenas y con la oración de Tanilo Santos -líder de la comunidad mazahua- cuando se encuentra representando a "Carlos Mango", lo que une estrechamente el sincretismo de concepciones y de creencias con la venganza planeada por los indígenas.

Por medio de los indicios se advierte que el mestizaje cultural, la yuxtaposición de elementos culturales, el sincretismo de concepciones y de creencias, la explotación y la marginación geográfica con todas sus implicaciones, explican en gran medida el que los indígenas esperen un hecho extraordinario para la prosecución de su venganza.

Las creencias ancestrales de los indígenas unidas a una evangelización muy incompleta constituyen factores determinantes en la deformación que éstos han hecho de la religión católica, en lo poco que de ella conocen, ya que le dan un cariz mágico: a una retribución sigue forzosamente un "hecho extraordinario" (recompensa): "Este milagro sí que me nos lo pagará el Señor de Chalma... Gastamos más de doscientos pesos en la caminata y en arreglar la danza... ¡Usted dirá; Todos sabemos que este Señor, aunque milagroso como todos los diablos,

se ha hecho muy carero... Pero yo crio' que el servicio que le pedimos queda muy bien pagado ¿Verdad?"). Por otra parte, hay una contradicción evidente entre los propósitos vengativos de los indígenas y las enseñanzas del Evangelio, que prohíben la venganza. El narrador-autor ha utilizado la representación narrada del discurso para subrayar que se trata de un sincretismo realmente existente entre los indígenas, pues es uno de ellos, Tanilo Santos, quien expresa sus propias concepciones al respecto por medio de coloquialismos ("Este diosito de Chalma no se va hacer el faceto..."), en ellas se advierte por una parte, una desproporción en el trato que éste da a la divinidad, y por otra, una concepción antropomórfica de la misma.

La venganza proyectada por los indígenas sólo es revelada al final del relato, con lo que el narrador-autor mantiene un interés constante de parte del lector, pues éste no comprende satisfactoriamente el por qué del comportamiento de los indígenas. La vinculación entre el atardecer y el declinar de la vida de Donato Becerra se encuentra en conexión con las expresiones artísticas de los indígenas, que en realidad son como procesos tendentes a evitar que la vida de éste se apague.

De estas manifestaciones artístico-religiosas sobresale la farsa llamada "Moros y Cristianos" de los mazahuas, debido a que su tema fundamental es una batalla, por lo que, desde un principio, el narrador-autor proporciona elementos para establecer un parangón entre cristianos e indígenas; musulmanes y Donato Becerra; y, por último, entre el simulacro de combate en una farsa y la lucha efectuada entre los indígenas y el cacique. Este paralelismo constituye una anticipación del proyecto vengativo de los indígenas con respecto a su enemigo -el cacique- sólo que en la mentalidad indígena la representación del combate equivale a la realización de su proyectada venganza, y el triunfo de aquél, al éxito de ésta, debido al aspecto mágico de su sincretismo de concepciones y de creencias.

Al iniciarse el relato aparecen los términos de una contradicción aparente. En primer lugar, el narrador-personaje

declara explícitamente que la petición al Señor de Chalma de un hecho extraordinario, el alivio de Donato Becerra, constituye el motivo exclusivo de la venida de los mazahuas a Atlacomulco ("A esto hemos venido todos en junta: a pedirle que nos lo alivie...", "Por la salud de Don Donatito Becerra... Todos los mazahuas de Atlacomulco hemos venido al Santuario no más en este menester", "Y si por el milagro que ahoy le venemos a pedir todos en junta al Señor de Chalma, don Donatito queda con vida", "a qu'en Dios guarde algunos meses más siquiera...", "pero ni nosotros los de Atlacomulco, ni tampoco los de Orocutín, queremos que se pele."). El uso del relato repetitivo destaca sobremanera este hecho en relación con los otros incluidos en la relación de Danilo Santos.

En segundo lugar, el narrador-autor presenta la decisión de todos los mazahuas respecto a la muerte de Donato Becerra, el cacique, con lo que aparece el segundo término de la contradicción, opuesta a la petición de su vida, primer término de ésta (paradoja: "pos de plano resolvimos acabar con don Donatito, a qu'en Dios guarde algunos meses más siquiera...").

En tercer lugar, el narrador-autor presenta paulatinamente la explicación de esta contradicción aparente: la decisión general de los indígenas respecto a la destrucción del cacique implica un plan vengativo, en el que toca la primacía de efectuarlo a los de Tlacotepec, quienes han sido despojados de sus tierras y, por ello, han sufrido una degradación material extrema, transformándose de campesinos en limosneros.

El narrador-autor presenta a un personaje débil e indefenso ("un pobrecito garriento se le arrimó") socio-económicamente; de la misma manera, cuando ha hablado de los de Tlacotepec lo ha hecho enfáticamente sobre su carácter de pobres. Si a todo esto se aúna la cercanía espacial del limosnero a Donato Becerra, puede inferirse que aquél fue el autor material del hecho ("pos nomás le brotaron tres manchotas de sangre en el lomo..."), en representación de los indígenas de esta entidad.

La contradicción vida-muerte, es decir, petición de la prolongación de la vida de Donato Becerra - plan para causar su muerte, queda explicada por el narrador-autor al dar a conocer globalmente el plan de venganza proyectado por los indígenas. Por medio de los indicios de los grupos indígenas, se advierte una aparente falta de lógica, que adquiere cierta coherencia dentro de las circunstancias en que éstos viven, caracterizadas por la explotación. Los indígenas de Tlacotepec, habiendo tenido la primacía de la venganza por haber sido los más perjudicados, han herido a Donato Becerra gravemente; después, siguen los de Orocutín, por lo que todos juntos piden la prolongación de la vida de éste al Señor de Chalma, lo que en apariencia constituye un hecho extraordinario; y por último, llegará su turno a los indígenas de Atlacomulco, quienes esperan darle muerte. Por medio de una oposición de las categorías que corresponden, en primer lugar, a Tanilo Santos y, después, a los de Atlacomulco, puede verse que lo que debería ser un fin (la prolongación de la vida de Donato Becerra) es un medio para lograr la venganza proyectada. Mientras esto es ignorado por el lector, permanece una oposición, pero cuando se conoce, ésta se desvanece. La mayor participación de personajes en combinación con varias categorías actanciales da lugar a un mayor dinamismo; la variedad en la combinatoria hace que el ritmo se acelere y, por último, aquélla, unida a los paralelismos en la combinación de personajes y de actantes, provocan el aumento de la tensión y la llegada al clímax. La distribución de los elementos de contradicción en el discurso, la manera como se presentan en este relato, se debe a que el narrador-autor plantea que para el hombre occidental todo esto carece de coherencia, pero que para el indígena resulta una manera común de resolver sus problemas.

El uso de la representación directa del discurso y el de numerosos coloquialismos, así como su tono aseverativo, se deben a que al narrador-autor le interesa sobremanera destacar

que lo enunciado es verdadero, lo que equivale a mostrar la veracidad de los hechos ocurridos en torno a la explotación realizada por Donato Becerra a los indígenas mazahuas, y a la venganza de éstos en relación estrecha con el sincretismo de concepciones y de creencias.

Lugar aparte mereco el relato "los diez respuestas", pues en él se presentan concepciones y creencias sincréticas de los mestizos, aunque en menor medida que en los indígenas, ya que la influencia indígena ocupa un segundo lugar con respecto al cristianismo. El narrador-autor, como etnógrafo, utiliza los indicios para destacar el comportamiento de mestizos con fuerte influencia indígena ante la muerte, pero también, como ser humano, el comportamiento de éstos, su relación con el señor cura, el comportamiento de éste, y también el de la viuda.

En general, podrían verse varios de los elementos de este sincretismo entre los mestizos: a) Costumbres ancestrales procedentes de una cosmogonía prehispánica subsisten al lado de una oración cristiana: una anciana toca con saliva los lóbulos de las orejas del difunto y además, dice una jaculatoria. b) La religiosidad de la viuda Trinidad manifiesta en actos externos como rociar agua bendita y depositar una imagen de la Virgen de la Merced sobre el pecho de su marido; la de los dolientes, expresada por rezos; sin embargo, llega un momento en el que éstos pierden su sentido, convirtiéndose en meras fórmulas (comparación metáfora: "Alguien inició el rezo que poco a poco se transformó en rumor como el del río o el del viento que jugueteaba entre los lienzos de cantos rodados."). La religiosidad del Tío Roque se revela al preocuparse por el alma del difunto, por lo que manda buscar al señor cura de Ixmiquilpan. c) La formación de los mestizos influye considerablemente en su religiosidad, dado que aquélla es muy deficiente, así, desconocen muchos elementos de su religión, otros los deforman con su imaginación, pues lo que no saben lo inventan, tal es el caso de cuando hablan sobre el infierno o sobre el cielo. El narrador-autor ha utilizado la representación narrada

para crear un efecto de verosimilitud, pues parte de esta información proviene directamente de los mestizos.

La relación de éstos con el señor cura constituye un aspecto muy importante en su vida. Observan un gran respeto por él, representante de Cristo, por lo que le besan la mano y se arrodillan, disponiéndose a recibir la bendición. El área correspondiente a su ministerio es muy extensa, por lo que no se da a basto para atenderla ("He dicho que voy de prisa... Viático en Tamaleras; bautizo en Remedios...").

El Tío Roque, representante de los mestizos por ser el más viejo, concibe las oraciones como objetos mercantiles, que se compran y se venden. En relación con la salvación del alma del difunto, el problema reside en concebir éstas como objetos eficaces según la cantidad, y también, en asignarles un precio. En esta concepción mercantilista se advierte la influencia del pensamiento mágico ("Un momento, padrecito, conté los responsos y fueron diez, cabalmente... Pero ¿no quiere su mercé echarle uno de ganancia al difuntito?").

En estrecha relación con la vida religiosa de estos mestizos se encuentra su actitud ante la muerte. El narrador-autor eligió a Trinidad, personaje principal, como modelo para caracterizar esta actitud.

A pesar de la muerte de su marido, Trinidad atiende las cosas que requieren su atención, por ello, arregla la casa para las exequias de éste y compone su postura; o bien, arranca el pabito de la candela. El narrador-autor expresa que Trinidad se encuentra inserta en el transcurrir de la vida y que, a pesar de la muerte de su marido, la vida continúa. Para ello, utiliza indicios e informaciones sobre el espacio ("En un rinconcito de la barraca, hervía el café dentro de una olla barrigona que descansaba sobre un fogón de tres piedras").

Sin embargo, el ocuparse de las cosas de la vida cotidiana y de lo que sea necesario no significa que no experimente un gran dolor por la muerte de su marido (metáforas: "La coma-

drita Trinidad recibió sin lágrimas el cadáver de su marido Plácido Santiago; la pena, que se le había sesgado en la garganta, y el corazón paralizado por tanto y tanto peso, le impedían hablar.", "De repente, un grito agudo, ululante sobresalía entre el murmullo sordo; era la comadrita Trinidad que abría la compuerta a su dolor.").

Por medio del comportamiento de Trinidad, el narrador-autor hace una oposición entre el transcurrir de la vida, y la muerte. Ella se come los frijoles de la olla, mientras los demás se marchan con el ataúd. Esta acción causa la represión del señor cura, respecto a la cual el narrador-autor destaca: 1) La muerte no puede detener el transcurso de la cotidianidad de los seres que permanecen vivos, ya que existe una tendencia de conservación en las personas, que las hace ocuparse de sus necesidades primarias, por esta razón puede explicarse el comportamiento de Trinidad. 2) El dolor es compatible con la continuidad de la vida, con la conservación de ésta, por consiguiente, el que Trinidad coma no significa que no le duela la muerte de su marido ("Anoche desaignaron mis frijoles por beberse el pulque... Naiden los aprobó siquiera. Mi marido, con la ayuda de sus santos responsos, ya está gozando de Dios... Él se llevó mi corazón hasta el jollo; naiden podrá ocupar su lugarcito..."). 3) La miseria material en que viven constituye una amenaza para su vida; como Trinidad no quiere morirse, aprovecha los escasos alimentos que tiene para la conservación de su vida ("Claro -dijo-, dejarlos es un pecado, con lo caros que'stán ahoy..."). En relación con esto, el narrador-autor asignó una función particular a Tlachique, el perro del difunto, ya que refleja el hambre y la miseria material de sus años (reduplicación: "Echado sobre sus patas traseras, 'Tlachique', el perro 'jolin' y esquelético, esperaba su turno; mientras tanto, se relamía, se relamía..."). Por consiguiente, este aspecto explica fundamentalmente el comportamiento de Trinidad ante la muerte.

Respecto al sentir general, representado por los vecinos,

éstos participan en las exequias con respeto y con pena. Pero llega un momento en el que el duelo se convierte en tertulia, con lo que el ambiente fúnebre se desvanece un tanto. Se presenta un consenso en cuanto a la ayuda proporcionada al difunto y a su viuda ("De pronto todos dirigieron la mirada hacia el cajón de madera fresca y rezumante, que en hombros de cuatro vecinos llegó a la puerta de la ciza...").

El ambiente nocturno (aullidos y ladridos) se identifica con el ambiente fúnebre del velorio, efecto del sentir de los dolientes (verbo metafórico desgarraban), sobre todo de Trinidad ("metáfora y conduplicación: "Afuera los luceros se desgarraban entre las púas de los nopales, los gillos hacían concierto a la sinfonía de aullidos que venían del monte; eran los perros alzados, los perros sin dueño que ladraban al hambre y a la muerte."). El ambiente matutino se identifica con el transcurrir de la vida de la naturaleza (canto del gallo, salida del sol, canto del mirlo y del jilguero) y, por ende, de las personas, a pesar de la muerte (ladridos y oscuridad de la noche). La oposición entre el canto del gallo y el ladrido de los perros corresponde a la oposición vida-muerte, así como el silencio de éstos por el acallamiento de aquél equivale a la anulación de la muerte por la vida, porque ésta es lo que verdaderamente existe (metáforas: "Los gallos inauguraron la madrugada. Su canto jacarandoso acalló el tétrico concierto canino; el sol fileteó de alba los cerros, el mirlo correspondió los 'buenos días' al jilguero y las tinieblas fuéronse yendo poquito a poco, para dejar lugar a una espléndida mañana."). Sin embargo, podría decirse que así como la muerte no puede detener el transcurso de la vida, tampoco ésta puede evitar que ocurra la muerte.

PERCEPCIÓN DEMOCRÁTICA.

En los cuentos "La tona", "Los novios" y "La triste historia del pascola Cenobio" el narrador-autor percibe en mayor medida la realidad indígena en su carácter de etnógrafo, identificándose respectivamente con el médico, con Bibiana Petra y con un observador imparcial, no obstante que oculta su presencia principalmente en los dos primeros relatos. El narrador-autor se sitúa fuera de la historia, desplazando su "ojo" de un personaje a otro con la frecuencia y con la rapidez necesarias, debido a que lo ocurrido es de sobra conocido por él, incluso, tiene acceso en ciertas ocasiones a la conciencia de los personajes.

En "La tona", el narrador-autor advierte un estrecho contacto entre los indígenas y la naturaleza, de manera que ésta ejerce su influencia decisiva tanto en el físico como en el carácter de aquéllos. Así, el trabajo y las manos de Crisanta son tan rudos como la naturaleza agreste que la rodea (conca-tenación y enumeración: "Después hizo de sus manos, de aquellas manos duras, agrietadas y rugosas de fatigas, utensilios de consuelo"). Sólo los animales montaraces (paralelismo sintáctico: "Sus pies -garras a ratos, pezuñas por momentos- resbalaban sobre las lajas, se hundían en los líquenes o se asentaban como extremidades de plantigrado en las planadas del senderillo...") transitan por los lugares frecuentados por Crisanta y sus coterráneos, lo que es subrayado por las informaciones sobre el espacio (metáfora: "vereda que culebreaba entre los peñascos de la loma clavada entre la aldehuela y el río").

El discurso nos presenta una combinación de espacios generales y específicos, sin seguir un orden fijo, por ejemplo, de lo grande a lo pequeño, lo que produce un efecto alterno de alejamiento y de cercanía, a consecuencia de lo cual es posible tener una visión de conjunto, pero también en detalle de la región. La característica fundamental de ésta es su naturaleza agreste: la vereda y los peñascos forman parte de la loma, y ésta queda en medio de la aldehuela y del río. El adje-

tivo incrustado sugiere que el jacal de Simón participa de la aspereza de la loma; ésta, al situarse como lindero del pueblo, ubica la choza en los confines de éste dando con ello la impresión de alejamiento con respecto al resto del pueblo. Al final del relato se vuelven a utilizar los recursos de alejamiento y de cercanía de los lugares en que se realizan las acciones. Una visión de conjunto muestra a Simón y a su comitiva desde la posición de los zoques, quienes se encuentran en la iglesia; pero, enseguida, tiene lugar un acercamiento en el que puede oírse la conversación sostenida por Simón y el médico.

Al ubicar a los personajes en estos espacios agrestes, el narrador-autor proporciona una imagen típica en conjunto y en detalle de un pueblo indígena. La cotidianidad de los indígenas es construida gracias a una amplificación y al uso de la narración, lo que permite crear, mediante una descripción detallada, la ambientación espacio-temporal, sobre todo en las tres primeras páginas del relato. Esto se encuentra relacionado con la influencia del realismo, pues esta imagen ha sido producto de la observación de la realidad de México por parte del narrador-autor.

La existencia real de Tapijulapa, asentamiento de una comunidad zoque, dota de gran verosimilitud al relato, ya que la región zoque se localiza actualmente en el extremo noroccidental del estado de Chiapas y en las zonas aladañas de los estados de Oaxaca y de Tabasco (57). Dentro de éste se encuentra precisamente Tapijulapa, cuya existencia data de hace varios cientos de años, ya que Melchor Alfaro de Santa Cruz lo menciona en su obra "Relaciones de Yucatán" en el siglo XVI (58), por lo que en la historia del relato se habla de "Las torrecitas de la capilla, patinadas de fervores y lamosas de años". Este lugar se encuentra perdido en la sierra, por con-

(57) Alfonso Villa Rojas et al., Los zoques de Chiapas, p.17.

(58) A. Villa Rojas et al., Op. cit., p.30.

siguiente, incomunicado, por donde se infiere que sólo un interés particular pudo llevar al narrador-autor a este lugar, que ha sido el de antropólogo.

El narrador-autor utiliza gran número de informaciones sobre el espacio con el fin de crear un ambiente específico que sumerja al lector en el modo de vida propio de estas comunidades indígenas, por una parte; por otra, revelan claramente su especialidad: la etnografía, ya que sólo alguien estudioso de estas culturas indígenas, y conforme a este enfoque, es capaz de observar todos estos aspectos y de relacionarlos entre sí en un contexto determinado.

Como antropólogo, se percata de las diferentes etapas de la cultura mexicana al encontrarse en la comunidad zoque, las cuales son coetáneas en una misma forma de vida: a) Etapa correspondiente a una antigua forma de vida prehispánica que se manifiesta en la forma de construcción de la vivienda indígena, en la utilización doméstica del fuego, en el uso doméstico del chile, en la práctica de la magia, en los remedios curativos con base en hierbas y masajes, en creencias y concepciones ancestrales. b) Etapa correspondiente a la época colonial, que se advierte en los aperos de labranza (coyunda, azadón), en el consumo de mezcla, en ciertas prendas de vestir (rebozo, sarape, enagua), y lo más importante, en la evangelización, cuyas huellas se advierten material y espiritualmente en la capilla y en el bautismo. c) Etapa correspondiente a la época contemporánea, una de cuyas manifestaciones características estriba en el adelanto de la medicina, la cual es aceptada por cierto número de indígenas, representados por los personajes principales. Otra de estas manifestaciones consiste en el perfeccionamiento de las vías de comunicación, en este caso concreto referido a la construcción de una carretera, con lo que los indígenas tendrán la oportunidad de incorporarse al resto del país.

En relación con las diferentes etapas de la cultura mexicana presentes en una misma forma de vida entre los indíge-

nas, el narrador-autor destaca sobremedida la aculturación de éstos. En "La venganza de 'Carlos Mango'", esta aculturación se presenta en diverso grado, desde una yuxtaposición de elementos, predominante en el caso de la vestimenta del caballero tepehuá, hasta una asimilación de éstos, dominante en el caso del personaje "Carlos Mango" por la comunidad mazahua.

Los elementos yuxtapuestos forman parte de la cultura indígena sólo en aspectos externos, mientras que los elementos asimilados la configuran en aspectos internos. La vestimenta del caballero tepehuá -por lo que puede inferirse- no corresponde a una ideología, propósito, creencia, etc., determinados; sucede lo contrario respecto al atuendo de "Carlos Mango", como se vio en el apartado correspondiente a sincretismo de concepciones y de creencias. Sin embargo, la división entre yuxtaposición y asimilación no es realmente factible, dado que se encuentran ambas con frecuencia en diversas manifestaciones culturales interrelacionadas. La adaptación del atavío de los personajes que pertenecen a otras culturas: oriental y occidental, por lo indígenas, en la farsa "Los Moros y Cristianos", llega al extremo de la incoherencia y del absurdo, debido a que, en su mayor parte, desconocen el sentido y el uso de los componentes del atavío, por lo que se dan la yuxtaposición -predominante- y la asimilación.

Si bien la aculturación se dio de manera indeliberada en "La tona" y en "La venganza de 'Carlos Mango'", al tener contacto indígenas y no indígenas, no ocurrió lo mismo en "Hiculi Hualula". Una de las soluciones dadas al problema indígena fue la asimilación de éste a la cultura occidental, haciéndole abandonar su cultura y su lugar de origen. El narrador-autor muestra este proceso de aculturación por medio del personaje Mateo San Juan, presentando su posterior inadaptación a la cultura huichola, la suya, y por último, la pérdida de su identidad cultural convirtiéndose en un paria desarraigado de su propia cultura y de la cultura occidental.

Las informaciones sobre el espacio dadas sobre la zona huichol contrastan con las proporcionadas sobre la ciudad de

México, contraste que pone de relieve los siguientes puntos:

a) Una de las soluciones dadas al problema indígena consistió en tratar de asimilar a éste a la cultura occidental enseñándole y preparándolo para que, a su vez, enseñara a otro ("Mateo tenía especial interés en informar a los extraños que había vivido y estudiado en México, en la Casa del Estudiante Indígena allá en la época de Calles."). b) El narrador-autor plantea que uno de los frutos de esta asimilación del indígena a la cultura occidental es la apertura de su mente, de modo que ha traspasado los horizontes de su comunidad para tener una perspectiva mundial (paralelismo sintáctico: "El mundo entero, y no sólo los huicholes, debe disfrutar de las mercedes del 'tío', gozar de sus efectos y apreciarlo en todas sus bondades..."). c) El narrador-autor vivió durante la época de la tardía prolongación del positivismo en México, lo que se advierte por medio del personaje Mateo San Juan, quien concibe las ciencias experimentales como una panacea.

Los indicios son utilizados por el narrador-autor para destacar la profesión de Mateo San Juan, su mestizaje cultural, su amabilidad, sus ideales, la apertura de su mente por sus estudios, entre otras cosas. Aquél, llevado por su imaginación, pone en boca de éste la solución a todos los problemas de la humanidad (amplificación y enumeración: "-Cuando la ciencia -continuó Mateo sin alterarse- ponga a su servicio al 'tío', entonces todos los hombres habrán alcanzado, como nosotros los huicholes, la alegría de vivir; acabarán con los dolores físicos; terminará su cansancio, se extinguirán saludablemente las pasiones, al tiempo que un sueño luminoso los llevará hasta el paraíso"), proveniente de la simbiosis entre las ciencias experimentales y el "tío". Los oxínoros ("calmarán su sed sin beber y su hambre sin comer; sus fuerzas renacerán todos los días y no habrá empresa difícil para ellos...") expresan la acción suprahumana del "tío", consecuencia de esta mezcla, creando en el relato un efecto de misterio. Esta combinación procede de ambas culturas, por consiguiente de su acul-

turación (reticencia, reduplicación y enumeración: "Sé que la ciencia del microscopio, de la química con todas sus reacciones, lograrían prodigios el día en que pusieran al alcance de todos las virtudes del 'tío'... del 'tío' que es estimulante de la amistad y del amor, suave narcótico, sabio consejero; que con su ayuda, los hombres se harían mejores, porque nada los uniría más que la mutua felicidad y el completo entendimiento. El 'tío' hace tierno el corazón y liviano el cerebro..."). Sin embargo, en esta solución se nota una contradicción, ya que Mateo pondera las excelencias del "tío" y quiere compartirlas con todos los hombres, pues han dado a los huicholes "la alegría de vivir", no obstante, en la población huichola se advierte sufrimiento y muerte.

Cuando Mateo San Juan compara el significado del "tío" para los huicholes con el que tendrá entre los no indígenas, vuelve a manifestarse su aculturación: deidad para los primeros, objeto de estudio para los segundos; pero entonces ya no se presenta la oscilación anterior entre elementos de ambas culturas, pues se encuentra de acuerdo con éstos, lo que ha supuesto un desgarramiento en su interior y un alejamiento de su cultura original, ya que la creencia en el "tío" es uno de sus fundamentos.

Este alejamiento es mayor cuando Mateo comprueba personalmente la falsedad de la creencia de los huicholes en el "tío", ya que la violencia y la muerte son causadas por éstos. El narrador-autor muestra que uno de los resultados de la aculturación de los indígenas, según el plan gubernamental de 1926, reside en su transformación en inadaptados o en parias, como Mateo San Juan, ya que viene un desquiciamiento interior en la persona, quien cuestiona sus propios elementos culturales y los abandona. Este personaje, quien sufrió este proceso de aculturación, se desarraiga de su cultura, pero tampoco se asimila a otra, perdiendo su identidad cultural. El uso del estilo indirecto libre ha servido para poner énfasis en este desarraigo ("Pocos días después me llegó una lacónica carta

del sacerdote: Mateo, impresionado por la gente de su pueblo, había 'perdido la tierra, al engancharse como brasero; las últimas noticias que se habían tenido de él, decían que estaba en Oklahoma, trabajando como peón de vía ...'").

El aspecto de la economía de estos grupos indígenas es puesto de relieve por medio de los indicios y de las informaciones sobre el espacio con un enfoque etnográfico. En primer lugar, la distribución del trabajo, ya que ciertas actividades corresponden a la mujer y otras al hombre, lo que afecta directamente la economía de la comunidad. En "La tona", Crisanta se encarga diariamente de ir por leña a la loma para solventar algunas de las necesidades de su familia, mientras Simón fabrica sus instrumentos de labranza. Respecto al trabajo en general, cualquier miembro de la colectividad capaz de proporcionar ayuda es aprovechado por la misma, ya que el procurarse las cosas de primera necesidad cuesta mucho esfuerzo a los indígenas, en otras palabras, todo miembro apto físicamente es integrado al trabajo, Cada familia tiene una economía autosuficiente, por lo que casi todas las cosas que utiliza el indígena debe procurárselas él mismo, trabajando mucho y aprovechando el tiempo a un máximo.

Entre los tzeltales ("Los novios"), ocurre algo similar; dado que la economía de la comunidad es fundamentalmente familiar, todo potencial humano debe aprovecharse, por ello, sus miembros deben comenzar a trabajar desde que son niños (sinécdoque: "sus manos desde niñas habían aprendido a redondear la forma, a manejar el barro con tal delicadeza, que cuando moldeaba, más parecía que hiciera caricias."). El trabajo les permite desarrollar sus habilidades, como en el caso del muchacho, la destreza, la laboriosidad, además, la capacidad de tomar decisiones, pues se trata de un trabajo artesanal en el que no interviene la tecnología, sino que cada pieza de alfarería es única.

La tradición también interviene en el aprendizaje de oficios y de actividades de los miembros de la comunidad, como en la época prehispánica; los padres transmiten a los hijos

su oficio o su profesión, tal es el caso de Juan Lucas, alfarero, quien enseña a su hijo. Debido a los largos periodos dedicados al trabajo, muchos aspectos fundamentales de la vida de los miembros de la comunidad se relacionan con éste. En el caso de la muchacha, su enamoramiento tuvo lugar mientras desempeñaba su actividad cotidiana consistente en ir por agua al riachuelo; el ceremonial, mientras hace tortillas (metáfora: "La niña, echada sobre el metate, escucha; ella es la ficha gorda que se juega en aquel torneo de palabras"). El narrador-autor plantea que la vida de los indígenas tzeltales transcurre trabajando, así, al terminar el relato, presenta a la muchacha con más trabajo, a pesar de que su boda está próxima.

Entre los huicholes ("Hiculi Hualula"), corresponde a las mujeres la preparación de los alimentos, mientras que a los hombres, el cultivo de la tierra. Entre los coras ("Las vacas de Quiviquinta"), se añade con frecuencia a la labor de aquéllas el cuidado de los hijos. Pero entre los otomíes ("La cebra en dos patas"), se presenta una nueva división, pues mientras que la actividad de la mujer se encuentra enfocada hacia las labores domésticas, hacia el pastoreo y hacia la pequeña industria textil, en este caso ejemplificada por María Petra y por María Agrícola, el trabajo del hombre puede encontrarse absorbido por el comercio, como en el caso de Juan Nopal. En este relato también, el narrador-autor explica parcialmente la causa del cambio de una vida nómada (metáforas y paralelismos sintácticos: "Entre el peñascal, donde el sol se astilla, el vagabundo hizo alto. Una roca le brindó sombra a su cuerpo, como el valle le ofreció reposo y deleite a su vista. En torno de él, las cañas de maíz crecían si acaso dos cuartas y se mustiaban enfermas de endeblesces.") a una sedentaria (metonimia, metáfora y enumeración: "un día del peñasco brotó un techado que era flor del temple, nata del clima. Un techado que se ofrecía todo al caminante", "Cuando al fondo del jacal apareció un armazón de maderos atados con cabos de fibra de lechuguilla y sus huecos cubiertos con botellas de

etiquetas policromas: 'limonada', 'ferroquina', 'frambuesa', o con paquetes de cigarrillos de tabaco bravo o con latas de galletas endurecidas con mecapales y ayates." Cuando Juan Nopal encontró un medio de trabajo productivo cambió la primera por la segunda.

Las diferentes comunidades indígenas tienen como base principal de su economía la agricultura, y como base de su alimentación el maíz, sin embargo, esto tiene aspectos diversos en cada grupo, que, a pesar de su homogeneidad en cuanto a constante cultural de estas comunidades, las hace desconvenir.

En "Hículi Hualula" el maíz es sumamente apreciado y consumido de varias maneras ("cerca de ella, en los fogones domésticos, tres o cuatro huicholas se hallaban entregadas a la pulverización del maíz tostado para el 'pinole'"). En "El diosero", el narrador-autor presenta la agricultura de la pequeña comunidad lacandona desarrollada con una técnica indígena precortesiana ("Junto al templo, la parcela de maíz cultivada cuidadosamente; matas vigorosas se alzan del suelo más de dos palmos entre las paredes de los hoyancos cavados a 'coa'"). La dieta de los lacandones basada en el maíz es complementada por carne de faisán o de sarahuato, por lo que su economía, además de la agricultura, se fundamenta en la caza.

En "La cabra en dos patas", se muestra una agricultura más pobre y, por consiguiente, también su alimentación, ya que estos indígenas otomíes viven en la sierra ("Comía tunas y mezquites.", "consumía una buena ración de tortillas con chile, bebía un jarro de pulque"). Aparte de la agricultura, su economía se funda escasamente en la ganadería ("mientras llevaba el ganado al abrevadero"), y en la venta de productos de una pequeña industria casera ("dos docenas de cacharros de barro cocido, destinados al tianguis más próximo."). En contraste, la alimentación de los yaquis es mejor, pues incluye una dieta más rica ("una humeante y olorosa cazuela de 'guacavaqui', un trozo de carne de res asada en brasas, un par de tortillas de harina de trigo suaves y calientes"), no obstante, la téc-

nica empuñada en la agricultura es tan rudimentaria, que los indígenas trabajan mucho, pero a cambio obtienen escasos rendimientos. En este relato el narrador-autor muestra las limitaciones de éstos en el aspecto laboral, pues tienen muy pocas opciones. Así, Cenobio Tánori cambia su profesión de bailarín por el oficio de peón, consiguiendo tener un poco más de ganancias ("Mas la labor agobiante del peón de surco no da mucho...").

Ante las limitaciones de la comunidad yaqui en materia laboral, la oferta de trabajo del no indígena aparece como una solución; sin embargo, acarrea problemas de tipo social entre los miembros de la comunidad, debido al resentimiento de los yaquis hacia los no indígenas. En la educación tradicional de un yaqui se encuentra presente el odio a los no indígenas (re-duplicación: "aquellos dueños de la tradición siempre agresiva, siempre a la defensiva contra el blanco"), pues las madres dicen a sus hijos que éstos son los causantes de la muerte de sus antepasados, de robos y de tropelías imperdonables, con lo que se fomenta una rivalidad infranqueable y permanente entre indígenas y no indígenas. Esta rivalidad llega al extremo de no querer ningún trato con éstos (yoris), lo que se ha transformado en una especie de norma, que, de ser transgredida, el yaqui se busca la enemistad de los demás miembros.

Diversos alcoholes (guaro, balché, aguardiente, pulque, bebidas fermentadas) forman parte de la alimentación de los indígenas y también de la de los mestizos, sin embargo, su abuso da lugar a la proliferación del alcoholismo, tanto entre los mestizos, lo que se advierte en "Los diez respuestas" (metáfora: "Llegaron la tarde, la anochecida y la alta noche; el pellejo de pulque había sucumbido a las arremetidas de los dolientes") y en "La cabra en dos patas", como entre los indígenas, también en este relato ("Llegados a donde Juan Hoyal, se olvidaban del pulque para dar contra el aguardiente."), pero principalmente en "La venganza de 'Carlos Mango'", en que el narrador-autor hace hincapié en que los indígenas, bajo los efectos del alcohol, pueden ser fácilmente manipulados

por los no indígenas.

En "Las vacas de Quiviquinta" es donde mejor ha sido planteado por el narrador-autor el aspecto de la economía con un enfoque etnográfico, pero también crítico. La economía cora es vista principalmente desde tres ángulos:

a) Como otro de los efectos de la marginación geográfica, histórica, social, económica y cultural. Su base es la agricultura, cuyo producto principal es el maíz. Como carecen de tecnología -en lo que se advierte su marginación- se encuentran sujetos por entero a los cambios climatológicos, por lo que están muy expuestos a perder sus cosechas; a esto puede añadirse la falta de terreno fértil. El conocimiento de cierta tecnología podría ayudarles a obtener una mejor cosecha y a disminuir el riesgo de una pérdida.

b) Como una de las limitaciones de la misma cultura indígena cora. El cultivar preferentemente un solo producto, como el maíz, limita grandemente la economía de la comunidad, mucho más cuando carece de una distribución adecuada del trabajo por poseer una economía familiar. La dependencia de un monocultivo puede arruinar la economía del lugar, ocasionando la miseria y el hambre y, de prolongarse éstas, el aniquilamiento físico.

Otra de las limitaciones relacionadas con la economía de la misma cultura indígena cora es el rechazo a una nueva dieta. Los coras tienen como base alimenticia el maíz por sus concepciones y creencias, por la tradición, motivos por los que les resulta sumamente difícil sustituir éste por cebada. Si bien ésta no es tan nutritiva como aquél, tampoco es un alimento infrahumano, como ellos piensan, por el contrario, el organismo humano puede digerirlo y asimilarlo, pero resulta muy importante su rechazo psicológico.

La economía cora incluye como complemento de la agricultura la ganadería, por lo que, en una situación de emergencia, en la que la primera ha fallado, la posesión de ganado de parte de los indígenas puede asegurar su subsistencia, de la misma manera que su carencia puede causar su muerte. Ambos

casos se plantean en el relato, el primero referido a don Remigio, mestizo, mientras que el segundo, como degradación física, remitido a Esteban y a Martina, indígenas.

Sin embargo, los indígenas prefieren la agricultura, pues constituye una forma de vida avalada por la tradición se remonta a la época prehispánica, mientras que la ganadería es más reciente, data de la época de la conquista española. Así, el personaje Esteban no dudó en vender su vaquilla para conseguir lo necesario para sembrar. El narrador-autor utiliza coloquialismos con el fin de mostrar que todo esto es vivido por los indígenas.

c) La economía de los coras también es vista en comparación con la del mestizo. Ésta ha recibido la influencia de la cultura occidental, por lo que se encuentra más diversificada que la indígena fundamentalmente basada en el monocultivo; esto le permite que, al fallar la agricultura, pueda obtener sus satisfactores de la ganadería -como en este caso- o de otra rama de la economía.

El narrador-autor, como etnógrafo, hace hincapié principalmente en el nacimiento de los indígenas (metáfora y sinécdoque: "el vientre estaba urgido de preñez", "carga trémula de dos vidas"), en este caso de los zoques. Los niños indígenas nacen generalmente de manera primitiva, sin el auxilio, ya no se diga de la medicina, sino que ni siquiera de la comadrona. Por ésta y otras causas, el índice de nacimientos es bajo, sin embargo, los niños que nacen son fuertes y saludables.

La madre sólo cuenta con los recursos que le brinda la naturaleza y con una especie de método para dar a luz, que le ha proporcionado la tradición ancestral, además de sus creencias y concepciones, pero propianamente tiene que arreglárselas sola. Esta situación le causa sufrimientos físicos y morales graves, como en el caso de Oricanta, ya que se presentan complicaciones que ponen en peligro la vida de la madre y le hacen sentir su desvalimiento, impotencia y soledad. Por medio de la diáloga en el verbo latir, de las comparaciones y de las metáforas se produce un efecto de fusión entre peculiaridades

humanas de Crisanta y características animales, lo que da cuenta del dolor físico intolerable que ésta experimenta ("reanudaba el camino con ímpetu de bestia que embistiera el fantasma del aire", "sus labios temblaron y las aletas de su nariz latieron, tal si olfatearan", "De pronto la sed se hizo otra tortura... y allá fue, arrastrándose como coyota, hasta llegar al río", "entonces mugió su desesperación", "rugió hasta enronquecer y sangró sus puños a mordidas.").

Se presentan tres soluciones ante el nacimiento de un niño: a) Una solución adoptada por la mayoría de las mujeres consistente en dejar a su organismo seguir su proceso natural y en guiarse por la tradición; de esta manera nace la mayoría de los niños zoques. La comparación incluye a Crisanta dentro de un consenso, éste se encuentra señalado por la epanadiplosis; la repetición del artículo determinado subraya la participación de todos los miembros de la comunidad zoque; la enumeración ordenada sindética muestra una relación entre generaciones que se realiza a lo largo del tiempo. Todos estos elementos: comunidad, aceptación general, transmisión generacional y proceder de Crisanta idéntico al de los miembros de su comunidad, conducen a pensar en la tradición como recurso fundamental empleado por ella ("luego, como lo hacen todas las zoques, todas: la abuela,/la madre,/la hermana,/la amiga,/la enemiga,"); esto también se encuentra destacado por el manejo que el narrador autor ha hecho del discurso en el espacio. Dentro de este método tradicional se encuentra el empleo de las manos (concatenación y paralelismo semántico: "Después hizo de sus manos, de aquellas manos duras, agrietadas y rugosas de fatigas, utensilios de consuelo"/"Llevó después sus dedos, únicos instrumentos de alivio"). Respecto a las enumeraciones, la primera (manos duras, agrietadas y rugosas de fatigas) ha servido para expresar la rudeza de la vida cotidiana de Crisanta, y la segunda ("sin más ayuda que sus manos, su esfuerzo y sus gemidos"), constituye un resumen de los recursos empleados por Crisanta, extensivos a todas las mujeres zoques.

b) En los partos difíciles, las mujeres son ayudadas por la comadrona, quien basa su conocimiento en la tradición y en su experiencia personal, sin embargo, son casos especiales. La comadrona utiliza también las manos como instrumento curativo (sinécdoque y enumeración: "Y los dedazos de uñas corvas y negras echaban toda su habilidad, toda su experiencia, todas sus mañas"), además, la palabra (repetición: "Pare, haragana. Pare hembra o macho, pero pronto..."), la magia y recursos producto de su imaginación (repetición, paralelismo sintáctico y reticencias: "-De ahí -dijo de pronto-, de ahí, de la viga madre cuelga la coyunda para hacer con ella el columpio..."/"-Anda vamos a hacer la última lucha. Cuelga la coyunda y ayúdame a amarrar a la muchacha por-los sobacos."). La manera peculiar de expresarse Altagracia se encuentra caracterizada por el uso de coloquialismos, de la interjección y de las reticencias.

c) El acudir a un médico constituye una solución realmente extraordinaria, como fue el caso de Crisanta, por varios motivos: la falta de médicos en la comunidad, el aislamiento de la misma, la preferencia de los indígenas por sus prácticas curativas. La molestia que causa al doctor atender a Crisanta (paralelismo sintáctico e hipérbole: "-¿Por qué se les ocurrirá a las mujeres hacer sus gracias...?"/"-¿Por qué se nos ocurre a algunos hombres ser médicos?") contrasta con su buena disposición (reduplicación y litote: "-Iré, muchacho, iré luego, no faltaba más...").

En estrecha relación con el nacimiento se encuentran la creencia en la tona, espíritu tutelar que cuidará a una determinada persona durante toda su vida, y también su profesión de fe en el bautismo. El narrador-autor, como antropólogo, plantea en términos de la cultura occidental la concepción indígena de la tona; esto es posible porque ha estudiado y comprendido este aspecto de la cultura zoque. Aquél se encuentra representado por el médico, quien expresa en términos de su cultura lo explicado por Altagracia ("se trata de buscar al muchacho un espíritu tutelar..."), gracias a esto, el lector le

ha sido posible comprender, pues comparte con el narrador-autor un mismo código cultural. Éste comprende que se trata de un sincretismo de concepciones y de creencias. Uno de los valores de este relato ("La tona") reside precisamente en la articulación dinámica de los elementos de este sincretismo, de modo que el lector de cultura occidental pueda verlos indistintamente formando parte de un todo: el sincretismo, pero también particularmente, ya que, como antropólogo, presenta un deslinde entre los elementos de éste.

Una de las características del estilo del narrador-autor consiste en su sentido del humor. Por este medio resuelve en el relato el conflicto que supone entrar en contacto dos hombres de culturas tan diferentes. Como etnógrafo trata de comprender las concepciones y creencias, además de otros aspectos, de la cultura zoque, pero no se plantea interrogaciones al comparar estos aspectos con los de la cultura occidental, más bien emplea su sentido del humor, en lugar de emitir un juicio teológico, filosófico, religioso, antropológico, etc. sobre el sincretismo de concepciones y de creencias subyacente en el nombre elegido por Simón para su hijo.

La descripción de la concepción indígena de la tona equivale al procedimiento empleado frecuentemente por los antropólogos (el cuestionario). Numerosos recursos retóricos la han configurado (cfr. sincretismo de concepciones y de creencias). El efecto de que esta descripción fue hecha efectivamente por una indígena se deriva del uso de coloquialismos, en contraste con la definición, dada concisamente en términos de la cultura occidental por un no indígena, el médico, con quien aquél se identifica.

La disposición de la base etnográfica de este relato se encuentra regida por fines artísticos, lo que se advierte en que costumbres de otro pueblo indígena son atribuidas a los zoques con el objeto de aumentar la tensión en el relato. La manera como nace un niño entre los chinantecos es atribuida a los zoques: "Durante el parto la comadrona reza e invoca a los

buenos espíritus, al tiempo que aplica tocamientos y sahumerios a la madre, quien pendiente de las axilas, descansa su cuerpo sobre una soga que pende del techo del jacal." (59).

En el cuento "Los novios", como en ningún otro, el narrador-autor utiliza de manera íntegra el material etnográfico de su investigación antropológica entre los tzeltales. Aunque esto no signifique que este material etnográfico no haya sido tratado artísticamente, sin embargo, en este relato, a diferencia de los otros, el aspecto etnográfico se encuentra sumamente destacado. La elaboración artística de este material etnográfico, la interpretación del mismo en términos de la cultura occidental -pues el narrador-autor se identifica con Bibiana Petra-, una crítica sobre todo a la situación de la mujer indígena dentro de la comunidad tzeltal y, por supuesto, su inserción en una colección de cuentos, muestran que se trata de un relato literario y no antropológico.

El título "Los novios" establece desde un principio la única isotopía del relato; se trata de una sola porque al narrador-autor le interesa, como etnógrafo, destacar los diferentes aspectos relacionados con el proceso que sigue la relación de una pareja desde el noviazgo hasta el matrimonio. La distribución espacial del discurso que dispuso el narrador-autor ha servido para delimitar, incluso tipográficamente, estas diferentes etapas: noviazgo informal (I,II,III fragmentos); ceremonial (V fragmento); y, ritual nupcial (VI fragmento). Los personajes -principales, que forman esta pareja, carecen de nombre propio; son designados por medio de los pronombres él y ella, debido a que el narrador-autor se propuso expresar por este medio que ambos son prototipos, en el sentido de que lo sucedido a ellos, les ha sucedido o les sucederá a la mayoría de los miembros de la comunidad tzeltal. Por otra parte, como adolescentes dependientes de sus padres, mucho más la muchacha, carecen de identidad social en la comunidad

indígena y casi de participación en el asunto de su noviazgo y matrimonio, pues todo lo arreglan los que sí tienen nombre.

La mención insistente e indirecta de su lugar de procedencia los ubica espacialmente y, como Bachajón existe realmente, se produce un efecto de verosimilitud en el relato: el núcleo indígena tzeltal se encuentra localizado en la región más escarpada de la cordillera de Huitepec y en los declives del valle de Ocosingo en el Estado de Chiapas (60). Bachajón es considerado uno de los centros alfareros de mayor importancia dentro de la región tzeltal; además se considera asiento de la cestería: canastos, cestos y colotes de vara de sauz(61).

También, por medio de la mención continua del lugar de procedencia, el lector puede inferir que todos los personajes conocen el código de la cultura tzeltal (62), puesto que Bachajón es asiento geográfico de la misma. El conocimiento de este código implica compartir costumbres semejantes, la tradición ancestral, una misma manera de concebir el noviazgo -manifestado formalmente en el ceremonial- y el matrimonio -manifestado en el ritual nupcial.

La primera etapa es el noviazgo informal consistente sólo en mirarse (metáfora: "una mañanita chocaron dos miradas"; gradación y metáfora: "No hubo ni chispa, ni llama, ni incendio después de aquel tope que apenas si pudo hacer palpitar las alas del petirrojo"; oxímoron: "una mirada de urgidas timideces"; metáfora: "alzaba los ojos y abrazaba con ellos la silueta que se iba en pos del sendero"). El narrador-autor ha tomado esta base etnográfica para elaborar este relato, sin

(60) Op. cit., p.521.

(61) Op. cit., p.527.

(62) "Debemos advertir que el término tzeltal, indica una clasificación general dentro de las diversas tribus principales que habitan el Estado de Chiapas; pero dentro de esta tribu existe otra subdivisión que se relaciona con los lugares en que vive cada grupo de familias constituyendo un pueblo." También se llama tzeltal a toda persona que habla esta lengua. Respecto a los bachajones o bachajontecos, hablan este idioma, pero se diferencian de los demás por su tipo físico, por su estado cultural y por su psicología. Carlos Basauri, Tojolabales, Tzeltales y Mayas, pp.101-102.

embargo, la ha transformado encarnándola en determinados personajes y situaciones, en lo que se advierte la creación artística.

La segunda etapa es el ceremonial, en el que se formaliza el noviazgo informal de acuerdo con las normas establecidas por la tradición. El padre del muchacho comienza esta formalización al acudir a la máxima autoridad del grupo tribal, el "Principa". El narrador-autor pone de relieve, con este hecho, la seriedad con la que los indígenas toman este tipo de relaciones.

Las normas del ceremonial establecen que éste conste de un saludo verbal, de ciertos gestos del cuerpo complementarios del saludo, de una fórmula-introductoria de la petición, y luego de ésta. Posteriormente, viene el desacreditar a los hijos sus respectivos padres, con lo que se manifiesta el carácter de permanencia que los indígenas dan a estas relaciones, sobre todo, en el matrimonio, ya que el demandante (Juan Lucas) y el demandado (Mateo Bautista) no pueden arrepentirse del compromiso hecho y, por consiguiente, tampoco los futuros cónyuges. En el caso de la muchacha se destacan sus defectos morales (paralelismo sintáctico y enumeración: "mi muchachita es haragana, es terca y es tonta de su cabeza..."), y físicos (zeugma: "Prietilla y chata, pues, no le debe nada a la hermosura..."). Respecto al muchacho, su insensatez es puesta de relieve (paralelismo semántico: "Es necio al querer cortar para él una florecita tan fresca y olorosa. Pero la verdad es que se le ha calentado la mollera y mi deber de padre es, pues..."). La interpretación del descrédito de los futuros cónyuges durante el ceremonial corre a cargo del personaje Bibiana Petra. Por su medio el narrador-autor nos revela el significado de una parte fundamental del mismo: desde la primera entrevista, según el código del ceremonial, ya conocen los padres de los respectivos cónyuges el resultado ("habrá boda, así se lo indica con toda claridad la vehemencia de los padres para desprestigiar a sus retoños.").

El cambio continuo y, en ocasiones, simultáneo, de categorías actanciales con respecto a los personajes, contribuye en gran medida a la ambigüedad de la situación durante el ceremonial, ya que se establece un juego entre el comportamiento de los personajes, motivado por sus convenciones y sus verdaderos deseos; aunque, en realidad, tanto el ceremonial como éstos tiendan a lo mismo: la boda, pues el primero sólo constituye un medio para lograr la segunda. En el ritual nupcial, todos los personajes, aunque sean pocos, se presentan en combinación con diversas categorías actanciales, lo que produce gran dinamismo y también un ritmo acelerado.

La norma del ceremonial también indica el ofrecimiento de regalos del demandante al demandado, lo que significa la buena voluntad del primero respecto al segundo en la petición del matrimonio. Por otra parte, las pausas utilizadas para su descripción contribuyen a la creación del ambiente cultural tzeltal. Estos regalos aumentan de valor en cada visita; el ceremonial establece que han de ser tres, y que en la tercera el demandado ha de aceptar la propuesta del demandante, sin embargo, éste debe ocultar su satisfacción por el convenio celebrado.

La tercera etapa es el ritual nupcial, culminación del noviazgo. Durante el mismo, el narrador-autor hace hincapié en los siguientes aspectos de la cultura tzeltal: a) La organización social de la comunidad, ya que la pareja se encuentra subordinada a sus padres y a una autoridad, el "Prencipal"; b) La posición de la mujer respecto al varón en la comunidad, que es inferior y desventajosa; c) El significado del matrimonio desde la perspectiva masculina y desde la femenina.

El matrimonio constituye una ley de Dios y un goce tanto espiritual como físico. Por medio de Juan Lucas y del "Prencipal", como autoridad religiosa y civil, se emite esta concepción avalada por la tradición más antigua y por la cohesión entre los miembros de la comunidad. Juan Lucas representa a uno de éstos, quien expresa el significado de la mujer para

el varón en el matrimonio, en el aspecto espiritual (metáforas: "-El hombre joven, como el viejo, necesitan la compañera, que para el uno es flor perfumada y para el otro, bordón... Mi hijo ya ha puesto sus ojos en una."), mientras que en el aspecto físico, el narrador-autor utiliza una fórmula verbal del ceremonial para hacer hincapié en que la mujer satisface la tendencia sexual del varón.

A través del personaje Bibiana Petra, el narrador-autor expresa el significado del matrimonio desde la perspectiva indígena femenina: dentro de la monotonía de la vida de la mujer el matrimonio constituye un cambio extraordinario, pues significa la mayor alegría de su vida, entre las contadas que tiene, un goce físico y espiritual (dilogía y sinécdoque: "Muy contenta va mi hija, porque es el día más feliz de su vida.", "Nuestros hombres nunca sabrán lo sabroso que nos sabe a las mujeres cambiar de metate..."), al igual que para el varón, a pesar del autoritarismo de éste y de la anulación de su propia personalidad.

El narrador-autor intentó hacer un estudio psicológico del adolescente indígena tzeltal, principalmente en el aspecto afectivo. Para ello, proporciona paulatinamente pautas con el fin de reconstruir el estado anímico del muchacho; esto resulta muy interesante porque sumerge al lector en situaciones dotadas de verosimilitud.

Se trata probablemente de un sentimiento que impele al muchacho a buscar algo ignorado por él, ya que no ha intervenido la razón, lejos de su familia. Se presenta una estrecha relación entre los sentidos del muchacho y la naturaleza (paralelismo semántico: "el murmullo del riachuelo lo extasiaba y su corazón tenía palpitations desusadas; también el aroma a miel de abejas de la flor de pascua había dado por embelesarlo y los suspiros acurrucados en su pecho brotaban en silencio"); el paralelismo entre corazón y pecho manifiesta que el estado anímico del muchacho tiene un aspecto espiritual y otro físico.

En la educación sexual que ha recibido, la norma de la tradición concibe el tema de la sexualidad como tabú, además,

su carencia de conocimientos al respecto y sobre otros aspectos relacionados, ocasionan en él un conflicto, pues por una parte, tiene esta experiencia, y por otra, la considera tabú sin comprenderla, valorarla o analizarla. Una comparación pone de relieve el debate que libra el muchacho entre el goce interno que experimenta en su enamoramiento y su sentimiento de culpa al considerarla tabú ("tal si saboreara egoístamente un manjar acre, pero *gratis*"). El muchacho oculta las diversas manifestaciones de su experiencia, no obstante, fluyen de manera natural, como el tarareo por el que es descubierto. Este ocultamiento se debe a que es un adolescente y, como tal, quiere guardar su intimidad ("El muchacho lleno de vergüenza no volvió a cantar").

Puede decirse que apenas él y ella se han asomado al mundo amoroso -pues el narrador-autor explicita que después de su primer encuentro éste no despertó en ellos una pasión, sino más bien una atracción física- cuando sus respectivos padres, con su consentimiento implícito, los casan. La atracción física que experimenta el muchacho es más intensa que la que siente la muchacha: el mundo interior del primero es presentado con mayor complejidad que el de la muchacha, así él experimenta una confusión en la que intervienen el sentimiento, la concepción de que la tendencia sexual es un tabú, la atracción física y la sensualidad.

Aunque el narrador-autor se centre en el noviazgo de una pareja tzeltal con un enfoque etnográfico, hace una crítica, principalmente a la posición de la mujer dentro de la comunidad tzeltal. Esto último resulta muy importante porque el objetivo del narrador-autor, en apariencia únicamente etnográfico, se encuentra modificado sustancialmente.

Para ello establece, en primer lugar, una paradoja entre el lugar central que la muchacha ocupa en el ceremonial, y su participación nula en él. En plena adolescencia, de repente, los mayores, quienes representan la autoridad, deciden su porvenir, sin que ella participe en absoluto; sus reacciones an-

te esta situación -nerviosismo y turbación- y su comportamiento, los conocemos por medio del narrador omnisciente, dado que este personaje nunca profiere una sola palabra.

Mediante las palabras del "Prencipal" en el ritual nupcial se advierte que la condición de la mujer es inferior y desventajosa con respecto a la del varón (paralelismo sintáctico y antítesis: "El 'Prencipal' habla de derechos para el hombre y de sumisiones para la mujer... de órdenes de él y de acatamientos por parte de ella."). Esta situación cuenta con la aprobación de las leyes de la comunidad, de la autoridad y de los miembros de aquélla. De este modo, la misma legislación de la comunidad propicia la anulación de la personalidad de la mujer tanto en el plano individual como en el social, esto último debido a que nunca adquiere cierta autonomía; primero, depende de la identidad de su padre sobre todo, y luego, de la identidad de su marido (comparación: "Ella va tras él como una corderilla"). Esta última subordinación ha sido doblemente confirmada: por un lado, el suegro de la muchacha la entrega a éste y por otro, la suegra del muchacho también la da a éste en el ritual nupcial.

En "Las vacas de Quiviquinta", el narrador-autor subraya que la ubicación espacial de los personajes tiene una relación directa con su posición dentro de la organización social de la comunidad cora, por eso la mujer, cuya posición es inferior a la del varón, va atrás ("Esteban y Martina van al mercado por la Calle Real de Quiviquinta; él adelante, lleva bajo el brazo una gallinita 'búlique' de cresta encendida"). Con base en lo anterior, resulta extraordinario el comportamiento de Martina, quien toma una decisión opuesta a la de su marido, lo que puede explicarse por la situación de emergencia en que viven, por la falta de alternativas para salir de la miseria y del hambre, todo lo cual causa una alteración en la organización familiar.

Al igual que en "Los novios", en "La tona", el narrador-autor destaca la formación de parejas extremadamente jóvenes, que puede atribuirse, entre otras razones, al elevado índice

de mortalidad infantil provocado, entre otros motivos, por la falta de higiene, de servicio médico y de preventivos contra las enfermedades. De esta manera, la pareja podrá, generalmente, tener varios hijos y, con ello, asegurar la supervivencia de la comunidad. Otra de las causas puede atribuirse al corto lapso de vida de los indígenas, ya que los ancianos son muy pocos y el término promedio de vida no excede los cincuenta años, por lo que la perpetuación de la especie debe comenzar en cuanto la naturaleza lo permita.

El narrador-autor también consideró el aspecto de la organización social de la comunidad tzeltal. Se encuentra establecida una jerarquía social con base en la edad y en la relación de parentesco, así, los niños y los adolescentes se encuentran subordinados a una autoridad representada por el "Principal" (enumeración: "indio viejo, venerable de años e imponente de prestigios"); se rige por la ley de Dios, por las concepciones y creencias de la comunidad y por el ceremonial. "Los 'principales', reunidos, integran un senado, que es el verdadero gobierno del núcleo indígena. Este consejo de ancianos tiene tal fuerza y tanto prestigio, que las autoridades municipales acatan sin discutir siquiera las determinaciones tomadas por aquél..."(63).

Tanto en "Hículi Hualula" como en "El cenxontle y la vereda" sobresale este gobernante, principalmente por medio de los indicios. En la comunidad huichola asume funciones de carácter civil y religioso ("solemne y áspero, el patriarca de Tezompan"). La primera función, al declararle la mujer las causas del asesinato de su marido, y la segunda, al presentar su privilegio en la comunidad, referente a pronunciar el nombre prohibido; este privilegio le es conferido por su edad y por su sabiduría, lo mismo que el haber sido electo gobernante. Su ancianidad le confiere el derecho de pronunciar el nombre del "tío" sin transgredir la ley impuesta por éste ("Esto

último queda reservado sólo al más viejo de la comunidad"). Guarda celosamente los secretos de ésta, sobre todo ante los no indígenas, por lo que reacciona con asombro y con desagrado frente al atrevimiento y transgresión del etnólogo al pronunciar el nombre prohibido, sólo a él reservado. Experimenta angustia porque sabe que tanto su vida como la de sus gobernados corre peligro de muerte, pero es incapaz de cambiar esta situación, incluso tiene que colaborar, aunque sea indirectamente, con este régimen de terror impuesto por los "sobrinos" mediante la creencia supersticiosa en el "tío".

En la comunidad chinanteca ("El cenizontle y la vereda"), la autoridad tiene características semejantes; ejerce gran influencia sobre la comunidad debido a su edad, a que es el único bilingüe y a su carácter de brujo. Respeta la tradición, como sus gobernados, por lo que se muestra hospitalario con el extranjero, aunque en el fondo sienta desconfianza y rencor hacia él.

El paso de un avión, hecho extraordinario en la comunidad, desconcierta a la autoridad, volviéndola débil e impotente, pero una vez que cree conocer el significado del avión, se torna autosuficiente y orgulloso con los extraños, quienes se encuentran en franca desventaja con respecto a él. La situación de los investigadores y de su pueblo, originada por el paso del avión, es utilizada por él para obtener ventajas personales, así, no por ser indígena deja de estar sujeto a la corrupción, en lo que se advierte la no idealización de éste por parte del narrador-autor, elemento de la corriente indigenista-antropológica.

Aunque no haya sido electa por la comunidad, de todas maneras se instaure una autoridad entre los mestizos, en "Los diez respuestas", reconocida por todos debido a su edad. Ante hechos inesperados como el atropellamiento de un hombre, en los que hay confusión y nadie sabe qué hacer, la persona de más edad se transforma en autoridad, en lo que se advierte la influencia indígena. El Tío Roque toma la iniciativa cuando

encuentran el cadáver del hombre atropellado, dispone lo que se hará con él y con sus pertenencias, después manda buscar por su cuenta al señor cura de Ixmiquilpan, ofrece pulque a los asistentes y, por último, llama a la viuda para que se despidiera de su marido, por consiguiente, tiene más autoridad que ésta durante el sepelio. Los coloquialismos producen un efecto de verosimilitud en el relato, pues los mismos personajes a quienes les ocurrieron dan cuenta de los hechos ("—Tú, Tomás, llévate el tercio de leña... Es la herencia de Plácido Santiago pa mi comadre Trenidá —dijo el viejo, a quien llamaban todos Tío Roque.").

La familia se presenta como núcleo de las comunidades indígenas, lo que se encuentra destacado en "La cabra en dos patas". En este relato sobresalen dos características de la familia otomí: a) Se encuentra gobernada por el padre, a quien todos los miembros deben obedecer; b) Además de que existe una gran cohesión entre los miembros de una familia, es fundamental para éstos, pues de ella depende su sobrevivencia y su desarrollo personal. El afecto entre sus miembros es muy importante y constituye uno de los vínculos más fuertes de su unidad ("Juá Shotá salió a su encuentro y tuvo para ella palabras de bienvenida.", "A poco Juá Shotá acariciaba a la hija").

En "El diosero", a diferencia de los demás relatos en que se presenta el aspecto de la familia, aparece la poligamia como organización familiar de los lacandones. Kai-Lan tiene tres mujeres llamadas kikas, cuyas edades corresponden a tres de las etapas del hombre: adolescencia, madurez y senectud. Respecto a la adolescente, Jacinta, ya es madre, por lo que el paso de niña a mujer ha sido demasiado rápido, teniendo que asumir repentinamente las responsabilidades correspondientes. Jova, la anciana, tiene un aspecto desagradable, pero es la más experimentada en el manejo de los quehaceres domésticos. Junto con Jacinta y con Jova, aparece la mujer madura, Nachak'in, quien posee el tipo de los lacandones y representa a la mujer sensual.

La convivencia de un hombre con tres mujeres supone, en-

tre otros, el grave problema de la competencia, pues todas quieren ocupar el primer lugar en la vida de Kai-Lan, por ello, éste dispuso rígidas reglas que aparentemente solucionan el problema. Una de ellas consiste en que, mientras dos de las mujeres trabajan en los quehaceres domésticos durante el día, la otra permanece inactiva, tocándole yacer con el jefe de la pequeña comunidad durante la noche; con esto, siempre impera la regla o la voluntad de Kai-Lan.

El narrador-autor destaca la rigidez de esta regla en el caribal de Kai-Lan, ya que no sólo prevalece en la vida cotidiana, cuando Jova hace tortillas, y Jacinta, además de cuidar a su hija, prepara un faisán, mientras que Nachak'in permanece inactiva, sino también cuando se avecina una catástrofe, como durante la tormenta que azota el caribal, pues mientras que Jacinta, incluso abandona a su hija por levantar un dique, lo mismo que Jova, con el fin de que el agua no penetre en la casa, Nachak'in se distrae sentada en un rincón, ante lo cual, Kai-Lan no dice nada, por lo que se infiere que está de acuerdo. Por consiguiente, ni una catástrofe es capaz de alterar la rigidez de la regla impuesta por éste en el caribal.

En el relato "La triste historia del pascola Cenobio" el carácter de etnógrafo del narrador-autor también es relevante, como en "La tona" y en "Los novios", sólo que en éste, a diferencia de aquéllos, sobre todo del primero, la crítica a las limitaciones de los indígenas es muy acentuada, sobre todo en lo concerniente a la legislación yaqui.

La ley yaqui prescribe que si alguien delinque y huye, queda excluido de la comunidad y nunca más puede volver a ella, por esta razón se supone que el pascola no huyó después de haber matado a Miguel Tojíncola. Tanto una información sobre el tiempo como otra sobre el espacio destacan el homicidio ("Y una tarde, cuando Cenobio Tánori aguardaba", "a media Calle Real de Bataconcica"). Con respecto al crimen, la ley ordena la muerte del homicida, semejante a la ley del talión, con la única posibilidad de ser conmutada por un castigo aprobado

por los deudos del difunto.

La tradición confirma la ley, así como la manera en que debe ser aplicada; ésta pasa de generación en generación inmutable tanto en su contenido como en su aplicación. Aunque los encargados de ejecutarla sean los legisladores, la última palabra la tiene el pueblo, uno de cuyos miembros es la viuda del difunto.

El gobierno yaqui presente en el juicio está integrado por los Gobernadores, los más importantes, los Pueblos, el Pueblo Mayor (reduplicación y enumeración: "En esta situación se escuchó la voz seca de vejez y vibrante de emociones del 'Pueblo Mayor', a quien la ley obliga a acusar, a acusar siempre en defensa de los intereses, de la paz y de la concordia del grupo."), y un ejército, que forma parte de las reservas del ejército mexicano, por lo que se encuentra armado con máuseres.

Se supone que desde un principio, el grupo yaqui estuvo formado por ocho tribus clánicas, de donde provienen ocho grupos totémicos, y de aquí, los pueblos con estos mismos nombres, que componen la pequeña federación yaqui. Sólo cuando se trata de cuestiones que afectan a toda la comunidad se reúne toda la tribu por medio de todos los representantes mencionados, lo que revela que el juicio seguido a Cenobio Tánori era sumamente importante y afectaba a la comunidad. Lo anterior muestra, por una parte, la cohesión de la federación, la cual se encuentra al pendiente de sus miembros; y por otra, la importancia de un bailarín, del arte de la danza, que se asocia con tradiciones, concepciones y creencias de la comunidad yaqui; y, por supuesto, la gravedad del delito de homicidio ("Ahí están representados los ocho grupos que integran la nación yaqui: Bícum, Belem, Cócorit, Guviris, Pótam, Rájum, Tórim y Vícam..."). La capital de la federación es Vícam, y en ella se administra justicia. El pronombre personal (yo) manifiesta la cohesión de los gobernantes ("Las leyes que nos dejaron nuestros padres como la más venerada herencia dicen que

el 'yoreme' que mate a un 'yoreme' debe morir a manos de los 'yoremes'... Pero yo, Pueblo Mayor de Vícam, la Santa Tierra, pregunto a mi gente si está de acuerdo a quel al hermano Cenobio Tánori se le mate como murió entre sus manos el hermano Miguel Tojíncola...").

Si bien el narrador se ha limitado anteriormente a dar constancia de los hechos como si fuera una cámara fotográfica, en la quinta parte del discurso se manifiesta su carácter de observados de éstos por medio de los deféticos ("Pues bien, ya estamos en la plazuela de Bataconcica", "En lugar destacado vemos a los 'cobanahuacs'", "Al frente de la multitud vemos a un pelotón de jóvenes milicianos"), lo que revela la mayor importancia que el narrador-autor da al aspecto de la legislación. En relación estrecha con esto se encuentra el manejo de la perspectiva. En general, se presenta una combinación de tercera persona plural, tercera persona singular y primera persona singular, correspondiente a la perspectiva de un narrador omnisciente que enfoca a Cenobio Tánori, a Emilia Buitimea, al forastero, a la viuda y a personajes colectivos como el Pueblo Mayor; o bien, a la perspectiva de un narrador-personaje asumido por personajes colectivos como los viejos y las ancianas; por Miguel Tojíncola, el Pueblo Mayor y la viuda. Sin embargo, el personaje principal, Cenobio Tánori, siempre es dado a conocer por medio del narrador omnisciente, de modo que nunca asume el papel de narrador-personaje, por consiguiente, lo que le interesa destacar al narrador-autor es lo que ocurre a este personaje en la comunidad yaqui, principalmente en relación con su legislación, con lo que es posible conocer a ésta; así se evidencia que no le importa tanto el personaje en sí mismo, sino más bien hacer una crítica de la legislación yaqui al presentar sus serias limitaciones.

Los legisladores sólo son acusadores, postura desde la cual pueden defender los intereses del pueblo, sin embargo, el acusado queda indefenso, sin ninguna protección ante la ley. Ésta es aplicada literalmente, sin analizar el caso concreto.

A este respecto, el narrador-autor expresa una enérgica protesta por medio de los indicios sobre el difunto Miguel Tojíncola estableciendo una correspondencia entre sus rasgos físicos y sus acciones. Sobre todo, presenta el comportamiento de éste como una serie atenuante del delito cometido por el pascola Cenobio Tánori, pues aquél lo ofendió gradualmente hasta degradarlo moralmente en lo que más podía herirlo: su identidad como yaqui. La primera ofensa hecha al pascola (paralelismo semántico: "'Tan muchacho y tan fuerte prestándose a los 'yoris' como una mujerzuela'..."); la segunda, equivalente a una maldición (enumeración: "'El agua te sabra amarga, la tortilla no te pasará del galillo, la tierra de tu parcela no dará más que choyas, porque el diablo se meará en todo lugar donde pongas tu mano..."); y la tercera, la más hiriente (repetición y enumeración: "'Torocoyori', dijo lentamente. 'Torocoyori', repitió, esto es, traidor, vil, vendido al blanco... 'Torocoyori'... 'Torocoyori'... A la injuria repetida a gritos, acompañó un escupitajo por la mejilla casi imberbe de Cenobio Tánori..."). Como puede verse, él ha sido el causante de la riña.

Los hombres del pueblo han juzgado rígidamente al pascola Cenobio Tánori condenándolo a muerte (relato repetitivo), sin analizar el caso según las circunstancias y sin escuchar al reo (reduplicación reticencias, que provocan un efecto de marejada: "'Sí, máuser... 'Ehui, máuser... ehui, máuser... máuser... máuser...'"). De esta manera, la aplicación literal de la ley da lugar a un gran margen de injusticia.

Dentro de la legislación yaqui, la pena de muerte sólo puede ser conmutada por los deudos del difunto, en este caso, por Marciala Morales. Sus rasgos físicos corresponden, como los de Miguel Tojíncola, a sus actitudes.

La súplica de las mujeres jóvenes a favor de éste (paralelismo sintáctico y comparaciones: "'Vélo, Marciala Morales, y entonces lo perdonarás... Tu misericordia la agradecerán todas las mujeres del mundo... Sávalo de la muerte porque es noble y es valiente... Vélo, Marciala Morales, es bello como un pájaro de colores y gracioso como un bura joven.'") no produce

el efecto esperado, sin embargo, provoca un cambio en su gesto y en su mirada. La viuda rechaza entonces la sentencia (paralelismo sintáctico: "No -gritó-, máuser no.../"No, máuser no...") aduciendo ante las autoridades y el pueblo una de las leyes de la comunidad yaqui ("La ley de nuestros abuelos dice también que si el 'yoreme' muerto por otro 'yoreme' deja familia, el matador debe hacerse cargo de los deudos del difunto y casarse con la viuda..."), que contrarresta la recién aplicada al pascola. Entonces puede realizar plenamente su venganza, pues tendrá quien mantenga a su familia y, además, un hombre mejor que su marido difunto en el aspecto físico ("Yo pido al pueblo que Cenobio Tánori, el 'pascola', se case conmigo, que me proteja a mí y a los hijos del difunto... No, máuser no... Que Cenobio Tánori ocupe en mi 'tarima' el lugar que dejó el viejo Miguel Tojíncola... Esto pido y esto deben darme.").

El Pueblo Mayor no duda en dictar sentencia conforme a la petición de la viuda, basado en la ley ancestral, aunque el acusado no haya hablado, y las opiniones del pueblo se encuentren divididas. Sin embargo, por este apego a la aplicación literal de la ley, los legisladores piensan que hicieron justicia, en lo que el narrador-autor hace hincapié con el fin de mostrar justamente lo contrario: el margen de injusticia cometida hacia el pascola por las razones aducidas.

El pascola, como todo el pueblo, conoce la ley, no obstante, no teme a la muerte, lo que se refleja en su porte (enumeraciones: "El danzante marcha altivo, con paso firme y flexible, hasta llegar al centro de la plazuela para encararse con su juez, que lb será todo el pueblo...", "se volvió hacia Cenobio Tánori que permanecía erecto, orgulloso, magnífico en medio de la plazoleta..."). En contraste con lo anterior, una vez que la viuda Marciala Morales comuta la pena de muerte por el casamiento con ella y el cuidado de sus hijos, como venganza, el pascola se desploma, pues conservará su vida física, pero se verá anulado en los demás aspectos, aparte de que llevará una vida insoportable, sin ningún aliciente ni posibilidad

de cambio. La aniquilación moral de Cenobio Tánori es subrayada por una simultaneidad: a) El desplome moral del pascola tras de la conmutación de la pena de muerte; b) La sonrisa de la vengativa viuda; c) La negativa de las mujeres jóvenes a ver a su ídolo caído.

UNA PARÁBOLA SOBRE LA MARGINACIÓN.

A diferencia de casi todos los relatos que integran la colección El diosero (donde el narrador-autor, influido por el realismo y por su carácter de antropólogo, imprime verosimilitud, principalmente por medio de la presencia de un narrador intradiegético, por el uso de coloquialismos y por la creación de un ambiente de cotidianidad, convenciendo al lector de que los hechos narrados sucedieron realmente) en "La parábola del joven tuerto", aunque logre crear verosimilitud, no pretende convencer al lector de que los hechos narrados ocurrieron realmente, por el contrario, desde un principio aclara que se trata de mera ficción literaria.

Si bien este relato ocupa un lugar único dentro de la colección, esto no obsta para que se relacione con los demás relatos. Anteriormente se vio que el narrador-autor se interesó por diferentes aspectos de la vida de los indígenas, dentro de los cuales destacó dos: 1) la marginación geográfica, histórica, social, cultural, del sector salud, etc.; y, 2) el sincretismo de concepciones y de creencias. En "La parábola del joven tuerto", el narrador-autor hace hincapié precisamente en el primer aspecto, aunque también se refiera al segundo, sólo que con variantes exclusivas de este relato. En él, como en "Los diez respuestas", se presenta un pueblo mestizo con fuerte influencia indígena; las variantes que se dan con respecto a la marginación se refieren fundamentalmente a la marginación

que es padecida individualmente, ya no, como en los otros relatos, por la colectividad, y a su causa: un defecto físico, que en sí no provoca mayores problemas a quien lo padece. Se trata de una marginación social por ser un minusválido, diferente de los demás.

El título de este relato "La parábola del joven tuerto" proporciona la clave para entender la estructura del mismo, sobre todo la definición de parábola. Por esto, el narrador-autor ha dispuesto que las seis primeras partes del relato constituyan la narración de los hechos fingidos, mientras que la séptima parte sea principalmente el mensaje determinado que éste quiso que se desprendiera de los hechos.

De lo arriba expuesto se infiere que la historia de este relato es mostrada como una ficción, sin embargo, al narrador-autor le interesa que el lector capte su mensaje por medio de las acciones de los personajes principalmente, y no a través de sus comentarios y descripciones; a esto se debe la predominancia de nudos narrativos, lo que imprime verosimilitud, pues los hechos son presentados "en vivo", directamente al lector.

Resulta notable que ninguno de los personajes tenga un nombre propio, lo que ha sido utilizado por el narrador-autor para señalar que se trata de representantes de otros muchos seres, porque lo que en realidad le interesa destacar es el comportamiento humano respecto a una limitación, en este caso, física.

El narrador-autor se propuso mostrar desde fuera los hechos ocurridos, vividos por los personajes, porque lo que más le interesa es la constatación de los hechos mismos; pero en la última parte se ha propuesto que el mensaje determinado, que ha de desprenderse de tales hechos, tenga un mayor efecto de verosimilitud, transmitiéndolo por medio de los personajes, de una manera directa. Por estas mismas razones, mientras que en las seis primeras partes predomina la narración, en la séptima, la representación. En esta última parte, el narrador-autor presenta la mayor combinación de tiempos, porque en ella se

plantea la solución al verdadero problema del joven, desde la perspectiva de éste y de su madre.

Al narrador-autor le interesa destacar la interrelación de la gente y el joven, así como el comportamiento de ambos ante la limitación visual de éste.

En primer lugar, pone de relieve el comportamiento del niño y luego el del adolescente ante su limitación visual. Aunque se percaten de ella, adoptan una actitud mental saludable, por lo que se despreocupan, suponiendo que los demás han asumido la misma actitud ("Teniendo uno bueno, el otro resultaba un lujo. ").

La falta de concordancia entre los sucesos narrativos en la historia y la disposición de los hechos en el discurso es utilizada para producir un efecto de recuerdo en el relato, es decir, el narrador-autor crea un efecto de añoranza de los tiempos pasados, principalmente de la niñez, con respecto al tiempo presente de la enunciación. Mediante la transcripción de un discurso repetido, tomado de los cuentos fantásticos, el narrador-autor hace una ironía, pues en lugar de que se encuentre al final del relato, está al principio del mismo, lo que equivale a mostrar que la desgracia del joven se inicia al comienzo de su vida ("... 'Y vivió feliz largos años.' ").

La marginación social y la degradación de que es objeto de parte de los escolares provoca un cambio radical en la vida del adolescente. Aquéllos, inconscientes, no reparan en el daño que su burla provoca en éste: siente que su limitación visual constituye la señal distintiva de su persona, lo que hace imposible su integración social. Muchos años de inadvertencia han pasado, de repente tiene lugar el descubrimiento de la limitación visual, lo que causa asombro tanto a los escolares como al propio muchacho (metáfora y enumeración: "La frase rodó en medio del silencio. No hubo comentarios, ni risas, ni algarabía..."), pero enseguida tiene lugar una reacción de burla por parte de aquéllos (reduplicación: "'Ahí va el tuerto'... 'tuerto'... 'tuerto'") y de aceptación por parte de éste (metá-

fora: "Tuerto, sí señor, él acabó por aceptarlo: en el fondo del espejo, trémulo entre sus manos, la impar pupila se clavaba sobre un cúmulo que se interponía entre él y el sol..."). Paulatinamente se transforma psíquicamente en un minusválido (amplificación y enumeración: "Detuvo la marcha y por primera vez miró como ven los tuertos: era la multitud infantil una mácula brillante en medio de la calle, algo sin perfiles, ni relieves, ni volumen. Entonces las risas y las burlas llegaron a sus oídos con acentos nuevos: empezaba a oír, como oyen los tuertos."). Sobre todo la sinestesia producida por los sentidos del oído y de la vista da cuenta de esta transformación.

La ociosidad aparece como causa parcial, aunada a la inconsciencia, a la cobardía y a la maldad, del hostigamiento de los escolares (sinonimia: los escolares, la muchachada, la parvada de rapaces, la pandilla, la caterva) al joven, que consiste principalmente en burlas sobre su limitación visual, por lo que éste se siente degradado. Junto con estas características, el narrador-autor presenta cierta morbosidad en éstos al tomar al joven como una diversión.

Las informaciones sobre el tiempo han servido parcialmente, lo mismo que las dadas sobre el espacio, para poner de relieve lo anterior ("Mas llegó un día infausto", "habían llegado las vacaciones", "un día, al pasar por el billar de los portales", "volvió aquel día a casa sangrante y maltrecho."). Las segundas señalan que el área de hostigamiento es muy amplia, ya que de la escuela se ha extendido a todo el pueblo (metáfora, comparación y paralelismo sintáctico: "Para él la zona peligrosa se había diluído: ahora era como un manchón de aceite que se extendía por todas las calles, por todas las plazas..."). Además, por este mismo medio se presenta un contraste entre el pueblo y sus afueras, equivalente a las desventajas y a las ventajas del joven, ya que en aquél, el joven es agredido por un grupo, mientras que en las afueras se encuentra en igualdad de circunstancias ante su adversario.

El joven ocupa un lugar en la sociedad, se encuentra in-

tegrado a ella y le es útil desempeñando un trabajo (paralelismo sintáctico y enumeración: "Llevaba él su cara alta y el paso garboso, en una mano la cesta desbordante de frutas, verduras y legumbres destinadas a la vieja clientela."), sin embargo, el hostigamiento continuo de que es objeto y, por lo tanto, la marginación social, provocan su marginación en el terreno laboral, puesto que por evitar el acosamiento no puede salir a trabajar, convirtiéndose así en una carga social.

En estrecha relación con lo anterior, el narrador-autor muestra la influencia de la sociedad en el joven, reflejada en su transformación interior. El niño y luego el adolescente muestra resignación, desinterés y despreocupación ante su defecto físico, pues se considera normal ("El mismo no había concedido mayor importancia a la oscuridad que le arrebatava media visión."). Esta actitud mental saludable le permite integrarse socialmente, lo que le brinda seguridad en sí mismo, sin embargo, de repente, y de manera brutal, alguien estampa en la cara del adolescente que es una persona anormal, diferente de los demás. Es probable que su limitación visual sea una catarata, lo que se infiere de las figuras retóricas ("la impar pupila se clavaba sobre un cúmulo que se interponía entre él y el sol..."), ya que en las sinécdoques cúmulo reemplaza a nubes; él, a cornea constituyendo la metáfora que expresa lo anterior.

Como consecuencia del hostigamiento continuo y de la marginación social, el joven empieza a tener un cambio en sus reacciones; la ofensa provoca, primero, asombro, después, tristeza; luego, vergüenza; y, por último, agresividad (concatenación y paralelismo sintáctico: "el estupor se hizo pesar, el pesar, vergüenza y la vergüenza, rabia, porque la broma la sentía como injuria y la gresca como provocación."), ya que el joven no tiene la culpa de tener esta limitación, pero los demás lo acosan como si él fuera el responsable.

Paralela al cambio de reacciones, viene una transformación de actitudes del joven hacia los escolares: el sufrimien-

to callado provocado por las burlas de éstos debiene agresividad verbal, ésta en agresividad física; una información sobre el tiempo contribuye a destacar ésta última ("Un día echó mano de piedras y las lanzó una a una con endemoniada puntería contra la valla de muchachos que le cerraban el paso"), por lo tanto, este cambio tiene un sentido negativo, como el hostigamiento de que es objeto.

Pero el extremo al que llegan los escolares produce también un extremo en el joven (metáfora: "trémulo de sañas, le apretó el cogote"), pues recurre a la violencia con el fin de vengarse (metáfora: "aquellos que ya palpitaba en el tuerto como un goce sublime.") de la degradación moral que le han causado, tratando de matar a su agresor actual (metonimia: "ahí pudo erigirse la venganza que ya surgía en espumarajos y quejidos...").

De manera hasta cierto punto paralela con el hostigamiento continuo de la gente al joven, y de la transformación interior de éste, el narrador-autor presenta de manera gradual los recursos buscados por la madre del joven para ayudarlo, ya que ella es su único apoyo.

En primer lugar, la madre busca subsanar la limitación visual de su hijo -probablemente una catarata- en los remedios de las comadres, equivalentes a una medicina empírica que resulta infructuosa por ser inadecuada para esta enfermedad (amplificación y enumeración: "La madre amante recurrió a la terapéutica de todas las comadres: cocimientos de renuevos de mezquite: lavatorios con agua de malva, cataplasmas de vinagre aromático.").

En segundo lugar, la madre y el hijo recurren a la medicina, pero ya no para remediar la limitación visual, sino para ocultarla a la vista (enumeración y metáfora: "Se olvidaron los remedios de la comadrería para ir en busca de las recetas del médico. Vinieron entonces pomadas, colirios y emplastos, a cambio de transformar el cúmulo en espeso nimbo."), sin embargo, las prescripciones médicas también resultan ineficaces.

En tercer lugar, ante la infructuosidad de los remedios de las comadres y de las prescripciones del médico, la madre y el hijo acuden al auxilio divino pero, no ya para curar al joven, sino para ocultar esta limitación visual que causa desagrado a la gente. A pesar de la pobreza de ambos, no dudan en realizar todos los sacrificios necesarios para ir al santuario de la Virgen de San Juan de los Lagos, en lo que se advierten su fe y su esperanza (paralelismo sintáctico: "con el corazón lleno y el bolso vano").

El gozo que experimenta el joven al pasar inadvertido entre los peregrinos vuelve a constatar que la marginación social con todas sus implicaciones es su problema fundamental y no su limitación visual en sí. De modo que, cuando se encuentra integrado socialmente, cuando es como los demás, se siente contento, pero cuando se le margina socialmente, sufre sobremanera.

La madre y el hijo han vivido en un mundo al revés, en el que el hostigamiento continuo del joven a causa de su limitación visual ha sido lo normal. Sin embargo, los peregrinos no toman en cuenta al joven debido a que hay una muchedumbre y posiblemente varios enfermos, por lo que pasa inadvertido, lo que resulta dentro de la perspectiva del mundo al revés, un hecho extraordinario.

En el ambiente festivo originado por las fiestas a la Virgen de San Juan de Los Lagos, sobresalen la muchedumbre, la danza, la música y los cohetes. Respecto a la primera, es la causa de que el joven pase inadvertido; la danza y la música pueden equivaler a preces; y los cohetes tienen mucha importancia por ser la causa material del accidente. Respecto a éstos, el narrador-autor los introduce veladamente en el relato (metáfora: "millares de cohetes reventaban en escándalo de luz"), como componentes del ambiente festivo. La sorpresa del lector proviene, primero, al presentar la concentración del joven en un cohete con una varilla (comparación: "En aquel

instante, él seguía, embobado, la trayectoria de un cohete que arrastraba como cauda una gruesa varilla..."), luego la distracción de éste por otro cohete (metáforas: "Simultáneamente al trueno, un florón de luces brotó en otro lugar del firmamento; la única pupila buscó recreo en las policromías efímeras..."), y, de inmediato, el accidente (enumeración: "De pronto él sintió un golpe tremendo en su ojo sano... Siguió la oscuridad, el dolor, los lamentos.").

Mientras que en un periodo de varios años es resumida la niñez del personaje central, destacando con ello el narrador-autor la fugacidad de la felicidad de éste; su desgracia ocupa su atención, la cual abarca dos meses, ya en la adolescencia, por lo que es presentada ampliamente en la temporalidad de la historia; sin embargo, el acontecimiento de la ceguera ha adquirido mayor relieve por medio de varias informaciones sobre el tiempo que van de lo general a lo particular ("con el designio de llegar a los altares de la milagrería, precisamente por los días de feria.", "Fue la víspera del regreso", "café la tarde", "en aquel instante").

El narrador-autor vuelve a establecer un contraste entre sucesos cotidianos (regreso de la madre y del hijo) y un hecho extraordinario (la ceguera). La madre ve en ésta un hecho extraordinario (reticencia y exclamación: "-Ya sabía yo, hijito, que la Virgen de San Juan no nos iba a negar un milagro... ¡Porque lo que ha hecho contigo es un milagro patente;"). La sorpresa del lector ante esto es reforzada por el contraste expuesto anteriormente entre el ambiente festivo y la ceguera, en el que destaca que se trata de una desgracia, sin embargo, ahora es un hecho extraordinario y positivo.

Desde la perspectiva de la madre, la ceguera es la verdadera solución al problema fundamental de su hijo. Aunque éste haya sufrido una degradación física mayor por haber quedado ciego, la causa de su degradación moral ha desaparecido, es decir, al haber dejado de ser tuerto, la gente ya no se burlará de él, ya no lo hostigará, ni lo humillará, con lo que que-

dará anulada su degradación moral. Desde esta perspectiva, sí constituye un hecho extraordinario, pues ha resuelto el verdadero problema del joven, lo que, en resumen, la madre había pedido a la Virgen, y el hijo quería.

A partir de esta paradoja planteada por el narrador-autor entre la anulación de la degradación moral del joven con fundamento en el incremento de su degradación física, es posible desprender la enseñanza que ha querido transmitirnos desde un principio del relato al haber incluido el término parábola en el título: el peor de los hechos puede verse asumido positivamente, y puede ser fundamentalmente positivo en determinadas circunstancias.

Por medio de indicios, el narrador-autor hace hincapié en la transformación interior del joven, quien comprende, gracias a la explicación de su madre, en qué consiste su mejoramiento. Dado el enorme sufrimiento que ha padecido por el hostigamiento y no por su limitación física, al dejar de ser tuerto, objeto del hostigamiento de la gente, ésta lo aceptará socialmente o, cuando menos, dejará de acosarlo, permitiéndole vivir en paz ("el gesto de amargura fue mudando lentamente hasta transformarse en una sonrisa dulce, de ciego").

Por último, el narrador-autor destaca con su habitual sentido del humor cierto efecto de comicidad que presenta la paradoja entre la degradación física y la anulación de la degradación moral; esto lo hace principalmente por medio del instrumento utilizado por la madre para expresar su agradecimiento por el hecho extraordinario: el joven ha perdido los dos ojos, uno por enfermedad y el otro por un accidente y, precisamente, agradecerá la ceguera de su hijo con dos ojos de metal, como si los hubiera recuperado ("—Volveremos, hijo, con un par de ojos de plata.").

PRESENCIA DEL IDEARIO POLÍTICO DEL GOBIERNO CARDENISTA.

Varios postulados emanados de la Revolución Mexicana, referentes a los indígenas, llegaron a tener gran vigencia durante el periodo del presidente Lázaro Cárdenas (1934-1940), y fueron continuados en el de Manuel Ávila Camacho (1940-1946).

Dentro del ideario político del régimen cardenista, el problema indígena ocupó un lugar primordial, como nunca antes se había visto ni se vería después en la política mexicana, independientemente de la validez en cuanto al concepto que tanto él como sus colaboradores tenían sobre este problema, y de la eficacia de la acción gubernamental para solucionarlo. Gracias al apoyo brindado durante su gobierno, el movimiento indigenista continental tomó forma, concretamente en el I Congreso Indigenista Interamericano reunido en Pátzcuaro (1940). Durante el mismo se hizo hincapié en la importancia de los estudios antropológicos como instrumento indispensable para el conocimiento de los indígenas de manera objetiva y científica. De manera que, a raíz del gran interés despertado en México por todas estas cuestiones, y según lo acordado en Pátzcuaro, se creó el Instituto Indigenista Interamericano, con sede en la ciudad de México (64).

En este mismo periodo de nuestra historia, Francisco Rojas González se encontraba como investigador en el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, dedicado a estudios e investigaciones de carácter etnográfico sobre los indígenas de México. Por consiguiente, tanto el ambiente político como el profesional, además del netamente humano, lo impulsaron a volcar su atención sobre

(64) Juan Comas, La antropología en México, p.80.

los indígenas.

Pero este material etnográfico no sólo dio lugar a obras de carácter antropológico sino a una, núcleo de éste estudio, de carácter literario: El diosero. Una diferencia fundamental entre ambos tipos de obras residiría en que este material etnográfico, en el primer tipo, constituye el fundamento de la obra, mientras que en el segundo, sirve de base para la creación artística. Además, mientras que en las obras antropológicas este material se encuentra estático, en El diosero está lleno de dinamismo porque se desprende de un ambiente, de las acciones de los personajes, de los diferentes elementos que configuran el relato. Este dinamismo lleva, en mayor o en menor medida, a un acercamiento a la vida misma.

Francisco Rojas González, como narrador-autor, plasma diferentes aspectos políticos que reflejan una viva preocupación por el problema indígena en uno de sus puntos neurálgicos: la marginación geográfica, histórica, cultural, social, del sector salud, etc.; preocupación fomentada, sobre todo durante el régimen cardenista.

Si en la mayoría de los relatos que configuran El diosero la marginación de diverso tipo es presentada como una condición difícilmente superable de los indígenas, sobre todo en "Las vacas de Quiviquinta", donde éstos padecen toda clase de males, sin ninguna esperanza de salvación, en "La plaza de Xoxocotla", al haber cumplido sus promesas el presidente -con lo que se inicia la integración de una población mestiza, con fuerte influencia indígena al resto del país- hace extensiva, por una parte la confianza, y por otra, la esperanza de la reivindicación de sus derechos, por su gobernante, a todos los marginados del país.

El narrador-autor se identifica con el maestro del pueblo de Xoxocotla, narrador intradieгético, quien escuchó la historia de la plaza, de la escuela y del agua entubada, de viva voz del ex delegado Eleuterio Ríos, testigo presencial de los hechos que relata. Este narrador intradieгético, el maestro,

hizo una especie de transcripción de lo que escuchó, lo que puede advertirse, primero, por medio de la combinación de lenguajes, uno plagado de coloquialismos, correspondiente al habla del testigo Eleuterio Ríos y a la gente del pueblo; el otro culto, correspondiente al maestro -con quien se identifica el narrador-autor- y al candidato; segundo, por medio de la combinación de los tiempos verbales, pues mientras que Eleuterio Ríos utiliza una variedad de éstos, dando a la historia que narra un efecto de actualidad -es decir, da la impresión de que los hechos se suceden ante el lector- el maestro instala el relato, pues se identifica con el narrador-autor, en el pasado, incluida la historia contada por el ex delegado. De esta manera, se produce un contraste entre la ulterioridad de la historia en relación con la instancia narrativa, y la impresión de actualidad de la historia narrada por Eleuterio Ríos. La casi totalidad de los hechos son acciones discursivas, pues están constituidas por la palabra de éste, y no suceden en el aquí y ahora de la enunciación.

Todo esto tiene dos propósitos principales: a) Mostrar al lector que lo narrado es auténtico (paralelismo sintáctico: "-Tiene su historia, igual que la escuela y l'agua entubada -me informó el viejo Eleuterio Ríos"/"-Sí, tiene su historia -repitió el anciano"); b) Destacar la figura de Lázaro Cárdenas, como la de un gobernante que realmente se preocupó por su pueblo, que no lo engañó ni lo defraudó (pregunta retórica: "Un monumento... pero encima de'l, pos la estatua d'ese quien usted sabe... Entonces la plaza de Xoxocotla sería la más linda de todo Morelos... ¿O qué opina usted, maistro?"), por ello, el narrador-autor muestra el concepto en que lo tuvieron los habitantes de Xoxocotla, representados por su ex delegado.

Este mismo propósito tiene la predominancia de nudos narrativos, pues los hechos se muestran como ocurrieron, de manera que pueda inferirse la heroicidad del gobernante, y no a partir del juicio subjetivo del delegado, narrador intradie-gético.

La marginación geográfica, social y cultural de Xoxocotla explica en parte la irrelevancia de este pueblo, que puede tomarse como prototipo de otros muchos en México (reduplicación y reticencia: "No crea usted que ~~visieron~~ aquí por su gusto, no... Fue que iban para Puente de Ixtla; pero ahí en la curva de El Tordo tronó la rueda del 'for' y tuvieron que descolgarse pa'ca pa Xoxocotla, en busca de una sombrita y de un trago de agua."). Depende políticamente de otro más importante, Puente de Ixtla, por ello carece de presidente municipal y, en su lugar, gobierna un delegado. Esta organización política explica la causa de que el candidato se dirigiera a la cabecera y no tuviera entre sus planes visitar los poblados de menor importancia como Xoxocotla.

Por una parte, el narrador-autor da cuenta de la incredulidad y de la desconfianza de la gente, representada por el delegado Eleuterio Ríos, hacia el candidato presidencial, y por otra, su venganza hacia éste, por medio de la realización de peticiones irónicas. En ellas se advierte la marginación social, cultural y del sector salud de la comunidad, al carecer de servicios públicos elementales como espacios recreativos, sitios de concentración masiva, agua entubada y escuela. El delegado piensa que las promesas hechas por el candidato son una burla ("Pero cuando me acordé que todos lo que tienen empeño de candidatos, su oficio es echar puras mentiras, pues me le quedé mirando, largo, hondo, como es el costumbre de po'acá, cuando quiere uno burlarse de alguien."), puesto que no serán cumplidas, así, su ironía equivale a una venganza, lo mismo que el gozo que experimenta la gente con la ironía de aquél. La falta de informaciones sobre el tiempo corresponde a esta vaguedad en cuanto al cumplimiento de las promesas del candidato principalmente, aunque también a lo indeliberado y sorpresivo de su visita.

En contraste con la incredulidad, la desconfianza y la burla que el delegado hace al candidato, el narrador-autor propone la formalidad de éste (paralelismo sintáctico: "Lo

tendrán", dijo el candidato muy seriente.", "Tendrán escuela", volvió a prometer el candidato, con tal serenidad y firmeza, que me destantió un poquito.", "Tendrán su escuela, su fuente y su maestra."); la gradación expresa su carencia de demagogia al hacerle promesas a la gente, con lo que plantea que el juicio anterior sobre el proceder de los candidatos no puede generalizarse, pues éste depende de la calidad moral de cada persona.

Las palabras no bastan para cambiar la mentalidad y la actitud de la gente, así, a pesar de la formalidad y de la carencia de demagogia del candidato, el delegado continúa pensando que todo ha sido una burla, por lo que observa una actitud hasta cierto punto hostil hacia él ("Yo apenas si se la rocé, no más pa no ser malcriado, pero de manera que él tantiera que no nos había hecho tontos.").

El narrador-autor ha omitido decir lo que sucedió en un año, transcurrido entre la visita del candidato a Xoxocotla, y la visita del presidente, con el fin de destacar, por una parte, el cambio de situación del personaje central; y por otra, las promesas hechas y su cumplimiento, en resumen, la figura de un gobernante, en este caso, de Lázaro Cárdenas.

Respecto a la espera ofensiva que el presidente soportó, el narrador-autor juega con el lector, pues le hace pensar que el hecho de que el delegado no acuda al llamado del presidente forma parte de la hostilidad ya manifestada durante su visita como candidato, sin embargo, se aclara que es una confusión de parte del delegado, por lo que siente vergüenza y ofrece disculpas al presidente. Para ello, el narrador-autor emplea una mayúscula y una minúscula ("Yo todo avergonzado le dije que disimulara la espera en el solazo, porque cuando me dijeron que ahistaba el Presidente, pos yo creiba que era el presidente municipal de Puente d'Istla que venía por lo del piso de la plaza del lunes.").

Todo lo anterior ha servido al narrador-autor para destacar aún más la figura de Lázaro Cárdenas, ya que, a pesar de

todos estos obstáculos: incredulidad, desconfianza, burla, calor excesivo, espera ofensiva, cumple con su cometido, mostrándolo como un hombre recto, fuerte, que tiene palabra. A esto se añade la confianza y el cariño que siente por su pueblo, manifestados al convivir con los muchachos de Xoxocotla, al no irritarse por la espera y al llegar solo a este pueblo, sin guardias (sinonimia y comparación: "Había llegado íngrimo y solo, igual que el güisachito; su 'for' lo esperaba allá en la carretera...").

El narrador-autor expresa el sentir de mexicanos de su época, para quienes don Lázaro Cárdenas era una especie de caudillo; esto es expresado cuando el narrador-personaje Eleuterio Ríos lo compara con Emiliano Zapata (enumeración y reticencia: "Grandote, serie, confiado como todos los que son hombres de nacencia, no sé qué aigre le encontré con Emiliano. En nada se parecían, pero el gesto, el cariño por los niños... Yo no sé."), con base en el interés de ambos por su pueblo. La sola presencia del presidente en Xoxocotla hace comprender al delegado y a la gente que realmente se interesa por ellos, lo que es confirmado cuando aquél les anuncia el cumplimiento inmediato de sus promesas ("'Siñor delegado -dijo muy respetoso-, ahoy llegarán a Xoxocotla los ingenieros a levantar l'es-cuela, a hacer la plaza y a meter l'agua en los tubos... Pronto vendrá la maestra o sea la preceitora.'"). Este fragmento constituye un ejemplo de la manera en que predominan las acciones discursivas en el relato, ya que la mayor parte se encuentran incluidas en la historia que narra el delegado Eleuterio Ríos al maestro, con quien el narrador-autor se identifica.

Éste presenta un contraste entre la mentalidad abierta de los jóvenes y la cerrazón y el mal pensamiento de los viejos, su desconfianza y su burla (metáforas: "pero los viejos, que nos han brotado canas y salido arrugas de tanto y tanto esperar que se cumplan los ofrecimientos de los políticos, pos nomás nos réibamos de la inesperencia de la gente tierna.").

Sin embargo, una vez que el candidato, ya como presidente, cumple sus promesas, los jóvenes se ríen de éstos, dando a entender el narrador-autor con ello que los mayores no tienen razón al generalizar y tener un concepto a priori y negativo de todos los candidatos ("Disá'entonces he creído más en los muchachos y ya les hago caso de todo lo que dicen...").

La gente también cambia, pues de una participación en la burla del delegado al candidato, pasa a expresar su respeto y admiración por éste, ya como presidente, pero no por su puesto jerárquico, sino porque ha cumplido sus promesas. El narrador-autor pone un énfasis especial en que un gobernante se gana el respeto, la estimación y la confianza de su pueblo con veracidad y con acciones.

Los hechos del presidente han beneficiado a los habitantes de Xoxocotla de diferentes maneras, especialmente de dos: Ha devuelto la confianza de los miembros de una comunidad en un guía, su gobernante principal, el presidente de la República; y ha dotado de servicios públicos importantes a la población, fundamentalmente de educación elemental y de agua potable.

El haberse ocupado de Xoxocotla, lugar irrelevante, es una señal de que se interesará por todas las comunidades del país, incluyendo las marginadas como las indígenas, beneficiándolas y preocupándose realmente por sus problemas y tratando de resolverlos. Por ello, los habitantes de Xoxocotla, representantes de las comunidades marginadas, lo consideran un hombre extraordinario ("'Pos si lo quieres saber, yo le pediría que ahí, dond'estuvo el güizachito ingrino y solo, le levantara una estatua al Presidente que vino... Una estatua para que todos lo estemos mirando, pa que sirva de admiración a los niños que salen de l'escuela y pa que las lindas muchachas de Xoxocotla corten el día del santo de él todititas las flores del jardín y se las avienten a sus pies...").

Si en "La plaza de Xoxocotla" el narrador-autor expresa el sentir de mexicanos beneficiados por la acción política,

derivada de un ideario concreto, en otros relatos integrantes de El diosero, también se encuentran presentes algunas ideas del mismo, que se fueron configurando a partir de la Revolución Mexicana, pero que alcanzarán cierta solidez durante el periodo cardenista.

En primer lugar, el narrador-autor señala claramente en "El ceniztle y la vereda" que el problema fundamental de los indígenas es la marginación en todos aspectos, pero sobre todo en el educativo, ya que da por resultado la ignorancia, y en el del sector salud, pues de ella resulta la enfermedad; y hace responsables de esta situación de los indígenas a los sistemas de viciosa índole propuestos por los hombres.

Una acción efectiva, desprendida del ideario político cardenista, tendente a superar la marginación en el aspecto geográfico consistió en el mejoramiento y en la apertura de la red de caminos federales en más de 6077 kilómetros y, en cooperación con los estados, en 18000 kilómetros (65). Esta medida aparece principalmente en "La toña" y en "Los diez responsos" (cfr. marginación).

El deber del intelectual referente a poner sus conocimientos al servicio de los marginados constituye otra medida presente en este ideario político. En "La toña", en "El ceniztle y la vereda" y en "El diosero", un médico y dos antropólogos, respectivamente, con quienes el narrador-autor se identifica, ayudan desinteresadamente a los indígenas, contribuyendo a la solución de sus problemas.

Dado que el fundamento de la política indigenista durante el gobierno cardenista consistió en la incorporación del indígena a la vida nacional, la educación ocupa un lugar primordial dentro de ésta. El analfabetismo se redujo de un 50 por ciento a un 45, y se multiplicaron las escuelas rurales hasta 16545 (66).

(65) Victoriano Anguiano Equihua, Lázaro Cárdenas, p.331.

(66) V. Anguiano Equihua, Op. cit., p. 332.

El supuesto ideológico consistente en la incorporación del indígena a la vida nacional da lugar, durante el gobierno callista, a la creación de los centros de educación indígena, cuyo inicio fue la Casa del Estudiante Indígena (1926), ubicada en la capital de la República. Sus finalidades se encuentran presentes, por una parte en "La venganza de 'Carlos Mango'" y, sobre todo en "La cabra en dos patas", donde el narrador-autor demuestra que los indígenas son semejantes a los demás hombres en el aspecto intelectual; y por otra, en "Hículi Hualula", donde exhibe el fracaso rotundo de ésta (cfr. aculturación). Los propósitos manifiestos de la Casa del Estudiante Indígena consistieron en "demostrar objetivamente la capacidad intelectual de los indios, extraídos de los más diversos grupos étnicos, y adiestrarlos como maestros líderes de sus comunidades de origen, una vez que hubiesen experimentado el proceso de incorporación a la cultura occidental." (67).

Dos fragmentos tomados del discurso pronunciado por el presidente Lázaro Cárdenas en el Primer Congreso Indigenista Interamericano revelan, en general, la política indigenista durante este periodo:

"Lo que se debe sostener es la incorporación de la cultura universal al indio, es decir, el desarrollo pleno de todas las potencias y facultades naturales de la raza, el mejoramiento de sus condiciones de vida, agregando a sus recursos de subsistencia y de trabajo todos los implementos de la técnica, de la ciencia y del arte universales, pero siempre sobre la base de la personalidad racial y el respeto de su conciencia y de su entidad."

"México tiene entre sus primeras exigencias, la atención al problema indígena y, al efecto, el plan a desarrollar comprende la intensificación de las tareas emprendidas para la restitución o dotación de sus tierras, bosques y aguas, créditos y maquinaria para los cultivos; obras de irrigación;

lucha contra las enfermedades endémicas y las condiciones de insalubridad; combate a los vicios, principalmente al de la embriaguez; impulso a los deportes; fomento de las industrias nativas; acción educativa extendida a los adultos en una cruzada de alfabetización, de conocimientos básicos para mejorar los rudimentarios sistemas de producción; y por medio de las escuelas rurales, internados y misiones culturales, se esfuerza el magisterio por elevar las condiciones del ambiente indígena, despertándoles confianza y enseñándoles el camino para satisfacer nuevas necesidades, a la vez que sus derechos y responsabilidades para entrar en la comunidad nacional con todos los atributos de factores que contribuyen a su progreso económico y a su composición democrática." (68).

(68) Lázaro Cárdenas, Ideario político, pp. 173-175.

CONCLUSIONES.

El nacionalismo como búsqueda de la identidad del mexicano constituyó el contexto en que se desarrolló la novela indianista. Por una parte, la literatura de los cronistas e historiadores del los siglos XVI y XVII, y la obra de los jesuitas del siglo XVIII, como antecedente; y por otra, el ascendente nacionalismo en la época independentista, la búsqueda de lo propio durante la Reforma y el Porfiriato, bajo la influencia de romanticismo.

A raíz de la Revolución Mexicana, concretamente en la novela de la Revolución, se advierte una mayor solidez en cuanto al conocimiento de la identidad cultural del mexicano, ya que hay una mayor conciencia respecto a los problemas, elementos integrativos y expresiones culturales de la nación. Cabe destacar que el problema agrario y el educativo de los grupos indígenas son atendidos con interés, debido a que se ha tomado mayor conciencia de que los indígenas forman parte integrante de México y también, a que se elabora un plan gubernamental para tratar de solucionarlos.

Tanto la novela indianista como la novela de la Revolución constituyen los antecedentes más importantes de la narrativa indigenista. Ésta difiere de la novela indianista en tres aspectos principalmente: a) El tratamiento del personaje indígena, pues mientras que la primera lo idealiza, la segunda lo configura en una más estrecha correspondencia con la realidad, ésta conocida en gran medida por medio de la antropología. b) Se encuentra implícita o explícita una protesta de parte del narrador-autor por la situación precaria de vida de los indígenas, sobre todo por los abusos de que han sido objeto en las diferentes épocas. c) Los elementos constitutivos de

las culturas indígenas son puestos de relieve, a consecuencia del auge de los estudios antropológicos en México.

Dentro de la narrativa indigenista se encuentra una vertiente: la narrativa basada en un material antropológico, inaugurada por Francisco Rojas González, escritor y etnógrafo, cuya colección de cuentos El diosero fue asunto de este trabajo.

Ciertos aspectos de la poética de Francisco Rojas González pueden apreciarse en sus declaraciones periodísticas o inferirse de sus cuentos. Su propósito de mejoramiento, en todos los aspectos del ser humano por medio de sus escritos literarios, y su preocupación por plasmar lo bello en éstos. Todos estos aspectos de su poética hunden sus raíces de modo sistemático en la poética de Horacio, quien asevera que un libro debe combinar lo grato con lo útil.

La preocupación constante de Francisco Rojas González -compartida por numerosos escritores en diferentes épocas- relativa al conocimiento de lo propio por los mexicanos, se revela de manera enfática en la colección El diosero, referida a los indígenas de México.

El narrador-autor manifiesta tener un vivo interés cognoscitivo por la realidad indígena; sin embargo, su originalidad se presenta, sobre todo en la postura que asume frente a ella. Por una parte, como escritor se encuentra inmerso en un flujo narrativo que comprende principalmente la novela indianista y la novela de la Revolución, en las que se advierte nulo o escaso conocimiento del indígena; sin embargo, en su nueva postura, el narrador-autor ha tomado como base los estudios antropológicos con el fin de adquirir un conocimiento veraz del indígena en los diferentes aspectos de su vida.

Por otra parte, en su carácter de antropólogo siguió las teorías antropológicas de Miguel Othón de Mendizábal y de Manuel Gamio. A diferencia de muchos antropólogos para quienes los indígenas sólo constituyen objetos de estudio, el narrador-autor adopta una actitud diferente, pues si bien le interesa sobremanera conocerlos, no obstante antepone una

preocupación netamente humana por ellos, en lo que se advierte su reconocimiento en cuanto a la dignidad de personas de los indígenas.

En los cuentos analizados, el narrador-autor se identifica con el investigador antropólogo, desde cuya perspectiva nos es dada a conocer la realidad indígena. Esto se debe a dos motivos preferentes: el primero, a su vivo interés por el conocimiento individual y colectivo de los indígenas; y el segundo, -estrechamente relacionado con el anterior- a su propósito de hacer comprensible el mundo indígena a los no indígenas.

A este respecto, se advierte un cambio de postura del narrador-autor, tendente sobre todo al conocimiento veraz del mundo indígena, pero en ocasiones también hay una participación directa de éste en él. Identificado con el personaje antropólogo, cambia sus objetivos de investigación obligado por las circunstancias, pues la realidad indígena los desborda con mucho, además de que se presenta de tal manera interesante que los desplaza.

Entre los indígenas y los no indígenas, el narrador-autor, identificándose con el personaje antropólogo, viene a ser una especie de vínculo cognoscitivo con respecto a la realidad indígena. Su participación en el conocimiento del mundo indígena varía; así, es muy parca en "Hiculi Hualula", debido al hermetismo de los indígenas y a obstáculos de diversa índole que se le presentan; realmente logra penetrar en el modo de pensar y en la problemática indígena en "El cenizote y la vereda", en "La venganza de 'Carlos Mango'" y en "Nuestra Señora de Nequetejé"; además de aportar el conocimiento, se encuentra obligado a colaborar activamente con el fin de transformar la realidad indígena en "El diosero".

A la par que el narrador-autor cambia de postura ante la realidad indígena, compenetrándose con ella, deja de considerar objetos de estudio a los indígenas para, en su lugar, anteponer su dignidad de personas, tomándolos como tales. Esto se advierte claramente en "El cenizote y la vereda", en

donde, además, denuncia a los causantes de la situación deplorable de los indígenas.

El narrador autor ha establecido un fuerte contraste al realizar su protesta contra las condiciones de vida deplorables de los indígenas en "Las vacas de Quiviquinta" y en "La cabra en dos patas"; expresa respectivamente su desesperanza y su optimismo respecto al futuro de éstos. Aunque los personajes sean individuales y colocados en circunstancias extraordinarias, la enorme cohesión de los miembros de las comunidades indígenas en cuanto a su forma de vida, origina que puedan considerarse tipos, en el sentido de representar a otros. Así, en el primer cuento, muestra la desintegración de la pequeña comunidad que es la familia y su degradación física y moral hasta llegar incluso, a su aniquilamiento en ambos aspectos, mientras que en el segundo presenta, no sólo la resistencia de los indígenas ante los embates del medio ambiente y de los no indígenas, sino su triunfo, utilizando para ello sus propios recursos, con lo que queda asegurada su sobrevivencia en los aspectos físico y moral.

Por lo general, el narrador-autor, a diferencia de numerosos escritores de la narrativa indigenista, asume una actitud optimista ante la realidad indígena en sus cuentos. Por una parte, la realidad trágica, salvo en "Las vacas de Quiviquinta" y en "La triste historia del pascola Cenobio"; es matizada con su sentido del humor, sobre todo a través de coloquialismos. Por otra, sin tratar de atenuarla, confía en los recursos de los indígenas, fundamentalmente en su cohesión; pero también en la ayuda gubernamental e individual que han comenzado a recibir en diferentes aspectos.

Los indígenas y los no indígenas han sido presentados conforme al conocimiento que de ellos tenía el narrador-autor; así, los primeros no han sido idealizados como en la narrativa indianista, y los segundos no han sido ajustados conforme a un patrón determinado, lo que ha dado como consecuencia una gran movilidad en la configuración de los personajes.

Las relaciones entre indígenas y no indígenas ofrecen variedad, de modo que han quedado fuera de un esquema. En estos planteamientos del narrador-autor respecto a los personajes se advierte, por una parte, la influencia del realismo; y por otra, su carácter de antropólogo.

En el trato entre indígenas y no indígenas, subyace, en primer lugar, un afán de colaboración, por un lado, del intelectual que se considera obligado a prestar sus servicios al más necesitado, como en "La tona"; y, por otro, del mestizo cultural que se siente pertenecer, no ya sólo a su comunidad, sino al mundo occidental, por lo que trata de transmitirle los beneficios de su comunidad, como en "Hículi Hualula".

En segundo lugar, el narrador-autor muestra la indiferencia de los no indígenas ante la situación deplorable de los indígenas, ya que se encuentran guiados en el trato con éstos por su objetivo de investigación, por lo que los consideran meros objetos de estudio.

Tanto en "Nuestra Señora de Nequetejé" como en "El ceniztonle y la vereda" lo anterior provoca una falta de entendimiento entre ambos, que culmina en manifestaciones de agresividad de los indígenas hacia los no indígenas. Sólo que en el primero, el narrador-autor le da un remate humorístico, sin tratar de comprender más. Mientras que en el segundo, profundiza sobre los verdaderos causantes de las condiciones de vida de los indígenas, concluyendo que son los sistemas injustos de todo tipo.

En tercer lugar, el narrador-autor realiza una especie de balance de lo dejado por los no indígenas a los indígenas en sus relaciones. Mientras que en "La tona" el saldo fue magnífico, en otros relatos como "Las vacas de Quiviquinta", "La venganza de 'Carlos Mango'" y "La cabra en dos patas", los no indígenas sólo trataron de degradar a los indígenas en provecho propio, explotándolos.

Tanto en "Las vacas de Quiviquinta" como en "La venganza de 'Carlos Mango'" se presenta una doble relación, por un

lado, entre el mestizo y los indígenas, en la que aquél ha explotado a éstos, aunque se hayan defendido con sus propios recursos; y por el otro, entre el investigador, no indígena, y los indígenas, cuya relación equivale a un juego de intereses en el que ambos consiguen sus propósitos, con la consiguiente desventaja para los indígenas.

En "La cabra en dos patas" se da una lucha entre el indígena y el no indígena, pues mientras que éste trata por todos los medios de conseguir sus fines, aquél no sólo se lo impide sino que lo vence ingeniosamente.

En general, el narrador-autor considera que la convivencia entre no indígenas e indígenas ha supuesto para éstos más desventajas que beneficios; sin embargo, abre la posibilidad de cambio, conforme a los planes gubernamentales de la época del narrador-autor y al aprovechamiento de los recursos propios de los indígenas, respecto a las condiciones de vida de éstos.

Uno de los aspectos puestos de relieve por el narrador-autor ha sido la marginación en las áreas geográfica, histórica, cultural, social, del sector salud, de medios de transporte, de formación religiosa, etc.; lo que ha constituido una causa primaria de la situación deplorable de los indígenas.

La marginación en sus diferentes aspectos ha sido incluida en todos los relatos; sin embargo, constituyó la isotopía principal en algunos, o bien, fue tratado con más profusión un aspecto que otro de la misma en determinados relatos.

En los lugares donde habitan los indígenas, lo que ha sido configurado principalmente por medio de informaciones sobre el espacio y de la distribución del espacio en el discurso, se advierte su marginación histórica y geográfica.

Lo anterior ha originado que diversos bienes de la cultura occidental sean desconocidos por los indígenas. El narrador-autor ha puesto énfasis en tres de éstos: 1) Los medios de comunicación, 2) La medicina y, 3) La educación. El primero de ellos obstaculiza materialmente la acción benéfi-

ca de los otros dos; por ello, en "La tona", el narrador-autor plantea que la construcción de una carretera ha traído como beneficio el auxilio médico para los indígenas.

En parte, la ausencia de auxilio médico propicia la enfermedad, ya que las comunidades indígenas la combaten por medios mágicos, sin medidas adecuadas para prevenirla o contrarrestar sus efectos. De la misma manera, la carencia de educación pacta con la ignorancia, pues da pie para su existencia. Tanto la enfermedad como la ignorancia constituyen los dos grandes males que aquejan a los indígenas, lo que es puesto de relieve en "El ceniztle y la vereda", sin embargo, la ignorancia es más grave, pues mientras exista, resulta imposible una determinada acción contra la enfermedad.

La carencia de medios de comunicación como caminos transitables, correo y telégrafo aparece en "Hículi Hualula", "La venganza de 'Carlos Mango'" y "La cabra en dos patas", propiciando una situación desventajosa del indígena ante el no indígena, puesto que aquél se encuentra desprotegido moral y jurídicamente, expuesto a la explotación por parte de éste.

El desconocimiento o la insuficiencia en el conocimiento de la lengua española, hablada por la mayoría de los habitantes del país, ha ocasionado parcialmente el aislamiento de los indígenas con respecto a los beneficios culturales y sociales principalmente. Además, este hecho ha constituido un verdadero obstáculo para el entendimiento entre indígenas y no indígenas. Este tipo de marginación es expuesta sobre todo en "La tona", en "Hículi Hualula" y en "El diosero".

La marginación social y cultural se ha presentado de manera acentuada en "Las vacas de Quiviquinta", "El diosero", "La cabra en dos patas" y "Nuestra Señora de Nequetejé".

El narrador-autor ha hecho un contraste entre las consecuencias negativas de la marginación en todos aspectos para las comunidades indígenas, en la mayoría de los relatos, y una ventaja que acarrea ésta, presente en el relato "Los novios". En este relato, la forma de vida indígena ha sido

conservada precisamente gracias a la marginación de la comunidad tzeltal, lo que puede decirse de todas las comunidades indígenas, pues en la medida en que sufren un proceso de aculturación van perdiendo sus formas propias de vida.

Si bien podría pensarse que la integración de las comunidades indígenas al resto del país por medio de las vías de comunicación constituye una solución efectiva, el narrador-autor advierte que el proceso de integración es muy complejo, y que, por lo tanto, no consiste sólo en la construcción de carreteras, aunque esto sea muy importante, sino que supone, además, un cambio de mentalidad de la gente mediante la educación, lo que es expresado en "Los diez responsos", pues se infiere que si a un pueblo mestizo, que ha tenido mayor contacto con la cultura occidental, le ha costado la integración graves trastornos en el desarrollo de su vida, cuánto más le costará a una comunidad indígena.

A diferencia de la mayoría de los relatos que configuran El diosero, el cuento "La parábola del joven tuerto" es presentado como mera ficción literaria, sin ninguna base antropológica, etnográfica o histórica, como ha sucedido en los demás.

El título de este relato como el de otros ha sido clave para interpretarlo. Con esta base se ha descubierto que el mayor interés del narrador-autor ha consistido en transmitir un mensaje, que ha sido posible inferir de los hechos narrados.

En apariencia, este relato ha producido la impresión de ser ajeno a la colección, sin embargo, después de haber sido analizado, el lector ha podido percatarse de su vinculación con los demás relatos, precisamente en relación con los dos aspectos relevantes de la vida de los indígenas: a) Marginación; y, b) Sincretismo de concepciones y de creencias, pero doble todo en relación con el primero.

Los indígenas no son los únicos seres marginados, existen otros, los minusválidos, quienes también padecen por esta

causa. Una diferencia radical entre el sufrimiento de ambos por encontrarse marginados proviene de que los indígenas padecen las consecuencias de la marginación en sus diferentes aspectos -en concreto, la ignorancia, la enfermedad y la explotación- fundamentalmente; mientras que los minusválidos la experimentan primariamente como un rechazo hacia su persona por su limitación física, con los consiguientes perjuicios en los puntos tratados en "La parábola del joven tuerto". De esta manera, tanto éstos como aquéllos forman parte de la humanidad sufriendo a causa, sobre todo, de sus congéneres.

El indígena se siente desprotegido ante la naturaleza, por la cual puede ser aniquilado. Sabe que sus fuerzas son inferiores a las de ésta, por lo que busca un medio para dominarla. Al desconocer en su mayoría las leyes de la naturaleza, resulta incapaz de ejercer un control sobre ella, sin embargo, el indígena cree poseer el secreto, en este caso la confección de una deidad para dominarla, por lo que como en "El diosero", pero también en "La cabra en dos patas" y en "La tona", el indígena se sitúa en un plano mágico.

Aparte de en la falsedad de estas creencias, el narrador-autor ha puesto énfasis especial en el uso de las mismas. En los relatos arriba mencionados constituyen la forma por excelencia de protegerse de todos los peligros, además, hay sinceridad en los promotores de las mismas; sin embargo, en "Hículi Hualula", un grupo de huicholes manipula ocultamente una ideología respecto a un ser supranatural llamado precisamente así, creando un ambiente de violencia, angustia y temor constantes entre los indígenas.

Otra postura del narrador-autor, aparte de la crítica, es la etnográfica, consistente en un claro propósito por comprender el sincretismo de concepciones y de creencias, componente de la cosmogonía zoque, en este caso presente en "La tona".

Por una parte, en la concepción y en la ceremonia de la búsqueda de la tona se advierte una juxtaposición de elemen-

tos del animismo, del totemismo y del politeísmo como cosmogonías ya superadas en la comunidad zoque. Por otra parte, uno de los elementos de la evangelización: el sacramento del bautismo, que tiene enorme importancia.

Este sincretismo de concepciones y de creencias ha venido a desembocar en el nombre del recién nacido, tomado del calendario de la Iglesia y de la ceniza.

Mientras que en "La tona" se ha puesto énfasis en el resultado del sincretismo de concepciones y de creencias por medio del remate efectista al final del relato, en "Nuestra Señora de Nequetejé" se ha destacado el proceso mismo del sincretismo. La religiosidad de los pames respecto a la Virgen es volcada en una reproducción de la Gioconda, debido, parcialmente, a la marginación cultural y de formación religiosa. El narrador-autor aplica su sentido del humor al absurdo de tal sincretismo.

Elementos del catolicismo, componentes de este sincretismo, han sido deformados por los indígenas, en parte a causa de la influencia de sus creencias ancestrales; y en parte, de una evangelización muy incompleta, puesto que fue interrumpida. Estos elementos no sólo han sido desfigurados, como en "La venganza de 'Carlos Mango'", cuando los mazahuas, ayudados por otros grupos indígenas, pretenden utilizar su oración al Señor de Chalma para conseguir el éxito de su proyectada venganza, sino también les han dado un cariz mágico, al convertir la oración en un trueque, consistente en el intercambio de lo pedido por lo invertido en esfuerzo y, sobre todo, en dinero.

Entre los mestizos se observa con menor intensidad este sincretismo de concepciones y de creencia. En "Los diez respuestas" éste se encuentra estrechamente relacionado con la muerte. Las creencias ancestrales indígenas subsisten al lado de creencias cristianas predominantes, aunque, en ocasiones, deformadas por la ignorancia popular.

Los sacerdotes ocupan un lugar fundamental en la vida de estas comunidades indígenas y de estos pueblos mestizos. Pero,

mientras que las diferencias culturales, la ignorancia y el hermetismo de las primeras impiden una mayor participación del sacerdote en la vida de éstas, como en "Hículi Hualula" y en "Nuestra Señora de Nequetéjé"; en los segundos ejerce una gran influencia en calidad de guía espiritual, como en "Los diez responsos". Sin embargo, su cercanía con los indígenas y con los mestizos es mayor, en general, que la de cualquiera, por su preparación y convivencia cotidiana con ellos.

El narrador-autor ha presentado esta visión de la realidad indígena utilizando los siguientes elementos que, fusionados, han contribuido en gran medida a la configuración de las líneas temáticas de esta colección de cuentos.

El empleo frecuente de indicios torna relevantes a los indígenas como personajes, sobre otros elementos del relato, aunque se presenten de manera esquemática.

Los tipos de relación entre indígenas y no indígenas se han presentado de manera general por medio del esquema de categorías actanciales, pero el interés principal del narrador-autor no se ha enfocado hacia este aspecto, sino hacia el de los personajes. Aunque se presenten personajes individuales, éstos representan siempre a otros, de donde se infiere que el núcleo de su atención lo constituyen tanto los individuos como la comunidad indígenas en cuanto personajes.

Los indígenas se encuentran ubicados en un ambiente cuyo rasgo característico es la cotidianidad, por medio de las informaciones sobre el espacio, principalmente con el fin de destacar la forma de vida de los indígenas, en general, o algún aspecto de ésta, en contraste con una situación extraordinaria que al narrador-autor le interesa poner de relieve. De esta manera, la ficción se fusiona con lo habitual contribuyendo a la configuración de la intriga del relato. Con frecuencia, se presenta una identificación entre el sentir del hombre, los hechos que ocurren y la naturaleza, con el objeto, por una parte, de crear una ambientación y, por otra, de reforzar sus diversas intenciones.

Tanto los puntos arriba mencionados, como el uso de coloquialismos dotan de verosimilitud al relato. El propósito de reproducir el habla de los indígenas, a raíz de la influencia de la novela de la Revolución y siendo uno de los primeros escritores que lo intentaron, ha sido desarrollado en la representación narrada o en la representación directa del discurso.

En la mayoría de los relatos -salvo en "La plaza de Xoxocotla"-, predominan las acciones narrativas con fundición de nudos, debido a que lo narrado aparece como fruto de la experiencia personal del narrador-autor, cuando es narrador personaje, o bien, como presentación directa de los hechos, cuando el narrador-autor es omnisciente; sin embargo, en este caso se identifica con alguno de los personajes, pues nos manifiesta su punto de vista principalmente a través de ellos.

Las escasas informaciones sobre el tiempo obedecen al manejo peculiar que el narrador-autor hace de ellas. No le interesa de manera fundamental ubicar a los personajes cronológicamente, sino que estos datos cronológicos contribuyen -igual que los elementos arriba mencionados-, a la creación de la intriga, ya que con frecuencia, el narrador-autor casi no menciona este tipo de informaciones, pero al presentarse el clímax del relato, entonces proporciona en detalle varias, estableciéndose un contraste.

La transformación del material etnográfico en material artístico-literario puede ser explicada parcialmente por medio del tratamiento dado a los diversos elementos del relato -explicitado arriba- y del uso de las figuras retóricas.

Éstas contribuyen de manera indispensable a la creación del relato artístico en combinación y unión de otros elementos. En esta colección de cuentos se presentan generalmente en conglomerado, dando por resultado que varias figuras produzcan efectos muy diversos: tensión, movimiento, imágenes sensibles; que colaboren en la configuración de personajes y

de ambientes; que expresen, en gran parte, el significado equívoco del relato, transformando el lenguaje etnográfico -unívoco- en literario -equívoco-, dotando de gran riqueza al relato, puesto que se trata de una obra artística.

El punto de vista del narrador en combinación con las estrategias discursivas es de primera importancia, dado que constituye el fundamento de este trabajo: el cambio de postura del narrador-autor frente a la realidad indígena. A su vez, estos diferentes enfoques, que implican una cosmovisión, dan cuenta de las líneas temáticas principales.

Aunque la realidad indígena que se presenta ante sus ojos sea trágica o absurda, el narrador-autor le imprime su sentido del humor en la manera de presentarla, en lo que se advierte que, a diferencia de una mayoría de escritores de la narrativa indigenista, asume una actitud optimista y comprensiva ante la realidad indígena, sin que por ello desconozca los aspectos lamentables de ésta.

Una manera muy importante de percibir el narrador-autor la realidad indígena ha sido en su carácter de etnógrafo, lo que pudo advertirse principalmente en los cuentos "La tona", "Los novios" y "La triste historia del pascola Cenobio". Varios aspectos de la realidad indígena fueron destacados en estos relatos:

Los indígenas habitan en un medio que los obliga a convivir estrechamente con la naturaleza agreste, lo que repercute directamente en el físico, en la psicología y en el modo de vida de los indígenas.

En la convivencia entre indígenas y no indígenas, el narrador-autor plantea que no puede evitarse el que se presente un proceso de aculturación. Dentro del mismo, destaca tres aspectos: a) La coexistencia de elementos de una etapa prehispánica, de una etapa colonial y de una etapa moderna en las comunidades indígenas, conviviendo en un período determinado de su cultura. b) Elementos de varias culturas y de diferentes épocas se encuentran yuxtapuestos en determi-

nadas manifestaciones de las culturas indígenas. Pero estos elementos pueden también estar asimilados en éstas, y no sólo juxtapuestos, por lo tanto, el grado de aculturación varía. Sin embargo, cabe notar que la influencia de los no indígenas siempre es mucho más determinante y mayor en los indígenas, que el proceso contrario. c) En el periodo postrevolucionario, se creó un plan educativo tendente a la integración de los indígenas a la vida nacional. Para ello, se fundó la Casa del Estudiante Indígena, en donde se trató de que indígenas de diferentes comunidades se asimilaran a la cultura occidental, llevando el proceso de aculturación al extremo. Sin embargo, el narrador-autor muestra el fracaso de este proyecto, pues los indígenas pueden transformarse en parias, desarraigados de su propia cultura y ajenos a la que se les propuso.

En las diferentes comunidades indígenas son destacados ciertos aspectos de la economía, con ligeras variantes: a) La división del trabajo se encuentra bien establecida entre hombres y mujeres, por una parte; por otra, toda fuerza humana, independientemente de la edad, es aprovechada por la comunidad indígena. b) La economía de éstas se basa fundamentalmente en la agricultura, secundariamente, como un complemento, en la ganadería y en el comercio. Esta reducción de su economía a la agricultura y, dentro de ésta, la preferencia por el monocultivo del maíz, constituyen limitaciones de las comunidades indígenas que obstaculizan su desarrollo en el aspecto económico.

El nacimiento entre los indígenas presenta tres formas, una común consistente en que las mujeres totalmente solas y desamparadas dejan que la naturaleza siga su curso normal en el parto, otra especial, en la que interviene la comadrona cuando éste se dificulta considerablemente y, otra extraordinaria, pues el médico, quien se encuentra de paso en la comunidad, auxilia a la parturienta.

El matrimonio constituye una etapa imprescindible y muy seria entre los indígenas, no en balde el narrador-autor lo

ha destacado a lo largo del relato "Los novios". En éste, la base etnográfica es muy relevante, por lo que podría pensarse que se trata de un relato antropológico, sin embargo, la elaboración artística de éste, la penetración en el interior del personaje adolescente, una crítica a la situación de la mujer indígena y su inclusión en una colección de cuentos, revelan que se trata de un relato literario.

La cohesión de las comunidades indígenas se encuentra dada, en gran parte, por su organización social en cuyo ámbito se encuentra una autoridad representada por un individuo, el más anciano, o por un consejo de ancianos que ejercen la función de patriarcas, de depositarios del saber y de la tradición, de guías de la comunidad. En este tipo de autoridad se encuentran unidos los ministerios religioso y legislativo. En parte, la familia refleja la organización de la sociedad indígena, pues también se encuentra gobernada por una autoridad, representada por el padre a quien todos obedecen.

El narrador-autor critica seriamente la rigidez de la adaptación de la legislación indígena a casos concretos; ésta resulta simplista al aplicar literalmente las leyes, sin tomar en consideración las circunstancias atenuantes y sin darle oportunidad al acusado de defenderse.

Dentro de la complejidad de los problemas que padecen los indígenas, el narrador-autor ha puesto en claro los siguientes puntos respecto a sus causas y a su solución. La percepción externa de la realidad indígena obstaculiza el encuentro de una solución adecuada para los mismos. Es preciso que el estudioso, porque a él ha sido encomendada la labor, penetre cognoscitivamente en ella, cambiando su postura externa por una interna.

En gran medida, el fracaso de los planes tendentes a mejorar la vida de los indígenas se ha debido a este desconocimiento de la realidad indígena desde una postura interna. Así, el narrador-autor propone como punto de partida el conocimien-

to de la realidad indígena desde la perspectiva de los indígenas, lo que supone una penetración interna de aquélla por parte del estudioso.

Para lograr lo anterior, resulta indispensable una convivencia entre indígenas y no indígenas, en la que haya una colaboración recíproca, sobre todo de los segundos hacia los primeros, porque tienen más que dar; también, un esfuerzo tendente a disipar rencores, desconfianzas, temores de los indígenas hacia ellos. A raíz de esta convivencia se espera tener un conocimiento directo y verdadero. Por otra parte, esta preocupación tenaz del narrador-autor corresponde a un período de gran solidez de la antropología en México.

Después de haber logrado esta percepción interna de la realidad indígena, es posible analizar los problemas de ésta, así como sus causas. Estos problemas se deben, por un lado, a factores externos, principalmente la marginación geográfica, histórica, cultural, social, etc., que propicia, en parte, graves problemas como la ignorancia, la enfermedad y la explotación. Interrelacionados con los factores externos se encuentran los factores internos, dados en el seno de las comunidades indígenas, como el sincretismo de concepciones y de creencias, diversos aspectos de la legislación, la situación de la mujer indígena, varios puntos de la organización política y económica de las mismas; factores todos que originan serios y numerosos problemas, que fueron señalados y analizados en los relatos.

El narrador-autor asume una postura interesante respecto a los factores principales causantes de los problemas de los indígenas. Respecto a los factores externos provenientes, en parte, de los no indígenas, expresa una protesta contra la indiferencia, el egoísmo y el abuso de éstos hacia los indígenas. Sin embargo, frente a los factores internos, surgidos de la propia comunidad indígena, trata de comprenderlos, de atenuar su gravedad y, cuando los critica, nunca asu-

me una posición condenatoria, como en el caso anterior.

Esto se explica por la mayor responsabilidad de los no indígenas al haber recibido infinidad de bienes, en comparación con los indígenas cuyas carencias han sido destacadas a lo largo del análisis de estos relatos. Por lo tanto, los primeros tienen obligación de compartir estos bienes de todo tipo que les han sido dados, sin escatimar esfuerzos y sin aprovecharse de las condiciones desventajosas de los indígenas. Por otra parte, la situación deplorable de éstos, causada en gran medida por los no indígenas, los exonera parcialmente de la responsabilidad de sus propias limitaciones.

La responsabilidad de los no indígenas hacia los indígenas debe traducirse en manifestaciones tanto individuales como colectivas. A nivel social, el narrador-autor confía en la eficacia de los planes gubernamentales, en concreto los del régimen cardenista, tendentes a lograr la incorporación de las comunidades indígenas al resto del país, con el fin de que éstas participen de todos los bienes de que sus habitantes gozan.

Dentro de estos programas de ayuda a los indígenas, tres sectores se encuentran específicamente atendidos: 1) El sector educativo; 2) El sector salud; y, 3) El sector de vías de comunicación. La participación del intelectual resulta indispensable para realizarlos; pero además su generosidad, pues se le pide que ponga sus conocimientos al servicio del más necesitado, en ocasiones, incluso sin recibir una retribución económica o de otro tipo.

El narrador-autor plantea que estos proyectos de integración de las comunidades indígenas ya han empezado a realizarse, por lo que éstas comienzan a recibir los consiguientes beneficios. En gran medida esto explica la actitud optimista del narrador-autor que contrasta con la usual en la narrativa indigenista. Además, él colabora en este magno plan, al tratar de proporcionar a los no indígenas un conocimiento adecuado de la realidad indígena.

La colección de cuentos El diosero continúa vigente treinta años después de su publicación y del grado de avance en los estudios antropológicos de la época del narrador autor debido, en gran medida, a que el indígena continúa siendo un desconocido para los no indígenas, a que su mundo resulta ajeno y misterioso, no obstante habitar ambos un mismo territorio.

Conforme a lo anterior, Francisco Rojas González, en calidad de narrador-autor, ha sido un pionero, pues nos ha proporcionado una visión del mundo indígena con una base antropológica y con una tendencia literaria realista, lo que ha contribuido poderosamente a suscitar un interés humano, social y cultural por los indígenas y, sobre todo un espíritu crítico y reivindicativo tendente a lograr una forma de vida justa para ellos.

BIBLIOGRAFÍA.

- Anguiano Equihua, Victoriano. Lázaro Cárdenas, su feudo y la política nacional. México. Edit. Eréndira. 1951. 361 pp.
- Abreu Gómez, Ermilo. Héroes mayas. Zamná. Cocom. Canek. Colección Mirasol, 10. México. Compañía general editora. 1942. 233 pp.
- Aguilera Malta, Demetrio. "Francisco Rojas González". El Gallo Ilustrado. No. 235. 25 de diciembre de 1966.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo. "Indigenismo y mestizaje. Una polaridad bio-cultural." Cuadernos Americanos. Año XV. V. LXXXVIII, julio-agosto. 1956. pp.35-51.
- El proceso de aculturación en México. México. Edit. Comunidad. UIA. Reedición 1970. 151 pp.
- La política indigenista en México. México. INI-SEP. 2a. ed, 1973. 245 pp.
- Arias, Jacinto. El mundo numinoso de los mayas: estructura y cambios contemporáneos. Colección SepSetentas, 188. México. SEP. 1975. 137 pp. (Traducción de Jorge Ferreiro Santana).
- Báez-Jorge, Félix. Los zoque-populucas. Serie de antropología social, 18. México. SEP-INI. 225 pp. Ilustr.
- Barthes, Roland. "Introducción al análisis estructural del relato". Análisis estructural del relato. Buenos Aires. Tiempo contemporáneo. 1970/ 1966.
- Basauri, Carlos. Tojolabales, Tzeltales y Mayas. México. Talleres gráficos de la Nación. 1931. 159 pp.
- Bazán, Jose. Análisis de narraciones. México. Edicol. 1978. 129 pp.
- Benítez, Fernando. "Francisco Rojas González, Primer Premio Nacional de Literatura." El Nacional, 15 de octubre de 1944. pp. 3 y 5.
- Benítez, Jesús Luis. "Rojas González: una visión desolada del hombre". Revista mexicana de cultura. No. 143. 24 de octubre de 1971. p.2.
- Benveniste, Émile. Problemas de lingüística general, I. México. Edit. siglo XXI. 1976/ 1966.
- Problemas de lingüística general, II. México. Edit. siglo XXI. 1977/ 1974.
- Beristáin, Helena. Análisis estructural del relato literario. Teoría y práctica. Cuadernos del Seminario de Poética, 6. México. UNAM. 1982. 194 pp.

- Diccionario manual de términos de retórica y poética. En elaboración.
- Gufa para la lectura comentada de textos literarios. México. S.e. 1977. 43 pp.
- Bremond, Claude. "La lógica de los posibles narrativos." Análisis estructural del relato. Buenos Aires. Tiempo contemporáneo. 1970/ 1966.
- "El mensaje narrativo". La semiología. Buenos Aires. Tiempo contemporáneo. 1972/ 1964.
- Brushwood, John S. et al. Breve historia de la novela mexicana. México: Ediciones de Andrea. Manuales Studium, 9. 1959. 148 pp.
- Carballo, Emmanuel. El cuento mexicano del siglo XX. Antología. Empresas editoriales. México. 1964. 858 pp.
- "Francisco Rojas González, diez años después de su muerte." La cultura en México. No. 13. 16 de mayo de 1962. p.XIV.
- "Chiapas y la literatura indigenista." La cultura en México. Núm. 82. p.XX.
- Cárdenas. Lázaro. Ideario político. México. Edit. Era. 1972. pp.167-179.
- Caso, Alfonso. "Definición del indio y de lo indio". América indígena. V. VIII. Núm. 4. 1955. pp. 239-247.
- Castellanos, Rosario. Baldón-Canán. México. Fondo de Cultura Económica. 1957. 292 pp.
- Oficio de tinieblas. México. Edit. Joaquín Mortiz. 1962. 368 pp.
- Casvant Henri, Aimé. Francisco Rojas González, cuentista. Tesis. UNAM. Filosofía y Letras. 1962. 161 pp.
- Clavijero, Francisco Javier. Antología. México. SEP. 1976. 196 pp.
- Comas, Juan. La Antropología en México. Panamá. Sobretiro de la Revista de la Universidad, 28. 1949. pp.67-102.
- "Reivindicación del indio y lo indio". América indígena. V.XI. No.2. Abril de 1951. pp.129-143.
- "La 'cristianización' y 'educación' del indio desde 1492 a nuestros días." América Indígena. V.XI. No. 3. Julio de 1951. pp.219-231.
- "La realidad del trato dado a los indígenas de América entre los siglos XV y XX." América Indígena. V. XI. No. 4. Octubre de 1951. pp.323-369.
- Cowie, Lancelot. El indio en la narrativa contemporánea de México y Guatemala. México. INI-SEP. 1976. 228 pp. Ilustr.
- Chávez Camacho, Armando. Cajeme. México, Edit. Jus. 1948. 319 pp.
- Diccionario de escritores mexicanos. México. UNAM. Centro de estudios literarios. 1967. 422 pp.

Ducrot, Oswald et al. Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje. Buenos Aires. Siglo XXI. 1974/1972.

Escaparate (suplemento dominical de Novedades). No. 1045. 30 de marzo de 1969. p.6.

Etnografía de México. México. UNAM. Instituto de Investigaciones Sociales. 1957.

Flores, Ernesto. "Rojas González". Artes, Letras, Ciencias. No.122. 26 de abril de 1964. p.6.

"Francisco Rojas González. Investigador social y etnólogo." Revista de la Universidad de México. V.VI. Enero de 1952. pp. 1 y 4.

"Francisco Rojas González, exponente literario del nacionalismo mexicano". Revista de la semana. No. 18133. 24 de diciembre de 1966.p.3.

Frazer, James George. La rama dorada. México. Fondo de Cultura Económica. 5a. reimpresión. 1974. 799pp.

Frfas, Heriberto. Tomóchic. Librería de la Vda. de Ch. Bouret. 5a. ed. 1911. 299 pp. Ilustr.

Gamio, Manuel. Consideraciones sobre el problema indígena. Serie: Antropología social, 2. Instituto Indigenista Interamericano. 2a. ed. 1966. 232 pp. Apéndices.

García Cruz, Miguel. "Recordación de Francisco Rojas González." México y la cultura. Núm. 826. 17 de enero de 1965. p.3.

Genette, Gérard. Figures III. Paris. Seuil. 1972.

González Casanova, Henrique. "Autores y libros. Cuentos completos." La cultura en México. No. 497. 18 de agosto de 1971. p. XIV.

----- "Los libros de la semana". México y la cultura. 26 de octubre de 1952. Núm. 188. p.7.

Guerra, Bernardo. "Renovada vigencia de El diosero", Nivel. Núm. 26. 25 de febrero de 1961. p.6.

Hernández, Efrén. Cuentos. México. Imprenta Universitaria. 1941. 208 pp.

Hinton, Thomas B. Coras, huicholes y tepehuanes. México. INI. 1972. 162 pp.

Historia de la Revolución Mexicana. Período 1934-1940. México. El colegio de México. T.16. 1979. 208 pp. Ilustr. Anexos.

Historia general de México. México. SEP/El colegio de México. T.4. 1976. 476 pp.

Horacio. Arte poética y otros poemas. Bogotá. Instituto Caro y Cueva. 1974. 90 pp. (Trad. y notas de Oscar Gerardo Ramos).

Howland Bustamante, Sergio. Historia de la literatura mexicana. México. Edit. Trillas. 9a. reimpresión. 1980. 314 pp. Ilustr.

Jakobson, Roman. Ensayos de lingüística general. Barcelona. Edit.

Seix Barral. 1975.

Leal, Luis. El cuento mexicano. Buenos Aires. EUDEBA. 1966. 137 pp.

Leiva, Raúl. "Reseña". Escaparate. No. 926. 18 de diciembre de 1966. p.6.

López Trujillo, Clemente. "Tinta en el tiempo." El Nacional. 16 de diciembre de 1951. p.3.

López y Fuentes, Gregorio. El indio. México. Edit. Botas. 1935. 237 pp.

Magaña Esquivel, Antonio. "Mi amigo Rojas González". El Nacional. 20 de diciembre de 1951. p.3.

----- "Rojas González y la novela". El Nacional. 27 de diciembre de 1951. pp. 3 y 6.

----- La novela de la Revolución. T.I. México. Talleres Gráficos de la Nación. 1964. 171 pp.

Mancisidor, José. "Pancho Rojas González". El Nacional. 17 de diciembre de 1951 pp. 3 y 7.

Mansour, Mónica. "Segmentación e integración en el análisis semántico." Acta Poética, 1. México. UNAM. Seminario de Poética. 1979. pp. 119-135.

Martínez, José Luis. Literatura mexicana siglo XX. 1910-1949. Colección Clásicos Modernos, 3. Primera Parte. México. Edit. Porrúa. 1949. 360 pp.

Meléndez, Concha. La novela indianista en Hispanoamérica (1832-1889). Monografías de la Universidad de Puerto-Rico. Serie A. Estudios Hispánicos. Núm. 2. Madrid. Casa editorial Hernando. 1934. 187 pp.

Mena, Brito, Bernardino. El Gran Consejo. México. Edit. Botas. 1949. 359 pp. Ilustr.

Molina Enríquez, Andrés. La revolución agraria de México (de 1910 a 1920). V. I, II, III, IV, V. México. Talleres gráficos del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía. 1932. Ilustr.

Monteforte Toledo, Mario. "Rojas González escritor sin demonio." México en la cultura. 13 de enero de 1952. Núm. 154.

Monterde, Francisco. Fábulas sin moraleja y finales de Cuentos. México. Imprenta Universitaria de México. 1942, 160 pp.

Mortuteux, Marie Françoise. "Les 'entretiens sur la pluralité del mondes' de Fontenelle: discours scientifique, discours littéraire." Littérature. Paris. Larousse. pp.63-67.

Nina, José Ma. "El cuento en el devenir diario de Rojas González." El Herald cultural. No. 691. 11 de febrero de 1979. p.3.

La novela de la Revolución Mexicana. T. I, II, III, IV. México. Edit. Aguilar. 2a. reimpresión. 1978.

Portal, Marta. "Narrativa indigenista." Cuadernos hispanoamericanos. Madrid. No. 298. Abril de 1975. pp. 196-207.

- Pouillon, Jean. Tiempo y novela. Buenos Aires. Edit. Paidós. 1970/1946.
- Quiroz, Alberto. "Francisco Rojas González". América. V.VI. No. 67. 1952. pp.221-223.
- Ramírez, Ignacio. Obras. T.I, II. México. Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento. 1889. 506 y 550 pp. (En el T.I, prólogo y biografía por Ignacio M. Altamirano.
- Ramírez, Rafael. La escuela rural mexicana. México. Fondo de Cultura Económica. 1981. 212 pp.
- Rodríguez Chicharro, César. "La novela indigenista mexicana." Estudios literarios. Cuadernos de la facultad de filosofía, letras y ciencias, 20. México. Universidad Veracruzana. pp. 93-150.
- La novela indigenista mexicana. Tesis. UNAM. Filosofía y Letras. 1959. 222 pp.
- Rojas González, Franciscō. Lola Casanova. México. EDIAPSA. 1947. 275 pp.
- La negra Angustias. México. EDIAPSA. 1944. 228 pp.
- Cuentos completos. México. Fondo de Cultura Económica. Colección popular, 158. 1976. 453 pp.
- "El Cuento Mexicano." Tiras de colores. 10. de noviembre de 1944.V. II. Núm. 35. pp. 4-10.
- "Sobre la literatura de la postrevolución." Crisol. Mayo de 1934. Núm. 65. T. XI. Año VI. pp. 308-310.
- Rubín, Ramón. La bruma lo vuelve azul. México. Fondo de Cultura Económica. 1954. 105 pp.
- "Semantique de l'oeuvre littéraire." Littérature. No. 4. décembre de 1971. Larousse. 128 pp.
- Solana, Rafael. "Cinco años de novela y cuentos en México." El Nacional. 25 de agosto de 1946. pp. 1-4.
- Sommers, Joseph. "Rojas González, cuentista mexicano." Ovaciones. 14 de enero de 1962. p.4.
- "Rojas González cuentista." Ovaciones. 5 de julio de 1966. pp. 1-3.
- "La génesis literaria en Francisco Rojas González." Revista Iberoamericana. V. XXIX. No. 56. Julio-diciembre. 1963. pp.299-309.
- Soto, Jesús. "Rojas González y sus cuentos." El libro y el pueblo. T. X. No. 10. Diciembre de 1932. pp. 19-20.
- Todorov, Tzvetan. "Las categorías del relato literario." Análisis estructural del relato. Buenos Aires. Tiempo Contemporáneo. 1970/1966.
- "Poética." ¿Qué es el estructuralismo? Buenos Aires. Edit. Losada. 1971. pp. 101-170.

----- Literatura y significación. Barcelona. Edit. Planeta. 1971. 236 pp.

----- Poétique de la prose. Paris. Ed. du Seuil. 1971. 253 pp.

Van Tieghem, Philippe. Les grandes doctrines littéraires en France. Paris. Presses Universitaires de France. 9e. ed. 1974. 300 pp.

----- El romanticismo en la literatura europea. México. UTEHA. 1958. 404 pp.

"Vida y Arte de los Huicholes." Revista artes de México. 1a. y 2a. parte. No. 160 y 161. Año XIX. 104 y 124 pp. Ilustr.

Villa Rojas, Alfonso et al. Los zozques de Chiapas. Serie de Antropología Social. Núm. 39. México. SEP-INI. 259 pp.

----- El problema indígena de México. Boletín Indigenista. V. VII. Núm. 3. 1947.

Weinrich, Harald. Estructura y función de los tiempos en el lenguaje. Madrid, Edit. Gredos. 396 pp.

Zepeda, Heraclio et al. Tres cuentos. Xalapa, Ver. Ed. de la Srfa. de Acción Cultural. F.E.V. 1960. 67 pp.