HAL
open science

Rosario Castellanos et l'altérité indienne dans la "trilogie du Chiapas" : une vision ethnocentrique de l'Indien mexicain

Virginie Ruiz

▶ **To cite this version:**

Virginie Ruiz. Rosario Castellanos et l'altérité indienne dans la "trilogie du Chiapas" : une vision ethnocentrique de l'Indien mexicain. Littératures. Université du Sud Toulon Var, 2010. Français. NNT : . tel-00596305

HAL Id: tel-00596305

https://theses.hal.science/tel-00596305v1

Submitted on 27 May 2011

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITÉ DU SUD TOULON-VAR

ÉCOLE DOCTORALE

« Civilisations et sociétés euro-méditerranéennes et comparées »

DOCTORAT

Études hispaniques et latino-américaines

Virginie RUIZ

ROSARIO CASTELLANOS ET L'ALTÉRITÉ INDIENNE DANS LA « TRILOGIE DU CHIAPAS » : UNE VISION ETHNOCENTRIQUE DE L'INDIEN MEXICAIN

Thèse dirigée par M. Francisco ALBIZÚ-LABBÉ

professeur à l'Université du Sud Toulon-Var

Présentée et soutenue publiquement

le 6 juillet 2010

Jury :

M. ALBIZÚ-LABBÉ Francisco, directeur, professeur à l'Université du Sud Toulon-Var

M. BONELLS Jordi, professeur à l'Université du Sud Toulon-Var

M. LAVOU-ZOUNGBO Victorien, professeur à l'Université de Perpignan

Mme RENAUD Maryse, professeure à l'Université de Poitiers

RÉSUMÉ

Rosario Castellanos et l'altérité indienne dans la « trilogie du Chiapas » : une vision ethnocentrique de l'Indien mexicain.

La « trilogie du Chiapas », constituée par deux romans *Balún Canán* (1957), *Oficio de tinieblas* (1962) et un recueil de nouvelles *Ciudad Real* (1960) illustre l'affrontement entre les dominants blancs, héritiers de la Conquête espagnole et les dominés, les Indiens, dépossédés de leurs terres ancestrales. Aux yeux de la critique littéraire pratiquement unanime, Rosario Castellanos (1925-1974) donne une vision de l'Indien « de l'intérieur » très novatrice dans le courant littéraire indigéniste. Selon cette perspective, la trilogie apparaît comme un hymne à la parole indigène en lutte contre le silence et l'oubli.

Notre travail effectue une nouvelle lecture qui interroge l'ambiguïté constitutive de la trilogie, comme preuve non pas de l'adéquation, mais de la fracture existante entre l'univers indigène et sa représentation littéraire. En confrontant l'histoire du Chiapas, la réalité ethnologique des *Tzotzil-Tzeltal*, la place de Rosario Castellanos au sein de l'indigénisme mexicain des années cinquante et sa production littéraire, nous démontrons que l'auteure offre une vision ethnocentrique de l'Indien qui véhicule l'idéologie indigéniste officielle. Les stratégies narratives mises en place par le recours à une perspective ethnique fictive, aux intertextes indigènes, aux mythes d'apparence maya ne servent pas à valoriser la culture indienne. Rosario Castellanos ne parvient pas à (re)connaître l'Indien dans son altérité, car, par delà sa dénonciation des injustices sociales, elle engage avant tout une réflexion sur l'intégration de l'Indien à la nation mexicaine et sur sa nécessaire acculturation.

Mots clé : Amérique Latine - littérature du XXème siècle - Rosario Castellanos –Mexique - Indien - « trilogie du Chiapas » - altérité

ABSTRACT

Rosario Castellanos and the Indian alterity in the « trilogy of Chiapas »: an ethnocentric vision of the Mexican Indian.

The "trilogy of Chiapas", consisting of two novels *Balún Canán* (1957), *Oficio of tinieblas* (1962) and a collection of short-stories *Ciudad Real* (1960) illustrates the confrontation between the dominant White people, heirs of the Spanish Conquest and the dominated, the Indians, shifted from their ancestral lands. In the eyes of the virtually unanimous literary criticism, Rosario Castellanos (1925-1974) gives a view of the Indian "from within" very innovative in the indigenist literary movement. From this perspective, the trilogy appears as a hymn to the native voice struggling against silence and oblivion.

Our work makes a new reading that queries the constitutive ambiguity of the trilogy as an evidence not of the appropriateness, but of the fracture existing between indigenous universe and its literary representation. By confronting the history of Chiapas, the ethnological reality of Tzotzil-Tzeltal, the place of Rosario Castellanos within the Mexican indigenism of the fifties and her literary production, we demonstrate that the author offers an ethnocentric vision of the Indian which the indigenist official ideology conveys. The narrative strategies that she constucts by using a fictitious, ethnic perspective, indigenous intertexts, myths apparently Mayan do not help to valorize the Indian culture. Rosario Castellanos fails to get to know and appreciate the Indian in his otherness, because beyond its denunciation of social injustice, she above all enters into a reflection about the Indian’s integration to the Mexican nation and about his necessary acculturation.

Key words:

Latin America – literature of the XXth century – Rosario Castellanos – Mexico – Indians – « trilogy of Chiapas » - alterity

RESUMEN

Rosario Castellanos y la alteridad indígena en la "trilogía de Chiapas": una visión etnocéntrica del indio mexicano.

La "trilogía de Chiapas", constituida por dos novelas *Balún Canán* (1957), *Oficio de tinieblas* (1962) y una colección de cuentos *Ciudad Real* (1960) ilustra el enfrentamiento entre los dominadores, los ladinos, herederos de la Conquista española y los dominados, los indios, despojados de sus tierras ancestrales. A los ojos de la crítica literaria prácticamente unánime, Rosario Castellanos (1925-1974) da una visión del indio "desde dentro" muy novadora en la corriente literaria indigenista. Según esta perspectiva, la trilogía aparece como un himno a la palabra indígena en lucha contra el silencio y el olvido.

Nuestro estudio presenta una nueva lectura de las obras al interrogar la ambigüedad intrínseca de la trilogía, como prueba no de la adecuación, sino de la fractura existente entre el universo indígena y su representación literaria.

Al confrontar la historia de Chiapas, la realidad etnológica de los tzotziles-tzeltales, el papel de Rosario Castellanos en el seno del indigenismo mexicano de los años cincuenta y su producción literaria, demostramos que la autora ofrece una visión etnocéntrica del indio que vehicula la ideología indigenista oficial. Las estrategias narrativas que utiliza con el recurso a una perspectiva étnica ficticia, a los intertextos indígenas, a los mitos de apariencia maya, no sirven para valorizar la cultura india. Rosario Castellanos no logra (re)conocer al indio en su alteridad, porque, más allá de su denunciación de las injusticias sociales, introduce ante todo una reflexión sobre la integración del indio a la nación mexicana y sobre su necesaria aculturación.

Palabras clave: América Latina – literatura del siglo XX – Rosario Castellanos –México – indio – "trilogía de Chiapas" – alteridad

REMERCIEMENTS

Je souhaiterais remercier l'ensemble des professeurs qui m'ont accompagnée dans mon parcours universitaire pour me faire découvrir la richesse du monde hispanique et latino-américain.

J'adresse une pensée pleine de reconnaissance à Pancho pour ses précieux conseils qui m'ont fait ouvrir les yeux sur les présupposés idéologiques qui sous-tendent l'oeuvre de Rosario Castellanos.

DÉDICACES

À Malena, qui du haut de ses six ans et demi, a fait preuve d'une infinie patience.

À l'amoureux de l'Amérique Latine avec qui je rêve de sillonner toutes les routes de l'Amazonie à la Patagonie.

À mes ami(e)s qui, de près ou de loin, ont su m'apporter soutien et réconfort, au gré d'une conversation, d'un tango, d'un moment privilégié de partage.

À ma famille sans qui je ne serai pas ce que je suis devenue.

SOMMAIRE

RÉSUMÉ 2

REMERCIEMENTS 5

SOMMAIRE 6

INTRODUCTION 7

PREMIÈRE PARTIE : ROSARIO CASTELLANOS :
SA TERRE, SON TEMPS, SON OEUVRE : 27

I.1. Le Chiapas en marge de l'Histoire 30
I.2. Une femme orchestre 73
I. 3. L'indigénisme gouvernemental mexicain 117
I.4. Rosario Castellanos dans le sillage de l'indigénisme littéraire ? 161

DEUXIÈME PARTIE : VISION DE L'INDIEN
DANS LA « TRILOGIE DU CHIAPAS » 195

II.1. L'Indien comme produit d'un conflit ethnico-social 200
II.2. Une vision ethnocentrique de l'Indien 245
II.3. L'Indien, sujet de son Histoire ? 297

TROISIÈME PARTIE : STRATÉGIES NARRATIVES
POUR ÉCRIRE « L'ALTÉRITÉ » 339

III.1 Une hybridité narrative au service d'un contre-discours ? 344
III.2 De l'intertexte au palimpseste : la quête d'une légitimation 389
III.3 Les limites de l'indigénisme littéraire et politique 437

CONCLUSION 484

BIBLIOGRAPHIE 505

GLOSSAIRE 557

ANNEXES 562

INDEX 648

TABLE DES MATIÈRES 657

INTRODUCTION

Alors que Rosario Castellanos est une icône du monde littéraire de la seconde moitié du XXème siècle au Mexique, elle reste encore de nos jours peu connue à l'étranger, en dehors des cercles de spécialistes. Lors de la publication de son premier roman *Balún Canán* en 1957, Rosario Castellanos connaît déjà à 22 ans une solide trajectoire littéraire comme poétesse. Elle publie un recueil de nouvelles *Ciudad Real* en 1960 et un second roman *Oficio de tinieblas* en 1962. Ces trois œuvres narratives constituent, selon la critique, la « trilogie du Chiapas » ayant en commun l'ancrage chiapanèque où l'auteure a passé son enfance et son adolescence. Rosario Castellanos brosse le portrait de la société rurale de Comitán où elle est née et de la société provinciale de San Cristóbal de las Casas où elle a travaillé en tant que fonctionnaire de l'Institut National Indigéniste dans les années cinquante, en axant toute sa thématique sur les relations conflictuelles entre Blancs et Indiens.

Ces œuvres ont remporté de nombreux prix littéraires mexicains qui ont fait la renommée de l'auteure : le prix Chiapas pour *Balún Canán* en 1958, le prix Xavier Villaurrutia en 1961 pour *Ciudad Real* et le prix Sor Juana Inés de la Cruz en 1962 pour *Oficio de tinieblas*, ainsi que les prix Carlos Trouyet en 1967 et Elias Souraky en 1972. La reconnaissance nationale qui lui est portée va de pair avec la politique indigéniste gouvernementale de l'époque. La production littéraire de Rosario Castellanos va dans le sens de l'écriture de l'histoire officielle du Mexique.

A sa mort en 1974, ses romans obtiennent également une certaine résonance internationale : *Balún Canán* connaît sa cinquième édition et des traductions en anglais, français, polonais et hébreu, tandis qu'*Oficio de tinieblas* en est à sa seconde édition. Ces deux œuvres sont éditées en français dans la collection La Croix du Sud dirigée par Roger Caillois (NRF Gallimard). *Balún Canán* a été traduit par Jean-Francis Reille en 1962 sous le titre « Les étoiles d'herbe » et *Oficio de tinieblas* par Annette et Jean-Claude Andro en 1970 pour « Le Christ des ténèbres »[1]. L'intérêt du public français pour ces œuvres est problématique puisque le premier roman, épuisé, n'a pas été réédité, tandis que le second a de nouveau été publié en collection « Du monde entier » chez Gallimard en 1994. La quatrième de couverture met en évidence l'importance de ce roman au moment de sa réédition : « (…) jamais cette double tragédie –religieuse et sociale-, qui est en même temps un grand roman,

[1] *Les Etoiles d'herbe*, trad. Jean-Francis Reille, Paris, La Croix du Sud, NRF Gallimard, 1962, 239 p. *Le Christ des ténèbres*, trad. Annette et Jean-Claude Andro, Paris, Du monde entier, NRF Gallimard, 1994, 355 p.

n'a semblé plus cruellement d'actualité qu'aujourd'hui ». Par ailleurs, l'édition Cátedra en Espagne de *Balún Canán* de 2004 souligne également sa résonance par rapport à la lutte zapatiste du Chiapas mise en branle dix ans auparavant. L'œuvre de Rosario Castellanos permettrait de mieux comprendre les enjeux de la lutte indigène contemporaine et d'analyser les causes profondes qui maintiennent en vigueur l'oppression anachronique des Indiens du Chiapas :

> A travers une profonde connaissance de la réalité chiapanèque de la moitié du XXème siècle, Rosario Castellanos met en relief le drame existentiel – blanc et indigène – et révèle les causes antérieures qui ont donné naissance au soulèvement actuel des Indigènes au Chiapas[1].

Notre corpus d'étude comporte *Balún Canán*, *Ciudad Real* et *Oficio de tinieblas* que la critique a rassemblés sous le nom générique de la « trilogie du Chiapas »[2]. A plusieurs titres, les trois opus de la « trilogie du Chiapas » affichent une forte cohérence qui justifie le choix de notre corpus. La composition de la trilogie s'échelonne sur peu de temps (Rosario Castellanos commence l'écriture de *Balún Canán* en 1955, *Ciudad Real* est publié en 1960 et *Oficio de tinieblas* en 1962). Les trois volets présentent une forte unité thématique, le conflit ethnico-social qui oppose *Ladinos* et Indiens dans le Chiapas de la première moitié du XXème siècle. Certes, l'écriture de chacun des volumes n'est pas uniforme : la prose poétique dans le premier roman fait place à une prose plus traditionnelle ensuite ; l'esthétique du roman et celle de la nouvelle montrent différentes contraintes de genres. Mais l'œuvre narrative de Rosario Castellanos postérieure, comme le recueil *Los convidados de agosto* (1964), introduit une nouvelle dimension dans l'interaction entre les cultures au cœur de la vie provinciale chiapanèque. La thématique de l'Indien confronté aux injustices perpétrées par le Blanc fait place à une nouvelle thématique, axée sur la marginalisation et la discrimination de la femme victime de la société patriarcale.

Première pièce de la trilogie, *Balún Canán* (1957) illustre la décadence progressive d'une famille d'*hacendados*[3]. L'Indien, asservi par cinq siècles de domination, se retrouve à un moment-clé de l'Histoire mexicaine. La vague de réformes éducative et agraire sous la

---

[1] *Balún Canán*, Ed. Dora Sales, Cátedra, Letras Hispánicas, Madrid, 2004, 393 p. : "A través de un penetrante conocimiento de la realidad chiapaneca de mediados del siglo XX, Rosario Castellanos pone de manifiesto el drama existencial – blanco e indígena – y revela las causas anteriores que originaron el actual levantamiento de los indígenas de Chiapas". Nous traduisons.

[2] A partir de maintenant, nous désignons respectivement en note *Balún Canán*, *Ciudad Real* et *Oficio de tinieblas* en *BC*, *CR* et *OT*.

[3] *Hacendado* : détenteur d'une *hacienda* -propriété rurale de vaste extension, consacrée à l'agriculture ou à l'élevage. Le terme *latifundia* désigne une propriété de très grande dimension appartenant à un seul propriétaire.

Présidence de Lázaro Cárdenas (1934-1940) introduit un nouveau rapport de force entre le groupe des dominants, les Blancs, héritiers de la Conquête espagnole et le groupe des dominés, les Indiens dépossédés de leurs terres ancestrales. Le roman retrace l'éveil des Indiens qui prennent peu à peu conscience de l'injustice dans laquelle ils vivent. Le texte est construit comme un triptyque dont la première et troisième partie sont narrées par la petite fille Argüello de sept ans qui transmet ses impressions ingénues sur le monde qui l'entoure. Culturellement, elle est divisée entre le monde patriarcal et hégémonique des Blancs parmi lesquels elle a été élevée, mais où elle vit constamment marginalisée, en tant que personne de sexe féminin et non comme son petit frère Mario, le préféré de la famille, qui est symboliquement le garant de la lignée des Argüellos. Elle est également en contact avec la culture indienne puisque sa nourrice lui transmet légendes et mythes du peuple maya. A l'instar du mystérieux titre en langue *tzeltale*, (*Balún Canán* signifie littéralement « neuf étoiles ou gardiens »), les épigraphes empruntés à l'intertextualité maya plongent d'emblée le lecteur dans la cosmovision indienne. La partie centrale est une chronique écrite à la troisième personne où un narrateur adulte omniscient décrit le périple de la famille entre Comitán et l'*hacienda* de Chactajal (épisodes que la fillette selon toute logique ne peut retranscrire dans leur totalité). Cette tension entre une perception irrationnelle du monde et un effort d'analyse cognitif se concrétise par le défi de faire coexister deux types de narration opposés qui rompt avec le principe traditionnel d'unité de composition.

Deuxième pièce de la trilogie chiapanèque, *Ciudad Real* est un recueil de dix nouvelles publié en 1960 dont la thématique centrale est la relation conflictuelle entre *Ladinos*[1], Indiens *tzotziles* et *tzeltales* dans les villages aux alentours de San Cristóbal de Las Casas, notamment à San Juan Chamula, Oxchuc et dans un campement des hauteurs du Chiapas Ah-Tún. Au cœur de cette œuvre se retrouvent les tensions ethnico-sociales entre Blancs et Indiens autour de l'ancienne capitale du Chiapas qui n'a cessé de changer de nom. Ce recueil révèle l'asynchronie dans l'appellation de la ville qui répond à des conceptions socioculturelles caduques. Alors que la ville est officiellement devenue « San Cristóbal de Las Casas » en 1829, les *Coletos* (habitants de la ville) conservent le nom colonial « Ciudad Real » et les Indiens le nom pré-hispanique de « Jobel » ou « Hueyzacatlán ». Quatre nouvelles ayant pour protagonistes des Indiens, tentent de pénétrer leur cosmovision et de cerner leur attitude de défense et défiance face aux Blancs. Les six autres présentent des *Ladinos*, personnages aux multiples facettes qui vont du secrétaire municipal à la vieille fille,

[1] *Ladino* : personne d'ascendance espagnole, souvent métissée, mais vivant à l'européenne.

en passant par l'anthropologue idéaliste et le missionnaire protestant américain. L'incommunication entre les groupes en présence, l'inégalité des relations socio-commerciales, la difficulté de venir en aide à l'Indien pour un *Ladino* qui ne partage pas la même culture, sont des thèmes que Rosario Castellanos approfondit par rapport à son roman antérieur. Nous retrouvons toujours au centre de l'intrigue le conflit ethnico-social, comme le déclare María Luisa Gil Iriarte :

> Dans ces deux œuvres de fiction, le noeud sémantique principal est le choc frontal entre deux réalités : le monde indigène et le monde blanc, réalités insérées dans un même espace géographique mais qui vivent dans des temps historiques différents, déchaînant toute une série de conflits antagoniques[1].

Oficio de tinieblas est la troisième et dernière pièce de la trilogie de Rosario Castellanos (1962). L'auteure s'est inspirée d'un fait historique, le soulèvement des *Chamulas* en 1867-1870 à San Cristóbal qui se serait achevé par la crucifixion d'un jeune indien – considéré alors comme le Christ indigène. Elle s'est servie de l'Histoire pour sa création littéraire, tout en transposant cet événement à l'époque cardéniste (1934-1940), période historique centrale dans son œuvre narrative. Tous les mécanismes d'oppression sont évoqués ici selon divers facteurs (sociaux, économiques, religieux, linguistiques). La vie à San Cristóbal semble s'être arrêtée dans le temps puisque la situation de domination de l'Indien par le Blanc perdure depuis l'époque de la Conquête espagnole : les deux groupes en tension se font face, les Indiens *Chamulas* vivant dans un village misérable aux alentours de San Cristóbal ; les Blancs, appelés *ladinos* ou *cashlanes*[2], qui s'opposent à la réforme agraire et à toute évolution politique, économique ou sociale. Parmi eux se trouvent les grands propriétaires terriens, les arrivistes bourgeois venus de l'extérieur et cherchant une place dans la société *coleta*, toute la hiérarchie catholique complice de l'injustice omniprésente.

Pour les traductions en français des citations, dans le corps du texte, nous offrons la traduction officielle du texte avec la mention de sa page de référence entre parenthèse et le texte original en note. Si, par souci d'exactitude, nous proposons notre propre traduction d'un passage, cela est indiqué en note. Nous citerons également des passages dans l'ample œuvre poétique, narrative, dramatique, essayiste de Rosario Castellanos qui constitue un tout extrêmement cohérent. Notre édition de référence en espagnol est la publication des œuvres

---

[1] María Luisa Gil Iriarte, *Testamento de Hécuba. Mujeres e indígenas en la obra de Rosario Castellanos*, Université de Séville, 1999, 336 p., p. 93 : "En estas dos obras de ficción, el núcleo semántico principal es el choque frontal entre dos realidades: el mundo indígena y el mundo blanco, realidades insertas en un mismo espacio geográfico pero que viven en tiempos históricos diferentes, desencadenando toda una serie de conflictos opositivos."

[2] *Cashlán* : personne qui parle *castilla*, c'est-à-dire espagnol, comme langue maternelle.

par Eduardo Mejía dans la collection « Letras mexicanas » du « Fondo de Cultura Económica[1] » : le premier tome de 1989 est consacré à la production narrative de Rosario Castellanos et le second, publié en 1998, regroupe la poésie, le théâtre et les essais de l'auteure[2]. C'est l'édition la plus complète éditée jusqu'à nos jours, il ne lui manque que le roman posthume *Rito de iniciación* publié chez Alfaguara en 1997 et le mémoire de maîtrise de philosophie de l'auteur *Sobre cultura femenina*, publié en 2005 au Fondo de Cultura Económica. Nos textes de référence en français seront les traductions auparavant citées de Jean-Francis Reille, *Les étoiles d'herbe* pour *Balún Canán* et *Le Christ des ténèbres* d'Antoinette et Jean-Claude Andro pour *Oficio de tinieblas*. Le recueil de nouvelles *Ciudad Real* n'ayant pas été traduit en français, nous ferons nous-mêmes la traduction des passages cités en ajoutant le texte original en note.

Beaucoup d'études critiques et universitaires ont traité les multiples aspects de l'œuvre de Rosario Castellanos : son contenu indigéniste, la place de la femme et sa perspective d'avant-garde féministe, les rapports entre (auto)biographie et fiction, son travail poétique, les rapports entre mythe et histoire, entre individu et société, l'hétérogénéité et la polyphonie narrative… Par sa richesse thématique et stylistique, son œuvre se prête à de multiples approches : littéraire, anthropologique, féministe, sociologique, psychanalytique.

A l'Université Nationale Autonome de Mexico[3] où a enseigné Rosario Castellanos, on ne compte plus le nombre de thèses universitaires de licence, master ou doctorat. Par contre, en France, son œuvre a été peu étudiée, mise à part la thèse consacrée aux « thèmes favoris de sa prose : l'Indien et la femme » (Toulouse, 1985). Son auteure, Angèle Ngah Mbana Yanou, laisse transparaître sa profonde admiration pour cette femme de lettres qui a atteint la consécration en reposant à la Rotonde des Hommes Illustres de son pays. Elle interprète les œuvres de la « trilogie du Chiapas » comme « un témoignage vibrant de la réalité indienne que [Rosario Castellanos] a vécue ». Dans une étude essentiellement descriptive, l'universitaire allie les deux thématiques de l'Indien et de la femme sous le dénominateur commun de l'infériorité sociale et de la tragique condition d'aliénation[4]. Elle fait alors de

[1] Seules les citations de *Balún Canán* sont tirées de l'édition de Cátedra, Letras hispánicas, qui est notre outil de référence pour la qualité de ses notes fournies par Dora Sales.

[2] *Obras I. Narrativa,* compilación y notas de Eduardo Mejía, México, Letras mexicanas, Fondo de Cultura Económica, 1989, 982 p. *Obras II. Poesía, teatro y ensayo,* compilación y notas de Eduardo Mejía, México, Letras mexicanas, Fondo de Cultura Económica, 1998, 1027 p.

[3] A partir de maintenant, nous abrégerons "Universidad Nacional Autónoma de México" en U.N.A.M.

[4] Angèle Ngah Mbana Yanou ne mèle pas cependant les deux thématiques dans son analyse car un chapitre est consacré à l'Indien dans *Balún Canán*, *Ciudad Real* et *Oficio de tinieblas* et un autre à la femme dans *Álbum de*

Rosario Castellanos le chantre de la défense de l'Indien sans jamais remettre en cause ses présupposés idéologiques : « C'est une femme blanche de la classe puissante qui s'est mise au service des pauvres et des opprimés de la terre et qui a lutté pour leur rédemption »[1].

La thèse qui a retenu tout notre intérêt est celle de Victorien Lavou Zoungbo (Pittsburg, 1991) intitulée « Femmes et Indiens, voix du silence : Étude sociocritique de *Balún Canán* »[2]. L'universitaire considère Rosario Castellanos comme la représentante de la bourgeoisie mexicaine qui, dans sa fonction au sein de l'indigénisme officiel mexicain, « s'appuie sur la légitimité de l'Indien pour combattre l'oligarchie des propriétaires terriens ». Son idéologie indigéniste fonderait l'identité mexicaine sur le passé des Indiens, qui, grâce à la médiation des Blancs, pourrait mettre fin à leur exploitation séculaire[3]. Cette analyse s'attache à étudier la représentation du monde indigène et l'idéologie cardéniste pour montrer que Rosario Castellanos participe à la formation de l'idéologie de la bourgeoisie nationale mexicaine des années 40-60. Victorien Lavou Zoungbo oppose le discours *latifundiste* « féodal » au discours progressiste de la bourgeoisie naissante qui voudrait s'ériger comme la classe sociale légitime des intérêts nationaux et permettre l'intégration des Indiens dans un Mexique unifié culturellement.

En Espagne, la thèse de María Luisa Gil Iriarte s'intéresse également à la thématique de la voix et du silence, aux discours marginaux de la femme et de l'Indien dans l'œuvre de Rosario Castellanos (Séville, 1996)[4]. Cette universitaire espagnole transfigure Rosario Castellanos en une Antigone mexicaine des temps modernes qui crée « un forum ouvert d'expression pour les oubliés du discours hégémonique » (p. 153). Selon elle, Rosario Castellanos atteint le point culminant de l'indigénisme littéraire au Mexique et illustre le nationalisme culturel des années soixante. Mais elle se laisse prendre aux stratégies de

---

familia, El eterno femenino et *Mujer que sabe latín.* In *Rosario Castellanos et les thèmes favoris de sa prose: l'Indien et la femme*, Toulouse, Université de Toulouse, thèse doctorale, 1985

[1] Angèle Ngah Mbana Yanou, *op. cit.*, p. 223. Elle termine son travail doctoral sur la littérature engagée de Rosario Castellanos qui « ouvre des horizons nouveaux aux opprimés que sont l'Indien et la Femme, des horizons riches en possibilités d'épanouissement ».

[2] Voir Victorien Lavou Zoungbo *Mujeres e indios, voces del silencio: Estudio sociocrítico de Balún Canán de Rosario Castellanos*, Pittsburgh, University of Pittsburg, Thèse doctorale, 1991. Version éditée et corrigée : Consiglio nazionale delle ricerche, Rome, Bulzoni, 2001.

[3] Victorien Lavou Zoungbo *Mujeres e indios, voces del silencio: Estudio sociocrítico de Balún Canán de Rosario Castellanos*, *op. cit.*, p. 70 : "(…) Todo ello es revelador de la ideología de la burguesía mexicana que se apoya en la legitimidad del indio para combatir la oligarquía terrateniente. La burguesía se representa como la nueva mediación que permitirá al indio recuperar su pasado, poniendo fin a su explotación injusta".

[4] Voir María Luisa Gil Iriarte, *La voz del silencio: Discursos marginados en la obra de Rosario Castellanos* (Université de Séville, thèse doctorale, 1996). L'ouvrage *Debe haber otro modo de ser humano y libre. El discurso feminista en Rosario Castellanos* (Université de Huelva, 1997) s'intéresse à la thématique de la femme et à l'écriture féminine de Rosario Castellanos dans sa production poétique. *Testamento de Hécuba. Mujeres e indígenas en la obra de Rosario Castellanos* (Université de Séville, 1999, 336 p.) porte sur l'écriture ethno-fictionnelle de la trilogie et étudie surtout *Balún Canán* et *Oficio de tinieblas*.

légitimation du discours de l'auteure et voit en elle le porte-parole des Indiens. Notre première lecture de l'œuvre de Rosario Castellanos, sous le charme de la beauté poétique qui s'en dégage, faisait étrangement écho à la thèse de María Luisa Gil Iriarte : Rosario Castellanos, élevée par une nourrice maya, se serait située en porte-à-faux par rapport à son milieu d'appartenance d'origine, après une prise de conscience soudaine de l'injustice dont sont victimes les Indiens du Chiapas. L'auteure *ladina* d'ascendance *hacendada* aurait tenté de faire changer la situation des Indiens à la fois en travaillant au sein de l'Institut National Indigéniste à la fin des années cinquante et en écrivant la « trilogie du Chiapas ». Selon notre première approche, l'écriture de la trilogie devait aboutir à la connaissance et à la reconnaissance de l'autre qui surgissait comme un hymne à la parole indigène en lutte contre l'oubli et le silence.

Cependant, certains articles et ouvrages nous ont permis d'adopter une lecture plus critique de l'œuvre. L'Américain Joseph Sommers est le premier à avoir relevé la signification d'un nouveau courant littéraire propre à la région du Chiapas et à mettre en relief la position centrale de l'œuvre de Rosario Castellanos dans le « Cycle du Chiapas »[1]. Selon lui, les auteurs les plus significatifs de ce courant ont travaillé une quinzaine d'années pour l'Institut National Indigéniste à San Cristóbal de Las Casas et ont fait confluer leurs connaissances anthropologiques et leur production littéraire. La thématique commune à Ricardo Pozas, Ramón Rubín, Carlo Antonio Castro, Eraclio Zepeda et Rosario Castellanos est centrée sur les relations conflictuelles entre Indiens et *Ladinos* dans les hauts-plateaux du Chiapas. Comme nous le verrons plus en détail, leur approche socio-culturelle de l'Indien pris dans son univers propre paraît au premier abord novatrice par rapport à la tradition littéraire indigéniste. Joseph Sommers soulève un paradoxe : pourquoi, lorsque l'indigénisme atteint son apogée dans les années trente, en représentant la politique officielle du gouvernement sous le Cardénisme, la littérature indigéniste mexicaine est restée superficielle pour ne connaître un renouveau qu'une vingtaine d'années plus tard. Il faut y voir la confluence des préoccupations gouvernementales pour régler « le problème indien » et l'apport des connaissances anthropologiques de toute une génération d'intellectuels et scientifiques mexicains de l'époque. En 1978, le critique revient sur la trilogie de Rosario Castellanos en

[1] Joseph Sommers, "El ciclo de Chiapas: nueva corriente literaria", in *Cuadernos Americanos*, vol. 133, n°2, mars-avril, 1964, pp. 247-261. "Rosario Castellanos: nuevo enfoque del indio mexicano", in *La palabra y el hombre*, n° 29, 1964, pp. 83-88.

interrogeant cette fois ses présupposés idéologiques[1] au contenu, selon lui, paternaliste et profondément pessimiste : pour Rosario Castellanos, l'Indien est prisonnier de sa propre culture, la superstition le maintient dans l'ignorance, l'acceptation fataliste de la soumission freine toute rébellion :

> Le désir de l'auteure d'aller au-delà des limites ethnocentriques de la fiction indigéniste antérieure en explorant l'idiosyncrasie de la culture indienne, l'a conduite sur un terrain nouveau et périlleux dans lequel en vérité la culture *tzotzile* apparaît bien caractérisée dans ses propres termes, mais avec l'assertion selon laquelle elle est antihistorique, et que les *Tzotziles* sont « une race qui a perdu la mémoire »[2].

Pourtant, certains critiques offrent une lecture radicalement opposée de la « trilogie du Chiapas ». Sur la quatrième de couverture de *Obras I. Narrativa*, Eduardo Mejía loue l'approche empathique de l'auteure face aux *Tzeltal-tzotzil* et sa perception « de l'intérieur » de leur cosmovision :

> C'est précisément l'œuvre narrative de Rosario Castellanos qui a chassé de nos lettres le regard exogène et paternaliste qui avait caractérisé l'indigénisme mexicain.
> Castellanos a passé son enfance et son adolescence au Chiapas et là elle perçut le monde des Indiens et des Métis non plus comme une altérité folklorique où le Mexique déchargeait la faute du Progrès, mais comme une civilisation complexe, riche et injuste[3].

Cette double perception antagonique de l'œuvre m'a conduite à engager une réflexion sur la volonté apparente de l'auteure de dépasser un certain ethnocentrisme et sa difficulté à surmonter ses préjugés de classe et l'idéologie de la société dominante.

Dans une citation, Rosario Castellanos revient sur son expérience de travail au sein du Centre Coordinateur de San Cristóbal de Las Casas à la fin des années cinquante en tant que directrice d'un théâtre Guignol destiné aux communautés *tzeltal-tzotzil*. Elle cristallise l'abyme qui sépare l'auteure *ladina* de l'Indien, qu'elle prétend pourtant représenter fidèlement dans son œuvre narrative :

---

[1] *Id.*, "Forma e ideología en *Oficio de tinieblas* de Rosario Castellanos", in *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Lima, 7-8, 1978, pp. 73-91. "Literatura e historia: las contradicciones ideológicas de la ficción indigenista", in *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, no. 10, año V, 1979, pp. 9-39.

[2] *Id.*, "Forma e ideología en *Oficio de tinieblas* de Rosario Castellanos", p. 86 : "El deseo de la escritora de ir más allá de las limitaciones etnocéntricas de la ficción indigenista anterior al explorar las idiosincrasias de la cultura india, la ha llevado a un nuevo y resbaladizo terreno en el cual en verdad la cultura tzotzil sí aparece caracterizado en sus propios términos, pero con la asunción de que es antihistórica, de que los tzotziles son una "raza que ha perdido la memoria". Cela rejoint la lecture d'Aralia López González dans *La espiral parece un círculo. La narrativa de Rosario Castellanos. Análisis de "Oficio de tinieblas" y "Álbum de familia"*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, División de Ciencias Sociales y Humanidades, 1991.

[3] Rosario Castellanos, *Obras I. Narrativa*, compilación y notas de Eduardo Mejía, México, Letras mexicanas, Fondo de Cultura Económica, 1989, 982 p. : "Fue precisamente la narrativa de Rosario Castellanos la que desterró de nuestras letras la mirada exógena y paternalista que había caracterizado al indigenismo mexicano. / Castellanos pasó su infancia y adolescencia en Chiapas, y allí comprendió el mundo de los indios y los mestizos ya no como una otredad folklórica donde el México occidental descargaba la culpa del Progreso, sino como una civilización compleja, rica e injusta". Nous traduisons.

> Ça n'a pas été facile pour moi. J'ai dû apprendre la signification de mots que je n'avais jamais utilisé, comme "ethnocentrisme" - mauvaise rime, mais d'un contenu réel et douloureux, c'est pourquoi j'ai été obligée de recourir à des textes anthropologiques qu'ont mis à ma disposition mes amis du Centre pour étudier l'évolution de la pédagogie indigéniste, et j'ai même pris quelques cours infructueux de tzotzil avec l'un des promoteurs désigné à ce travail. Je suis passée des théories de Sasure (sic) aux carnets d'alphabétisation, de la philosophie aux problèmes sanitaires, des cours fréquentés dans le bâtiment de Mascarones aux fermes chamulas...
> Changement de poux? - lui demandai-je.
> De peau - me répondit-elle, en esquissant de la main le mouvement d'une couleuvre- : elle se détache au fur et à mesure que tu marches, que tu regardes autour de toi et que tu sens l'odeur de la misère, on sent la misère[1].

Cette assertion est éminemment intéressante puisqu'elle montre que le concept d'anthropologie culturaliste nord-américain était déjà utilisé à l'époque et que Rosario Castellanos avait conscience des dérives possibles de l'ethnocentrisme. Son approche anthropologique des Indiens des hauts-plateaux du Chiapas passe par le filtre d'une littérature faite par d'autres, on peut évoquer entre autres Gonzalo Aguirre Beltrán et Ricardo Pozas[2], et non pas par une appréhension directe de l'autre, malgré son travail sur le terrain et son passage forcé de la théorie à la pratique. D'ailleurs, sa tentative d'apprentissage d'une langue indienne s'est révélée stérile. On peut se demander si, a fortiori, son approche de la culture indienne a porté ses fruits. En tout cas, c'est la perspective pédagogique qui semble primer dans cette expérience au contact de l'autre. Voilà pourquoi nous présentons en annexe quelques pièces du Théâtre Petul rédigées par Rosario Castellanos qui offrent « la face cachée de la lune » et dévoilent clairement les objectifs pédagogiques de l'auteure face au problème indigène : il faut sans artifice construire l'Indien par l'éducation, ce qui revient à l'éduquer pour le mexicaniser et l'intégrer à la nation. Toutefois selon ses dires, cette expérience a opéré

---

[1] Carlos Navarrete Cáceres in *Rosario Castellanos su presencia en la Antropología Mexicana*, México, UNAM, 2007, p. 14 : "No fue fácil para mí. Tuve que aprender el significado de palabras que nunca había usado, como "etnocentrismo" –de fea rima pero real y dolorosa-, por lo que me vi forzada a acudir a textos antropológicos facilitados por mis amigos del Centro para estudiar los pasos de la pedagogía indigenista, y hasta tomé algunas infructuosas clases de tzotzil con uno de los promotores asignados al trabajo. Salté de las teorías de Sasure [sic] a las cartillas de alfabetización, de la filosofía a los problemas sanitarios, de las concurridas clases en el edificio de Mascarones a los ranchos chamulas… / -¿Cambio de piojos? –le pregunto. / - De piel –me contesta, haciendo con la mano movimiento de culebra-: se va soltando a medida que caminas, ves tu alrededor y sientes el olor de la miseria, se huele la miseria".

[2] Carlos Navarrete Cáceres cite également quelques ouvrages que Rosario Castellanos a pu lire à cette époque, in *Ibid.*, note 9, p. 23 : Julio de la Fuente sur les origines du Centre Coordinateur (« Une réalisation indigéniste du Mexique d'aujourd'hui », 1953), l'analyse de Carlo Antonio Castro sur le problème linguistique qui a permis la mise en place de campagnes d'alphabétisation, l'étude des formes indigènes de gouvernement de Gonzalo Aguirre Beltrán (1953), les textes théoriques sur la fondation des Centres Coordinateurs (1954), les échanges sur les méthodes à employer dans les processus d'apprentissage en situation interculturelle de la VIIIème Assemblée Mondiale de la Santé (1955), ainsi que les rapports de travail sur les résultats positifs et négatifs des diverses campagnes du Centre *Tzeltal-Tzotzil*, publiés dans la « Serie Mimeográfica » en édition limitée (articles sur les problèmes sanitaires, l'enseignement linguistique, les problèmes fondamentaux du Centre de Morales Landín, Robles, Alarcón, Alfonso Villa Rojas, Agustín Romano, Marroquín, Castro…). Rosario Castellanos aurait également participé à la publication du *Guide du promoteur* (INI, 1954). Elle aurait lu les classiques du culturalisme nord-américain (Sol Tax, Robert Redfield) et les grands noms de l'école nationaliste mexicaine très présente au Chiapas cités ci-dessus, ainsi que les linguistes étrangers comme Kenneth Weathers et Mariana Slocum de l'*Instituto Lingüístico de Verano*.

un changement radical en elle, dénoté par la métaphore de la mue d'un reptile. Par-delà cette volonté illusoire d'appartenir au monde indien[1] surgit le constat de la misère sociale qui règne sur les hauts-plateaux du Chiapas. L'Indien incarne la domination sociale et non pas la richesse et la différence culturelles. Les présupposés idéologiques de l'auteure laissent constamment transparaître un sentiment de supériorité face à une culture qu'elle considère comme le symbole de l'ignorance et de la limitation intellectuelles[2].

C'est ainsi que dans la genèse de la « trilogie du Chiapas » s'imbriquent plusieurs paramètres : d'abord l'attachement personnel au Chiapas de la *Ladina* qui a passé les premières seize années de sa vie dans un contact intime avec le monde indien, puis son expérience professionnelle plus d'une dizaine d'années plus tard parmi les anthropologues de l'école nationaliste mexicaine et enfin son travail de création littéraire de 1957 à 1962. Le contexte historique et ethnographique se mêle à un vécu subjectif pour donner naissance à une œuvre littéraire où la limite entre réalité et fiction semble fluctuante. Cependant, dans le cadre de son travail institutionnel au Centre Coordinateur, Rosario Castellanos se définit essentiellement comme écrivain, faisant primer la création artistique sur l'approche anthropologique :

> Mon travail était utilisé dans les programmes anthropologiques et je me suis pliée à leurs demandes en tant qu'écrivain. (…) Au Chiapas les contrastes humains m'ont frappée et pour comprendre ces différences déchirantes, j'ai un peu étudié le mécanisme des relations sociales, c'est pour cela que j'ai lu les anthropologues.
> L'anthropologie en soi, comme théorie, ne m'a pas trop attirée et j'ai dû faire de véritables efforts pour lire jusqu'au bout certains livres que mes compagnons enthousiastes du Centre nous prêtèrent à Marco Antonio [Castro] et à moi. (…)
> Non, Je cherchai autre chose. (…) Je suis allée au Chiapas pour me chercher, parce que même si j'avais encore ses gens en mémoire, malgré mon départ à seize ans, c'était un souvenir lointain. De Tuxtla, j'ai voyagé à Comitán où mon séjour m'a conduite à rencontrer le reste de ma famille et de vieilles amitiés. En travaillant à la bibliothèque de l'I.C.A.C.H., j'ai lu les auteurs chiapanèques. Certains venaient me parler et j'ai intégré leur langage et leur façon de penser. (…) Il ne m'est jamais venu à l'idée de me sentir anthropologue, même si le travail absorbant au Centre Régional m'offrait un cadre optimal. (…) Prise par l'anthropologie jusqu'au cou, j'ai agi professionnellement et intimement comme écrivain, tout en suivant la ligne pédagogique pour laquelle on m'avait engagée et qui me plaisait ; cela oui, sans négliger ce qui m'était propre, d'abord à San Cristóbal et ensuite dans la zone mazatèque, dans le Papaloapan. Le peu d'anthropologie que j'ai lue m'a appris à observer,

[1] Voir la citation de Rosario Castellanos sur les marques de déférence des Indiennes envers elle, in Carlos Navarrete Cáceres, *Ibid.*, p. 23 : "Las mujeres [indias] escondían la vista y ocultaban su rostros si notaban que las veía. Yo era la señora ladina con todos mis derechos y respeto, de las que recordaba de mi infancia, *pero ahora era yo una de ellas*". (Nous soulignons)

[2] Rosario Castellanos, citée par Carlos Navarrete Cáceres, *Ibid.*, p. 22 : "Es difícil, viviendo aquí en San Cristóbal, visitando con alguna frecuencia los parajes indígenas, eludir el contacto con la realidad. Y la realidad la forma *una masa enorme de gente escandalosamente pobre, radicalmente ignorante.* (…) Yo tengo trato diario con ellos [los promotores "aladinados" del I.N.I.] y nuestra familiaridad ya dura bastante tiempo. Puedo darme cuenta de *sus limitaciones intelectuales y lingüísticas*". (Nous soulignons)

mais je dois bien préciser que je n'ai jamais tenté de rédiger un rapport sur les relations de différences que je voyais entre les Indigènes et le reste de la communauté chiapanèque[1].

Dans ce contexte professionnel où Rosario Castellanos est entourée d'anthropologues, elle avoue avoir trouvé des informations de base pour mieux comprendre le contexte ethnico-social du Chiapas. Mais son intérêt pour l'anthropologie reste limité, car ce qui l'anime lors de son premier retour au Chiapas, c'est une quête ontologique, un retour aux racines, une plongée dans son passé personnel. Loin de livrer une monographie de la culture *tzotzile, tzeltale, chole ou tojolabale*, la « trilogie du Chiapas » n'expose pas de considérations purement ethnographiques visant à donner des informations scientifiques au lecteur. En fait, Rosario Castellanos réinscrit dans la fiction des données brutes d'ordre ethnologique sur les Indiens du Chiapas pour nous en livrer une vision personnelle dans le cadre d'un travail fictionnel.

La lecture du critique Martin Lienhard nous a permis de trouver un nouvel angle d'approche de la trilogie par le concept d' « ethno-fiction »[2] qui semblait convenir aux deux composantes ethnologiques et fictionnelles au cœur de l'œuvre de Rosario Castellanos. *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-cultural en América Latina 1492-1988* entend mettre en relief la continuité existante entre certains documents anciens qui ont livré « une vision des vaincus » des Indiens réduits au silence par les vainqueurs et des textes plus modernes qui mettent également en scène une culture hétérogène, un conflit socioculturel latent et divers processus d'acculturation. Au cœur de la citation de Martin Lienhard qui nous a été proposée

[1] *Ibid.*, pp. 24-25 : "Mi trabajo era utilizado en los programas antropológicos y yo me plegué a sus requerimientos como escritora. (…) En Chiapas me golpeaban los contrastes humanos y para entender esas diferencias lacerantes estudié algo del mecanismo de la relaciones sociales, por eso leí a los antropólogos. / La antropología en sí, como teoría, no me atrajo demasiado y tuve que hacer verdaderos esfuerzos para terminar de leer algunos libros que mis entusiastas compañeros del Centro nos prestaban a Marco Antonio y a mí. (…) No. Busqué otra cosa. (…) Fui a Chiapas a buscarme, porque aunque en la memoria tenía a sus gentes, a pesar de haber salido cumplidos los 16 años, era un recuerdo lejano. De Tuxtla viajé a Comitán y pasé temporadas que me llevaron a los restos de mi familia y a viajas amistades. Trabajando en la biblioteca del ICACH leí a los escritores chiapanecos. Algunos venían a platicar conmigo y me interioricé de su lenguaje y forma de pensar. (…) No tuve la ocurrencia de sentirme antropóloga a pesar de que el trabajo absorbente en el Centro Regional propiciaba un ambiente óptimo para ello. (…) De antropología hasta el cuello, cumplí profesional y anímicamente como escritora, siguiendo la línea pedagógica para la que me contrataron y que me gustaba; eso sí, sin descuidar lo mío, primero en San Cristóbal y después en la zona mazateca, en el Papaloapan. La escasa antropología que leí me enseñó a observar, pero tengo que dejar en claro que nunca intenté redactar un informe de las relaciones dispares que veía entre los indígenas y el resto de la sociedad chiapaneca". Il est intéressant de constater que l'auteure ne revient pas sur son expérience passée dans l'Etat d'Oaxaca dans la région du Papaloapan-Tuxtepec où vit le peuple indigène mazatèque.

[2] Martin Lienhard, "La legitimación indígena en dos novelas centroamericanas", in *Cuadernos Hispanoamericanos: Revista Mensual de Cultura Hispánica* 414, décembre 1984, pp. 110-120 ; "Los callejones de la etnoficción ladina en el área maya (Yucatán, Guatemala, Chiapas)", in *Nueva revista de Filología hispánica*, XXXV ; *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-cultural en América Latina 1492-1988*, México, Ed. Casa Juan Pablos, 2003, 414 p.

à l'épreuve écrite du concours se situait la figure de l'écrivain-anthropologue placé dans une situation d'altérité. Pour rendre compte d'une société ou communauté culturellement autre et essentiellement orale, celui-ci peut adopter deux stratégies relativement objectives : l'ethnographie tend à faire une étude descriptive, voire mimétique de la réalité observée, tandis que « l'ethno-témoignage » relève plutôt de la compilation de matériaux oraux, de l'archivage et de l'élaboration d'un corpus de référence. Une autre pratique qui appartient au domaine de l' « ethno-fiction » permet de dépasser la description de l'autre ou la transcription de ses paroles dans un travail nourri par un « plus fort engagement subjectif, esthétique ou scientifique »[1]. Martin Lienhard définit l' « ethno-fiction » comme « la recréation 'littéraire' du *discours* de l'autre : la fabrication d'un discours « ethnique » artificiel, destiné à un public étranger à la société visée »[2]. Il pointe du doigt l'opposition fondamentale entre oralité et écriture, entre mode de production de l'autre et mode de transcription de l'écrivain appartenant à la société dominante. En relisant l'œuvre de Rosario Castellanos, il nous paraissait de plus en plus évident que l'auteure « se mettait le masque de l'autre », pour reprendre des termes de Martin Lienhard, sans jamais pouvoir s'effacer complètement[3]. Le critique remet ainsi en question la volonté des auteurs *ladinos* de parler au nom de l'autre, de s'en faire en quelque sorte « un guide spirituel » pour fonder sa propre légitimité[4]. Cependant Martin Lienhard nuance un peu plus tard ses propos puisqu'il ne met plus en lumière « l'impasse de l'ethno-fiction *ladina* dans la zone maya », mais sa quête problématique de légitimité (notamment chez Miguel Ángel Asturias et Rosario Castellanos).

L'intérêt de ce nouveau concept d' « ethno-fiction » nous a permis d'entamer une nouvelle réflexion autour de la question des pratiques littéraires qui recueillent ou recréent la

---

[1] *Id.*, *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-cultural en América Latina 1492-1988*, pp. 264-265 : "Colocado frente al otro, frente a una sociedad –o subsociedad- culturalmente ajena y predominantemente oral, el escritor o antropólogo deseoso de convertir su experiencia en escritura puede elegir, en un principio, entre, dos prácticas fundamentales. Por una parte, puede limitarse a describir "simplemente" la vida colectiva que se ofrece a su vista, o a sus sentidos en general: práctica que se suele llamar etnografía. También puede tratar de transcribir con la mayor fidelidad posible los discursos del otro (…): esta práctica recopiladora desemboca, según el caso, en una colección de cantos y narraciones o en un texto de tipo "etno-testimonial" (…). A estas dos prácticas elementales se vienen juntando otras, caracterizadas por un mayor compromiso subjetivo, estético o científico del autor."

[2] *Ibid.*, p. 265 : "(…) la recreación "literaria" del *discurso* del otro : la fabricación de un discurso "étnico" artificial, destinado a un público ajeno a la sociedad enfocada. A esta práctica reservaremos aquí el nombre de *etnoficción*."

[3] *Ibid.*, p. 266 : "Al construir un discurso etnoficcional, el autor se coloca la máscara del otro: empresa no sólo difícil, sino también, a todas luces, discutible."

[4] *Id.*, "Los callejones de la etnoficción ladina en el área maya (Yucatán, Guatemala, Chiapas)", in *Nueva revista de Filología hispánica*, XXXV, p. 551 : "Llama la atención, todavía, la pretensión ladina no sólo de conocer a los indios por haberse rozado con ellos, sino de tener el derecho de hablar en su nombre. Entre los escritores posteriores, dueños ya de una "conciencia antropológica", se seguirán manifestando tales deslices ideológicos, si bien bajo formas atenuadas: los ladinos como guías espirituales de las sociedades regionales."

vision des Indiens dans le contexte particulier des processus ethnico-sociaux conflictuels au Chiapas. Il nous fallait étudier dans quelle mesure la « trilogie du Chiapas » pouvait être considérée comme une « ethno-fiction » : quels sont les apports de l'anthropologie mexicaine perceptibles dans la trilogie et dans quelle mesure la fiction narrative s'en démarque ? Il convenait aussi à ce moment de la réflexion de s'interroger sur le terme même d'indigénisme littéraire. Alors que Rosario Castellanos se défend d'appartenir à ce courant, la critique presque unanime lui a attribué l'étiquette d'auteure indigéniste ou néo-indigéniste. On ne peut que souligner le hiatus existant à la fois entre l'auteure *ladina* qui s'inscrit dans un héritage littéraire occidental, son référent indien et le public à qui est destiné l'œuvre. En fait, la « trilogie du Chiapas » semble traversée par une contradiction constante chez Rosario Castellanos entre sa tentative de s'approcher du monde indien et le regard exogène teinté de paternalisme qui se dégage de son œuvre. Cette dichotomie entre ses intentions et le résultat de sa production littéraire fait sens et mérite que l'on cherche à déceler ses tenants et aboutissants. Cela revient à remettre en question l'accueil des critiques et la lecture de son œuvre considérée comme (néo) indigéniste.

Pour nourrir cette réflexion, nous avons également pris appui sur les ouvrages universitaires qui abordent la thématique « Écrire la domination » de l'agrégation externe d'espagnol de la session 2006 sur *Balún Canán* de Rosario Castellanos et sur *Los Ríos profundos* de José María Arguedas. Sous la direction de Néstor Ponce, *Écrire la domination en Amérique latine* souligne quelques axes fédérateurs tels que la discrimination ethnique et générique, ainsi que les limites de l'écriture pour capter la réalité indigène[1]. Il en est de même pour *Autour de l'indigénisme. Une approche littéraire de l'Amérique latine*, d'Ernesto Mächler Tobar qui rassemble de nombreux articles sur l'indigénisme péruvien et mexicain, et sur les tratégies narratives mises en place autour d'une percepective enfantine[2]. Victorien Lavou Zoungbo a également réuni plusieurs études dans *Marges 26: El Indio Malanga, écrire la domination en Amérique Latine* pour répondre aux questions majeures : qui parle sur/de l'Indien ? Dans quel contexte socio-historique ? Quelles sont les prétentions des auteurs indigénistes ?[3] Dès son introduction, l'universitaire met en garde sur l'assertion simpliste

[1] Néstor Ponce (dir.), *Ecrire la domination en Amérique latine : Balún-Canán de Rosario Castellanos, Los ríos profundos de José María Arguedas, El Chulla Romero y Flores de Jorge Icaza*, Nantes, Ed. Du Temps, 2004, 160 p.

[2] Ernesto Mächler Tobar (Coord.), *Autour de l'indigénisme. Une approche littéraire de l'Amérique latine*, Indigo et côté-femmes éditions, Université de Picardie Jules verne, 2004, 154 p.

[3] Victorien Lavou Zoungbo (éditeur), « El Indio Malanga » in *Marges 26: El Indio Malanga, écrire la domination en Amérique Latine : Rosario Castellanos, Balún-Canán (1957), José María Arguedas, Los ríos profundos (1958), Jorge Icaza, El Chulla Romero y Flores (1958)*, Perpignan, CRILAUP, Presses Universitaires de Perpignan, 2004, 302 p., pp. 7-10.

selon laquelle tout indigénisme serait forcément une « défense et illustration » des Indiens. C'était une invitation à interroger les contenus explicites mais surtout implicites des écrits sur l'Indien.

Finalement, l'intérêt français pour Rosario Castellanos est resté toujours d'actualité puisque Karim Benmiloud a travaillé dans son Habilitation à diriger des recherches sur « L'Origine dans la trilogie du Chiapas de Rosario Castellanos » (Université de Montpellier, 2009)[1]. Il avait déjà présenté une communication scientifique "'Musitaremos el origen' : el origen en *Balún Canán*" dans le cadre du VIème Colloque Littéraire de la Foire Internationale du Livre (FIL) de Monterrey, entièrement consacré à Rosario Castellanos de 2006. Son approche personnelle met volontairement de côté l'approche panoramique et théorique autour de l'indigénisme littéraire pour étudier les sens cachés du texte, ses résonnances d'ordre psychologique et psychanalytique, autour des notions de genèse et de gestation. La double thématique de l'origine aborde le substrat indigène à la base de la nation mexicaine moderne et la dimension (auto)biographique de la trilogie. Et plus récemment encore, Maricruz Castro Ricaldo a présenté une conférence intitulée "Rosario Castellanos y las disputas por el poder cultural en México" à l'Université du Mirail (Toulouse, décembre 2009) sur la place et le rôle de l'auteure dans la vie culturelle mexicaine, sur sa relation privilégiée avec l'État et finalement sur la vision actuelle extrêmement positive qu'en ont les Mexicains qui la considèrent comme une des premières féministes[2].

Ces différentes pistes de lecture et ces divers angles d'approche nous ont permis de prendre la distance nécessaire pour appréhender la trilogie d'un œil plus critique qu'à la première lecture. Au-delà de notre fascination pour la beauté lyrique du texte, notre étude de la trilogie s'est mise à confronter divers outils narratologiques et anthropologiques pour cerner la spécificité de la vision de l'Indien selon une perspective *ladina.* Ce moment de la réflexion nous a amenés à modifier l'intitulé de la thèse d'abord centrée sur l'axe thématique : « Ecrire l'altérité dans la « Trilogie du Chiapas » de Rosario Castellanos ». Il devenait plus judicieux d'orienter la recherche sur la portée idéologique des œuvres narratives de l'auteure et de cibler d'entrée de jeu sa vision ethnocentrique.

Le terme « ethnocentrisme » a été forgé par le sociologue américain William G. Summer en 1906 dans son ouvrage *Folksways* et désigne « cette vue des choses selon laquelle

[1] Voir l'inédit d'habilitation à diriger des recherches de Karim Benmiloud, *L'Origine dans la trilogie du Chiapas de Rosario Castellanos*, sous la direction de Milagros Ezquerro, Sorbonne Paris IV, décembre 2007, 228 p.
[2] Conférence de Maricruz Castro Ricaldo, "Rosario Castellanos y las disputas por el poder cultural en México", Université du Mirail, Toulouse, décembre 2009.

notre propre groupe est le centre de toutes choses, tous les autres groupes étant mesurés et évalués par rapport à lui »[1]. Cela définit la tendance universelle de chaque culture à privilégier ses propres valeurs, en opposition à celles des autres groupes ethniques : « Pour chaque groupe social, l'humanité cesse à sa frontière linguistique, ethnique, voire de classes ou de castes »[2]. En conséquence, comme l'a souligné Claude Lévi-Strauss, chaque groupe tend à « répudier purement et simplement les formes culturelles : morales, religieuses, sociales, esthétiques » qu'il ne partage pas[3]. Dès l'Antiquité, les Grecs ont désigné sous le terme de « barbares » (qui se réfère étymologiquement au chant inarticulé des oiseaux opposé au langage humain) les hommes qu'ils rejetaient de fait hors de la culture. Il en est de même pour le terme dépréciatif « sauvage » qui provient de l'adjectif latin *silvester* « de la forêt » et qualifie un mode de vie animal opposé à la culture humaine. Ainsi se sont instaurées une hiérarchisation, une discrimination et une profonde inégalité entre les cultures. Selon, les théories évolutionnistes du XIXème siècle, les diverses sociétés humaines se trouvent comme « des *stades* ou des *étapes* d'un développement unique qui, partant du même point, doit les faire converger vers le même but » (Lévi Strauss, p. 24). L'autre, le « barbare » ou le « sauvage », devient le « primitif » qu'il faut prendre en charge dans le sens du progrès de l'Humanité puisqu'il n'a pas atteint le stade ultime de l'évolution optimale qu'incarne universellement la culture occidentale[4]. De là la métaphore récurrente du « primitif » appelé à devenir « adulte », « mature » en s'intégrant à une civilisation considérée comme supérieure. Nous verrons au cœur de la thèse que les termes employés par Rosario Castellanos dans la fiction pour qualifier les Indiens du Chiapas y font étrangement écho. Ce constat a attiré notre attention sur le regard porté par l'auteure sur l'histoire des Indiens et qui permet d'illustrer la définition de l' « ethnocentrisme » selon Jean Poirier :

> Il arrive qu'on refuse aux sociétés analphabètes non pas le droit de faire leur histoire (…) mais bien le droit d'exister en tant qu'être historique. (…) Il existe donc une tendance à repousser derrière le décor du théâtre historique les personnages de l'archaïsme pour laisser toute la scène à d'autres.[5]

---

[1] Ouvrage *Folksways : A study of the sociological importance of usages, manners, costums, mores and morals*, Dover Publication, 2002, cité dans le dictionnaire des sciences humaines de Sylvie Mesure et Patrick Savidan, Paris, PUF, 2006, 1264 p.

[2] Voir l'article de F.-M. Renard-Casevitz in *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* de P. Bonte et M. Izard, Paris, PUF, 1991.

[3] Voir le chapitre « Ethnocentrisme » in Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire*, Paris, Folio Essais, 1987 (1952), p. 19.

[4] *Ibid.*, « Place de la civilisation occidentale », p. 51 : « Loin de rester enfermées sur elles-mêmes, toutes les civilisations reconnaissent, l'une après l'autre, la supériorité de l'une d'entre elles, qui est la civilisation occidentale ».

[5] Voir l'article de Jean Poirier in *Ethnologie générale*, Paris, Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard, 1968, 1906 p.
La Pléiade consacré à l' « ethnocentrisme » p. 1453.

Effectivement, selon l'idéologie de l'indigénisme officiel mexicain, les Indiens ne sont pas un peuple « sans histoire », mais ils sont incapables de se faire *sujets* de leur histoire. Il s'agit alors d' « améliorer » l'Indien en l'obligeant à se transformer jusqu'à le rendre identique au modèle occidental proposé. L'intégration à la nation mexicaine s'accompagne d'une dés-indianisation. L'ethnocentrisme implique alors la réduction de l'autre à soi et non l'acceptation de l'autre dans sa différence - ce que n'a eu de cesse de combattre le relativisme culturel revendiquant qu'il n'y a pas *une* valeur, mais une pluralité de valeurs dont chaque culture tire sa richesse.

Lorsque Rosario Castellanos affirme dans ses essais vouloir « comprendre l'Indien », on peut se demander s'il fallait prendre ce terme au sens premier de « saisir, prendre »[1], d' « assimiler », de « rendre semblable à soi », de transformer la différence en identité. Lorsqu'elle cherche l' « être humain » sous la couche des particularités ethniques des *Tzeltal-Tzotzil*, elle veut affirmer une essence, celle du dominé que les Blancs peuvent acheminer vers la voie de la « rédemption ». A ce titre, Tzvetan Todorov montre que les frontières peuvent se brouiller entre « comprendre », « prendre » et par conséquent « détruire » lorsqu'il évoque l'attitude d'Hernán Cortés face aux Aztèques :

> (…) si comprendre n'est pas accompagné par une reconnaissance pleine de l'autre comme sujet, alors cette compréhension risque d'être utilisée aux fins de l'exploitation, du « prendre » ; le savoir sera subordonné au pouvoir.[2]

Même en contact étroit avec les communautés *tzeltal-tzotzil* des hauts-plateaux du Mexique, Rosario Castellanos délaisse le savoir que ces collègues ethnologues ont pu lui fournir, peut-être par manque d'intérêt, mais surtout parce qu'il lui est impossible de se libérer du carcan idéologique fourni par le pouvoir institutionnel.

La discrimination entre culture dominante et culture dominée passe donc par trois stades possibles : la répudiation pure et simple de l'Indien, la négation par l'assimilation à soi, ou la destruction directe aussi appelée « ethnocide », comprise comme stade final de l'assimilation totale de l'Indien[3]. Or, la politique de l'indigénisme officiel mexicain au moment de la rédaction de la « trilogie du Chiapas » n'envisage pas le rejet de l'Indien

---

[1] Le dictionnaire historique de la langue française sous la direction d'Alain Rey rappelle que « comprendre » était jusqu'au XVIème siècle un doublet sémantique de « prendre » employé quelquefois avec la connotation violente de « empoigner, happer », avant de prendre le sens de « saisir par l'intelligence ».

[2] Tzvetan Todorov, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, Ed. du Seuil, Points essais, 1982, p. 169.

[3] Voir à ce sujet Robert Jaulin, *La paix blanche. Introduction à l'ethnocide*, Paris, Seuil, 1970 et *La Des-civilización: Política y práctica del etnocidio*, Ed. Nueva imagen, México, 1979. Le Mexique n'a pas connu de campagnes d'extermination des Indiens comme cela s'est avéré pour les Mapuches au Chili, les Guaranis au Paraguay, les Charruas en Uruguay, les Tehuelches, Patagones et Tobas en Argentine – afin de consolider des frontières nationales.

puisqu'au contraire elle chercher à résoudre le « problème indien ». Elle vise plus l'intégration de l'Indien que son assimilation. Elle impose des règles de vie standardisées (manière de s'habiller, de s'éduquer, de cultiver sa terre, de se nourrir…). Mais la culture dominante mexicaine adapte elle-même son modèle à un système de valeurs étranger (notamment européen).

Nous venons de retracer les divers jalons de notre réflexion sur la trilogie pour mettre en exergue son évolution radicale : alors que notre projet de thèse initial tendait à vouloir montrer en quoi Rosario Castellanos se faisait *le porte-parole des Indiens*, il nous est devenu indispensable de démontrer dans quelle mesure elle se faisait *le porte-parole de l'indigénisme officiel* et véhiculait une vision ethnocentrique de l'Indien mexicain. Et l'ambiguïté même du projet littéraire de l'auteure *ladina* a alors pris tout son sens. Chez Rosario Castellanos domine la contradiction inhérente de la volonté d'appartenir au monde de l'Autre et de refuser catégoriquement sa cosmovision, tout en voulant lui imposer un système de valeurs mexicano-occidentales.

Notre étude va donc tenter d'apporter un nouveau regard sur la « trilogie du Chiapas » et de remettre en question l'accueil de la critique. Plusieurs pistes de réflexion vont guider notre démonstration : Quelle est la position de l'auteure face à l'Indien chiapanèque ? En quoi son implication auprès de l'indigénisme gouvernemental transparaît dans son travail de création littéraire ? Quel rôle joue l'écriture aux confins entre ethnologie et fiction ? Par quelles stratégies narratives Rosario Castellanos s'attache à écrire l'altérité ? Dans quelle mesure peut-on rattacher la trilogie aux courants littéraires indigéniste et néo-indigéniste ? Quelles sont finalement les limites de l'auteure dans la connaissance et la reconnaissance de l'Indien ?

Notre approche préliminaire vise à resituer la « trilogie du Chiapas » dans son contexte historique et littéraire. Cette première partie intitulée « Rosario Castellanos : son temps, sa terre, son œuvre » nous permettra de voir si l'auteure assume ou pas un indigénisme social, politique et littéraire. Nous allons peindre en toile de fond la fresque historique, le paysage humain et le cadre géographique du Chiapas, région restée en marge des grands soubresauts de l'Histoire mexicaine. Les deux romans de Rosario Castellanos, focalisés sur la période cardéniste (1934-1940), nous amènent au cœur d'un tournant de l'Histoire mexicaine. La société chiapanèque profondément inégalitaire vit un processus historico-social déterminant,

tiraillée entre un système anachronique de type féodal et les exigences nationales d'intégration et de modernité du Mexique.

Puis, nous esquisserons la trajectoire biographique et littéraire de l'auteure pour voir en quoi son expérience au Chiapas a pu être décisive pour l'écriture de la trilogie. Son attachement intime pour cette région remonte à trois moments-clé de sa vie : l'enfance et l'adolescence passées dans un milieu privilégié *hacendado* où elle côtoie en tant que *Ladina* les Indiens au service de la famille Castellanos ; le départ forcé pour la capitale lorsque son monde s'écroule sous les réformes entreprises par le Président Cárdenas ; le retour au Chiapas pour travailler en faveur des Indiens au Centre Coordinateur de San Cristóbal de Las Casas de 1956 à 1958. En dehors de ces périodes décisives, nous étudierons le parcours de cette « femme orchestre », à la fois poétesse, nouvelliste, romancière, dramaturge, essayiste, universitaire et diplomate.

Finalement, il est nécessaire d'examiner de près ce que recouvre la notion clé d' « indigénisme » qui qualifie le courant de pensée autant politique que littéraire de non-Indiens qui interrogent l' « indianité », soit le caractère culturel propre à l'Indien, en fonction de ses propres préoccupations. Nous allons donc retracer un panorama de l'indigénisme gouvernemental mexicain, ses objectifs et ses échecs, ainsi que la place qu'a occupée Rosario Castellanos au sein de l'Institut National Indigéniste pour qui elle a travaillé deux ans dans les années cinquante. Nous verrons dans quelle mesure l'auteure a pu être façonnée par l'idéologie officielle, à travers son expérience professionnelle et son rôle institutionnel, et en quoi une perspective ethnocentrique a pu influencer son écriture.

Comme la « trilogie du Chiapas » présente toutes les facettes de la domination de l'Indien aux prises avec une société *ladina* patriarcale et néo-féodale, la critique l'a classée dans le sillage de l'indigénisme littéraire. Il est alors indispensable de préciser les contours du courant littéraire indigéniste en Amérique Latine et au Mexique en particulier grâce aux notions d' « indianisme », d' « indigénisme orthodoxe » et de « néo-indigénisme », d'évoquer ensuite les diverses tentatives de recréation anthropologique du monde indien, pour pouvoir enfin appréhender la spécificité de l'œuvre de Rosario Castellanos.

Dans un deuxième temps, nous allons étudier dans le détail la « trilogie du Chiapas » pour voir comment se concrétise le projet d'écrire l'altérité indienne dans la réalité textuelle de l'œuvre. Une analyse littéraire croisée de *Balún Canán*, *Ciudad Real* et *Oficio de tinieblas* tentera de relever les fils thématiques communs qui font de la trilogie un seul tout cohérent.

Cela nous permettra de relever le profond hiatus entre l'univers indigène et sa représentation selon une perspective *ladina.* En confrontant histoire, littérature et fiction, nous examinerons comment s'est faite l'articulation entre les connaissances anthropologiques de l'auteure, son travail institutionnel et sa production littéraire pour livrer une certaine image de l'Autre. Tout d'abord, nous verrons que l'Indien n'est pas appréhendé dans sa spécificité ethnique, mais par sa condition sociale de dominé par rapport au *Ladino* qui a instauré un conflit ethnico-social depuis la Conquête espagnole. Ensuite, l'analyse précise de la vision sociale, religieuse et culturelle de l'Indien au fil des pages de la trilogie permettra de montrer que l'auteure dépeint l'organisation sociopolitique des *Tzeltal-Tzotzil*, leurs croyances et leur cosmovision en fonction de critères ethnocentriques appartenant à l'idéologie de l'indigénisme gouvernemental de son époque. Elle n'a de cesse de faire un tableau négatif de l'idiosyncrasie indienne pour valoriser en creux le programme prôné par la politique indigéniste : il faut acculturer l'Indien pour le « civiliser » et éradiquer les aspects néfastes et archaïques de sa culture. Le dernier volet de cette deuxième partie s'attaque à la conception de l'Indien face au cours de l'Histoire selon Rosario Castellanos qui déconsidère tout mouvement de rébellion indigène, marqué selon elle par le sceau fatidique de l'irrationalité et du fanatisme. A ce point de la réflexion, il convient de se demander pourquoi la plupart des critiques continuent à voir en Rosario Castellanos le porte-parole des Indiens et persistent à lire dans la trilogie un plaidoyer en faveur de la richesse culturelle indienne.

Notre dernière partie tente de répondre à cette interrogation en examinant les stratégies narratives employées dans la « trilogie du Chiapas » pour lui attribuer une ascendance indigène qui contribue à « mystifier » le lecteur. Par toute une série d'artifices littéraires (une polyphonie narrative, une perspective ethnique fictive, un jeu intertextuel, la réécriture de mythes), Rosario Castellanos semble de prime abord contrer le discours du dominant, donner la parole à ceux qui en ont été privés, alors qu'en réalité elle se fait le porte-parole de l'indigénisme gouvernemental mexicain qui aspire à l'intégration de l'Indien dans une nation unifiée culturellement. C'est à ce moment qu'il s'agira de voir sous quel angle la trilogie peut finalement être qualifiée d' « indigéniste » ou de « néo-indigéniste ». On examinera en dernière instance la conception de l'Indien idéal *ladinisé* selon Rosario Castellanos pour faire naître une identité nationale mexicaine homogène. Cela nous permettra d'évoquer les limites de l'indigénisme littéraire de Rosario Castellanos qui se situent moins au niveau esthétique, qu'au niveau idéologique et politique : en aspirant à une utopie intégratrice qui gomme la

spécificité ethnique de l'Indien, l'auteure permet d'entrevoir les dérives du nationalisme culturel postrévolutionnaire mis en place après la Révolution de 1910 et sous le Cardénisme.

PREMIÈRE PARTIE

ROSARIO CASTELLANOS :

sa terre, son temps, son œuvre

Avant de faire une analyse littéraire de la « trilogie du Chiapas » qui va occuper la seconde partie de notre travail, il nous semble essentiel de resituer la trilogie à la fois dans son contexte historique et littéraire. Nous allons donc tout d'abord tracer un panorama du paysage géographique et humain du Chiapas pour comprendre le cadre dans lequel ont évolué les deux groupes *Ladinos* et Indiens que représente Rosario Castellanos dans la fiction. Au fil de l'histoire s'est imposé un système de domination de type féodal qui est encore d'actualité au moment de la rédaction de la trilogie. De nombreuses réformes ayant pour but d'améliorer le sort de l'Indien ont eu du mal à percer dans cette région si rétive aux changements : qu'il s'agisse de la Révolution mexicaine de 1910 ou de la politique progressiste cardéniste au milieu des années trente, l'élite conservatrice *hacendada* et ecclésiastique plonge le Chiapas dans un temps anachronique, loin des exigences de modernité de la nation mexicaine. Quelles conséquences ont pourtant les soulèvements indiens qui ponctuent l'histoire des *tzotzil-tzeltal* du Chiapas ?

Nous allons ensuite nous intéresser au parcours biographique et littéraire de Rosario Castellanos en nous focalisant sur son expérience décisive au Chiapas pour comprendre ce qui préside à l'écriture de la trilogie qui s'échelonne de 1955 à 1962. Parallèlement aux événements qui ont marqué la vie intime de l'auteure, nous étudierons leur impact dans sa production d'abord poétique, puis narrative et essayiste. La figure de l'Indien est prégnante dès les premiers écrits de Rosario Castellanos qui exaltent dans un premier temps la gloire du passé préhispanique maya ou la sagesse séculaire des Indiennes contemporaines. Comment se fait le passage entre une poésie qui aspire à la reconnaissance et à l'acceptation de l'autre à une prose beaucoup plus noire et dénonciatrice ? La genèse de la « trilogie du Chiapas » montrera que la production narrative centrée sur l'Indien se teinte peu à peu de l'idéologie indigéniste officielle.

Voilà pourquoi nous allons ensuite rappeler les différents jalons de l'indigénisme gouvernemental mexicain pour montrer sa spécificité en Amérique Latine. Comment envisage-t-on d'intégrer l'Indien à la nation pour unifier culturellement et socialement le pays ? Après avoir défini les fondements idéologiques de la politique de l'Institut National Indigéniste, nous verrons dans quelle mesure ils ont pu influencer Rosario Castellanos dans son parcours professionnel et littéraire. Elle joue effectivement un rôle institutionnel de taille en travaillant au Centre Coordinateur *tzotzil-tzeltal* de 1956 à 1958 en tant que scénariste et directrice du Théâtre Petul. L'étude de ses pièces de théâtre permettra ensuite de voir en quoi elles font écho à la trilogie narrative écrite pratiquement au même moment.

Nous allons finalement caractériser les courants littéraires qui se sont intéressés à la figure de l'Indien en définissant tout à tour « l'indianisme », « l'indigénisme traditionnel » et le « néo-indigénisme » en Amérique Latine et au Mexique. Nous soulèverons l'ambiguïté fondamentale de la « trilogie du Chiapas » car les critiques, au grand dam de l'auteure, lui apposent l'étiquette indigéniste. Pour cerner la spécificité de la trilogie dans ce courant, nous nous intéresserons à deux cycles régionaux, « le Cycle du Chiapas » et le « Cycle du Mayab » qui offrent tous deux une approche socio-culturelle de l'Indien. Aussi cette partie introductive vise-t-elle à retracer toutes les coordonnées historiques, géographiques, sociales, politiques et littéraires qui vont permettre de mieux comprendre les trois œuvres de Rosario Castellanos qui nous intéressent ici et qui conditionnent sa vision ethnocentrique de l'Indien.

I.1. LE CHIAPAS EN MARGE DE L'HISTOIRE

> « Nous sommes tellement isolés à Comitán, pendant la saison des pluies ! Nous sommes toujours si loin de tout ! Une fois j'ai vu une carte de la République et au Sud, c'était l'endroit où nous vivons. Après nous il n'y a plus de petits ronds.
> Rien qu'une raie pour marquer la frontière »[1] (p.37).
> Rosario Castellanos, *Balún Canán*

L'œuvre narrative de Rosario Castellanos *Balún Canán*, *Ciudad Real* et *Oficio de tinieblas*, à juste titre appelée par la critique « trilogie du Chiapas », se focalise sur cette région du Mexique. Avant de commencer l'étude littéraire de cette œuvre, il convient de préciser le contexte historique, géographique et politique du Chiapas. Dans la fiction, Rosario Castellanos présente cette région comme une enclave qu'il est nécessaire d'intégrer politiquement, économiquement et culturellement à la nation mexicaine. Elle prend comme toile de fond à la trilogie le sexennat de Lázaro Cárdenas qui instaure dans le domaine éducatif et agraire des mesures révolutionnaires et jette les bases de l'indigénisme gouvernement mexicain.

Il est vrai qu'isolé par un relief accidenté et montagneux, le Chiapas a été au fil de l'Histoire, constamment en marge : d'abord ignoré par la Conquête et la colonisation, il est également à l'écart de la Révolution mexicaine qui bouleverse le pays en 1910. L'Indien, qu'il soit *tzeltal*, *tzotzil*, *chol* ou *tojolabal*, semble le grand oublié de cette Histoire. Victime d'une domination séculaire qui le maintient dans la soumission au Blanc, il se heurte à la résistance farouche de son oppresseur à tout vent de réforme. L'insurrection zapatiste de la fin du XXème siècle fait resurgir cette région et sa population majoritairement indienne sur le devant de la scène. Alors que l'histoire officielle tend à ne pas reconnaître l'Indien comme un sujet collectif acteur de son histoire, nous tenterons de mettre en évidence les jalons de sa complexe construction historique ponctuée de soulèvements-clé comme celui de Cancuc en 1712 ou de San Juan Chamula en 1867-1870.

[1] *BC*, p. 44 : "Estamos tan lejos siempre. Una vez vi un mapa de la República y hacia el sur acababa donde vivimos nosotros. Después ya no hay ninguna otra ruedita. Sólo una raya para marcar la frontera." Nous faisons le choix suivant pour les traductions des citations : dans le corps du texte, nous donnons généralement la traduction officielle du texte avec la mention de sa page de référence entre parenthèse et le texte original en note. Si, par souci d'exactitude, nous proposons notre propre traduction d'un passage, cela est indiqué en note.

I. 1. 1. Une civilisation millénaire loin des soubresauts de l'Histoire

Des Indiens d'origine maya au cœur d'une région enclavée

Les *Tzotzil-Tzeltal*, qui peuplent la « trilogie du Chiapas » de Rosario Castellanos, sont issus d'une civilisation millénaire d'origine maya qui, il y a plus de 4000 ans, habitait déjà l'Amérique centrale. Vers l'an 2000 avant J.-C. les premiers aborigènes franchissent le détroit de Béring pour s'installer au Chiapas. Cette population qui vit essentiellement de la pêche et de la cueillette vient à former la zone maya où l'on trouve actuellement les vestiges de cités prestigieuses comme Palenque, Yaxchilán et Bonampak[1]. Entre l'an 150 et 300 se font jour les éléments caractéristiques de la civilisation maya : l'écriture glyphique, un calendrier particulier et une religion polythéiste. Pendant les siècles suivants, les Mayas atteignent la splendeur de la période classique (IVème-Xème siècle) et construisent des monuments spectaculaires dans la zone comprise entre la péninsule du Yucatán (sites d'Uxmal, Chitzen Itzá et Tulum), la côte pacifique du Guatemala (Tikal) et les plaines côtières du Tabasco jusqu'au Honduras (Copán) et du Salvador actuels. Force est de constater que les régions côtières et des hauts-plateaux du Chiapas n'ont aucun vestige de la culture maya ou autre culture préhispanique, tant en architecture que dans l'usage du calendrier et de l'écriture[2]. Cela montre le relatif retard de cette région - retard et isolement encore d'actualité au XXème siècle, comme le met en lumière Rosario Castellanos dans ses écrits. Entre 790 et 910, la civilisation maya sombre dans la décadence pour des raisons encore inconnues de nos jours. De nos jours, on évoque non pas une « catastrophe » soudaine, mais un « écocide » probable, disparition causée par les Mayas eux-mêmes, faute d'avoir su respecter leur environnement (déforestation massive, sécheresse d'origine humaine, érosion et appauvrissement des sols)[3].

---

[1] Emilio Zebadúa, *Breve historia de Chiapas*, El colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, premier chapitre (pp. 21-36). Nous traduisons toutes les citations tirées d'ouvrages en espagnol, tous les articles et les entretiens de l'auteure, ainsi que les articles critiques sur son œuvre.

[2] Juan Pedro Viqueira, "Los Altos de Chiapas : Una introducción general", in *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, México, Centro de Estudios Mayas, UNAM, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad de Guadalajara, 1995 (1ª reimpresión: 1998), pp. 219-236 : " Los Altos de Chiapas tuvieron en la época prehispánica un desarrollo cultural tardío y marginal. Los grandes centros políticos de Mesoamérica no encontraron recursos de gran interés en esta región de accidentado relieve y de difícil penetración, y nunca se esforzaron demasiado en controlarla política y militarmente" (p. 220).

[3] Article tiré de *Le Monde* du 20 mai 2006 : "Le grand entretien : les leçons du professeur américain Jared Diamond" à l'occasion de la parution de son essai *Effondrement* (Gallimard) sur la décadence de grandes civilisations (maya, viking du Groenland, Empire sumérien du Croissant fertile, civilisation grecque mycénienne…).

Le Chiapas se caractérise par une diversité géographique, économique, sociale et culturelle surprenante. A tel point que des paysages humains extrêmement contrastés peuvent surgir à quelques kilomètres de différence. Pour les présenter, nous suivons le découpage régional établi par Juan Pedro Viqueira dans l'ouvrage collectif, *Chiapas: Los rumbos de otra historia*[1]. Situé au Sud-est du pays, l'Etat du Chiapas est limité au Nord par l'Etat de Tabasco, au Sud par l'océan Pacifique, à l'Ouest par les Etats d'Oaxaca et de Veracruz, à l'Est et au Nord-est par le Guatemala. C'est le fleuve Usumacinta, frontière naturelle, qui sépare le Mexique du pays voisin[2]. La « trilogie du Chiapas » de Rosario Castellanos se concentre essentiellement autour de trois pôles : les villages hauts perchés des *Altos de Chiapas* habités par les communautés *tzotzil-tzeltal* autour de la métropole commerciale et culturelle de San Cristóbal de Las Casas ; la région tropicale du Soconusco et finalement la région frontalière au sud avec le Guatemala.

L'isolement du Chiapas s'explique par sa composition géographique : le massif montagneux des *Altos du Chiapas* ou *Altiplano* (*Central highlands* en anglais et *hauts-plateaux* en français) a un relief tourmenté dont l'altitude varie de 2400 mètres en haut des montagnes qui entourent la vallée de Jovel à 600 mètres sur les bords du Río Grande de Chiapa. Devant la difficulté de délimiter cette région, Juan Pedro Viqueira regroupe la frange montagneuse qui part de Zinacantán et comprend la vieille métropole coloniale San Cristóbal (qui compte, selon le recensement officiel de 2000 166.460 habitants), Teopisca, Amatenango jusqu'au Nord avec le Tabasco. Selon lui, cette zone possède une histoire commune, de constants échanges humains et commerciaux et surtout un fort pourcentage de population de langue d'origine maya (*tzotzil, tzeltal, chol*). Dans les hauteurs, le climat est froid, les terres sont baignées par le fleuve Grijalva qui fend la cordillère en vallées et canyons (comme celui du Sumidero). Alors que les terres situées au nord sont plus riches et moins élevées (et donc propices à la culture du café et de l'élevage intensif), les terres de la zone des crêtes sont les plus pauvres en ressources naturelles. A l'ouest, la vallée du Grijalva est une dépression centrale de plus de 200 kilomètres de long où se trouve la capitale actuelle de l'Etat, Tuxtla Gutiérrez (peuplée de 503.320 habitants en 2000).

Les montagnes centrales descendent progressivement vers la côte pacifique et la forêt lacandone où le climat devient tropical. La région *Sierra Madre de Chiapas* offre un relief

[1] Voir l'article "Chiapas y sus regiones", in Juan Pedro Viqueira (Ed.), *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, México, Centro de Estudios Mayas, UNAM, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad de Guadalajara, 1995 (1ª reimpresión: 1998), pp. 19-40.

[2] Voir les cartes jointes en annexe (Doc. 1: Régions naturelles du Chiapas, Doc. 2 : Régions du Chiapas, Doc. 3 : Carte topographique du Chiapas, Doc. 4 : Proposition de régionalisation sociale et culturelle).

escarpé qui débouche sur les plaines côtières du Pacifique. La zone appelée autrefois *El Lacandón*, est une région extrêmement accidentée aux sols dégradés difficilement cultivables. Elle a, malgré tout, attiré nombre d'Indiens fuyant la Conquête espagnole, comme les *Choles lacandons*, ou plus récemment, les Indiens en quête de liberté, comme les *Lacandons* actuels, ainsi que les *Tzeltales, Choles et Tojolabales*. La région de Las Cañadas est devenue, depuis le soulèvement zapatiste de 1994, la base militaire la plus importante de l'EZLN. Les troupes du Sous-Commandant Marcos ont reçu l'appui des populations paysannes et indiennes de la Forêt Lacandone, des hauts-plateaux, du municipe Venustiano Carranza, de la région de Motozintla et de la frange orientale des montagnes zoques. Ailleurs, il existe peu de sympathie pour la rébellion zapatiste et les habitants continuent à voter massivement pour le parti officiel.

Séparées de la dépression centrale par un dénivelé de plus de 600 mètres, les plaines de Comitán et de Las Margaritas offrent des terres de choix pour la production commerciale du maïs et l'élevage bovin. Son principal centre commercial, Comitán de Domínguez (121.263 habitants en 2000) jouit d'une position stratégique entre la dépression centrale, les hauts-plateaux du Chiapas et la forêt lancandone. Pourtant la citation de Rosario Castellanos mise en exergue révèle que cette région, où l'auteure a vécu dans sa prime enfance, était loin d'être désenclavée au moment de la rédaction de la trilogie.

Au Sud-est, le Soconusco est une région particulièrement humide et fertile qui s'étend le long du Pacifique. C'est la région la plus riche où prédominent les grandes propriétés de café, de bananes et de canne à sucre et où l'élevage du bétail est le plus développé. Tout au long des derniers siècles, elle a attiré, par des moyens plus que coercitifs (nous reviendrons sur le système de l'*enganche*), des paysans indiens saisonniers pour la culture du cacao et du café. Son principal centre urbain est Tapachula, ville prospère et cosmopolite de 282.420 habitants en 2000, ce qui la place au deuxième rang après la capitale.

Les différences ethniques et linguistiques issues de la famille maya se sont accentuées peu à peu comme conséquence du relief accidenté de la région et de la distance géographique. D'après le dernier recensement officiel de 2005, sur 3,68 millions d'habitants au Chiapas, plus de 957.000 habitants sont indiens (selon le critère linguistique : 73,7% parlent espagnol, et 24,9% parlent une langue indigène et parmi eux, environ 8,5% sont monolingues)[1]. Il faut

[1] Nous avançons les chiffres, à utiliser avec esprit critique, de l'I.N.E.G.I. (Instituto Nacional de Estadística Geográfica e Informática de México) et notamment de la C.D.I. (Comisión par el Desarrollo de los Pueblos Indígenas). Voir les tableaux en annexe (Doc. 16)

cependant prendre avec beaucoup de précaution ces chiffres donnés par l'I.N.E.G.I. (Institut National des Statistiques Géographiques et Informatiques du Mexique). Cet organisme gouvernemental retient le critère linguistique (la population de plus de 5 ans qui parle une langue indigène, qu'il soit monolingue ou bilingue). Comme le souligne Guillermo Bonfil Batalla, c'est une donnée pertinente, mais en aucun cas suffisante. D'aucuns parleraient même d'« ethnocide statistique » car beaucoup d'Indiens cachent et nient le fait de parler une langue indigène – par une peur ancestrale qui renvoie à la situation coloniale de la proscription de la langue autochtone et l'imposition de l'espagnol. L'ethnologue met en cause une « colonisation interne » car le dominé en vient à renier son identité et sa culture sous pression du dominant[1]. Pour être plus juste, il faudrait avancer d'autres critères :

> L'Indien ne se définit pas par une série de traits culturels externes qui le rendent différent aux yeux des autres (la vestimentaire, la langue, les manières, etc.) ; il se définit par son appartenance à une collectivité organisée (un groupe, une société, un peuple) qui possède un héritage culturel propre qui s'est forgé et transformé historiquement, par des générations successives[2].

A ce titre, la population indienne du Mexique est donc bien plus importante que ce que les chiffres officiels veulent bien révéler. Selon Guillermo Bonfil Batalla, il y aurait 8 à 10 millions d'Indiens (soit 10 à 12,5% de la population totale à la fin des années quatre-vingt) et plus de 56 langues indiennes dans toute la République[3].

Eve-Marie Fell déclare qu'en 1960 (durant la rédaction de la « trilogie du Chiapas » qui s'étend de 1957 à 1962) le gouvernement officiel fait état d'un peu plus de trois millions d'Indiens soit environ 10% de la population totale. Par contre, certains anthropologues, prenant en compte d'autres critères (notamment « la conscience d'appartenir à une communauté différente de la communauté nationale et isolée par rapport aux autres ») comptent jusqu'à six à sept millions et demi de personnes[4]. A cette époque, dans la zone des hauts-plateaux du Chiapas où se concentre principalement l'action de *Ciudad Real* et *Oficio de tinieblas*, il y aurait entre 110.000 et 200.000 indiens *tzotzil-tzeltal* vivant dans les villages qui entourent la métropole blanche San Cristóbal de Las Casas de 15.000 habitants[5].

---

[1] Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo. Una civilización negada*, México, Grijalbo, 1990, p. 47 : "(…) [el] logro final de la colonización, cuando el colonizado acepta internamente la inferioridad que el colonizador le atribuye, reniega de sí mismo y busca asumir una identidad diferente, otra."

[2] *Ibid.*, p. 48 : "El indio no se define por una serie de rasgos culturales externos que lo hacen diferente ante los ojos de los extraños (indumentaria, lengua, maneras, etc…); se define por pertenecer a una colectividad organizada (un grupo, una sociedad, un pueblo) que posee una herencia cultural propia que ha sido forjada y transformada históricamente, por generaciones sucesivas."

[3] *Ibid.*, p. 49. Il faut observer que l'ouvrage de l'ethnologue date de 1987, revu en 1989.

[4] Eve-Marie Fell, *Les Indiens. Sociétés et idéologies en Amérique hispanique*, Paris, Armand Colin, 1973, p. 14. C'est le premier ouvrage en français portant sur l'indigénisme politique et littéraire en Amérique Latine.

[5] Le premier chiffre avancé est celui de Rosario Castellanos, tandis que le second est de l'anthropologue Henri Favre. Les statistiques officielles divergent quelque peu puisque il y aurait eu en 1960 presqu'autant d'habitants à San Juan Chamula qu'à San Cristóbal de Las Casas (26.789 pour 27.198 pour la capitale régionale sur un total

Pour caractériser les différences ethnico-linguistiques du Chiapas, il faut préciser que la grande famille linguistique maya regroupe une vingtaine de langues. Les spécialistes situent le *tzotzil* dans le groupe appelé *cholano* dont les locuteurs seraient arrivés en provenance de la forêt du Petén au cours du second millénaire avant J.C. Certains d'entre eux s'établirent dans la Forêt lacandone et dans le Plateau central en basse altitude. Suite à un long processus de dérivation, le *cholano* prit des variantes comme le *chol*, *chontal*, *chortí*, *choltí*. D'autres se dirigèrent vers le nord et leur langue évolua pour donner le *tzeltalano.* Après avoir déplacé les *Zoques* qui occupaient la vallée du Río Grande, ils s'y établirent. C'est finalement entre les Vème et Xème siècles que se différencièrent le *tzeltal* et le *tzotzil* – les deux langues indiennes les plus parlées du Chiapas. Il ne faut cependant pas confondre appartenance ethnique et formation territoriale et politique. Comme l'indique Juan Pedro Viqueira dans son article consacré à la communauté de Zinacantán :

> Au moment de l'arrivée des Espagnols, les unités politiques ne coïncidaient pas avec les groupes linguistiques qui existaient alors. Les Tzotziles, pas plus que les Tzeltales, ne formaient une unité politique et territoriale unique : en effet, ces deux groupes linguistiques étaient divisés en un grand nombre de seigneureries qui luttaient les unes contre les autres[1].

Selon le recensement officiel de 2000, les *Tzeltales* représentent 37,9% de la population chiapanèque totale, les *Tzotziles* 33,5%, les *Choles* 16,9%, les *Zoques* et *Tojolabales* plus de 4%, les *Lacandons* peuplant la forêt tropicale entre le Chiapas et le Petén guatémaltèque sont beaucoup moins nombreux, sans parler de groupes ethniques et linguistiques minoritaires (dialectes *mochó, coxoh, cabil, jacalteco, chuje*…).

Il convient finalement de souligner la différence de densité de la population autochtone selon les zones[2]. La région où a vécu Rosario Castellanos est très contrastée puisque Comitán n'a que 3,6% de population indienne, alors que la région où la famille Castellanos possédait des *haciendas* a une forte population, notamment *tojolabale* (80,7% à Ocosingo). Dans les deux plus grandes villes du Chiapas, les Indiens sont relativement peu nombreux par rapport à la population blanche et métisse (35,2% à San Cristóbal de Las Casas, capitale culturelle et 1,9% à Tuxtla Gutiérrez, capitale fédérale). Pour finir, dans les *Altos de Chiapas*, les villages hauts perchés *Tzeltales* et *Tzotziles* autour de San Cristóbal de Las Casas sont pratiquement tous peuplés à plus de 90%, voire à plus de 99% de population indienne

---

de 126.089 habitants pour l'ensemble des hauts-plateaux). Voir en annexe le tableau "Población en Los Altos de Chiapas", 1960-1990 (Doc. 16).

[1] Voir l'introduction à l'article de Juan Pedro Viqueira « Le lent, bien qu'inexorable, démembrement de la seigneurie de Zinacantán (Chiapas, Mexique) », Traduction d'Alain Grebot, révision de Jérôme Baschet, Genèses, Année 1998, Volume 32, Numéro 1, pp. 66 – 85, [réf. de septembre 2009]. Disponible sur : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/genes_1155-3219_1998_num_32_1_1524

[2] Voir les tableaux joints en annexe de l'I.N.E.G.I. (Doc. 16).

(Cancuc, Chamula, Chenalhó, Larráinzar, Mitontic, Oxchuc, Zinacantán,…). Pour suivre la terminologie de Gonzalo Aguirre Beltrán, c'est une « région de refuge » où la pression sur les terres indiennes et la volonté de rester libres coûte que coûte ont conduit les Indiens à s'installer sur des terres peu hospitalières, loin de celles de leurs ancêtres[1]. La population des *Tzotzil-Tzeltal* se concentre effectivement dans la zone des crêtes, riche en superlatifs : les terres sont les plus hautes, les plus froides, les plus pauvres en ressources naturelles et les plus peuplées de *Los Altos*[2]. En tant que ville *ladina* qui domine toute une constellation de villages indiens alentours, San Cristóbal de Las Casas fonctionne comme le « centre recteur » de cette région de refuge par ses fonctions économiques, administratives et religieuses[3].

Qui sont les Indiens qui peuplent la trilogie narrative de Rosario Castellanos ? Il semblerait que l'auteure ait voulu opérer un certain gommage ethnique : dans la zone de Comitán où se déroule *Balún Canán*, la langue dominante est le *tojolabal*, même si dans le roman apparaissent surtout des termes en *tzeltal*. Ceci est une preuve évidente de la pluralité linguistique de cette région, réprimée par l'imposition de l'espagnol comme langue du dominant[4]. *Oficio de tinieblas* se concentre sur la ville de San Cristóbal de Las Casas et sur les villages indiens alentours. Pour Rosario Castellanos, la communauté *tzotzile* de San Juan Chamula est à l'origine de l'insurrection indienne de 1867, réactualisée dans la fiction au

---

[1] Guillermo Bonfil Batalla, *op. cit.*, p. 52 : "El despojo de sus tierras y la terca voluntad de mantenerse libres, arrojó a muchos grupos hacia regiones inhóspitas distintas de su medio original, a las que con propiedad llamó Gonzalo Aguirre Beltrán "regiones de refugio."

[2] Henri Favre, *Changement et continuité chez les Mayas du Mexique : contribution à l'étude de la situation coloniale en Amérique latine*, Paris, Editions Anthropos, 1971, p. 11. Il évalue la population *tzotzil-tzeltal* à 200 000 personnes rassemblées dans 44 communautés au moment de la publication de son essai. Cet ouvrage est le fruit d'un travail du chercheur au CNRS chez les *Tzotzil-Tzeltal* en 1960 et 1961, ainsi qu'un séjour de trois mois en 1965. Ses enquêtes ont surtout porté sur les communautés *tzotzil* de Chamula et Chenalho, ainsi que sur les groupes *tzeltal* de Tenejapa, Aguacatenango et Oxchuc. Nous citons beaucoup cet essai car il livre des informations de choix pour l'étude de l'œuvre de Rosario Castellanos. Celle-ci a séjourné quelques années auparavant parmi les *Tzotzil-Tzeltal* entre 1956 et 1958 dans la même zone des hauts-plateaux du Chiapas, c'est-à-dire parmi les mêmes communautés et à peu près à la même période.

[3] *Ibid.*, p. 86 : "En las zonas de refugio el centro rector es una ciudad ladina que domina sobre una constelación de comunidades indias. En ella radica y desde ella se ejerce el control económico, político, social y religioso de la región. Es el centro del poder (…)." Henri Favre observe cependant que l'importance de cette "vieille métropole coloniale" tend à s'amoindrir surtout depuis que la route Panaméricaine ouverte en 1950 désenclave le Chiapas (*op. cit.*, p. 12).

[4] Dans son introduction critique à *Balún Canán*, Cátedra, Letras Hispánicas, 2004 (note 106 page 92), Dora Sales cite le linguiste Otto Schumann, spécialiste en langues mayas qui souligne que le *tojolabal* est parlé dans la région de Las Margaritas et Altamirano, tandis que à Trinitaria les Indiens parlent une variante du *tzeltal*, le *tzektal*, ainsi que le *chuj* (langue victime de mesures répressives depuis les années trente jusqu'aux années soixante-dix contre l'usage d'une langue indigène, le port de costumes traditionnels et la conservation de cultes autochtones).

XXème siècle[1]. Sont donc évoqués les habitants de villages importants à une vingtaine de kilomètres de San Juan Chamula (Tenejapa, Huixtán, San Pedro Chenalhó), mais aussi d'autres villages beaucoup plus petits comme Yalcuc, Jolnautic, Yaltem, Zacampot, Milpoleta qui n'ont même pas la taille de chefs-lieux[2]. Il semblerait qu'il y ait un flottement sur l'appartenance ethnique des Indiens car Tenejapa est un village *tzeltal* et non pas *tzotzil*, tout comme Oxchuc qui apparaît dans la nouvelle « La Rueda del hambriento ». Cela est plus flagrant dans *Ciudad Real* qui plonge les Indiens du recueil dans un grand flou ethnologique.[3] En fait, dans le recueil de nouvelles, et par extension dans l'ensemble de la trilogie, peu importe l'appartenance ethnique des Indiens présentés. Dans les deux dernières pièces de la trilogie, Rosario Castellanos pose un cadre précis : les Indiens des hauts-plateaux du Chiapas face à Ciudad Real / San Cristóbal de Las Casas, une ville *ladina* emmurée dans ses préjugés féodaux. Aussi semble-t-il que l'auteure ait voulu travailler dans sa trilogie la dichotomie Blanc-Indien ou même les notions universelles dominant-dominé, sans prendre en compte la particularité ethnologique des *Tzotzil-Tzeltal* comme nous l'étudions plus loin.

Après avoir tracé un panorama du paysage géographique et humain du Chiapas, reprenons à présent le fil de l'Histoire pour montrer que cette région est constamment restée à l'écart des bouleversements qui secouaient le pays.

Le Chiapas à la périphérie de la Conquête et de la Colonisation

Loin de posséder les terres les plus attractives et d'accès facile, le Chiapas s'est retrouvé « dès le début, à la périphérie des routes d'exploration et de la conquête espagnole »[4]. Malgré tout, l'expédition lancée par Luís Marín en 1524 prend possession de l'agglomération de *Chiapa* (qui donne son nom à l'Etat). Certains villages *tzotziles* comme Zinacantán n'opposent aucune résistance à l'envahisseur espagnol, alors que d'autres comme San Juan Chamula, à la population également *tzotzile* et situé à quelques kilomètres, font

[1] *OT*, p. 555: "El paraje de Tzajal-hemel se había convertido en un santuario, punto de llegada de los peregrinos de toda la zona chamula". Force est de souligner qu'on ne peut pas parler de "région chamula" (puisqu'il s'agit du toponyme du village et de ses habitants), mais de région unifiée par la langue *tzotzile.*

[2] Voir en annexe les cartes et tableaux fournis par l'I.N.E.G.I. (Institut National de Statistique et Géographie) du gouvernement mexicain.

[3] Ici et là apparaissent des noms de villages : autour de San Juan Chamula et donc à dominante *tzotzile* (Chamula dans « La mort du tigre », Mukenjá dans «La trêve », Yalcuc dans « Aceite guapo ») ; épisodes à Ciudad Real ; chefs-lieux *tzeltales* (Tenejapa dans « L'avénement du tigre », Oxchuc dans «La rueda del hambriento / La roue de l'affamé » et « El don rechazado / Le monsieur éconduit » et finalement un campement dans la forêt vierge appelé Ah-tún et Bulmijá.

[4] Emilio Zebadúa, *op. cit.*, "Chiapas se encontró desde un principio en la periferia de las rutas de exploración y de la conquista española."(p. 42). Voir également le second chapitre (pp. 37-53).

preuve d'une forte résistance[1]. Juan Pedro Viqueira précise qu'identité ethnique et liens de loyauté préhispaniques ne vont pas forcément de pair :

> Une rivalité ancestrale opposait les seigneuries de Zinacantán et de Chiapa qui luttaient pour la suprématie politique et militaire sur cette zone, pour la possession du sel d'Ixtapa et pour le contrôle du commerce à grande distance[2].

Dès lors, les Zinacantèques s'allient aux vainqueurs de l'Empire aztèque et demandent de l'aide contre leurs ennemis chiapanèques. La loyauté de ces *Tzotziles* envers les dominants (d'abord Espagnols, puis plus tard *Ladinos*) continue de se manifester tout au long des siècles, comme nous le verrons au cours des révoltes indiennes de 1712 ou 1867.

En 1525, Pedro de Alvarado traverse la forêt lacandone. L'offensive suivante provient du Guatemala sous les ordres de don Pedro Portocarrero qui fonde la ville de San Cristóbal de los Llanos dans la vallée de Comitán et permet de contrôler toute la région d'Ocosingo. Dès 1527, Diego de Mazariegos est nommé gouverneur des provinces du Chiapas et fonde une nouvelle capitale administrative, Villa Real, dans la vallée de Jovel où se trouvent les meilleures terres cultivables et un climat relativement frais. Par conséquent, la création de la province de Chiapa, qui donne naissance à l'actuel état du Chiapas, ne s'établit pas sur la base d'une entité préhispanique, prolongée à l'époque coloniale. Elle n'est pas non plus le résultat des diverses conquêtes, mais « le produit arbitraire d'une décision politique selon laquelle la faction administrative des fonctionnaires espagnols s'est imposée sur les Conquistadores »[3]. La résistance des Indiens dure encore quelques années, avant que Pedro de Alvarado ne se retrouve finalement à la tête du gouvernement du Chiapas en 1531, réinstaurant l'ancien nom de San Cristóbal de Los Llanos à la capitale des hauts-plateaux. C'est en 1535 que cette *villa* accède au rang de *ciudad* et prend le nom de Ciudad Real sous la pression de la famille des Mazariegos - oligarchie locale qui assume en pratique le pouvoir politique dans toute la province.

La survie sociale et culturelle des autochtones est rendue possible grâce à leur moindre développement (par rapport à la civilisation aztèque par exemple), leur grande pauvreté, leur

---

[1] Gudrun Lenkersdorf, "La resistencia a la conquista española en los Altos de Chiapas", in Juan Pedro Viqueira, Mario Humberto Ruz, (Ed.), *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, México, Centro de Estudios Mayas, UNAM, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad de Guadalajara, 1995 (1ª reimpresión: 1998), pp. 72-76.

[2] Juan Pedro Viqueira « Le lent, bien qu'inexorable, démembrement de la seigneurie de Zinacantán (Chiapas, Mexique) », Traduction d'Alain Grebot, révision de Jérôme Baschet, Genèses, Année 1998, Volume 32, Numéro 1, pp. 66 – 85, p. 73, [réf. de septembre 2009]. Disponible sur :
http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/genes_1155-3219_1998_num_32_1_1524

[3] Gudrun Lenkersdorf, "La resistencia a la conquista española en los Altos de Chiapas", *op. cit.*., p. 81 : "(...) la provincia de Chiapa, predecesora del actual estado de Chiapas, surgió, no como continuación colonial de una entidad prehispánica, o como resultado de las conquistas, sino como el producto arbitrario de una decisión política en que la facción administrativa de los funcionarios españoles se impuso sobre los conquistadores."

dispersion et leur fuite dans un environnement accidenté. Cependant la population autochtone, évaluée à la veille de la Conquête à environ 200 000 Indiens, se réduit d'un tiers 50 ans plus tard. Ce qui forme à l'époque coloniale « la Alcaldía mayor de Chiapas » reste un territoire marginal qui apporte peu de richesse à la Couronne espagnole. Juan Pedro Viqueira souligne l'absence de métal précieux, le manque d'accès à la mer (le Soconusco n'en faisait pas partie) et l'éloignement des routes principales de commerce, pour expliquer la faible population espagnole dans ces provinces (2% d'Espagnols, 6% de métis, noirs et mulâtres pour 92% d'Indiens à la fin du XVIIème siècle)[1].

En ce qui concerne l'occupation et l'exploitation des terres chiapanèques, l'*encomienda*[2] fait des ravages dans la région jusqu'à la première moitié du XVIIIème siècle puisque « le plus grand attrait, c'était la terre, surtout les Indiens et le travail qu'on pouvait tirer de leur exploitation »[3]. Les premières *encomiendas* sont faites d'après les unités territoriales et politiques qui existaient avant la Conquête. Cela revient à conserver une grande partie des privilèges de l'aristocratie indienne ou des caciques, avant qu'ils ne soient supplantés par des opportunistes loyaux à l'égard du Conquérant.

Le passage de l'*encomienda* à l'*hacienda* revêt un caractère singulier au Chiapas : la Couronne espagnole sanctionne par une cédule en 1538 l'acquisition légale de terres aux Indiens – ce qui permet de développer des domaines possédés à titre purement individuel et privé par les *encomenderos* qui se transforment en un système embryonnaire seigneurial. Les colons espagnols occupent par la force les meilleures terres et contraignent ainsi les Indiens à prouver leur droit de propriété – ce qui s'avère, la plupart du temps, impossible. Cette expropriation permet aux Espagnols à la fois d'agrandir leurs possessions aux dépens des communautés et de récupérer une main d'œuvre privée de terres.

---

[1] Voir "Las causas de una rebelión india: Chiapas, 1712" de Juan Pedro Viqueira in *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, México, Centro de Estudios Mayas, UNAM, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad de Guadalajara, 1995 (1ª reimpresión: 1998), pp. 103-135 : "La Alcaldía mayor de Chiapas fue a lo largo de todo el período colonial un territorio marginal que aportó pocas riquezas a la Corona española. La ausencia de metales preciosos, la falta de acceso al mar y su alejamiento de las principales rutas de comercio hicieron de ella un lugar poco atractivo para los colonizadores (…). Por esa razón el número de españoles –y por ende también el de mestizos- fue siempre muy reducido. A fines del siglo XVII, de 66.500 habitantes que componían la población de la alcaldía mayor, tan sólo unos 1.500 eran españoles –peninsulares y criollos, lo que representaba apenas el 2% total. El número de mestizos, negros y mulatos probablemente ascendía a unos 4.000 individuos (equivalente al 6% del total). Los indios representaban, pues, el 92% restante. Voir en annexe : Doc. 7 : Conquête du Chiapas (1523-1528).

[2] Selon Bernard Lavallé dans *L'Amérique espagnole de Colomb à Bolivar*, Paris, Belin Sup Histoire, 2004, l'*encomienda* s'est instaurée dès 1503 et « consistait à *recommander* (en espagnol *encomendar*, d'où le nom de l'institution) un certain nombre d'Indiens aux Espagnols qui s'étaient particulièrement signalés lors de la Conquête (*los beneméritos*) » (p. 62). En échange des devoirs d'instruction, de protection et d'évangélisation, l'*encomendero* recevait de l'Indien le paiement d'un tribut en nature, espèces ou corvées.

[3] Emilio Zebadúa, *op. cit*., "En Chiapas lo más atractivo era la tierra e, incluso más que ello, los propios indios y el trabajo que podía obtenerse de su explotación" (p. 48).

Dès la Conquête, les missionnaires dominicains exercent une hégémonie religieuse sur la province. Avec l'aide des autorités civiles espagnoles, ils mettent en place une politique de regroupement, visant à détruire les unités politiques ou territoriales indiennes, à briser tout lien de fidélité ou de solidarité ethnique et à mettre un terme aux localités dispersées grâce à de nouvelles « républiques ».

Bartolomé de Las Casas symbolise l'offensive religieuse contre les formes les plus brutales de l'*encomienda*[1]. Possédant à l'origine des exploitations à Cuba, il revêt l'habit dominicain en 1522, se consacre à l'étude de la théologie en Espagne et revient au Nouveau Monde en 1534. Dès 1543, il est désigné pour occuper le siège épiscopal du Chiapas et n'a alors de cesse de lutter contre les confiscations de biens appartenant aux Indigènes et contre leur exploitation forcée. L'opposition des *encomenderos* le contraint à quitter *Ciudad Real* (nom colonial de la ville de San Cristóbal, renommée San Cristóbal de las Casas en l'honneur du Dominicain en 1848).

Autant les Indiens sont parvenus à résister aux tentatives d'assimilation culturelle depuis la Conquête, autant les Espagnols et leurs descendants ont réussi à imposer un système de domination de type féodal encore d'actualité au XXIème siècle. C'est justement ce paradoxe et ce réseau de relations entre Indiens et *Ladinos* (appelées également *indoladinas*) qui se trouvent au cœur de l'œuvre narrative de Rosario Castellanos. Le clergé, l'administration et les propriétaires fonciers, étroitement associés dans la défense des mêmes intérêts oligarchiques, constituent les trois piliers du système colonial. Cette situation provoque de graves tensions qui éclatent lors de violentes rébellions. A la veille du soulèvement de Cancuc de 1712, les communautés indiennes des hauts-plateaux se trouvent au bord de la crise économique, touchées par les abus des colonisateurs, notamment dans la hausse frauduleuse des impôts[2]. Cette crise provoque un départ massif des *Tzotzil-tzeltal* vers les zones les plus hautes, les plus froides et les plus défavorisées, afin de fuir la pression de la société coloniale.

---

[1] Gudrun Lenkersdorf indique que l'*encomienda* fut particulièrement brutale au Chiapas et pouvait signifier pillage, attaques armées et trafic d'esclaves, in "La resistencia a la conquista espanola en los Altos de Chiapas", *op. cit.*, pp. 79-80.

[2] Juan Pedro Viqueira évoque non pas une cause essentielle, mais tout un faisceau complexe de facteurs pour expliquer cette rébellion, in "Las causas de una rebelión india: Chiapas, 1712", *op. cit.*, p. 133 : (…) la rigidez del orden social y jurídico basado en la separación y distinción de los distintos grupos socio-raciales; la permanente oposición económica, política, social y cultural entre indios y españoles; el mediocre éxito de la evangelización (…); la cada vez más débil autoridad espiritual de la Iglesia católica; la ausencia de instancias mediadoras entre las autoridades españolas y los naturales (…) ; el carácter parasitario de la economía de Ciudad Real; la recuperación demográfica de la población aborigen a partir de la década de 1670; el incremento de las cargas civiles y religiosas exigidas a los naturales; la puesta en función del nuevo sistema tributario entre 1670 y 1690 que obligaba a los indios de amplias regiones a pagar sus tributos en dinero (…); la crisis agrícola de 1707-1711 (…); los movimientos religiososo y de protesta que precedieron la protesta."

Selon des sources historiques d'époque[1], une des plus virulentes rébellions indiennes de l'époque coloniale surgit pour mettre à bas la domination espagnole. L'élément détonateur est d'ordre messianique : la Vierge serait apparue à une jeune Indienne María de la Candelaría et dans de nombreuses communautés (Santa Marta, Chenalho, Yajalon, Cancuc) pour faire construire une chapelle en son honneur[2]. Selon la thèse de Juan Pedro Viqueira, le soulèvement général des *Tzotzil- Tzeltal* ne peut être compris comme un mouvement spontané animé par une frénésie millénariste, mais plutôt comme un acte politique raisonné. Les cinq chefs rebelles auraient « inventé » ce miracle pour profiter de l'effervescence sociale et religieuse des Indiens et instaurer un ordre nouveau.

Malgré la cruelle répression, l'insurrection de 1712 signe l'effondrement du système colonial[3]. Selon l'historien, environ 40 % des Indiens de *la Alcaldía mayor de Chiapas* se sont soulevés en armes contre l'autorité coloniale et sont parvenus à contrôler pendant presque quatre mois le tiers des villages, où ils nommèrent des capitaines et vicaires en tant que nouveaux représentants militaires et religieux[4]. Assiégés à Huixtán, les Espagnols échappent de peu à la défaite grâce à l'arrivée de renforts extérieurs (du Guatemala et du Tabasco) et grâce à l'aide d'Indiens chiapanèques restés fidèles à la Couronne. Les Espagnols mettent plusieurs mois pour soumettre et regrouper les rebelles réfugiés dans les montagnes (notamment les Indiens du nord de Los Zendales).

Plusieurs conclusions sur cette première insurrection indienne et ses conséquences s'imposent : elle peut être considérée comme un mouvement précurseur du soulèvement *tzotzil* de 1867-1870 contre les *Ladinos*. Nombre d'historiens et d'anthropologues décrivent ces mouvements comme animés par une ferveur irrationnelle qui aurait réveillé les Indiens de leur léthargie. Ils n'évoquent pas l'hypothèse selon laquelle cela répondrait à une réelle volonté de renverser l'ordre des choses et de mettre un terme à la domination espagnole selon

---

[1] Francisco Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, Guatemala, 1929-1931, 3 vol.

[2] Un témoin indien de l'époque retranscrit les paroles de la jeune Indienne María López : "Creedme y seguidme, porque ya no hay tributo, rey, ni obispo, ni alcalde mayor, y no hagan más que seguir y creer esta Virgen que tengo detrás del petate." Dans son article, Juan Pedro Viqueira reprend les écrits d'époque qui annoncent la venue de temps nouveaux (p. 125) : "ya era cumplido el término y profecía de sacudir el yugo y restaurar sus tierras y libertad. (…) era voluntad de Dios que [la Virgen de Cancuc] hubiese venido por sus hijos los indios para libertarles del cautiverio de los españoles y ministros de la Iglesia. (…) el rey que los había de gobernar sería de su elección de ellos y serían libres de los trabajos que padecían y de pagar tributos."

[3] Nous reviendrons sur la portée et les enjeux de cette insurrection, notamment comme mouvement précurseur du soulèvement *tzotzil* de 1867-1870 (en II.3.3. Mythe /vs/ histoire).

[4] Voir l'article "Las causas de una rebelión india: Chiapas, 1712" de Juan Pedro Viqueira, *op. cit.*, pp. 103-135 : "Antes de sucumbir ante los ejércitos españoles, los indios sublevados llegaron a controlar durante casi cuatro meses la tercera parte de los pueblos de Chiapas, nombrando en ellos capitanes y vicarios para su administración militar y religiosa, respectivamente." (p. 102)

leur propre univers culturel. Il ne faut pas non plus oublier qu'au cours de cette rébellion, plusieurs communautés de langue *tzotzil*, *tzeltal* et *chol* se sont unies dans la révolte, mais d'autres, comme les Zinacantèques, ont préféré se mettre du côté du plus fort. Il est donc absolument incongru de considérer les « Indiens » comme un sujet collectif uni et intemporel qui lutte contre le monde extérieur pour préserver son être et maintenir sa cohésion. Certains anthropologues développent la thèse selon laquelle ils ont trouvé des groupes d'Indiens isolés qui seraient parvenus à conserver leurs modes de vie et leurs croyances intactes pendant plus de cinq siècles[1]. Nous verrons que dans la même optique, Rosario Castellanos offre une image biaisée des communautés indiennes du Chiapas qui certes, selon elle, subissent des changements constants sous la pression des *Ladinos*. Mais l'auteure minimise les transformations dont les Indiens sont moteurs, en les plaçant en marge de l'Histoire et « fanatisés » par des croyances irrationnelles. C'est passer sous silence leur complexe construction historique.

Pas d' « Indépendance » pour les Indiens chiapanèques

Au cours du XVIIIème siècle, les Bourbons éclairés au pouvoir en Espagne provoquent un remaniement profond des rapports entre société coloniale et colonisée par une série de mesures favorables à l'Indien (la révision des tributs, le contrôle des taxations ecclésiastiques, la suppression des achats obligatoires, l'abandon du *repartimiento*[2], l'accroissement des pouvoirs des autorités locales indiennes). C'est à cette époque que deux ensembles agraires se distinguent dans la zone *Tzotzil-Tzeltal* : le *latifundio* colonial situé sur les terres chaudes et tempérées en dessous de 1500 m d'altitude et le *minifundio* indien sur les terres hautes et froides, à l'intérieur des tenures collectives claniques et lignagères. La libéralisation du régime politique et la sécularisation de la colonisation provoquent la reprise de la démographie et de l'économie agraire des Indiens des hauts-plateaux aux dépens de l'économie coloniale, ainsi que l'apparition d'un syncrétisme culturel. Les *Tzotzil-Tzeltal* ne

[1] C'est la thèse d'anthropologues américains de l'Université d'Harvard, selon laquelle les Indiens sont des « fossiles vivants, de fragiles témoins d'un glorieux passé », que réfute Juan Pedro Viqueira dans son article « Le lent, bien qu'inexorable, démembrement de la seigneurie de Zinacantán (Chiapas, Mexique)», Traduction d'Alain Grebot, révision de Jérôme Baschet, Genèses, Année 1998, Volume 32, Numéro 1, p. 85, [réf. de septembre 2009]. Disponible sur :
http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/genes_1155-3219_1998_num_32_1_1524

[2] *Repartimiento* : système de travail forcé institué par les Conquistadores qui devient rapidement le principal mécanisme d'assujettissement et de domination des Indiens du Nouveau Monde.

reviennent pas à la tradition, mais se caractérisent par une réadaptation ingénieuse des apports de la culture coloniale dans leur propre culture autochtone [1].

Si le XIXème siècle voit l'avènement d'un Mexique indépendant, la situation des Indiens du Chiapas est loin de s'améliorer, passant du joug colonial à la domination du *cacique*[2] ou de l'*hacendado* local. Dans la « Trilogie du Chiapas » la période historique de l'Indépendance du Mexique apparaît peu décisive. Pour Rosario Castellanos, il semblerait que le fil de l'histoire des Indiens du Chiapas se déroule inexorablement vers une domination de plus en plus forte. La date fatidique de 1821 n'apporte alors pas de renversements significatifs de la situation de l'Indien. Toute une série de lois proclamées après l'Indépendance vont achever de déposséder l'Indien de ses terres.

Jusqu'au XIXème siècle, les frontières de la zone maya sont restées floues puisque les Espagnols faisaient fi de son unité culturelle et linguistique. Depuis 1530, la province du Chiapas (ainsi que la forêt lacandone et le Soconusco) était rattachée à la *Capitanía* du Guatemala en 1530 (ainsi que le Honduras, Nicaragua, Costa Rica, Salvador). Mais en 1821, l'Intendance du Chiapas décide d'adhérer au Plan d'Iguala promulgué par Agustín de Iturbide pour favoriser l'Indépendance du Mexique. Et le 26 septembre, le Chiapas devient une Province indépendante, libre de choisir entre le Mexique et le Guatemala. Finalement, un référendum décide de l'annexion définitive de cette région au Mexique en 1824[3]. Selon l'historien García de León, le Chiapas se caractérise, au fil des siècles, par une résistance farouche aux directives du gouvernement mexicain qui met à mal les tentatives d'intégration de la région :

> L'annexion du Chiapas se fit en 1824, celle du Soconusco serait effective en 1882 et en général, dans cette région prédominait un fort sentiment local de souveraineté devant un gouvernement lointain et la plupart du temps arbitraire, qu'il s'agisse de celui de Porfirio [Díaz], de Carranza ou d'Obregón. L'intégration de cette région du Mexique à la nation forme partie d'un long processus de confrontation qui n'est pas encore résolu. Les tentatives séparatistes du gouvernement local se font sentir devant chaque mesure du gouvernement fédéral qui affecte les intérêts des groupes au pouvoir : (…) comme en 1939 lorsque le gouvernement de Cárdenas initiait la redistribution des terres[4].

---

[1] Par exemple, les Indiens *Tzotzil-Tzeltal* se mettent à élever le mouton et semer le blé.

[2] *Cacique* : chef local profitant de son influence et pratiquant la corruption aux dépens de la population qu'il domine. A l'origine, mot antillais pré-hispanique, qui a ensuite été diffusé par les colons sur tout le continent latino-américain.

[3] Emilio Zebadúa, *Breve historia de Chiapas*, El colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, chapitre IV "Indépendance et incorporation" (pp. 81-96).

[4] Antonio García de León, « Lucha de clases y poder político en Chiapas », in *Revista Historia y sociedad*, 22, 1979: "La anexión de Chiapas en 1824, la de Soconusco aún se dirimía en 1882 y en general en la región predominaba un fuerte sentimiento local de soberanía ante un gobierno lejano y las más de las veces arbitrario, fuera éste el de don Porfirio, el de Carranza o el de Obregón. La integración de esa parte de México a la nación forma parte de un largo proceso de confrontación no totalmente concluido. Los intentos separatistas del gobierno local se hacen sentir ante cualquier medida del gobierno federal que afecte los intereses de los grupos en el poder: como (...) en 1939 cuando el gobierno de Cárdenas impulsaba los repartos agrarios" (p.61).

Dès l'Indépendance acquise en 1821, deux factions régionales importantes luttent pour obtenir le contrôle de la terre et de la main d'œuvre indienne. D'un côté, les grands propriétaires de la région des hauts-plateaux (élite oligarchique de San Cristóbal), soutenus par la hiérarchie catholique, sont conservateurs. De l'autre, les agriculteurs et éleveurs de la vallée centrale (Tuxtla, Comitán, Chiapa) s'allient aux libéraux. Ces deux groupes d'influence opposés ont un point commun – une volonté farouche d'agrandir leurs possessions. Au niveau politique régional, ils parviennent à faire approuver des lois agraires (en 1826 et 1832) qui fixent des limites aux terres communales des peuples indigènes et exproprient les *baldíos*[1] qui jouxtent leurs villages. De plus, la loi de servitude de 1827 autorise les autorités locales à recruter – pour le service militaire ou le travail - tous ceux qui ne peuvent prouver leur emploi ailleurs. Les conséquences sont alors désastreuses pour les communautés indiennes qui ne peuvent plus jouir de leurs terres :

> Les Indigènes qui perdirent leurs terres suite à l'expansion des *haciendas* et à la législation agraire devaient se transformer en fermiers sur les terres du patron (qui dans de nombreux cas étaient des terres qui leur avaient appartenu originellement) ou émigrer et trouver un emploi comme journaliers ou *peones*[2] dans la vallée centrale ou bien – lors des décennies suivantes – dans des fermes d'élevage ou des plantations de café des basses terres du Nord ou de la côte[3].

Ensuite, les lois de la Réforme (ley Juárez et Lerdo de 1856 et 1857) se heurtent à l'opposition de l'Eglise et des conservateurs chiapanèques. Le gouvernement national ne parvient pas à contenir ces groupes de pression, ou encore moins à les soumettre aux autorités légalement constituées. En réalité, le pouvoir est détenu par toute une série de *caudillos*, *hacendados* ou commerçants, qui contrôlent à la fois la terre et les Indiens qui la cultivent, les réseaux commerciaux et clientélistes, les gouvernements municipaux et les chefs politiques.

Certaines lois, censées améliorées la situation de l'Indien, ne contribuent qu'à la rendre plus difficile. La loi de *desamortización* de 1856 met en circulation les biens de l'Eglise (qui représentaient selon Henri Favre 30% de la superficie accaparée), mais concerne aussi les terres des communautés indiennes. Elle consacre alors l'essor du système latifundiaire des *haciendas*, grande propriété foncière d'origine coloniale. Les membres des communautés indiennes expropriées deviennent un réservoir de main d'œuvre bon marché, privé de leur source de subsistance.

---

[1] *Baldío* : petit lopin de terre qu'un propriétaire accorde à un Indien en échange de son travail gratuit et obligatoire.

[2] *Peón* : ouvrier agricole employé dans les *haciendas*. Le *peón acasillado* a un statut permanent, tandis que les *eventuales* sont employés temporairement.

[3] Emilio Zebadúa, *op. cit.*, p. 99 : "Los indígenas que perdieron sus tierras como consecuencia de la expansión de las haciendas y la legislación agraria debían convertirse en arrendatarios en las tierras del patrón (que en muchos casos eran tierras que habían sido suyas originalmente) o emigrar y emplearse como jornaleros o peones en el valle central o –en las siguientes décadas- en los ranchos ganaderos y plantaciones cafetaleras de las tierras bajas del norte o la costa."

En 1857, la Constitution affirme les libertés individuelles, notamment le droit à propriété privée. Cet élan donné au développement économique se fait au détriment des communautés indigènes qui, privées de leurs terres ancestrales, entament un long processus de déstructuration qui aura sa part dans l'explosion révolutionnaire de 1910. Comme le résume Eve-Marie Fell, « finalement, ce siècle [le XIXème, notamment suite à cette loi] est pour les communautés indigènes la période la plus noire, comme il est pour le *latifundio* l'époque de splendeur »[1]. Henri Favre ajoute des précisions du plus grand intérêt car elles concernent directement la famille de Rosario Castellanos et sa ville natale, Comitán :

> La suppression et la vente de ces mainmortes ecclésiastiques bénéficièrent principalement aux familles de Comitan, dont les Castellanos et les Domínguez. (…) C'est alors que commença l'essor de Comitan. Animée par ce groupe qui venait d'accéder à la grande propriété foncière et qui s'identifiait au régime libéral promoteur de son ascension, la ville devint bientôt avec Chiapa et Tuxtla, un autre centre de pouvoir en compétition ouverte avec San Cristóbal. (…) l'ancienne Ciudad Real conservatrice et cléricale (…) se cantonnera dans une opposition stérile aux changements et aux innovations qui surviennent au cours des dernières décennies du siècle[2].

Une nouvelle période d'agitation se solde par une guerre civile entre libéraux et conservateurs lésés par ce vent de réforme (1858-1861) et par une guerre à l'échelle internationale entre le Président d'origine zapotèque Benito Juárez et d'autres nations européennes, dont la France, qui impose par la force militaire l'Empire de Maximilien (1867). Octavio Paz souligne également le caractère paradoxal de la période historique de la Réforme :

> La vente des biens de l'Eglise et la disparition de la propriété communale indigène – qui avait résisté, précairement, à trois siècles et demi d'abus et d'attaques d'*encomenderos* et d'*hacendados* – accentuent le caractère féodal de notre pays. (…) C'est ainsi que surgit une nouvelle caste latifundiaire[3].

Durant la décennie de 1860, la lutte pour le contrôle de la terre et de la main d'œuvre cause de profonds déséquilibres au sein des communautés indiennes (Emilio Zebadúa signale qu'en vingt ans, les *Chamulas* ont perdu les trois quarts de leurs terres). En 1867 éclate alors un soulèvement dans les communautés de San Juan Chamula, Zinacantán, Oxchuc, Huixtán, Tenejapa, Chalchihuitán, Pantehó, Chenalhó, Mitontic, Cancuc de la région des hauts-plateaux. L'Histoire officielle qualifie de « Guerre de Castes »[4] ce cycle de divers

---

[1] Eve-Marie Fell, *Les Indiens. Sociétés et idéologies en Amérique hispanique, op. cit.*, p.30.

[2] Henri Favre, *op. cit.*, p. 58. Il précise encore que la famille Castellanos acquit sous le Porfiriat trois domaines supplémentaires (El zapote, Santa Rita, Zapotal) comportant plus de 2600 hectares.

[3] Octavio Paz, *El laberinto de la soledad, Postdata y Vuelta a El Laberinto de la soledad*, (1981), México, Fondo de Cultura Económica, 3ª ed., 2004, 351 p. : "la venta de los bienes de la Iglesia y la desaparición de la propiedad comunal indígena – que había resistido, precariamente, tres siglos y medio de abusos y acometidas de encomenderos y hacendados – acentúan el carácter feudal de nuestro país. (...) Surge así una nueva casta latifundista." (p. 140)

[4] « Guerre des Castes » ou *Guerra de castas* : l'expression renvoi à la longue guerre raciale qui, au XIXème siècle, opposa les Indiens mayas du Yucatán aux *Ladinos*.

soulèvements qui ont ponctué l'Histoire mexicaine au Chiapas et au Yucatán. Tout comme à Cancuc en 1712, les Indiens se rebellent contre l'accroissement de la pression *ladina* sur leurs communautés. Mais loin d'avoir un contenu purement racial ou ethnique (Indiens contre Blancs), ces rébellions offrent un fond commun d'oppression socio-économique. Profondément religieux et messianique à l'origine, ce mouvement s'organise militairement pour tenter de faire face à la surexploitation des Blancs. Un culte oraculaire (avec des Saints ou des « pierres parlantes ») s'instaure pour renverser les rapports sociaux de type colonial entre *Ladinos* et Indiens. La volonté farouche de retrouver leur autonomie (économique, sociale et culturelle) anime les Indiens *Chamula* et se propage aux villages avoisinants. En 1870, les *Ladinos* parviennent à mater l'insurrection dans une contre-attaque sanglante grâce à l'aide du Guatemala et d'autres communautés indiennes. Cet épisode historique est au cœur d'*Oficio de tinieblas*, second roman de la trilogie. Dans la deuxième partie de notre étude, nous analyserons avec précision les étapes de cette insurrection, la version qu'en livre Rosario Castellanos et la portée de sa réécriture de l'histoire[1].

La figure de Porfirio Díaz domine ensuite la scène historique du Mexique. Sa longue dictature (1876-1911) permet le rétablissement de l'ordre, à force d'autoritarisme et de violence répressive. Progressivement, Porfirio Díaz met fin aux velléités d'émancipation fédéraliste de certains Etats pour centraliser le pays et contrôler les *caciques* locaux grâce à des chefs politiques sous sa tutelle. Les historiens ont longtemps considéré le Porfiriat comme le détonateur de la Révolution Mexicaine, mais il faut plutôt comprendre que les exigences de justice agraire n'étaient pas nouvelles. Elles s'étaient nourries tout au long du XIXème siècle du mécontentement croissant des populations les plus fragilisées, notamment les Indiens, mis à l'écart de l'essor économique du Mexique. Stimulé par la volonté de modernisation du pays, Porfirio Díaz met en œuvre une législation favorable à l'expansion des *haciendas*, plus aptes à accroître la productivité. En mai 1878, le gouvernement décrète la suppression des terres collectives. Les paysans majoritairement indiens, une fois expropriés, deviennent des *baldíos* (du nom du lopin de terre qu'ils peuvent continuer à cultiver pour subvenir à leurs besoins et à utiliser les bois, l'eau et les pâturages du domaine, en échange de plusieurs journées de travail par semaine à l'*hacendado*). Le statut des *mozos* n'est guère plus enviable :

> Contrairement aux *baldíos* dont le statut de tenanciers précaires s'apparentait à celui des serfs, les *mozos* étaient des « travailleurs libres » (…) rapidement liés aux propriétaires fonciers qui les

[1] Nous reviendrons en détail sur le choix de cet épisode historique et la portée symbolique de la crucifixion d'un jeune Indien dans *Oficio de tinieblas* en II.3.3.

employaient, par jeu de prestations, d'obligations, et surtout de prêts et de dettes « légalement contractées »[1].

Henri Favre avance que près des deux tiers de la population masculine *tzotzil-tzeltal* (*mozos* et *baldíos* confondus) étaient réduits à l'état de servage à la fin du XIXème siècle, voire plus à la veille de la Révolution[2]. Le véritablement instrument de l'oppression qui pèse sur l'Indien est le système d'endettement mis en place dans les *tiendas de raya* qui peut aboutir à l'asservissement de toute une famille, voire un lignage[3].

En 1883 est promulguée la loi de colonisation, suivie en 1884 par le recensement et l'arpentage des *baldíos*. Très souvent, les communautés indiennes ne possèdent pas de titres de propriété légaux et se voient arracher leurs terres au profit d'immigrants étrangers ou de colons mexicains. Cette situation n'est pas sans rappeler les débuts de la colonisation. Nous verrons dans la seconde partie comment cette entreprise de spoliation séculaire est retranscrite dans la « trilogie du Chiapas » selon la vision des Indiens.

Suite à ces lois de 1883-1884, un cinquième du territoire national (environ quarante millions d'hectares) passe aux mains de propriétaires privés. A la fin du Porfiriat, on estime que 80 à 90% de la population paysanne manquent de terre[4]. Alors que l'on considère souvent le Porfiriat comme la transition entre le passé féodal et la société moderne, il semble plutôt se faire l'héritier du féodalisme colonial en concentrant la terre dans les mains d'une seule classe de propriétaires terriens.

A l'actif de cette période historique, le Porfiriat permet de désenclaver peu à peu le Chiapas qui s'ouvre à d'autres régions du pays (Oaxaca, Tabasco) par un nouveau réseau d'infrastructures modernes (routes et voies ferrées)[5]. Tout est mis en place pour consolider le

---

[1] Henri Favre, *op. cit.*, p. 65.

[2] *Ibid.*, p. 69. Il cite la source officielle selon laquelle il y aurait 34 093 *baldíos* ou *mozos* (la plupart originaires des hauts-plateaux) en 1896.

[3] *Ibid.*, p. 66 : « Aux dettes que [les *mozos*] contractaient auprès de la boutique en y achetant de la marchandise à des prix exorbitants, s'ajoutaient celles qui découlaient des *fallas* ou amendes imposées par les contremaîtres au moindre manquement. Ces dettes ne s'éteignaient jamais ».

[4] Eve-Marie Fell, *Les Indiens. Sociétés et idéologies en Amérique hispanique*, Paris, Armand Colin, 1973, p. 31 : « Au Mexique, l'essor de la grande propriété sous le porfirisme est bien connu : en 1910, 96,9% des familles paysannes n'avaient pas un pouce de terrain à elles ».

[5] Voir Henri Favre, *op. cit.*, p. 70 : « En 1907, le chemin de fer de Veracruz arrivait à Tapachula et permettait d'évacuer la production caféière du Soconusco par le port de Salina Cruz, sur le Pacifique, et par les installations portuaires de l'Atlantique. Entre 1875 et 1910, le réseau routier du Chiapas quintupla en extension, et le réseau télégraphique, créé pour des raisons d'ordre policier et militaire, atteignit les moindres agglomérations de l'Etat ». Thomas Benjamin confirme de telles avancées, *op. cit.*, p. 180 : "Hacia 1910 Chiapas (…) había experimentado 20 años de modernización y desarrollo económico sin precedentes. (…) Para este momento Chiapas contaba con una impresionante infraestructura de comunicaciones y transportes donde antes no había habida nada. Una buena carretera estatal cruzaba el estado de Arraiga a Tuxtla Gutiérrez, San Cristóbal y

gouvernement de l'Etat aux dépens du pouvoir local des caciques : renforcement des forces de police, renforcement du contrôle administratif, efforts portés dans le domaine de l'éducation et de la santé, les impôts et les dépenses publiques. Il fait également pénétrer le capital étranger (surtout allemand et américain) et développe une production agricole dirigée vers l'exportation (canne à sucre, café, cacao, bois précieux, caoutchouc). Le gouvernement accorde de vastes concessions dans le bassin de l'Usumacinta à des forestiers américains, anglais et espagnols pour y établir des *monterías* (chantiers de bois d'ébénisterie et de teinture). L'économie de type féodal des hauts-plateaux est mise à mal par le développement de type capitaliste de grandes exploitations caféières et forestières dans le Soconusco et la Forêt lacandone qui puisent dans la main d'œuvre indienne des hauts-plateaux. Des *enganchadores*[1] - intermédiaires entre les exploitations étrangères et les Indiens de *Los Altos* - se chargent de recruter à chaque saison un contingent déterminé de *Tzotzil-Tzeltal* à San Cristóbal. Le système seigneurial du centre du Chiapas affiche alors son anachronisme face à l'essor de ces exploitations agricoles et industrielles, à haute productivité et entièrement orientées vers le marché extérieur.

Dans une période que l'on peut qualifier de « caciquisme illustré »[2], le gouverneur du Chiapas, Emilio Rabasa Estebanell (1891-1894), nommé par son ami Porfirio Díaz, introduit un changement capital dans la rivalité entre les deux villes les plus importantes de la région : San Cristóbal perd sa place de capitale pour Tuxtla Gutiérrez en 1892[3]. Cette action vise à contrecarrer l'hégémonie exercée par les grands propriétaires terriens et commerçants de San Cristóbal et implique une réorganisation géographique du pouvoir politique[4]. L'objectif est d'intégrer le Chiapas aux projets fédéraux et de soumettre la région à l'autorité de l'Etat

---

Comitán. Para 1908 el ferrocarril panamericano, emprendido en 1901, atravesaba la planicie del Pacífico de Oaxaca a Guatemala."

[1] Nous reviendrons sur le personnage de l'*enganchador* dans la trilogie dans l'étude des mécanismes d'oppression économique en II.1.2 « Permanence d'une structure coloniale ». Les *enganchadores* étaient pour la plupart des marchands d'eau-de-vie, commerçants ambulants, secrétaires de municipes indiens, instituteurs, en contact régulier avec la population indienne.

[2] Nous empruntons ce terme à Thomas Benjamin qui évoque dans son article "¡Primero viva Chiapas! La Revolución mexicana y las rebeliones locales" "el caciquismo ilustrado" des gouverneurs porfiristes du Chiapas : Emilio Rabasa (1891-1894), Francisco León (1895-1899), Francisco Pimentel (1899-1906) et ramón Rabasa (1906-1911), in Juan Pedro Viqueira (Ed.), *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, México, Centro de Estudios Mayas, UNAM, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad de Guadalajara, 1995 (1ª reimpresión: 1998), pp. 175-194.

[3] Cette âpre rivalité entre Tuxtla Gutiérrez et San Cristóbal, entre les libéraux et les conservateurs, apparaît en filigrane dans la « trilogie du Chiapas ».

[4] Voir l'article "¡Primero viva Chiapas! La Revolución mexicana y las rebeliones locales" de Thomas Benjamin, *op. cit.*, p. 178 : "Con todo, la acción más controvertida de Rabasa fue trasladar la capital chiapaneca de San Cristóbal de las Casas a Tuxtla Gutiérrez. Este traslado del centro del poder oficial del estado ratificó en lo político la decadencia económica de Los Altos y el surgimiento económico de la Meseta y Valle Centrales. Con ello, además, se buscaba apartar el gobierno del estado de la perniciosa influencia conservadora y clerical de la sociedad sancristobalense."

central. Ce gouverneur marque le renforcement de l'emprise des *Ladinos* sur les communautés indiennes et de la société globale mexicaine sur la société régionale chiapanèque. Mais ces efforts se heurtent à de profondes résistances : au niveau économique, la monnaie d'échange reste le *cachuco* centraméricain ou le cacao dans les communautés indiennes et non le peso mexicain ; au niveau sociopolitique, les *hacendados* s'opposent virulemment à l'appareil politique d'Emilio Rabasa constitué de *científicos*, technocrates étrangers à la région. Comme le déclare Victorien Lavou, les propriétaires fonciers s'érigent paradoxalement en défenseurs des Indiens pour défendre leurs propres intérêts :

> Les féodaux du Chiapas répondront à cette politique par un renforcement de leur attitude paternaliste : ils s'érigeront, en effet, en protecteurs « naturels » des Indiens, leur reconnaîtront quelques droits et valoriseront certains aspects de leur culture. En fait, il s'agissait, pour eux, de s'assurer par tous les moyens la fidélité des Indiens face à la mise en place progressive d'un capitalisme dépendant dans le Chiapas[1].

En fait, les propriétaires fonciers de San Cristóbal retournent leur veste à chaque revers de l'Histoire pour sauvegarder leur oligarchie et leurs particularismes régionaux. Aussi bien pendant la guerre d'Indépendance que lors de la Révolution de 1910, les conservateurs chiapanèques font tout pour préserver leurs privilèges. L'Histoire du Chiapas a, semble-t-il, pour fil conducteur, la résistance à tout vent de réforme :

> En 1821, ils avaient rallié le mouvement d'Indépendance afin de défendre le système colonial menacé par l'expansion du mercantilisme libéral ; ils se joignaient maintenant au mouvement révolutionnaire afin de défendre ce même système menacé par le progrès du capitalisme. La Révolution se radicalisant, ces conservateurs allaient bientôt devenir Villistes sous Carranza, puis callistes sous Cárdenas[2].

I.1.2. Le Chiapas à l'écart des « révolutionnaires » temps modernes[3]

Un accueil tardif de la Révolution

Lorsqu'éclate la Révolution de 1910, le Mexique fête le centenaire des luttes pour l'Indépendance et envisage, pour la septième fois, la réélection à la présidence de Porfirio Díaz. C'est alors qu'apparaît Francisco Madero, héritier d'une grande famille de propriétaires terriens et d'industriels du nord, représentant de la bourgeoisie libérale naissante. En exil, il

---

[1] Victorien Lavou "Pourquoi la révolte au Chiapas", in *Le monde diplomatique*, février 1994, pp.16-17.
[2] Henri Favre, *op. cit.*, p. 71.
[3] Allusion au chapitre IV « Los (revolucionarios) tiempos modernos » de Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo, op. cit.*, pp. 161-187.

dénonce l'illégitimité du gouvernement du vieux dictateur réélu et lance le plan de San Luis Potosí. Pour élargir sa base politique, il y inclut une clause promettant d'examiner les plaintes paysannes pour expropriation de terre :

> Par un abus de loi de colonisation, de nombreux petits propriétaires, indigènes en majorité, ont été dépouillés de leurs terres. (…) Ces dispositions et décisions sont déclarées soumises à révision, et ceux qui les ont acquises de façon si immorale ou leurs héritiers devront les restituer à leurs premiers propriétaires[1].

La première revendication et la première cause de la Révolution Mexicaine sont donc l'accès à la terre, la réaction devant la dictature porfiriste et la demande populaire de libéralisme démocratique (« sufragio efectivo, no reelección »). Après avoir resitué les différentes étapes mouvementées de la période révolutionnaire à l'échelle nationale, nous nous focaliserons sur la situation au Chiapas qui, loin d'avoir vécu la Révolution, a vu éclore deux mouvements réactionnaires (la rébellion de « La main noire » et la contre-révolution *mapache*).

Au niveau national, la Révolution voit le jour dans deux foyers principaux : le nord (Chihuahua, Durango, Coahuila) avec Pancho Villa et le centre (surtout Morelos) avec Emiliano Zapata. Elu Président en novembre 1911, Francisco Madero doit faire face au Plan d'Ayala de ce chef rebelle : ce programme radical est immédiatement appliqué dans les zones contrôlées par les Zapatistes (Morelos, Puebla, Guerrero, Etat du Mexique et Hidalgo). Pour la première fois s'élève une voix clamant « Terre et liberté ! »[2] qui prévoit la restitution immédiate des terres arbitrairement arrachées aux communautés indigènes. Pour Octavio Paz, Zapata ne conçoit pas la Révolution comme un futur à réaliser, mais comme un retour aux origines :

> En faisant du *capulli* [système de propriétés de terres communales avant la Conquête] l'élément de base de notre organisation économique et sociale, le zapatisme, non seulement sauvait la partie valable de la tradition coloniale, mais il affirmait que toute construction politique véritablement féconde devrait partir de la portion la plus ancienne, stable et durable de notre nation : le passé indigène[3].

La contre-révolution surgit en 1913 avec le coup d'Etat militaire du général Victoriano Huerta, grâce au soutien des Etats-Unis. Désigné Président provisoire, Huerta s'empresse de destituer Francisco Madero qui est arrêté et assassiné quelques jours plus tard. En septembre 1913, un grand personnage originaire de la ville de Rosario Castellanos, Comitán, le sénateur

---

[1] Cité par Eve-Marie Fell, Eve-Marie Fell, *Les Indiens. Sociétés et idéologies en Amérique hispanique*, Paris, Armand Colin, 1973.

[2] Le mot d'ordre du guérillero Emiliano Zapata est "¡Tierra y libertad!" – slogan repris par les zapatistes actuels de l'E.Z.L.N. (Ejército Zapatista de Liberación Nacional).

[3] Octavio Paz, *op. cit.*, p. 157 : "Al hacer del capulli el elemento básico de nuestra organización económica y social, el zapatismo no sólo rescataba la parte válida de la tradición colonial, sino que afirmaba que toda construcción política de veras fecunda debería partir de la porción más antigua, estable y duradera de nuestra nación: el pasado indígena."

Belisario Domínguez[1] s'attaque violemment au nouveau Président – ce qui lui vaut d'être lui aussi tué mystérieusement. Peu à peu ne cesse de se concrétiser l'opposition au nouveau gouvernement. Venustiano Carranza, propriétaire terrien, ex-sénateur porfiriste, puis madériste, gouverneur d'un Etat du Nord, Coahuila, dénonce l'illégitimité de Victoriano Huerta. Il crée l'Armée Constitutionnaliste qui rassemble la Division du Nord sous les ordres de Pancho Villa, l'Armée professionnelle du Nord-ouest dirigée par Álvaro Obregón et l'Armée du Nord-est. Les grands soulèvements contre la nouvelle dictature de Huerta s'opèrent donc dans le Nord, alors que les troupes zapatistes du Sud combattent en groupes de guérilleros isolés dans leur région. Telles sont la force et la faiblesse des Zapatistes : lors de la Révolution mexicaine, Emiliano Zapata est le seul combattant à s'attaquer de front aux *haciendas* et à procéder à la répartition immédiate des terres sous son contrôle. Cependant, il se concentre essentiellement dans l'Etat de Morelos et, peu perméable aux revendications de groupes sociaux autres que paysans, son influence ne s'étend pas à d'autres territoires.

Fin 1913, le régime de Victoriano Huerta est condamné par l'avance irrémédiable des armées de Venustiano Carranza, « Premier chef » de l'Armée constitutionnaliste qui parvient à le déloger du pouvoir. Mais la Révolution n'est désormais que synonyme de luttes intestines entre divers groupes d'intérêt qui cherchent à contrôler le pays : les « Conventionnistes » (Eulalio Gutiérrez, Villa et Zapata) s'opposent aux « Constitutionnalistes » (Carranza et Obregón). En décembre 1914, les deux chefs rebelles Villa et Zapata prennent *symboliquement* le siège du pouvoir à Mexico, mais ils ne prennent pas *effectivement* le pouvoir, faute de projet politique à échelle nationale. Cependant, Zapata parvient à reconstituer les *ejidos*[2], terres attribuées en indivis aux municipalités, selon la tradition communautaire d'exploitation en coopératives. Il crée un Ministère de l'Agriculture, fonde des écoles d'agriculture, une fabrique d'outils, une banque de crédit rural. Assassiné par traîtrise en avril 1919, Zapata finit par se transformer en héros mythique de l'agrarisme. Pancho Villa connaît le même sort tragique quatre ans plus tard.

L'Histoire du Chiapas nous donne l'impression que ce soulèvement s'est paralysé à la frontière de cette province. On voit bien que le zapatisme n'apparaît pas vraiment au Chiapas

[1] En son honneur, la ville de Comitán s'appelle de nos jours « Comitán de Domínguez ».
[2] *Ejidos* : terme qui désigne à l'époque coloniale les terres communales de pâturage. Michel Gutelman précise qu'après la Révolution mexicaine, le terme revêt plusieurs aspects : « toute terre remise aux paysans dans le cadre de la réforme agraire, qu'elle soit destinée à l'usage individuel ou collectif des membres d'une communauté » in *Réforme et mystification agraire en Amérique Latine, le cas du Mexique*, Paris, François Maspero, 1971 (p. 109)

pendant la Révolution de 1910-1920, mais doit attendre la fin du XXème siècle et l'arrivée d'un chef charismatique, le sous-commandant Marcos, pour y installer un foyer insurrectionnel. En avril 1911, le groupuscule « La main noire » de San Cristóbal se forme autour de Manuel Pineda, Jesús Martínez Rojas et Timoteo Flores contre les réformes d'Emilio Rabasa. Par opportunisme, ils épousent la cause de Francisco Madero contre Porfirio Díaz. Les pratiques oligarchiques et la rivalité entre « terres froides » et « terres chaudes », entre San Cristóbal et Tuxtla, expliquent que les riches propriétaires terriens et le clergé entreprennent une lutte plus rebelle que révolutionnaire pour en fait défendre leurs « objectifs politiques locaux, protéger leurs intérêts socio-économiques et défendre la société locale de l'invasion militaire »[1]. La rébellion de 1911 n'est *madériste* qu'au sens où elle s'érige contre le gouvernement d'état qu'incarne le Porfirisme. Pendant toutes les étapes de la Révolution Mexicaine, les principaux propriétaires terriens s'allient pour faire du Chiapas un bastion qui protège le système féodal de l'*hacienda* et leurs intérêts au détriment des Indiens à leur service. Les chefs de « la Main noire » parviennent à rassembler environ 800 *Ladinos* et deux à trois mille soldats *Chamulas*, attirés par la promesse de l'abolition de leurs impôts personnels.

Le Chiapas ne voit donc que des rébellions à échelle locale qui ravivent de vieilles rancœurs. Selon Emilio Zebadúa, « Francisco I. Madero, qui dirigeait la révolution triomphante, n'avait pas fait campagne au Chiapas – qui, en réalité, était en marge de la révolution madériste »[2]. Plus tard, lors de la destitution de Victoriano Huerta, chantre de la contre-révolution, « les révolutionnaires (carrancistes, villistes et zapatistes) n'avaient en réalité aucune force présente organisée dans l'Etat : le Chiapas était resté éloigné de la révolution constitutionnaliste »[3]. Il ne faut cependant pas négliger l'impulsion donnée par le nouveau gouvernement de Venustiano Carranza. Jesús Agustín Castro, nommé gouverneur militaire du Chiapas en septembre 1914, s'en prend violemment aux habitants de Tuxtla : « Lâches Chiapanèques, alors que l'on se bat au nord, on vit ici en toute tranquillité, mais moi

[1] Voir l'article de Thomas Benjamin, "¡Primero viva Chiapas! La Revolución mexicana y las rebeliones locales", *op. cit.*, pp. 175-176 : "(…) ninguna [de las dos rebeliones, de la "Mano negra" y de los Mapaches] estuvo inspirada por el liberalismo democrático ni buscaba aliviar las carencias agrarias o algún otro malestar de las clases desfavorecidas. (…) En realidad, estas rebeliones intentaban hacer valer objetivos políticos locales, proteger intereses sociales y económicos, y defender la sociedad local de la invasión militar."

[2] Emilio Zebadúa, *op. cit.*, p. 133 : "Francisco I. Madero, que encabezaba la revolución triunfante, no había hecho campaña en Chiapas que, en realidad, estaba al margen de la revolución maderista."

[3] *Ibid*., p. 139 : "(...) terminado el régimen militar [de Victoriano Huerta], se restableció el orden tradicional ya que los revolucionarios (carrancistas, villistas y zapatistas) no tenían en realidad presencia organizada en el estado: Chiapas había permanecido ajeno a la revolución constitucionalista."

je vais vous apprendre à sentir les effets de la Révolution, coûte que coûte »[1]. Effectivement, le nouveau gouvernement promulgue des décrets anticléricaux, met en branle la réforme agraire, fait exécuter les partisans *huertistes* et militarise le gouvernement de l'Etat. « La loi des ouvriers » (*Ley de Obreros*) du 30 octobre 1914 est la mesure la plus révolutionnaire. Elle décrète la suppression de la servitude pour dettes, la *tienda de raya* et le travail des enfants. Elle établit la journée de travail de huit heures, un salaire minimum et réglemente le métayage[2]. Cette loi parvient sur les hauts-plateaux du Chiapas de façon atténuée avec l'aide d'inspecteurs du travail chargés de la faire appliquer. Mais la grève générale des *mozos* du Soconusco de 1918 contribue à mettre en pratique certaines dispositions comme la réduction des normes de travail, la suppression des prisons privées, l'amélioration des conditions de vie dans les plantations (même si l'*enganche* ne disparaît réellement qu'en 1934).

Au pouvoir, Carranza n'envisage une réforme sociale que dans le seul but de rallier les forces populaires à sa cause pour en faire un soutien à l'Etat en construction. A cet égard, la Constitution de 1917 (encore en vigueur de nos jours avec quelques amendements), est promulguée grâce à la majorité radicale de Francisco Múgica (auteur du texte) et Álvaro Obregón. A la veille de la Révolution soviétique, elle apparaît comme la plus progressiste à l'échelle internationale : l'article 27 rend la propriété de la terre à la nation afin de subordonner la propriété privée à l'intérêt public. Par conséquence, il reconnaît l'*ejido*, prévoit la restitution des terres dont avaient été dépouillées les communautés, mais aussi la dotation de celles qui en seraient dépourvues. Mais il propose aussi de développer la petite propriété individuelle, créant ainsi un double système de propriété de la terre.

Deux autres articles s'attaquent à la mainmise de l'Eglise sur la société mexicaine : l'article 3 sur l'éducation fonde l'enseignement laïc et l'article 130 soumet le culte religieux au contrôle de l'Etat. Bien que chargé de faire appliquer la Constitution, Venustiano Carranza, premier président post-révolutionnaire, laisse en suspens les points les plus brûlants, notamment la réforme agraire, et suit sa lignée conservatrice.

---

[1] Cité par Thomas Benjamin, "¡Primero viva Chiapas! La Revolución mexicana y las rebeliones locales", *op. cit.*, p. 187 : "Chiapanecos cobardes, mientras en el Norte se pelea, aquí se disfruta paz, pero yo les enseñaré a sentir los efectos de la revolución, cueste lo que cueste."

[2] Henri Favre précise que c'est la loi la plus moderne de l'époque au niveau international car elle établissait en outre « le nombre de jours fériés et chômés, l'interdiction du travail pour les mineurs d'âge scolaire, ainsi qu'un système d'assurance-maladie et accident », in *Changement et continuité chez les Mayas du Mexique : contribution à l'étude de la situation coloniale en Amérique latine*, Paris, Editions Anthropos, 1971, p. 73.

La contre-révolution mapache (1914-1920)

Au Chiapas, les forces constitutionnalistes de Venustiano Carranza parcourent les villages pour propager les changements politiques. Certains Indiens, notamment les *Tzeltales* et *Tzotziles*, s'enrôlent dans ces troupes, tandis que d'autres soutiennent la résistance *mapache*. Ce mouvement, dénommé ainsi pour ses actions de guérilla opérées de nuit, regroupe des *hacendados* rebelles, opposés à Carranza et partisans de Pancho Villa. La Révolution *mapache*, véritable contre-révolution chiapanèque face au vent de réformes qui souffle au Nord et au Centre du pays, défend un système traditionnel de possession et d'exploitation de la terre. Le gouverneur du Chiapas, Jesús Agustín Castro nommé par Carranza, se heurte au groupe *mapache*. Une quarantaine de familles d'*hacendados* comme celles de Fausto Ruiz, Agustín Castillo Corzo, Tirso Castañon, Alberto Pineda se réunissent le 2 décembre 1914 et signent l'Acte de Canguí pour proclamer « la souveraineté du Chiapas ». Ils se regroupent autour de Tiburcio Fernández Ruiz pour qui le spectre de la réforme agraire devient l'ennemi à combattre. Les divisions entre chefs révolutionnaires pour la succession présidentielle (partisans de Carranza opposés à ceux d'Obregón) jouent en faveur des *Mapaches*. Alors que 1917 symbolise pour les Carrancistes l'année de la Constitution, elle représente pour les Mapaches le paroxysme de leur mobilisation puisque leurs groupes armés rassemblent en 1917 plus de deux mille hommes, soit plus que les forces fédérales. Ils en viennent même à établir un gouvernement d'Etat parallèle et mènent pendant plus de cinq ans de guerre fratricide, une lutte pour « exterminer le fameux constitutionnalisme et ses lois odieuses, rendre à l'Etat sa souveraineté et son régime constitutionnel »[1].

A contre-courant de la politique nationale, Tiburcio Fernández Ruiz, d'abord nommé chef des opérations militaires du Chiapas et général de division, devient gouverneur du Chiapas en décembre 1920, ce qui consacre le triomphe de la révolution *mapache*. Alors qu'à Mexico, Álvaro Obregón ramène une certaine stabilité au pays en soumettant le prétorianisme des caudillos locaux et en étendant l'autorité du chef de l'Etat à l'ensemble du territoire, au Chiapas, il n'en est rien. La présidence d'Álvaro Obregón laisse une profonde marque dans le domaine culturel du Mexique, grâce au recteur de l'Université Nationale Autonome du Mexique (U.N.A.M.) José Vasconcelos qui entreprend de former les esprits des citoyens par une réforme éducative radicale. En 1921, celui-ci crée et dirige la S.E.P. (Secretaria de Educación Pública, Ministère de l'Education Publique) et confie les murs des grands édifices

[1] Décret du « gouverneur » Tirso Castañón de 1916, cité par Thomas Benjamin, *op. cit.*, p. 190 : "exterminar el mentado constitucionalismo y sus leyes odiosas, y regresarle al estado su soberanía y su régimen constitucional."

publics aux *muralistes*. Prédécesseur de Lázaro Cárdenas, Álvaro Obregón veille à l'intégration des communautés indiennes par la création d'écoles rurales. Ainsi, par la prise de conscience générale de la participation active des Indiens à la Révolution, une série de nouveaux programmes politiques commencent à se dessiner. L'idée de transformer le Mexique en une nation forte, un pays homogène possédant une seule langue et une seule culture s'affirme aux dépens du respect des valeurs culturelles des communautés indigènes.

Le versant opposé de cette politique est patent au Chiapas : selon Thomas Benjamin, Tiburcio Fernández Ruiz « gouverna le Chiapas comme si la révolution mexicaine n'avait jamais eu lieu ». Le peu d'avancées en termes de réforme agraire et du code du travail, notamment la Loi des Ouvriers, sont définitivement stoppées[1]. Cette victoire institutionnalise le règne de la corruption et du clientélisme jusqu'en 1924 où Carlos A. Vidal prend la tête du gouvernement du Chiapas, nommé par Plutarco Elías Calles (1924-1930). Ce nouveau Président affronte l'opposition de l'Eglise, d'abord sanctionnée par la nationalisation de ses biens suite à la guerre de *Reforma* de 1865, puis mise à mal par la Constitution. L'anticléricalisme fait rage et identifie l'Eglise à un conservatisme réactionnaire, l'accuse d'être un facteur d'immobilisme social et économique. Le peuple mexicain fortement croyant se retrouve désemparé et n'hésite pas à prendre les armes au cri de « Vive le Christ-Roi » - ce qui donne le nom de *Cristeros* à ses combattants. Cette guerre acharnée se prolonge jusqu'en juin 1929 lorsque l'Eglise accepte de reconnaître la souveraineté de l'Etat et de réouvrir les lieux de culte. L'Eglise ordonne également aux *Cristeros* de déposer les armes sous peine d'excommunication. De nombreux passages de *Balún Canán* font écho de cette sanglante guerre des « Cristeros » qui dure en tout plus de trois ans. Plutarco Calles est aussi le Président qui remplace définitivement le règne des *caudillos* par un régime d'institutions. Il crée en 1929 le P.N.R. (Parti National Révolutionnaire), ancêtre du P.R.I.[2] qui est resté à la tête du pays pendant presque 80 ans. Le « chef suprême » du parti est placé au-dessus des institutions.

Au Chiapas, le nouveau gouverneur Vidal ajoute une nouvelle pièce dans l'échiquier des réformes agraires : selon Emilio Zebadúa, il dote 6.600 familles indiennes de 80.000

[1] Thomas Benjamin, "¡Primero viva Chiapas! La Revolución mexicana y las rebeliones locales", *op. cit.*, pp. 192-193 : "Fernández Ruiz (…) gobernó Chiapas como si la revolución mexicana nunca hubiera ocurrido. Se condonaron impuestos atrasados, se desalentó la reforma agraria, se terminó con las reformas laborales constitucionalistas –en particular con la Ley de Obreros de 1914- se amañaron las elecciones."

[2] P.R.I.: Parti Révolutionnaire Institutionnel fondé en 1946 qui reste au pouvoir jusqu'à l'élection à la Présidence de Vicente Fox au pouvoir en 2000 avec le P.A.N. (Parti d'Action Nationale).

hectares de terres, cinq fois plus de bénéficiaires et quatre fois plus de terres réparties que sous le gouvernement de Fernández Ruiz. Mais cet élan réformiste reste limité :

> Même ainsi, les grands *latifundios* ne furent pas touchés ; en réalité, la propriété agricole privée ne fut pas distribuée. Les communautés qui en bénéficièrent obtinrent des terres qui étaient de propriété publique. La concentration de terres persista : moins de 30 propriétés concentraient presque un million d'hectares (…)[1].

La résistance de la classe dirigeante conservatrice du Chiapas se cristallise sous le gouvernement de Victórico Grajales à partir de 1932. Ex-leader *mapache*, il inaugure une nouvelle phase de paralysie agraire et se détache par son anticléricalisme féroce : en 1935, il contraint les prêtres à s'exiler, ferme les églises et va même jusqu'à ôter toute connotation religieuse aux noms des villes et villages chiapanèques. Il interdit également l'usage de certaines langues indigènes, du port des costumes régionaux et des cultes traditionnels. Plus tard, en 1948, un autre capitaine *mapache*, Francisco Grajales, est élu gouverneur du Chiapas.

Pour conclure ce chapitre, il convient de souligner la pugnacité et la forte résistance des petits *hacendados* établis dans les hauts-plateaux du Chiapas à tout vent de réforme. La rébellion de « la Main noire » de 1911, puis la contre-révolution *mapache* cristallisent les mouvements réactionnaires à la Révolution qui ont secoué le Mexique pendant une décennie. Comme nous le verrons dans la seconde partie, c'est cette crispation de l'élite conservatrice latifundiaire et ecclésiastique face aux réformes que met en relief Rosario Castellanos dans la trilogie. Ses deux romans ont pour toile de fond le sexennat de Lázaro Cárdenas, au moment de l'application des réformes agraire et éducative qui vont attiser les tensions entre *Ladinos* et Indiens.

Le Cardénisme (1934-1940) et l'institutionnalisation des réformes

Lorsque Lázaro Cárdenas arrive à la tête du pays, les effets de la Révolution mexicaine, à l'échelle nationale, mais surtout au Chiapas, restent diffus. En 1930, seules 10% des grandes propriétés ont été affectées par l'application de l'article 27 de la Constitution qui subordonne la propriété privée à l'intérêt public de la nation. Il s'attelle alors à l'application effective d'une série de réformes qui vont bouleverser le pays. Avant d'être élu en 1934, en tant que gouverneur du Michoacán, il promeut les organisations syndicales, développe

[1] Emilio Zebadúa, *op. cit.*, p. 157 : "Aun así, los grandes latifundios no fueron afectados; en realidad, la propiedad agrícola privada no fue distribuida. Las comunidades beneficiadas obtuvieron tierras que eran propiedad pública. La concentración de tierras persistió: menos de 30 propiedades concentraban casi un millón de hectáreas (...)."

l'éducation et la répartition des terres pour les Indiens, ces « oubliés de la Révolution ». Une fois au pouvoir, il s'attache à institutionnaliser la Révolution en transformant le P.N.R. en P.R.M. (Parti de la Révolution Mexicaine) incorporant les syndicats de travailleurs et de paysans. A la timidité des présidents antérieurs qui craignent le mécontentement des classes aisées et des propriétaires terriens, succède une politique ferme de gestion des terres :

> Lázaro Cárdenas s'était fixé pour objectif principal de démanteler définitivement les forces féodales qui constituaient selon lui un frein au développement du capitalisme. Il considérait la réforme agraire comme un instrument indispensable pour mener à bien ce projet[1].

Pour Lázaro Cárdenas, l'*ejido* est la clef de voûte de la réforme agraire, le véritable moteur de sa politique de masses au niveau des campagnes pour promouvoir le progrès matériel du pays. Il décide de maintenir l'*ejido*, mais surtout d'en faire l'organe de base de l'économie rurale. Son objectif est de redistribuer la terre aux paysans, de transformer les paysans *acasillados*[2] en « sujets de droit agraire » pour les libérer de leur servitude :

> Aujourd'hui, l'institution *ejidale* a une double responsabilité envers elle-même : comme régime social car elle libère le travailleur du champ de l'exploitation dont il était l'objet, tant dans le régime féodal qu'individuel ; et comme système de production agricole car la responsabilité de fournir l'alimentation du pays pèse au plus haut point sur l'*ejido*. (…) La Constitution garantit la permanence et la stabilité de l'institution *ejidale*, en évitant qu'elle se dénature par un retour au latifundisme ou qu'elle dégénère en minifundisme[3].

L'historien mexicain Lorenzo Meyer avance des chiffres révélateurs : en 1930, les *ejidos* constituent à peine 13% des terres cultivables du Mexique alors qu'en 1940, ce pourcentage s'élève à 47%, et pratiquement toute la population rurale y a accès[4]. Il ne faut cependant pas oublier que la plupart des terres redistribuées n'étaient pas forcément les meilleures (difficulté de les labourer à cause d'un emplacement géographique difficile en montagne ou en forêt). C'est pourquoi la redistribution des terres n'améliore pas de façon radicale la situation des paysans. Par contre, elle joue un rôle immense dans la perception de soi des paysans qui cessent de se sentir marginalisés par la société. Il est à cet égard intéressant d'observer que Lázaro Cárdenas ne considère pas les membres des communautés

---

[1]Michel Gutelman, *Réforme et mystification agraire en Amérique Latine : le cas du Mexique*, Paris, Maspero, 1971, p. 91.

[2] Selon la définition et traduction de Michel Gutelman, *op. cit*., p. 36, un « paysan *acasillado* » est un paysan « achasé », c'est-à-dire résidant dans l'*hacienda* où il travaille. C'est « en principe un ouvrier agricole recevant un salaire pour son travail, mais qui cependant peut être assimilé à un véritable serf » (en contrepartie du droit de vivre sur la terre, il doit effectuer des prestations gratuites comme les *faenas*, tâches domestiques pour la famille de l'*hacendado*).

[3] A. Cordova, "Cárdenas habla" in *La Política de masas del Cardenismo*, México, Era, 5ª ed., 1983, pp. 98-99 : "La institución ejidal tiene hoy doble responsabilidad sobre sí: como régimen social, por cuanto libra al trabajador del campo de la explotación de que fue objeto, lo mismo en el régimen feudal que en el individual : y como sistema de producción agrícola, por cuanto pesa sobre el ejido, en grado eminente, la responsabilidad de proveer a la alimentación del país. (...) La Constitución garantiza la permanencia y la estabilidad de la institución ejidal, evitando que se desvirtúe para volver al latifundismo o que degenere en el minifundismo."

[4] Lorenzo Meyer, « La institucionalización del nuevo régimen », in *Historia general de México*, México, El colegio de México, Centro de Estudios históricos, 2000, p. 861.

indigènes comme des Indiens dans leur spécificité culturelle et ethnique, mais comme une masse paysanne à intégrer dans un vaste projet national :

> (…) le problème social de la plus grande importance dans notre pays est, sans nul doute, celui qui concerne la distribution de la terre et sa meilleure exploitation, du point de vue des intérêts nationaux, lié intimement à la libération économique et sociale des grands noyaux de paysans qui travaillent directement la terre, c'est pourquoi [il convient] de continuer à lutter pour les transformer en agriculteurs libres, propriétaires de la terre et capables aussi d'obtenir un meilleur rendement de leur production et d'en profiter[1].

Lázaro Cárdenas élabore une politique sociale des plus modernes grâce à un code fédéral du travail qui reprend la plupart des dispositions de la loi des ouvriers de 1914. Ces mesures ont une répercussion immédiate au Chiapas. Les Indiens deviennent l'objet d'une double protection juridique : ils jouissent des garanties accordées par le code en tant que travailleurs et d'une législation spéciale en tant qu'Indiens. Un Département d'action sociale et culturelle et de protection indienne voit le jour en avril 1934 pour « promouvoir l'organisation ouvrière et paysanne » des populations indiennes (article 3) et développer des contrats collectifs de travail contre l'*enganche* libre (article 7). Le mécontentement des exploitations caféières du Soconusco et forestières de Lacandonie face à la soudaine pénurie de main d'œuvre ne se fait pas attendre. Le gouverneur du Chiapas y répond par la création d'un syndicat de travailleurs indiens, dépendant du Département d'action sociale de San Cristóbal, qui réinstaure le travail forcé salarié qu'il maintient sous son contrôle jusqu'en 1950.

Le second volet progressiste de la politique cardéniste concerne son projet éducatif pour entreprendre la formation des Indiens (lutte contre les superstitions, contre l'alcoolisme, l'ignorance, le « fanatisme » religieux…). Sa politique face au « problème indigène » est cependant ambiguë car teintée d'une volonté d'acculturation. Pour la première fois dans l'Histoire du pays, une attention particulière est accordée aux Indiens, mais ils sont perçus à la fois comme un élément fondateur essentiel de l'identité nationale et comme une minorité qu'il faut intégrer à la société majoritaire par une politique éducative appropriée et par des réformes matérielles.

---

[1] Lázaro Cárdenas, *Plan sexenal* (1934-1940), pp. 13-14, cité par Victorien Lavou, *Mujeres e indios, voces del silencio: Estudio sociocrítico de Balún Canán de Rosario Castellanos*, Pittsburgh, University of Pittsburg, Thèse doctorale, 1991. Version éditée et corrigée : Consiglio nazionale delle ricerche, Rome, Bulzoni, 2001, p. 127 : "(…) el problema social de mayor importancia en nuestro país es, sin duda alguna, el relativo a la distribución de la tierra y a su mejor explotación, desde el punto de vista de los intereses nacionales, vinculado íntimamente con la liberación económica y social de los grandes núcleos de campesinos que directamente trabajan la tierra, por lo cual, continuará luchando por convertir a éstos en agricultores libres, dueños de la tierra, y capacitados, además, para obtener y aprovechar el mayor rendimiento de su producción."

Les mesures révolutionnaires de Lázaro Cárdenas sont appliquées au Chiapas par Efraín Gutiérrez (1936-1940). Ancien directeur de la Banque « Banco Nacional de Crédito Ejidal » et ancien secrétaire du Département Agraire, il crée dès juillet 1937 une Confédération Ouvrière et Paysanne du Chiapas qui rassemble les travailleurs et les comités agraires des communautés paysannes. Toutes les régions du Chiapas sont bouleversées par la déferlante cardéniste : la moitié des plantations de café du Soconusco est touchée par les réformes qui créent une centaine d'*ejidos* ; dans la région des hauts-plateaux, 500.000 hectares sont redistribués et une cinquantaine d'*ejidos* est créée. Face à cette menace, les forces conservatrices s'organisent en corporations, comme la Chambre de Commerce de Tuxtla ou l'Union Régionale d'Elevage du Chiapas. Ceci montre à quel point la volonté d'intégration nationale du Président Lázaro Cárdenas se heurte à la résistance conservatrice et au régionalisme du Chiapas.

Il convient cependant de nuancer les résultats de la réforme agraire cardéniste : selon Henri Favre les propriétés de plus de 5.000 hectares, qui représentent 29% de la propriété privée au Chiapas en 1930, s'élevent à 27% à la fin du mandat présidentiel. Il semblerait que cette réforme, moins rapide au Chiapas que dans le reste du pays, ait « bénéficié principalement aux petits propriétaires, plus qu'aux minifundistes des hauts- plateaux »[1]. L'agrarisme cardéniste, plus qu'une transformation radicale et révolutionnaire s'apparente alors à une restructuration socio-économique des forces en présence. Comme la Révolution et le Cardénisme restent finalement trop respectueux de l'ordre colonial de *Los Altos*, le bilan pour les communautés *Tzotzil-Tzeltal* reste mitigé :

> Le maintien – aussi précaire soit-il – d'une fraction significative de l'ancienne aristocratie foncière dans ses droits et privilèges traditionnels, a fait obstacle au dégagement d'élites nouvelles, à la restructuration de la société haut-chiapanèque, et enfin au remaniement des rapports sociaux entre Indiens et non-Indiens dans la région[2].

Si ce vent de réforme bouleverse le système latifundiaire remontant à l'époque coloniale, il s'essouffle dès les présidences suivantes : le second plan agraire sexennal poursuivant la politique cardéniste est élaboré en 1940, pour ne jamais être appliqué. Selon Michel Gutelman, spécialiste de la question agraire au Mexique, ses successeurs ont progressivement abandonné la direction prise par Lázaro Cárdenas :

> Ils favorisèrent l'expansion de l'agriculture capitaliste. (…) Aucun de ces présidents ne croyait en l'*ejido* selon la conception cardéniste. (…) C'est pourquoi ils freinèrent - sans pouvoir l'arrêter- le

[1] Henri Favre, *Changement et continuité chez les Mayas du Mexique : contribution à l'étude de la situation coloniale en Amérique latine*, Paris, Editions Anthropos, 1971, p. 77.
[2] *Ibid.*, p. 79.

> processus de distribution de terres et ils soulignèrent la nécessité d'intensifier l'agriculture par le développement, de l'irrigation notamment et l'industrialisation du pays[1].

La situation au Chiapas est encore bien pire : l'administration officielle de l'*ejido* disparaît et les terres sont rendues à leurs anciens propriétaires. Les nouveaux organismes créés par Cárdenas sont détournés de leurs fonctions initiales :

> Ré-instrumentalisé par le gouvernement d'Etat, le syndicat remplit actuellement la fonction des *enganchadores* : assurer le recrutement de la force de travail nécessaire pour les plantations en période de récolte[2].

L'idéal de l'*ejido* a donc été abandonné pour de longues décennies jusqu'à ce que le soulèvement zapatiste du 1er janvier 1994 relève le flambeau.

Pour résumer, l'action du Président Lázaro Cárdenas revient à jeter les bases de l'intégration politique et économique du Chiapas au niveau national (par la création de diverses institutions, la construction de la route Panaméricaine en 1945 qui traverse San Cristóbal, les échanges interrégionaux, la nationalisation du chemin de fer et des compagnies pétrolières étrangères, le développement du commerce, du tourisme, d'une bourgeoisie administrative active…). Elle vise également à intégrer les masses populaires dans un vaste projet de cohésion nationale par l'éducation, la création d'organisation syndicales et professionnelles et tout un arsenal de réformes socio-économiques. Au niveau international, son nom est synonyme d'ouverture : il concède l'asile politique à Léon Trotsky, condamne les régimes fascistes en Europe (l'invasion allemande en Autriche et italienne en Ethiopie) et accueille plus de 40.000 exilés républicains espagnols fuyant le franquisme. Nous reviendrons en détail sur l'impact du cardénisme sur Rosario Castellanos : au niveau biographique tout d'abord puisque les réformes engagées contraignent sa famille d'ascendance *hacendada* à abandonner le Chiapas pour la capitale, au niveau idéologique ensuite car Lázaro Cárdenas jette les bases d'un indigénisme officiel qui prône « l'assimilation par l'Indien de la culture universelle » et au niveau littéraire finalement puisque cette période historique est la toile de fond de la « trilogie du Chiapas ».

---

[1] Michel Gutelman, *Capitalismo y reforma agraria en México*, México, Ed. Era, 1974, pp. 112-113 : "Lo sucesores de Cárdenas (…) favorecieron la expansión de la agricultura capitalista (…). Ninguno de esos presidentes creía en el ejido según la concepción cardenista (…). Por ello frenaron – sin detenerlo – el proceso de distribución de tierras y pusieron de relieve la necesidad de intensificar la agricultura mediante el desarrollo, de la irrigación principalmente, y de industrializar el país."

[2] A. Panagua, "Chiapas en la coyuntura centroamericana", in *Cuadernos Políticos*, 38, 1983, México, p. 45.

I. 1. 3. Le Mexique post-révolutionnaire

Un jeu démocratique faussé

Comme nous venons de le voir, Lázaro Cárdenas fait entrer le Mexique dans l'ère moderne : le Parti de la Révolution Mexicaine assure la stabilité de la vie politique et la prépondérance présidentielle. Ce parti officiel prend un caractère corporatiste puisqu'il assure sa base populaire grâce au soutien du secteur agraire regroupé dans la C.N.C. (Confédération Nationale Paysanne), le secteur ouvrier unifié dans la C.T.M. (Confédération des Travailleurs du Mexique), le secteur populaire qui rassemble également les classes moyennes en 1943 dans la C.N.O.P. (Confédération Nationale d'Organisations populaires). Mais au fil des décennies, le jeu démocratique, le pluralisme et la représentation équitable des diverses forces sociales sont faussés. En 1946, à la fin du sexennat d'Ávila Camacho (1940-1946), le parti officiel connaît son dernier avatar et se transforme en Parti Révolutionnaire Institutionnel (P.R.I.), qui va peu à peu scléroser la vie politique mexicaine pendant soixante et onze ans.

Le P.R.I. fait constamment référence à la Révolution Mexicaine qu'il est censé prolonger en l'institutionnalisant. Pourtant, ce parti n'a de révolutionnaire que le nom car il monopolise la vie politique mexicaine sans programme officiel, ni idéologie clairement définie[1]. Depuis 1929 et jusqu'aux élections de 1994, le parti officiel donne au Mexique tous ses Présidents. Les successeurs de Lázaro Cárdenas, Manuel Ávila Camacho (1940-1946), Miguel Alemán Valdés (1946-1952), Adolfo Ruiz Cortines (1952-1958), Adolfo López Mateos (1958-1964), Gustavo Díaz Ordaz (1964-1970), Luis Echeverría Álvarez (1970-1976) instaurent un règne de clientélisme et de corruption. Aucune force d'opposition n'a pu contrer l'hégémonie de ce parti jusqu'au mouvement de contestation étudiante de 1968. Mais comme le déclare Lorenzo Meyer, l'essor économique et l'accès à l'éducation d'une classe moyenne urbaine avaient permis un changement de mentalités et l'émergence d'une nouvelle génération :

> En 1968 éclata violemment cette contradiction entre changement économique, social et culturel d'un côté et immobilisme politique de l'autre, tandis que le mouvement étudiant de protestation à Mexico agit comme catalyseur, mouvement auquel le présidentialisme autoritaire ne sut apporter une solution politique et qui tenta finalement d'y mettre fin par le biais de la répression ouverte[2].

---

[1] Lorenzo Meyer, "De la estabilidad al cambio", in *Historia general de México*, Versión 2000, México, El colegio de México, 2000, pp. 880-943.

[2] *Ibid.*, pp. 883-884 : "En 1968 estalló violentamente esta contradicción entre cambio económico, social y cultural por un lado e inmovilidad política por otro, teniendo como catalizador a un movimiento estudiantil de protesta en la ciudad de México, movimiento al que el presidencialismo no supo dar solución política y que finalmente intentó resolver por la vía de la represión abierta."

Le refus de l'ordre établi, de l'autoritarisme politique, du monopole priiste, des mauvaises conditions d'étude fait surgir un sursaut citoyen chez les jeunes, avides de démocratie et frappés en retour par la mitraille et les matraques. A Mexico, le 2 octobre 1968, quelques jours avant l'inauguration officielle des Jeux Olympiques, la réunion pacifique de quelques milliers d'étudiants sur la place de Tlatelolco se termine dans un bain de sang[1]. Le poème de Rosario Castellanos « Memorial de Tlatelolco » dénonce le silence et l'hypocrisie des autorités :

> Qui ? Lesquels ? Personne. Le lendemain, personne
> A l'aube, la place était balayée[2].

Dans ce poème écrit à la demande d'Elena Poniatowska pour servir d'exergue au texte journalistique *La noche de Tlatelolco*[3], Rosario Castellanos engage un travail de dénonciation de la version officielle des faits pour offrir une (ré)vision de l'Histoire. Comme la lumière n'a toujours pas été faite sur les responsabilités politiques de cette répression sanglante, ces deux femmes de lettre tentent de lutter contre le silence, de faire entendre les voix dissonantes de la société civile et d'amorcer un douloureux devoir de mémoire[4].

Après le choc des consciences de 1968, la crise financière de 1982 sous la Présidence de José López Portillo (1976-1982), le tremblement de terre de 1985[5] et les élections fortement contestées de 1988 qui amènent au pouvoir Carlos Salinas (1988-1994), tout concourt à mobiliser la société civile et à provoquer un séisme politique. Le seul véritable parti d'opposition au P.R.I. est le P.A.N. (Partido Acción Nacional), parti conservateur catholique fondé en 1939, qui remporte les élections présidentielles pour la première fois en 2000 avec Vicente Fox Quesada. La perte de crédibilité du P.R.I. se fait également sentir dans la capitale puisqu'est élu au poste de gouverneur du District Fédéral en juillet 1997

---

[1] Selon le journal britannique *The Guardian*, l'affrontement entre population civile et militaire se serait soldé par 250 morts.

[2] Rosario Castellanos, « Memorial de Tlatelolco », in *Obras II*, *Poesía, teatro y ensayo*, compilación y notas de Eduardo Mejía, México, Letras mexicanas, Fondo de Cultura Económica, 1998, 1027 p. : "¿Quién? ¿Quiénes? Nadie. Al día siguiente nadie. / La plaza amaneció barrida." (pp. 186-187).

[3] Dans *La noche de* Tlatelolco, Elena Poniatowska recueille les témoignages des trois mois de protestation étudiante. Vingt ans après la publication du *Laberinto de la soledad*, Octavio Paz revient sur les événements des « Olympiades et Tlatelolco » dans un essai intitulé « Postdata » (1970). Voir notre article « Contre le silence. Littérature et photographie - Castellanos, Poniatowska & Paz » : Pour dire le massacre de Tlatelolco à Mexico en 1968, in *Les mémoires de la violence. Littérature, peinture, photographie, cinéma*, dir. Michel Gironde, L'Harmattan, coll. EIDOS – RETINA, décembre 2009, 244 p., pp. 90-110.

[4] Nous verrons que l'engagement politique de Rosario Castellanos est plus qu'ambigu puisqu'elle est nommée Ambassadrice d'Israël par Luis Echeverría Álvarez et compte parmi les proches du Président.

[5] Le gouvernement reconnaît que 6 à 7 mille personnes sont mortes. Cependant, la Commission économique pour l'Amérique latine (CEPAL) parle de 25 000 morts, tandis que les organisations de sinistrés estiment les morts à plus de 35 000. (Source : La Jornada (www.jornada.unam.mx), supplément Masiosare, Mexique, 11 septembre 2005).

Cuauhtémoc Cárdenas, fils du président Lázaro Cárdenas[1]. En 1989, il fonde le P.R.D. (Partido de la Revolución Democrática) opposé au néo-libéralisme et en faveur d'une politique sociale plus forte. Andrés Manuel López Obrador (communément appelé AMLO) prend sa relève à la tête du gouvernement de Mexico en 2000, avant de s'opposer à Felipe Calderón Hinojosa (partisan du P.A.N.) lors des élections présidentielles de juillet 2006. Les résultats issus des urnes font état d'une différence de moins d'1% entre les candidats. AMLO et sa coalition « Pour le Bien de tous » s'insurgent contre cette « fraude monumentale » et appellent à des manifestations afin de demander un recompte des votes bulletins par bulletins, bureaux par bureaux ("voto por voto, casilla por casilla"). Il présente de nombreux recours en inconformité auprès du Tribunal électoral du Pouvoir Judiciaire de la Fédération (TEPJF), en vain, avant d'organiser des protestations massives par le biais de la Convention Nationale Démocratique (CND), et de s'auto-proclamer Président Légitime du Mexique le 16 septembre 2006. Après avoir retracé les divers soubresauts d'une démocratie qui peine à naître au Mexique, à l'aube du XXIème siècle, revenons à la situation politique du Chiapas.

L'insurrection zapatiste

Dès les années soixante-dix, le Chiapas avait achevé son intégration inéluctable à l'Etat-nation par un réseau complet d'infrastructures, le développement du tourisme, la création d'écoles publiques. Dans son introduction à *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, Juan Pedro Viqueira rappelle que ces avancées vers la modernité n'ont changé en rien le destin des grands oubliés de l'Histoire mexicaine, les Indiens. Qu'elle est leur situation à la veille de l'insurrection zapatiste du 1er janvier 1994 qui fait surgir le Chiapas sur le devant de la scène politique ? Malgré la « réindianisation » des hauts-plateaux du Chiapas, la société est toujours organisée en fonction de « castes de type colonial » fondées sur des critères sociaux et raciaux[2].

[1] Jusqu'à cette date, le gouverneur ou maire du District Fédéral était nommé directement par le Président mexicain et non pas élu démocratiquement.

[2] Juan Pedro Viqueira souligne que la "réindianisation" des hants-plateaux s'accompagne de la fuite des *Ladinos* vers les villes de San Cristóbal, Teopisca, Ocosingo ou les plaques commerciales de Yajalón et Simojovel suite à la montée en puissance de conflits ethniques. Voir "Los Altos de Chiapas: Una introducción general", in *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, México, Centro de Estudios Mayas, UNAM, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad de Guadalajara, 1995 (1ª reimpresión: 1998), 508 p., pp. 219-236.

En 1994, Guillermo Aramburo fait le point sur la population indienne au Mexique dans un article du *Monde diplomatique* : « Où sont les Indiens ? »[1]. Il rappelle que le Mexique occupe le dixième de la superficie du continent nord-américain, soit trois fois la France, que la population indienne reste très minoritaire par rapport à la population métisse (moins de 6 millions de personnes, c'est-à-dire moins de 8% de la population totale). Les Etats du Chiapas, Guerrero et Oaxaca concentrent cette population marginalisée, très jeune, faiblement urbanisée. Le Chiapas est l'Etat qui arrive en tête avec une importante population indienne monolingue (32% du total des Indiens), avec « le plus bas niveau d'éducation et la plus grande proportion de population sans la moindre instruction » (29%). Le journaliste souligne également que « les Etats du Chiapas et ses voisins pauvres du Sud ont servi de réserve de voix au P.R.I., qui domine toutes les institutions politiques de la région et s'en sert pour consolider son pouvoir à l'échelle nationale ». Effectivement, dès les années trente, le gouvernement fédéral a commencé à placer aux postes de responsabilité politique à de jeunes indiens bilingues (maîtres et promoteurs) formés sous sa tutelle. Les *Ayuntamientos* traditionnels, symboles au XIXème et début du XXème siècle de la résistance indienne, ont peu à peu été infiltrés et contrôlés par des Indiens appartenant au parti officiel pour se faire le relais local de la politique nationale conservatrice du P.R.I[2].

Dans un entretien accordé à Ignacio Ramonet, Carlos Montemayor permet de mieux comprendre les racines du soulèvement du sous-commandant Marcos :

> Être Indien, au Mexique, ce n'est pas simplement avoir une certaine apparence physique. C'est parler une langue indienne, occuper un territoire ancestral, pratiquer les coutumes traditionnelles et adhérer aux valeurs millénaires de la communauté au sein de laquelle on vit. Au Chiapas, un tiers de la population est indigène, soit plus d'un million de personnes… A l'exception des Zoques, apparentés aux Popolucas et aux Mixes, on y trouve une majorité de groupes appartenant à la famille maya du Mexique : Tzotziles, Tzeltales, Choles, Tojolabales, Lacandones, Mames, Mochos, kakchikeles, avec un total de douze groupes linguistiques. Mais les importantes migrations récentes ont profondément modifié la composition sociale, idéologique et politique des différentes sous-régions de ce qu'on appelle la forêt lacandone, qui représente la principale base sociale de l'EZLN. On peut estimer qu'au moins 200 000 indigènes d'ethnies différentes soutiennent d'une manière ou d'une autre, au Chiapas, l'EZLN[3].

---

[1] Selon Guillermo Aramburo, le pourcentage national des moins de 15 ans est de 38,3% au Chiapas qui est peuplé à 13,6% d'Indiens. Ces chiffres datent de 1994, c'est-à-dire, au cœur de l'explosion chiapanèque. Voir l'article « Au Mexique. Où sont les Indiens ? », mai 1994, p. 14. [réf. de juin 2008]. Disponible sur : http://www.monde-diplomatique.fr/1994/05/ARAMBURO/456

[2] Juan Pedro Viqueira, "Los Altos de Chiapas: Una introducción general", *op. cit.*, p. 229 : "(…) Así estos Ayuntamientos tradicionales, que habían sido durante el siglo XIX y principios del XX el centro de la resistencia indígena, terminaron por ser un engrane más de la gigantesca maquinaria corporativista del estado nacional. (…) En las últimas décadas el poder de las comunidades ha sido monopolizado cada vez en mayor medida por los promotores y maestros bilingües indígenas, que elección tras elección ocupan un número creciente de alcadías como candidatos del Partido Revolucionario Institucional (PRI). Voir également l'article dans le même ouvrage de Luz Olivia Pineda "Maestros bilingües, burocracia y poder político en Los Altos de Chiapas", pp. 279-300. Nous y revenons au dernier chapitre consacré à "l'Indien : entre rêve et réalité".

[3] Voir l'article d'Ignacio Ramonet « Marcos marche sur Mexico », mars 2001, p. 1, 16-17, [réf. de juin 2008]. Disponible sur : http://www.monde-diplomatique.fr/2001/03/RAMONET/14924. Il cite Carlos Montemayor,

Le SIPAZ (Servicio Internacional para la Paz), programme d'observation internationale créé en 1995 pour effectuer un suivi du conflit au Chiapas suite au soulèvement de l'Armée Zapatiste de Libération Nationale en 1994, souligne le grand paradoxe du Chiapas : cet Etat très riche en ressources naturelles et agricoles (en gaz, pétrole et minerais) a une des populations les plus pauvres de la nation. Le Chiapas génère 35% de l'énergie électrique du pays, alors que 34% de la population n'a pas l'électricité. Près de 60% de la population survit à peine avec un salaire minimum. Seuls 57% ont accès aux canalisations d'eau potable[1].

Plusieurs facteurs ont agi comme détonateurs de la crise chiapanèque qui s'est cristallisée par le soulèvement zapatiste. En 1992, plusieurs organisations indianistes se sont mobilisées pour mener une vaste contre-manifestation aux célébrations du 500ème anniversaire de l'arrivée de Christophe Colomb en Amérique. Le 12 octobre 1992 a lieu à San Cristóbal un acte d'une grande charge symbolique : des manifestants indiens renversent la statue de Diego de Mazariegos, incarnant la Conquête espagnole du Chiapas. Les Coletos, qui se considèrent comme des descendants directs des Conquistadores, veulent la reconstruire immédiatement. La même année, le gouvernement de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994) modifie l'article 27 de la Constitution mexicaine qui signe la mise à mort de la réforme agraire entreprise depuis la Révolution Mexicaine : il fait le choix de libéraliser l'accès aux terres communales (*ejido*) sous la pression que fait peser le futur Accord de Libre-Echange Nord-Américain concernant l'accès libre et ouvert à la propriété foncière.

Le 1er janvier 1994, date de l'entrée en vigueur de l'ALENA, l'EZLN (Armée Zapatiste de Libération Nationale) prend d'assaut cinq municipalités du Chiapas avec l'appui d'une grande majorité d'Indiens de la région au cri de « ¡Ya basta! » (« C'en est assez ! »). Ses revendications principales sont "travail, terre, logement, alimentation, santé, éducation, indépendance, liberté, démocratie, justice et paix" (Première Déclaration de la Forêt Lacandone).

L'EZLN capture également le Général Absalón Castellanos Domínguez. Lors de sa libération une quarantaine de jours plus tard, le chef rebelle zapatiste Moisés fait une liste interminable des abus perpétrés par ce Général, ex-gouverneur du Chiapas : assassinats,

---

auteur de *Chiapas, la rébellion indigène du Mexique*, traduit de l'espagnol par Rémy Kachadourian, Paris, Syllepse éditeur, 2001, 140 p. Il ajoute qu'au Chiapas, un tiers des enfants n'est pas scolarisé, à peine un élève sur cent parvient à intégrer l'université, l'analphabétisme dépasse les 50% parmi la population indienne et le taux de mortalité est supérieur de 40% à celui des habitants de Mexico.

[1] Voir le site du SIPAZ et sa chronologie du conflit au Chiapas entre 1994 et 2006, [réf. de mars 2009] : http://www.sipaz.org/crono/procfra.htm

corruption, détournement de fonds publics, possession de 13 *haciendas* et de milliers de têtes de bétail, usurpation de terres *ejidales* indiennes et même trafic d'armes, contrebande de joyaux archéologiques. Selon lui, la lignée des Castellanos s'est enrichie aux dépens des droits de l'homme les plus fondamentaux : ce sont des « rapaces qui, corps et âme, ont besoin d'accumuler des trésors »[1]. On peut aisément mesurer le poids qu'a pu peser cette ascendance latifondiaire sur Rosario Castellanos. La filiation directe entre le Général et l'auteure est d'autant plus forte qu'en tant que Gouverneur d'Etat, Absalón Castellanos Domínguez fonde à Comitán (lieu de naissance de l'auteure) la Bibliothèque Rosario Castellanos Figueroa qui est inaugurée en juillet 1987. Nous tenterons de voir dans quelle mesure l'écrivain a voulu transcender le poids de cette filiation et quelles étaient les limites à cet affranchissement.

Suite au soulèvement zapatiste, le Président Carlos Salinas de Gortari en appelle au cessez-le-feu et au dialogue avec les rebelles. L'évêque de San Cristóbal Samuel Ruiz met en place les « Dialogues de la Cathédrale » et sert d'intermédiaire entre les rebelles et le gouvernement. Ces négociations ont lieu dans le village San Andrés Larrainzar des hauts-plateaux du Chiapas et se concluent par les Accords de San Andrés le 16 février 1996 autour des « Droits et Cultures Indigènes ». Les représentants du gouvernement, de l'armée zapatiste, de la COCOPA (Commission de Concorde et de Pacification)[2] et de la CONAI (Commission Nationale d'Intermédiation) se mettent d'accord pour inaugurer un nouveau pacte social avec l'Etat autour de trois points essentiels :

> la reconnaissance du droit à l'autodétermination ;
> la reconnaissance du besoin de réformer les système juridique et constitutionnel pour y inclure les droits politiques, économiques et sociaux des Indiens ;
> la reconnaissance de l'urgence de l'accès au système juridique pour tous[3].

Les négociations de San Andrés devaient se réaliser dans le cadre de six tables de travail : Droits et Cultures Indigènes, Démocratie et Justice, Bien Être et Développement, Conciliation au Chiapas, Droits de la Femme, Fin des hostilités. La même année, le mouvement autochtone mexicain prend une nouvelle impulsion avec la création d'un forum national autochtone (*Foro Nacional Indígena*) qui rassemble environ 500 représentants de 35 peuples indiens de toute la République, auquel se joignent les Zapatistes. Le Congrès National

---

[1] Voir l'article de Guadalupe Tepeyac, "Unos doscientos periodistas presenciaron la ceremonia de liberación del ex gobernador de Chiapas, secuestrado por el EZLN durante 47 días", El Mundo, [réf. de juin 2008]. Disponible sur : http://www.elmundo.es/papel/hemeroteca/1994/02/18/ultima/545956.html

[2] La COCOPA est une commission composée de législateurs de tous les partis politiques représentés au Congrès constituée pour faciliter les négociations de San Andrés.

[3] Voir Héctor Díaz-Polanco, *La rebelión zapatista y la autonomía*, México, Siglo Veintiuno Editores, 2003, 243 p., cité par Stéphane Guimont Marceau, « Le mouvement autochtone mexicain à l'heure du dixième anniversaire des Accords de San Andrés », [réf. de mars 2009]. Disponible sur : http://www.er.uqam.ca/nobel/ieim/IMG/pdf/chro_marceau_06_10.pdf

Autochtone (*Congreso Nacional Autóctono*), issu de ce forum multiethnique, revendique la reconnaissance constitutionnelle et l'application des Accords de San Andrés.

Le Président Ernesto Zedillo (1994-2000) qui hérite de la crise indienne ne respecte pas ces accords en alléguant qu'ils doivent être ratifiés par le Congrès mexicain, ce qui, jusqu'à ce jour, est resté lettre morte. Durant cette période, la répression augmente dans tout l'Etat du Chiapas : arrestation de zapatistes présumés, actions de groupes paramilitaires (*'Chinchulines'* et *'Paix et Justice'*), persistance de la militarisation, campagnes de diffamation et de critiques. Les autorités gouvernementales prétextent la lutte contre le trafic de drogue, l'arrestation de délinquants et la protection réclamée par certains habitants pour justifier l'entrée de forces militaires et policières dans les communautés zapatistes. Les représailles du gouvernement en place sont tragiques : le Massacre d'Acteal en décembre 1997 se solde par l'assassinat de 45 personnes civiles dont des femmes, enfants et vieillards qui assistaient à une messe. Le nombre de déplacés augmente significativement : près de 4.000 Indiens dans la zone Nord et environ 10.000 dans les hauts-plateaux[1].

L'EZLN, du fond de la forêt lacandone, substitue à l'action armée de guérilla traditionnelle une stratégie de communication adoptée par le sous-commandant Marcos. Ce chef charismatique donne à ses communiqués d'une grande richesse littéraire une résonance internationale par le biais d'articles envoyés via internet à *La Jornada* ou à d'autres journaux sympathisants internationaux comme *El País*. Les représentants zapatistes mettent également en place un modèle original de négociation par la démocratie directe participative (tout pourparler est entériné par l'ensemble des membres de l'EZLN). La devise zapatiste « Commander en obéissant » implique le respect des accords nés des assemblées qui expriment la volonté collective. Dès 2003, les Zapatistes engagent la mise en œuvre de l'autonomie prévue par les accords de San Andrés, sans reconnaissance légale, en créant cinq conseils de bon gouvernement (*juntas de buen gobierno*), instances régionales destinées à coordonner l'action des communes autonomes (création de cliniques, d'écoles, de coopératives de production…)[2].

---

[1] On peut évoquer plus récemment le massacre d'Atenco au Chiapas de mai 2006 et « la commune de Oaxaca » dans l'Etat du même nom entre juin et décembre 2006 qui illustrent la tragique disproportion entre la violence d'Etat et les revendications sociales pacifiques des peuples indiens.

[2] Voir la tribune de Jérôme Baschet, auteur de *La rébellion zapatiste. Insurrection indienne et résistance planétaire*, Paris, Champs Flammarion, 2005 : « Quatorze ans après, la révolution zapatiste danse encore », site du Comité de solidarité avec les peuples du Chiapas en lutte (CSPCL), [réf. de juin 2008]. Disponible sur : http://rue89.com/2008/01/26/mexique-quatorze-ans-apres-la-revolution-zapatiste-danse-encore

« Nous sommes la dignité rebelle »

> « Et ce vent d'en bas, celui de la révolte, celui de la dignité, il n'est pas seulement une réponse à l'imposition du vent d'en haut, il n'est pas seulement une contestation combative, il porte en lui une nouvelle proposition, il n'est pas seulement destruction d'un système injuste et arbitraire, il est surtout une espérance, celle de la transformation de la dignité et de la révolte en liberté et dignité », sous-commandant Marcos, *Chiapas : El Sureste en dos vientos, una tormenta y una profecía*[1].

Le premier jour du mandat de Vicente Fox, le 2 janvier 2000, le nouveau Président inaugure un changement historique pour le Mexique : par un nouveau parti qui détrône le PRI pour la première fois depuis presque quatre-vingts ans (le PAN), par la promesse de régler la crise avec le Chiapas, pacifiquement et politiquement en « un quart d'heure » et par un nouveau programme face aux revendications indiennes (il soumet le projet de loi COCOPA au Congrès et ordonne le retrait de 53 barrages militaires). Au Chiapas, même tournant historique : Pablo Salázar Mendiguchía, candidat d'une coalition de partis de l'opposition, est élu gouverneur du Chiapas, un autre revers inattendu pour le PRI qui a également dominé le monde politique du Chiapas pendant plusieurs décennies. Mais on assiste à une perte d'identité des partis politiques du fait d'alliances ou d'intérêts personnels (certains candidats n'hésitent pas à passer d'un parti à l'autre pour pouvoir se maintenir au pouvoir)[2].

En février 2001, Marcos « marche sur Mexico » au terme de la traversée de douze Etats avant d'atteindre la grand-place du Zócalo et le Palais Présidentiel, suivant le même itinéraire symbolique qu'Emiliano Zapata pendant la Révolution mexicaine :

> Nous voici, nous sommes la dignité rebelle, le cœur oublié de la patrie. (…) Notre marche est celle de la dignité indigène. La marche de ceux qui sont de la couleur de la terre et la marche de tous ceux qui sont de toutes les couleurs du cœur de la terre. Il y a sept ans, la dignité indigène a réclamé une place au sein du drapeau du Mexique. (…) Aujourd'hui, nous marchons pour que le drapeau mexicain accepte d'être le nôtre, et en échange on nous offre le chiffon de la douleur et de la misère[3].

Mais la réforme du gouvernement de Vicente Fox, malgré tous les espoirs qu'elle a fait naître, n'est que marché de dupes[4]. De plus, le Président se voile la face en affirmant :

---

[1] Citation du sous-commandant Marcos, *Chiapas : El Sureste en dos vientos, una tormenta y una profecía*, in *Revista Chiapas*, n°9, IIE-UNAM / Era, México, 1997, p. 146 : "Y este viento de abajo, el de la rebeldía, el de la dignidad, no es sólo respuesta a la imposición del viento de arriba, no es sólo brava contestación, lleva en sí una propuesta nueva, no es sólo destrucción de un sistema injusto y arbitrario, es sobre todo una esperanza, la de la conversión de dignidad y rebeldía en libertad y dignidad."

[2] Il en est de même lors de la campagne électorale de 2006 au Chiapas : Juan Sabines Guerrero (neveu de l'écrivain Jaime Sabines, ami intime de Rosario Castellanos) est élu gouverneur à la tête de la Coalition pour le Bien de Tous, alors qu'il était maire de Tuxtla Gutiérrez quelques mois auparavant pour le PRI.

[3] Voir l'article d'Ignacio Ramonet « Marcos marche sur Mexico », *op. cit.*

[4] Le « tour de passe-passe institutionnel » modifie l'article 2 de la Constitution au sujet de l'autonomie légale et le droit à l'auto-détermination, mais empêche sa réelle application par l'article 115. Le texte de loi approuvé, même s'il représente une avancée, restreint significativement le concept d'autonomie indigène : il ne considère

« Non, la question zapatiste n'est plus un problème pour le Mexique. En fait il n'y a plus de conflit, nous vivons dans une sainte paix. Il n'y a pas lieu de donner plus d'espace ou de pouvoir aux zapatistes »[1]. Devant ce dialogue de sourds, l'indignation des Zapatistes transparaît dans leurs accusations politiques :

> Incompétence du pouvoir judiciaire à réclamer justice ; incompétence du pouvoir législatif à donner force de loi aux revendications sociales ; incompétence du pouvoir exécutif à diriger la Nation en fonction de ce qu'exige la souveraineté populaire. Incapacité du système politique mexicain à soutenir la démocratie ? La République est en péril[2].

Les Zapatistes ne croient plus que le changement puisse provenir des institutions et des partis politiques. C'est pourquoi, avant les élections de 2006, le sous-commandant Marcos entreprend « l'autre campagne » afin de rassembler toutes les forces de gauche à travers 32 Etats au cri de « ni PRI, ni PRD. L'autre campagne contre le pouvoir ! Zapata est en vie. La lutte continue »[3]. C'est pourquoi la rébellion zapatiste est le premier soulèvement symbolique contre la mondialisation, incarnée par les programmes du FMI, de la Banque Mondiale, de l'OCDE et de l'OMC. Pour Marcos, c'est une « quatrième guerre mondiale » menée par les partisans du néo-libéralisme pour « homogénéiser culturellement le monde » contre les populations les plus vulnérables[4].

Pour conclure ce bref panorama de la « commune rurale » du Chiapas qui fête son seizième anniversaire, il faut souligner cet effort pour s'auto-organiser, indépendamment des partis et du gouvernement officiel :

> Cette expérience étonnante offre une critique en acte des traditions révolutionnaires du XXème siècle, qui considéraient l'État comme l'instrument déterminant de la transformation sociale. C'est une autre voie, non étatique, que suggèrent les zapatistes, en prétendant que l'on peut changer le monde sans prendre le pouvoir et en refusant toute idée d'un parti ou d'une organisation d'avant-garde[5].

Cela répond à la volonté de mettre en pratique le droit à la libre détermination reconnue par la Convention 169 de l'OIT (Convention Internationale portant sur les *"Droits*

---

pas les communautés et les peuples indiens comme des entités de droit public, pas plus qu'il ne reconnaît leurs droits à un territoire, à l'utilisation et la jouissance des ressources naturelles ou encore l'association de communautés et municipalités.

[1] Article tiré de Braulio Moro dans *La Prensa Gráfica*, San Salvador (Salvador), 15 juin 2001, « Dollar, Mexique et « Jaguars » centraméricains. Une recolonisation nommé « Plan Puebla-Panamá » », [réf. de février 2009]. Disponible sur : http://www.monde-diplomatique.fr/2002/12/MORO/17151

[2] Voir Ana Ester Ceceña, « el reconocimento de los derechos y cultura indígenas y la incompetencia del sistema político mexicano » in http://www.ezln.org. [réf. de février 2009].

[3] Voir l'article de Matilde Pérez "Critica Marcos a Calderón por militarista y a López Obrador por sus colaboradores", in *La Jornada*, article du 02.10.2007, [réf. de mai 2007]. Disponible sur : http://www.jornada.unam.mx/2007/10/02/index.php?section=politica&article=009n1pol

[4] Ignacio Ramonet cite le sous-commandant Marcos dans « Marcos marche sur Mexico », *op. cit.* Il faut cependant souligner la part de responsabilité du zapatisme mexicain dans la division des forces de la gauche mexicaine lors des dernières élections présidentielles.

[5] Voir la tribune de Jérôme Baschet, « Quatorze ans après, la révolution zapatiste danse encore », *op. cit.*

des Peuples Autochtones et Tribus dans des pays indépendants" ratifiée par le Mexique en 1989, et en vigueur depuis 1991). L'article 7 stipule que les peuples indiens :

> devront avoir le droit de décider leurs propres priorités en ce qui concerne le processus de développement, dans la mesure où celui-ci affecte leurs vie, croyances, institutions et bien-être spirituel ainsi que les terres qu'ils occupent ou utilisent d'une manière ou d'une autre, et de contrôler, dans la mesure du possible, leur propre développement économique, social et culturel.

Ce texte établit également les droits des communautés indigènes : droit à la propriété et à la possession de terres, ainsi que le droit aux ressources naturelles même si leur propriété correspond à l'État. Dans ce cas, l'Etat doit consulter les peuples autochtones et ceux-ci ont le droit de recevoir une partie des bénéfices que génèrent ces activités (articles 14 et 15). L'article 16 interdit les déplacements forcés de population, ou tout du moins requiert le consentement libre et en connaissance de cause des Indiens. Cette Convention a inspiré la Déclaration des droits des peuples indigènes, approuvée par l'ONU en septembre 2007, malgré l'opposition du Canada, de l'Australie, de la Nouvelle-Zélande et des Etats-Unis :

> La Déclaration affirme notamment que les peuples autochtones ont le droit à l'autodétermination et qu'en vertu de ce droit ils déterminent librement leur statut politique et recherchent librement leur développement économique, social et culturel[1].

Le soulèvement en armes de l'Armée Zapatiste de Libération Nationale permet de questionner l'ensemble des stéréotypes qui ont entaché l'image de l'Indien chiapanèque autant dans les ouvrages d'anthropologues nord-américains des années cinquante et soixante, que dans les écrits d'auteurs dits « indigénistes » : la vision d'un groupe humain isolé de l'extérieur, conservant au sein de sa communauté des pratiques sociales et des coutumes religieuses antérieures à la Conquête. Face à cet Indien « momifié », « fossilisé » et passéiste surgit l'Indien dans sa volonté de s'inscrire dans l'Histoire par la lutte de tout un peuple contre la domination *ladina*. Pour la première fois de son histoire en 1994, San Cristóbal de Las Casas tombe entre les mains d'un groupe d'Indiens qui ont vu dans cette prise « la possibilité de mettre fin à la domination pluriséculaire des *Ladinos* »[2].

C'est à ce moment que la trilogie de Rosario Castellanos redevient d'actualité : *Oficio de tinieblas* est réédité chez Gallimard, le sous-commandant Marcos déclare que *Ciudad Real* est son livre de chevet, la revue zapatiste *Revista Chiapas* met en exergue plusieurs citations

---

[1] Voir la Déclaration universelle des droits des peuples autochtones, [réf. de mars 2009]. Disponible sur : http://www.un.org/apps/newsFr/storyF.asp?NewsID=14790&Cr=peuples%20autochtones&Cr1=d%C3%A9claration

[2] Juan Pedro Viqueira, "Los Altos de Chiapas: Una introducción general", *op. cit.*, pp. 227-228 : "Por primera vez en su historia, San Cristóbal caía en manos de un grupo de indígenas. Lo que parecía un imposible, se hizo realidad aunque fuese sólo un día. Muchos vieron en ello la posibilidad de acabar con la dominación plurisecular de los ladinos. No resulta sorprendente, pues, que un buen número de jóvenes indígenas de las comunidades de Los Altos se hayan unido al EZLN cuando algunas de sus tropas, en su retirada, pasaron por sus parajes, a pesar de que días antes ignorasen casi todo de este movimiento."

de l'auteure pour montrer la permanence du conflit ethnico-social entre Indiens et *Ladinos*[1]. Il est curieux d'observer que cette revue ouvre son premier numéro de 1994 sur une citation de l'ethnologue Guillermo Bonfil Batalla de *Utopía y revolución* qui stigmatise la vision ethnocentrique des Conquérants et l'affirmation de leur supériorité :

> L'Indien surgit avec la mise en place de l'ordre colonial européen en Amérique ; avant, il n'y a pas d'Indiens, mais des peuples divers avec leurs identités propres. L'Européen crée l'Indien, parce que toute situation coloniale exige la définition globale du colonisé comme différent et inférieur.

Et sur la première page de *Revista Chiapas* sont mises en exergue quatre citations tirées d'*Oficio de tinieblas* sur la « mentalité particulière des Coletos » et leur attitude profondément paternaliste et méprisante envers les Indiens. Cette utilisation de l'œuvre narrative de Rosario Castellanos est particulièrement étonnante : elle est considérée comme une auteure qui a su dépeindre avec réalisme la situation de domination séculaire de l'Indien au Chiapas. Mais personne ne semble s'être interrogé sur la vision qu'elle offre de l'Indien en passant sous silence la spécificité culturelle et ethnique des *Tzotzil-Tzeltal*. C'est pourquoi nous voulons apporter un nouveau regard sur les présupposés idéologiques de l'auteure qui laissent constamment affleurer un sentiment de supériorité ethnocentrique du *Ladino.* Pour elle, l'Indien est loin d'incarner « la dignité rebelle » chère aux Zapatistes.

[1] *Revista Chiapas*, [réf. de juin 2008]. Disponible sur : http://www.revistachiapas.org/chiapas-pres.html. C'est un ouvrage collectif qui comporte 16 volumes publiés de 1995 à 2004 et offre une réflexion sur la lutte zapatiste et d'autres mouvements indiens d'Amérique latine (Bolivie, Brésil, …). Chaque article est précédé de tout un faisceau de citations tirées des discours du sous-commandant Marcos, d'ouvrages d'historiens (Luis Villoro, García de León), de textes ancestraux indigènes (*Popol Vuh, Chilam Balam*), de linguistes (comme le spécialiste *tojolabal* Carlos Lenkersdorf), d'ethnologue « iconoclaste » comme Guillermo Bonfil Batalla dans *Utopía y revolución* : "El indio surge con el establecimiento del orden colonial europeo en América; antes no hay indios, sino pueblos diversos con sus identidades propias. Al indio lo crea el europeo, porque toda situación colonial exige la definición global del colonizado como diferente e inferior." Le sixième numéro de *Revista Chiapas* s'ouvre aussi sur une citation tirée de *Balún Canán* aux côtés de *Canek* d'Abreu Gómez.

I.2. UNE FEMME ORCHESTRE

> « J'écris. Ce poème. Et d'autres. Et d'autres.
> Je parle depuis une chaire.
> Je collabore à des revues dans ma spécialité
> Et un jour par semaine je publie dans un journal »,
> Rosario Castellanos, « Autoportrait »[1].

Après avoir décrit le contexte historique, géographique et politique du Chiapas à l'intérieur de la nation mexicaine, il convient maintenant de se pencher sur la trajectoire biographique qui fait de Rosario Castellanos une « femme orchestre » à la fois poétesse, romancière, nouvelliste, dramaturge, essayiste, universitaire et diplomate.

L'attachement intime de Rosario Castellanos pour le Chiapas est perceptible lors d'étapes cruciales de sa vie : pendant son enfance et adolescence passées à Comitán, lorsqu'elle travaille au sein du centre coordinateur *tzotzil-tzeltal* de l'Institut National Indigéniste de San Cristóbal de Las Casas entre 1956 et 1958, durant la rédaction de la « trilogie du Chiapas » qui s'étend de 1955 à la date de parution d'*Oficio de tinieblas* en 1962. La découverte de l'Autre, l'Indien chiapanèque, se fait par une prise de conscience soudaine pendant la période cardéniste qui bouleverse sa vie. Un questionnement identitaire la mène à se replonger dans ses premières vingt années passées au Chiapas et à se démarquer de son héritage familial *hacendado*, inscrit dans la lignée des Conquistadores espagnols. Elle se sent brusquement en dette auprès des Indiens qu'elle a côtoyés et ignorés pendant de nombreuses années. A la fois dans l'écriture de la trilogie narrative et son engagement professionnel auprès des *Tzotzil-Tzeltal*, elle va chercher à dénoncer l'exploitation brutale dont l'Indien est victime depuis des siècles. Nous allons étudier le vécu personnel de l'auteure pour comprendre ce qui a pu motiver l'écriture de la « trilogie du Chiapas » et pour cerner la place qu'occupe l'Indien dans sa production littéraire.

---

[1] Rosario Castellanos, « Autorretrato », in *Obras II, Poesía, teatro y ensayo*, compilación y notas de Eduardo Mejía, México, Letras mexicanas, Fondo de Cultura Económica, 1998, 1027 p., p. 188 : "Escribo. Este poema. Y otros. Y otros. / Hablo desde una cátedra. / Colaboro en revistas de mi especialidad / y un día a la semana publico en un periódico."

I. 2. 1. Une enfance et une adolescence marquées par le Chiapas

« Je me suis affirmée face à des gens qui ont à tout moment voulu me détruire »[1]

La trilogie narrative de Rosario Castellanos a pour toile de fond l'histoire de sa région natale, le Chiapas. L'auteure est née, par les hasards de la vie, dans la ville de Mexico le 25 mai 1925. Après avoir subi plusieurs avortements, sa mère Adriana Figueroa décide de s'installer à la capitale pour mettre au monde un enfant dans les meilleures conditions possibles. Peu de temps après, ses parents retournent s'installer à Comitán, ville frontalière avec le Guatemala, où son père possède des terres et des propriétés (« El Rosario », ferme située dans la zone froide près d'Ocosingo et « Chapatengo » dans la zone chaude, au nord de Comitán). L'enfance et l'adolescence de l'écrivain se déroulent au cœur de cette région à population fortement indigène et extrêmement isolée du reste du pays. L'auteure est donc issue de la bourgeoisie terrienne, classe dominante au Chiapas. Son père, César Castellanos, *hacendado* riche et respecté, ingénieur civil diplômé des Etats-Unis, premier directeur de l'école secondaire de Comitán, provient d'une des meilleures familles de la ville[2]. Sa mère, Adriana Figueroa, couturière d'un quartier pauvre de Comitán se marie avec cet homme influent, son aîné de vingt ans, et gagne un prestige social qu'elle ne possédait pas. Rosario Castellanos revient sur les circonstances de l'union de ses parents, sur le poids des coutumes dans un village provincial, avec un regard rétrospectif extrêmement ironique :

> Ma maman était une dame – c'était une jeune fille – qui était sur le point de rester vieille fille, ce qui est très grave, n'est-ce pas? Elle avait vingt-deux ans et elle ne s'était pas mariée, quelle horreur ! Dans un village, ça c'était mortel. Alors, mon père avait vingt ans de plus, mais il avait de l'argent ; il avait une position sociale plus élevée, il avait le prestige d'avoir étudié aux Etats-Unis et d'être un homme fort respectable. Alors, sans avoir engagé la moindre conversation entre eux, il est directement allé parler avec la mère de ma maman, a demandé sa main, on la lui donna, ils se marièrent. Le résultat, c'est moi. Mais, à part ça, tout est catastrophique[3].

---

[1] Entretien accordé à Samuel Gordon, cité par Elena Poniatowska, in "Rosario Castellanos: Vida, nada te debo!",*¡Ay vida, no me mereces!*, México, Joaquín Mortiz, 1985, p. 119 : "Esto fue toda mi infancia y toda la adolescencia. (…) yo me afirmé a base de gentes que todo el tiempo me quisieron destruir." Nous traduisons également toutes les citations extraites des entretiens de Rosario Castellanos.

[2] Voir la description qu'en fait Óscar Bonifaz, in *Una lámpara llamada Rosario*, México, Presencia Latinoamericana, 1ª edición, 1984, pp. 12-13. C'est un "latifundiaire éclairé à la canne d'acajou, avec veston et horloge en or."

[3] Cité par Samuel Gordon, "Rosario Castellanos: cuando el pasado maneja la pluma con ira", in *Revista de la Universidad hebrea de Jerusalén*, p. 37 : "Mi mamá era una señora –era una muchacha- que ya se estaba quedando, lo cual es muy grave, ¿verdad? Tenía ya veintidós años y no se había casado, ¡Qué espanto! En un pueblo, eso era mortal. Entonces mi papá tenía veinte años más pero tenía dinero; tenía una posición social más alta, tenía el prestigio de que había estudiado en estados Unidos y de que era un señor muy respetable. Entonces, absolutamente sin haber mediado entre ellos la menor conversación, él fue directamente a hablar con la madre de mi mamá, pidió la mano, se la dieron, se casaron. El resultado… fui yo. Pero, fuera de esto, puras catástrofes."

Une des nouvelles de Rosario Castellanos, *Tres nudos en la red* de 1961, reconstruit dans la fiction la relation à la fois distante et conflictuelle de ses parents, ainsi que l'incommunicabilité entre les êtres d'une même famille (« Tous trois étaient toujours absorbés par leurs projets, dans leurs incidents quotidiens, dans leurs souvenirs. Personne n'avait quelque chose à partager avec quiconque »)[1].

La vie de l'auteure est restée profondément marquée par un douloureux événement, la mort de son frère cadet à l'âge de sept ans, mort mystérieuse qu'a pu causer une appendicite non diagnostiquée à temps ou bien une crise de paludisme. Dans un essai qui retrace sa trajectoire biographique et littéraire, Rosario Castellanos revient sur la relation qu'elle avait avec son frère Mario Benjamín, tissé de tout un réseau de rivalité centrée sur l'opposition homme-femme :

> J'ai eu un frère, un an plus jeune que moi. Il est né maître d'un privilège que personne ne pouvait lui disputer : être de sexe masculin. Mais pour maintenir un certain équilibre dans nos relations, nos parents reconnaissaient que moi j'étais née en premier. Et que lui, s'il attirait les bonnes volontés des autres par sa sympathie, par son manque d'intelligence et par la docilité de son caractère, moi, en revanche, j'avais la peau plus blanche.
> Cette rivalité, qui menaçait de prendre des nuances infinies, a pris brusquement fin par un événement brutal : la mort de mon frère, recours qui lui permit de m'expulser pour toujours du champ visuel de mes parents aveuglés par la douleur et la nostalgie[2].

Cet épisode biographique resurgit dans *Primera revelación*, première ébauche de *Balún Canán* et dans le roman de ce nom. Il est intéressant d'observer que Rosario Castellanos met dans la bouche de la nourrice la prédiction de la mort de Mario, alors que dans la réalité c'est sa cousine qui était venu l'annoncer à sa mère[3]. L'auteure a retravaillé la matière autobiographique pour l'adapter au contexte magico-religieux de la cosmovision indienne. Selon une superstition romancée dans *Balún Canán*, la famille aurait cru à un

---

[1] Nouvelle tout d'abord publiée dans *Revista de la Universidad de México*, XV, n°5, avril 1961, puis dans *Obras I, Narrativa*, compilación y notas de Eduardo Mejía, México, Letras mexicanas, Fondo de Cultura Económica, 1998, 982 p., pp. 964-980 : "Los tres estaban siempre absortos en sus proyectos, en los incidentes diarios, en sus recuerdos. Ninguno tenía nada que compartir con nadie."

[2] Rosario Castellanos, "Los narradores ante el público", in *Obras II, Poesía, teatro y ensayo*, compilación y notas de Eduardo Mejía, México, Letras mexicanas, Fondo de Cultura Económica, 1998, 1027 p., p. 1009 : "Tuve un hermano, un año menor que yo. Nació dueño de un privilegio que nadie le disputaría: ser varón. Mas para mantener cierto equilibrio en nuestras relaciones nuestros padres recordaban que la primogenitura había recaído sobre mí. Y que si él se ganaba las voluntades por su simpatía, por el despojo de su inteligencia y por la docilidad de su carácter, yo, en cambio, tenía la piel más blanca. / Esta rivalidad, cuyos matices amenazaban con ser infinitos, se interrumpió abruptamente con un hecho brutal: la muerte de mi hermano, recurso que le permitió expulsarme para siempre del campo visual de unos padres ciegos de dolor y de nostalgia."

[3] Samuel Gordon, "Rosario Castellanos: cuando el pasado maneja la pluma con ira", *op. cit.*, p. 39 : "(…) Entró esta prima, como despavorida, como una especie de medusa, con el pelo blanco, todo así parado, sin peinar, y le dijo a mi mamá que acababa de tener una visión, y que en esa visión se le había parecido alguien y le había dicho que uno de sus hijos – de mi mamá – iba a morir. Entonces mi mamá se levantó, como por un resorte, y le dijo: "¡Pero no es el varón!, ¿verdad?"."

mauvais sort jeté par la communauté indienne à l'héritier de la famille (Mario Benjamín, porteur du nom et de l'honneur d'être un Castellanos, était le préféré de la famille). Les paroles cinglantes de la mère, (celle de l'auteure dans le monde réel et de la fillette dans *Balún Canán*) qui apprend qu'un de ses enfants va mourir, sont textuellement les mêmes : « Mais ce n'est pas le garçon, n'est-ce pas ?[1]».

Le deuil s'installe définitivement au sein de la famille Castellanos pour prendre l'aspect inquiétant d'une véritable nécrophilie. Les parents du fils défunt en viennent à vouer un culte au mort en maintenant l'illusion d'une vie (dans la tradition mexicaine de « la fête des morts ») et en conservant ses restes comme des reliques :

> A la mort de Benjamín, ses parents deviennent fous de douleur. C'était le préféré, l'Adonis, le garçon. A tel point qu'ils allaient au cimetière pour lui raconter des histoires. A Noël et à son anniversaire, ils lui apportaient des jouets, des petits chevaux, des billes[2].

Plus tard, ses parents passent à l'extrême inverse et vouent à leur fille aînée un soin excessif qui devient rapidement un joug insupportable[3]. Le décès du benjamin s'accompagne du ressentiment de ses parents qui auraient « préféré » que la fillette meure à sa place :

> Ils m'ont jeté à la figure, au moment où moi, à seize ans, j'en ai pris conscience et où je me suis affrontée à eux, que je les avais obligés à vivre. Parce que si j'étais morte avec mon frère ou si je n'avais pas été là en plein milieu, ils auraient pu mourir à leur guise, c'est tout (…) C'est-à-dire que je me suis affirmée à base de gens qui ont tout le temps voulu me détruire. Alors, c'est bon. C'est peut-être un réflexe en moi qui dit « maintenant, c'est bon ! » Mais en même temps c'était un « maintenant, c'est bon ! » empreint de culpabilité. Cependant, je suis là, j'existe, avec toutes ses choses horribles[4].

Réparer la faute par l'écriture

Nous voyons à quel point s'ancre dans la conscience de la fillette cette dialectique de vie et de mort en lutte constante. Suite à la mort du petit frère, la petite fille de huit ans se sent

---

[1] *BC.*, p. 341 : "Si Dios quiere cebarse en mis hijos… ¡Pero no en el varón!, ¡no en el varón!"

[2] Beatriz Reyes Nevares, *Rosario Castellanos*, México, Departamento Editorial de la Secretaría de la Presidencia, 1976, 64 p., p. 13 : "Al morir Benjamín, los padres se vuelven locos de espanto. Era el consentido, el adonis, el varón. Llegaron a tal extremo que iban al panteón a contarle cuentos. En Navidad y en su cumpleaños le llevaban juguetes, caballitos, canicas."

[3] Rosario Castellanos, "Los narradores ante el público", in *Obras II, Poesía, teatro y ensayo*, compilación y notas de Eduardo Mejía, México, Letras mexicanas, Fondo de Cultura Económica, 1998, 1027 p., p. 1010 : "Un brusco remordimiento los empujaba a una brusca generosidad y entonces yo me veía abrumada de regalos, de recomendaciones, de cuidados excesivos y de profecías siniestras."

[4] Entretien accordé à Samuel Gordon, cité par Elena Poniatowska, in "Rosario Castellanos: ¡Vida, nada te debo!",¡*Ay vida, no me mereces!*, México, Joaquín Mortiz, 1985, p. 119 : "Lo que me echaron a la cara a mí hasta que cumplí los dieciséis años en que me di cuenta y me enfrenté a ellos, era que yo los había obligado a vivir. Porque si yo me hubiera muerto junto con mi hermano o no hubiera estado allí estorbando, ellos hubieran podido morirse a gusto y ya. (...) Esto fue toda mi infancia y toda la adolescencia. (…) yo me afirmé a base de gentes que todo el tiempo me quisieron destruir".

à la fois délaissée et coupable de rester en vie. Dès lors, son refuge est la solitude et la lecture. Rosario Castellanos rend compte du manque d'affection de ses parents pour elle et par conséquent, de son besoin de se créer un monde peuplé de mots. Ce sentiment de culpabilité d'avoir secrètement désiré la mort du petit frère adulé par ses parents, accompagne l'auteure à chaque étape de sa vie, à chaque ligne qu'elle écrit. Dans *Rosario Castellanos, otro modo de ser humano y libre, semblanza psicoanalítica*, María Estela Franco évoque ce sentiment de faute qui la poursuit, cette volonté systématique de réparer cette faute et sa sublimation par l'écriture. La fin de *Balún Canán* retranscrit dans le roman ce désir de faire resurgir la figure du frère par les mots :

> Quand j'arrivai à la maison, je cherchai un crayon. Et de mon écriture malhabile, lourde, je traçai le nom de Mario. Mario sur les pavés du jardin. Mario sur les murs de la galerie. Mario sur les pages de mes cahiers.
> Parce que Mario est loin. Et je voudrais lui demander pardon[1].

D'ailleurs, l'auteure revient dans son essai *Escrituras tempranas* sur la signification de l'écriture pour la fillette qu'elle était. L'écriture lui permet de faire ses premiers pas dans une vie normale, d'acquérir une existence propre, d'échapper à la dépression et à la solitude mortifère :

> Pendant que je mène à bien cette tâche, je ne suis plus celle que la mort a rejetée pour en choisir un autre, le meilleur, mon frère. Je ne suis pas celle que ses parents ont abandonnée pour pleurer, consciencieusement, leur deuil. Je ne suis pas cette figure lamentable qui erre dans les couloirs déserts, qui ne va pas à l'école, qui ne part pas en promenades, ni à aucun endroit. Non. Je suis presque une personne. J'ai le droit d'exister, de comparaître devant les autres[2].

A quinze ans, la jeune Rosario commence à publier des poèmes dans un journal de Tuxtla Gutiérrez et se plonge dans la lecture du journal et dans la poésie romantique, qu'elle évoque plus tard sur un ton d'autodérision :

> Ah, mais ma soif de tragédie, comme elle s'apaisait par la lecture des faits divers. (…) Ah, quel festin pour ma mémoire (…). Quelle satisfaction pour mon pessimisme de partager (et avec qui !) cette certitude de la fugacité du bonheur et la pérennité de la douleur[3].

Délaissée par ses parents, elle reçoit de l'affection de sa nourrice *tzeltal* Rufina. Telle une mère adoptive, l'Indienne s'occupe de la petite. Selon le « mythe » créé par la critique et

---

[1] *BC*, p. 375 : "Cuando llegué a la casa busqué un lápiz. Y con mi letra inhábil, torpe, fui escribiendo el nombre de Mario. Mario, en los ladrillos del jardín. Mario en las paredes del corredor. Mario en las páginas de mis cuadernos. / Porque Mario está lejos. Y yo quisiera pedirle perdón."

[2] Rosario Castellanos, "Escrituras tempranas", in *Mujer que sabe latín*, p. 193 : "Mientras llevo a cabo esta tarea no soy aquella a quien la muerte ha desechado para elegir a otro, al mejor, a mi hermano. No soy aquella a quien sus padres abandonaron para llorar, concienzudamente, su duelo. No soy figura lamentable que vaga por los corredores desiertos y que no voy a la escuela ni a paseos ni a ninguna parte. No. Soy casi una persona. Tengo derecho a existir, a comparecer ante otros."

[3] Rosario Castellanos, "Los narradores ante el público", in *Obras II, op. cit.*, pp. 1010-1011 : "Ah, pero mi hambre de tragedia qué bien se saciaba con la lectura de la nota roja. (…) Ah, qué festín para mi memoria (…). Qué satisfacción para mi pesimismo compartir (¡y con quién!) la certidumbre sobre la fugacidad de la dicha y la perennidad del dolor."

qui enveloppe la figure de la nourrice indienne, elle lui aurait transmis sa culture d'appartenance : ses rites, ses croyances, ses mythes, son amour pour la nature[1]. Une petite fille *chamula* du même âge, María Escandón, lui fait office de *cargadora* - Indienne qui selon la tradition de l'époque tenait compagnie aux jeunes filles de famille aisée. Cette Indienne a accompagné Rosario Castellanos pendant son enfance jusqu'à son mariage avec Ricardo Guerra à 32 ans. Elle reste à ses côtés même lorsque l'auteure doit séjourner un an dans un sanatorium pour se soigner d'une tuberculose et prend également soin de la mère de Rosario Castellanos sur son lit de mort[2]. A ce sujet, Rosario Castellanos déclare que :

> cette institution –celle de la petite indigène- (…) était dans toute sa splendeur et consistait dans le fait que l'enfant des patrons avait pour se divertir, en plus de ses jouets qui étaient peu nombreux et trop innocents, un enfant du même âge. Cet enfant était, parfois, une compagne avec sa propre personnalité (…), mais parfois aussi ce n'était qu'un pur objet sur lequel l'autre déchargeait ses humeurs[3].

Il sera intéressant de voir quel rôle joue la nourrice dans l'œuvre narrative de Rosario Castellanos, tant dans la relation entre la *nana* et la petite fille de *Balún Canán* que dans le rapport entre Teresa Entzín López et la jeune malade Idolina, personnages secondaires d'*Oficio de tinieblas*. Par contre, le personnage de la *cargadora* est pratiquement absent de la trilogie de l'auteure. Il n'apparaît que dans la biographie rétrospective de Modesta Gómez dans la nouvelle éponyme de *Ciudad Real*, femme blanche de basse condition sociale, travaillant au service d'une riche famille de San Cristóbal de Las Casas, pour finir *atajadora* vivant aux dépens des Indiens des villages alentours. Le passage du vécu à la fiction peut montrer la même destinée des *cargadoras*, indienne et *ladina*, unie toutes deux dans la misère et la marginalité.

En filigrane, on peut constater que l'intime compagnie de ces deux Indiennes, la nourrice et l'enfant-jouet, a finalement permis à Rosario Castellanos de prendre conscience de

---

[1] Voir Dora Sales dans l'édition critique de *Balún-Canán*, Madrid, Cátedra, Letras Hispánicas, 2004 : "Como la propia Rosario, la niña de *Balún Canán* recibe una educación basada en creencia de la superioridad racial de los blancos. Pero esas certidumbres se destrozan cuando toma conciencia de la existencia de la otredad, la diferencia, que en este caso se halla encarnada por los indígenas chiapanecos, con quienes la niña se halla unida a través del cordón emocional de su nana." (pp. 78-79). Lire également Elena Poniatowska, in "Rosario Castellanos: ¡Vida, nada te debo!",*¡Ay vida, no me mereces!*, México, Joaquín Mortiz, 1985, pp. 91 : "La soledad une a la niña a la suerte de los chamulas que pasan por el corredor de su casa silenciosos y furtivos (…). Más que vivir la vida, la padecen."

[2] Il est difficile de trouver des indications précises sur les relations qu'a entretenues l'auteure avec sa nourrice et sa *cargadora*, ainsi que sur leur appartenance ethnique. Il semble pourtant étrange que María Escandón soit une jeune indienne *Chamula*, alors qu'il n'y a pas d'Indiens *tzotziles* dans la zone de Comitán. Ce flou qui entoure l'identité ethnique de la *nana* ou *cargadora* montre, semble-t-il, que Rosario Castellanos y attachait peu d'importance.

[3] Cité par Elena Poniatowska, in "Rosario Castellanos: ¡Vida, nada te debo!",*¡Ay vida, no me mereces!*, México, Joaquín Mortiz, 1985, p. 120 : "Esta institución –la de la niña indígena- (…) estaba en todo su esplendor y consistía en que el hijo de los patrones tenía para entretenerse, además de sus juguetes que no eran muchos y demasiado ingenuos, una criatura de la misma edad. Esa criatura era, a veces, compañera con iniciativas (...), pero a veces también resultaba sólo un mero objeto en el que el otro descargaba sus humores."

son identité raciale et sociale. Et au sentiment de culpabilité face au frère et aux parents, s'ajoute un sentiment de culpabilité de classe. Comme le souligne Elena Poniatowska, « si Rosario a toujours eu un sentiment de culpabilité, de toute évidence, cela se doit au fait de se savoir une *hacendada*, une Blanche au milieu d'Indigènes, une patronne qui dispose de serfs»[1]. Ce double poids explique pourquoi Rosario Castellanos a toujours voulu travailler au service des autres pour se racheter, pour « demander pardon à ceux qu'elle avait offensés »[2] dans l'enseignement à l'Université Nationale Autonome de Mexico (UNAM) et au sein des communautés indiennes auprès de l'Institut National Indigéniste entre 1956 et 1958. Certains poèmes laissent transparaître ce sentiment douloureux d'être en marge du monde des Blancs et des Indiens – dans un vide existentiel synonyme de solitude :

> Moi je suis de quelque rivage, d'ailleurs
> (…)
> Moi je suis de ceux qui meurent seuls, de ceux qui meurent
> de quelque chose de pire que la honte.
> Moi je meurs de te regarder et de ne pas comprendre[3].

La ruine et le départ

En 1934, l'arrivée de Lázaro Cárdenas à la tête du pays bouleverse la vie des Castellanos. Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, ce Président applique une réforme agraire et éducative radicale qui contraint la famille de Rosario à abandonner ses terres et à quitter le Chiapas pour la capitale en 1941. La politique de Lázaro Cárdenas fait voler en éclats tout l'univers des Castellanos, leur richesse économique, leur statut social, leur façon de voir le monde :

> Ce fut le premier nom que j'entendis mes parents prononcer avec effroi, avec colère, avec impuissance. Car non seulement sa politique portait préjudice à leurs intérêts économiques (…), mais elle les privait aussi de toutes les certitudes sur lesquelles ils s'étaient appuyés pendant des siècles.
> Le monde qu'ils avaient habité, non seulement comme s'il était licite, mais aussi comme s'il était éternel, s'effondra[4].

---

[1] *Ibid.*, p. 122 : "Si Rosario tuvo siempre un sentimiento de culpabilidad, obviamente se debe al hecho de saberse una hacendada, una blanca en medio de indígenas, una patrona que dispone de siervos. (…) considera que su tarea es estar al servicio de los demás."

[2] *Ibid.*, p. 121 : "Tomé una decisión instantánea: pedir perdón a quien había ofendido. Y otra para el resto de mi vida: no aprovechar mi posición de privilegio para humillar a otro."

[3] Rosario Castellanos "Agonía fuera del muro", in *Obras II*, *op. cit*, p. 133 : "Yo soy de alguna orilla, de otra parte, / (…) / Yo soy de los que mueren solos, de los que mueren / de algo peor que vergüenza. / Yo muero de mirarte y no entender."

[4] Rosario Castellanos, "El hombre del destino", in *El uso de la palabra*, p. 205 : "Fue éste el primer nombre que escuché pronunciar a mis mayores con espanto, con ira, con impotencia. Porque su política no sólo estaba lesionando sus intereses económicos (…) sino que estaba despojándolos de todas las certidumbres en las que se habían apoyado durante siglos. / El mundo que habitaron, no sólo como si fuera lícito sino también como si fuera eterno, se derrumbó."

L'attachement à sa terre chiapanèque semble retentir dans le poème « L'adieu » (poème qui clôt le recueil *La vigilia estéril* de 1950) :

> LAISSE-moi prononcer, bâillon, un mot
> pour dire adieu à ce que j'aime.
> La terre s'enfuit, elle vole comme un oiseau.
>
> (…) Tout voyage dans le vent, bouleversé[1].

L'image frappante du bâillon, inscrite en incise entre le verbe et son objet, suggère la difficulté d'exprimer l'émotion au moment de quitter la terre de son enfance, ainsi que la violence de la séparation. Paradoxalement, le bouleversement s'applique à la terre elle-même, personnifiée. A partir de ce moment, la vie de la famille prend un tout autre tournant. C'est ce que déclare Rosario Castellanos à Emmanuel Carballo :

> Et à l'heure de faire un bilan entre les deux formes de vie (celle que Cárdenas rendit impossible et celle que Cárdenas rendit possible) je ne saurais dire laquelle aurait été la plus heureuse, la plus tranquille, la plus exempte de sursauts. Mais ce que je sais c'est que la vie que j'ai eue fut la plus responsable, la plus pleine et la plus humaine. Et je sais aussi qui je dois remercier[2].

Voilà pourquoi le sexennat de Lázaro Cárdenas est une période cruciale choisie comme cadre historique pour *Balún Canán* et *Oficio de tinieblas*. Il agit comme un élément catalyseur tant au niveau biographique, qu'au niveau artistique : les réformes agraires et éducatives mettent en branle le système patriarcal et néo féodal de l'*hacienda* des Castellanos. De plus, elles agissent comme un détonateur dans la conscience de la fillette de 9 ans. A partir de ce moment, Rosario Castellanos sait qu'elle appartient à la classe des Blancs et que son histoire se confond avec la domination des Indiens. Dès lors, sa création littéraire de 1955 (début de la rédaction de *Balún Canán*) aux années soixante va se centrer sur l'Indien, qui au cours de sa vie, revêt plusieurs visages :

> L'Indigène a été, depuis ma naissance, si lié à mes expériences qu'il me serait difficile de discerner cet élément des autres. D'abord, c'était comme s'il faisait partie du paysage, j'étais habituée à le voir. Puis je me suis rendue compte que c'était la base de notre importance comme classe sociale, la source de notre bien être économique et la contrepartie de notre sentiment de supériorité. Ensuite, avec l'application des lois agraires, ce fut l'effondrement du monde si solide et apparemment tant éternel que nous avions habité. Plus tard ce fut une prise de conscience, un remords, un désir et une nécessité de *payer la faute en servant ceux qui nous avaient servis*[3] (Nous soulignons).

---

[1] Rosario Castellanos, "La despedida", in *Obras II*, *op. cit.*, p. 57 : "DÉJAME hablar, mordaza, una palabra / para decir adiós a los que amo. / Huye la tierra, vuela como un pájaro. (…) Todo viaja en el viento, arrebatado."

[2] Entretien accordé à Emmanuel Carballo, "Rosario Castellanos", in *Diecinueve protagonistas de la literatura mexicana del siglo XX*, México, Empresas Editoriales, pp. 411-424, 1965. Repris in *Protagonistas de la literatura mexicana del siglo XX*, México, Ed. Del ermitaño (Secretaría de Educación Pública), 1986, pp. 519-534 : "Y a la hora de hacer un balance entre las dos formas de vida (la que Cárdenas hizo imposible y la que Cárdenas hizo posible) yo no sabría decir cuál hubiera sido la más feliz, la más tranquila, la más exenta de sobresaltos. Pero sí sé que la que tuve fue la más responsable, la más plena y la más humana. Y sé también a quién tengo que agradecérselo."

[3] Entretien accordé à Günter W. Lorentz, "Entrevista con Rosario Castellanos", in *Diálogo con Latinoamérica*, Barcelona, Editorial Pomaire, 1972, p. 208 : "Lo indígena ha estado, desde mi nacimiento, tan unido a mis experiencias que me sería difícil discernir ese elemento de los otros. Primero fue como una parte del paisaje,

La découverte de l'Indien se fait en trois étapes progressives : Rosario Castellanos, appartenant à la société *ladina* dominante, ne le considère tout d'abord pas comme personne ; elle se définit ensuite par rapport à lui comme membre d'une classe supérieure, pour enfin adopter un changement de perspective radical pendant les années trente. La période cardéniste qui va bouleverser sa vie la pousse vers une « mission rédemptrice » d'ordre éthique, soulignée dans la citation précédente par la répétition du verbe « servir ».

I.2.2. Entre la capitale, l'Europe et le Chiapas

> « Je sais juste que mon nom est le nom de la faute,
> Que je suis, comme le péché, plus grand que ma mémoire », « L'Adieu »[1].

« Pour conjurer les fantômes qui m'entouraient je n'ai eu à ma portée que des mots »[2]

La famille Castellanos, soudainement ruinée par les réformes cardénistes, est contrainte d'abandonner Comitán pour la capitale mexicaine. Rosario y arrive à dix-sept ans, alors que ses parents ne parviennent pas à faire le deuil de leur fils. La jeune adolescente continue ses études secondaires au lycée Luis G. de León, fait la connaissance de son amie Dolores Castro, et obtient son baccalauréat en 1943. Au grand dam de son père, elle ne choisit pas des études de chimie, mais de droit, avant de suivre finalement le chemin de la philosophie et des lettres à l'Université Nationale Autonome de México (U.N.A.M.). Elle se lie d'amitié avec le groupe dénommé « Generación del 50 » (regroupant entre autres le dramaturge Emilio Carballido, le poète Jaime Sabines, Augusto Monterroso, Sergio Galindo) où elle trouve une riche source d'émulation[3]. En 1948, la mort frappe à nouveau sa famille pour opérer un renversement décisif. Ses parents meurent à quelques jours d'intervalle, sa mère d'un long et douloureux cancer, son père d'un infarctus. Et c'est le détonateur pour sa

---

como una costumbre de mis ojos. Después me di cuenta de que era la base de nuestra importancia como clase social, la fuente de nuestro bienestar económico y la contrapartida de nuestro sentimiento de superioridad. Después, con la aplicación de las leyes agrarias, fue el derrumbamiento del mundo tan sólido y aparentemente tan eterno que habíamos habitado. Más tarde fue la toma de conciencia, un remordimiento, un deseo y una necesidad de rescatar la culpa sirviendo a quienes nos habían servido."

[1] Rosario Castellanos, "La despedida", in *Presentación al templo*, Madrid, 1951 : "Sólo sé que mi nombre es el nombre de la culpa/ que soy, como el pecado, mayor que mi memoria."

[2] Rosario Castellanos, "Los narradores ante el público", in *Obras II, Poesía, teatro y ensayo*, compilación y notas de Eduardo Mejía, México, Letras mexicanas, Fondo de Cultura Económica, 1998, 1027 p., p. 1009 : "Para conjurar los fantasmas que me rodeaban yo no tuve a mi alcance sino las palabras."

[3] *Ibid.*, p. 1013 : "La amistad y las conversaciones, la exigencia implícita y explícita de superación, los hallazgos compartidos, las predilecciones contagiadas, los tanteos sometidos a crítica, tal era el ambiente en el que nos movíamos, vivíamos y éramos Emilio Carballido, Sergio Magaña, Luisa Josefina Hernández, Jaime Sabines, Ernesto Cardenal, Ernesto Mejías Sánchez, Augusto Monterroso, Miguel Guardia, Sergio Galindo."

carrière littéraire. En septembre de la même année, à 23 ans, elle se sent enfin libérée du joug familial, libre de s'adonner au monde des mots et de publier ses deux premiers longs poèmes *Trayectoria del polvo* et *Apuntes para una declaración de fe* :

> Etre orpheline signifia avant tout la brusque rupture d'un nœud d'affections et de relations pathologiques dans lesquelles je jouais, à la fois, le rôle de victime et de bourreau et dans lesquelles je m'épuisais à force de remords stériles, inutiles, promesses de bonne résolution et de révoltes qui se développaient en vase clos. Libre, j'assumai la responsabilité de me prendre en main seule et d'administrer les propriétés dont j'avais hérité. (…) Libre, également, je pouvais me consacrer enfin professionnellement à la littérature (…)[1].

En juin 1950, elle présente son mémoire de maîtrise en philosophie à l'U.N.A.M. *Sobre cultura femenina* (« après avoir déclaré publiquement, et parmi les grands éclats de rire du public, que la culture féminine n'existe pas »)[2]. La réflexion de la jeune étudiante porte sur les difficultés pour une femme de prendre une place dans le monde social et culturel fait par et pour l'homme. Suivant l'exemple de Virginia Woolf dans *Une chambre à soi* (1929), elle aborde le thème crucial de la marginalisation des contributions littéraires, artistiques et scientifiques des femmes à la culture occidentale. Ce mémoire philosophique s'attaque à la soit disant infériorité intellectuelle de la femme sous la plume de Schopenhauer, Wininger, Simmel, Moebius et Nietzsche pour faire sienne la déclaration de Simone de Beauvoir dans *Le deuxième sexe* (1949) : « On ne naît pas femme, on le devient »[3]. C'est une pierre de touche à sa trajectoire personnelle et intellectuelle pour trouver une place en tant que femme de lettres dans la société mexicaine.

Parallèlement, elle publie en 1950 *Dos poemas* et *De la vigilia estéril*. Tout au long de son œuvre, Rosario Castellanos, à l'image du titre de ce recueil, évoque la stérilité : fléau pour la femme, marginalisée dans un monde patriarcal où elle n'existe qu'en tant que gestatrice ; douleur personnelle pour l'auteure qui a connu deux fausses couches successives avant de donner naissance à son fils Gabriel. Un an plus tard, elle accepte une bourse du gouvernement franquiste pour faire des études d'esthétique et de stylistique à l'Institut de Culture

---

[1] *Ibid*, p. 1014 : "La orfandad significó, ante todo, la brusca ruptura de un nudo de afectos y relaciones patológicas en las que yo fungía, al mismo tiempo, como víctima y como verdugo y en las que me agotaba en remordimientos estériles, inútiles, promesas de enmienda y rebeldías que se desarrollaban dentro de una campana neumática. Libre, asumí la responsabilidad de manejarme sola y de administrar las propiedades heredadas. (...) Libre, también, podía dedicarme ya de modo profesional a la literatura."

[2] *Ibid.*, p. 1013-1014 : "[se me concedió el grado de maestra en filosofía] después de haber declarado públicamente, y entre grandes carcajadas del público, la inexistencia de la cultura femenina." Les membres du jury étaient Eusebio Castro, Paula Gómez Alonso, Eduardo Nicol, Leopoldo Zea, Bernabé Navarro (voir l'introduction de Gabriela Cano à *Sobre cultura femenina*, México, Letras mexicanas n°139, Fondo de Cultura Económica, (1950), 2005pp. 31-32.)

[3] Voir l'article de Rosario Castellanos consacré à Simone de Beauvoir, "La mujer y su imagen", *Obras II*, *op. cit.*, pp. 564-573.

Hispanique de Madrid. Elle ne cache pas le problème idéologique que cela posait à l'époque et se défend d'avoir eu toute conscience politique :

> Je me souviens que beaucoup de gens, entre autres Leopoldo Zea, me désapprouvèrent lorsque j'acceptai la bourse accordée par un gouvernement avec lequel le nôtre ne soutenait pas de relations. Quant à moi, je ne pris en compte aucun de ces arguments car ma sensibilité [politique] était alors nulle et parce que si j'avais eu une quelconque idéologie, j'aurais été réactionnaire. Rien de plus logique, étant donnée ma structure économique et mentale[1].

Ces lignes laissent nettement transparaître la conscience de l'auteure d'appartenir à la classe dominante des grands propriétaires terriens, garants d'une idéologie hautement conservatrice. D'ailleurs, à la mort de ses parents, elle assume la responsabilité de prendre en charge les *haciendas* encore au nom des Castellanos « avec prudence et discernement ». Cependant, ce séjour en Espagne lui ouvre d'autres horizons : elle voyage dans toute l'Europe pendant presqu'un an et découvre la France, l'Italie, l'Autriche, l'Allemagne et la Hollande en compagnie de son amie Dolores Castro.

Paradoxalement, être loin de sa terre lui permet de s'en rapprocher : dès son retour au Mexique en 1952, l'auteure fait le choix de partir immédiatement à la capitale du Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, pour travailler comme attachée culturelle à l'Institut des Sciences et des Arts (I.C.A.H.). Elle y donne également des cours de littérature hispano-américaine et publie les poèmes réunis dans *Presentación al templo*. Ce recueil s'ouvre par un exergue empreint d'une tonalité désespérée qui se lamente de ne pas trouver un lieu d'adoption :

> Où doit vivre ce cœur qui est le mien ?
> Où sera ma maison ?
> Où sera ma demeure durable ?
> Ah, je souffre d'être abandonnée sur cette terre (Chant de tristesse)[2].

Une quête de communion

En 1952, le Département de la Presse et du Tourisme du Chiapas publie *El rescate del mundo*, où la poétesse chante l'amour à sa terre chiapanèque. C'est un court recueil réparti en trois sections « Invocations », « Choses » et « Dialogue avec les métiers du village »[3] où la

---

[1] Rosario Castellanos, "Los narradores ante el público", in *Obras II, Poesía, teatro y ensayo*, compilación y notas de Eduardo Mejía, México, Letras mexicanas, Fondo de Cultura Económica, 1998, 1027 p., p. 1014 : "Recuerdo que muchos –entre otros Leopoldo Zea- desaprobaron esta aceptación de un favor hecho por un gobierno con el cual el nuestro no sostenía relaciones. Yo no hice caso de ninguno de los argumentos porque mi sensibilidad era entonces nula y porque, en el caso de haber tenido alguna ideología, hubiera sido reaccionaria. Nada más lógico, dada mi estructura económica y mental."

[2] Rosario Castellanos, "Presentación al templo", Madrid, 1951 : "¿Dónde ha de vivir este corazón mío? ¿Dónde será mi casa? ¿Dónde mi mansión duradera? Ah, sufro desamparo en la tierra." (Canto de tristeza).

[3] "Invocaciones", "Cosas", "Diálogo con los oficios aldeanos", in *Obras II, op. cit.*, pp. 65-77.

nature devient « une chose vivante » qui ne demande qu'à être contemplée[1]. Pour la première fois perce un profond désir de s'ouvrir à l'autre, à l'Indien et à sa manière d'appréhender le monde. Dans « Silence auprès d'une pierre ancienne », la poétesse se recueille et se tient à l'écoute du monde ancestral maya :

> Les fragments
> de mille Dieux anciens renversés
> se cherchent dans mon sang, s'emprisonnent, en voulant
> recomposer leur statue.
> Des bouches détruites
> veut s'élever jusqu'à ma bouche un chant,
> une odeur de résines brûlées,
> un certain geste taillant une mystérieuse roche[2].

Cette volonté de « sauver le monde », comme l'indiquent en filigrane le titre et l'exergue du recueil, incite le « je » poétique à devenir le garant de la mémoire indigène[3]. Dans un jeu subtil de synesthésie, la poétesse devient le réceptacle d'une tradition perdue, d'une chanson oubliée, de l'odeur du sacré, d'un geste esquissé pour façonner ces lieux de mémoire. Le poème se clôt sur un constat d'impuissance (oubli ou ignorance de la langue indienne) :

> Mais moi je ne connais que quelques mots
> dans cette langue ou sur cette pierre tombale
> sous laquelle on a enterré vivant mon ancêtre.

Paradoxalement le *je* poétique se lamente d'avoir perdu un ancêtre indien, alors qu'il a oublié ou ignore sa propre langue. Le *moi* exalte le passé glorieux préhispanique dont il est lui-même issu. Cet héritage est cependant menacé par le silence, l'oubli et la rupture du lien avec cette culture ancestrale « enterrée vivante ». Il semblerait que la poétesse veuille partager la culture indienne et lui faire connaître une seconde vie par le pouvoir des mots.

C'est pourquoi elle chante aussi la richesse de la vie quotidienne des Indiennes des villages chiapanèques (lavandières du fleuve Grijalva, tisserandes de Zinacantán), la beauté de l'artisanat (poèmes consacrés à une cruche, à un coffre de cèdre) et d'une nature harmonieuse (autant la faune que la flore). La volonté de pénétrer ce monde, qui reste malgré tout hermétique, dénote le désir de partager un même destin :

---

[1] Voir "José María Arguedas y la problemática indigenista", in *Ibid.*, p. 862 : "Según Arguedas, lo que caracteriza la mentalidad indígena es el hecho de que "contempla el mundo como una cosa viva." No es posible entonces referirse a ninguno de los fenómenos de la naturaleza, a ninguno de los objetos que nos circundan, sin ese temor y temblor de la poesía."

[2] Rosario Castellanos, *Obras II, poesía, teatro, ensayo*, p. 70 : "Silencio cerca de una piedra antigua": "Los fragmentos/ de mil dioses antiguos derribados/ se buscan por mi sangre, se aprisionan, queriendo/ recomponer su estatua./ De las bocas destruidas/ quiere subir hasta mi boca un canto/ un olor a resinas quemadas, algún gesto de misteriosa roca trabajada."

[3] "Canción del tentador", in *Ibid.*, p. 67. "Abre tu puerta y oye: / alguien tiende los brazos y te llama. / Es el mundo que pide su rescate…"

Qu'elle est mystérieuse et habile
leur main entre les fils ;
elle mêle d'étranges couleurs,
dessine des signes surprenants. (…)
Je ne sais ce qu'elles travaillent
sur ce métier à tisser qui est mien.
Tisserandes, montrez-moi
Mon destin[1].

La voix lyrique semble faire partie de ce monde et partage la cosmogonie indienne, puisqu'elle s'en remet à l'arbre sacré des Mayas pour la protéger :

Ceiba qui dissémine
ma race aux quatre vents,
ombre sous laquelle se sont aimés
mes grands-parents.
Sous tes branches laisse
mon chant se coucher.
père de tant de voix,
protège-moi[2].

Le *je* poétique interpelle également les Indiennes à la clausule du poème, comme dans « Les lavandières du fleuve Grijalva » :

Femmes de l'écume
Et du geste qui nettoie,
Trouvez-moi un fleuve magnifique
Pour laver mes jours[3].

Ou dans le poème consacré aux femmes qui trient le café dans le Soconusco :

D'une main, elles mettent de côté
Les grains les plus heureux,
De l'autre, elles jettent
Et soupèsent et mesurent.

Sagesse revêtue
D'habits grossiers.
A moi de choisir mes pas,
Comme vous, justes.

On peut y lire ce besoin de s'en remettre à un peuple défini par sa sagesse ancestrale et par sa communication intime avec la nature. La voix lyrique se situe dans un espace-temps charnière où elle doit changer de voie. Elle se laisse prendre par ce désir d'appartenance à un monde qui n'est pas le sien pour se purifier et changer de destin :

Moi, divisée, je vais comme entre deux rives
Entre le feu et l'eau (…)[1].

---

[1] *Ibid.*, "Tejedoras de Zinancanta", p. 76: "Qué misteriosa y hábil / su mano entre los hilos; / mezcla extraños colores/ dibuja raros signos./ No sé lo que trabajan/ en el telar que es mío/ Tejedoras, mostradme / Mi destino."
[2] *Ibid.*, "Al árbol que hay en medio de los pueblos", p. 69 : "Ceiba que disemina / mi raza entre los vientos, / sombra en la que se amaron / mis abuelos. / Bajo tus ramas deja / que mi canto se acueste. / Padre de tantas voces, / protégeme."
[3] *Ibid.*, "Lavanderas del Grijalva", p. 75 : "Mujeres de la espuma / y el ademán que limpia, / halladme un río hermoso / para lavar mis días."

On voit comment le *je* poétique s'invente au fil des pages une filiation indigène (dénotée par l'emploi du possessif « mon ancêtre », « ma race », tout comme on le retrouve dans la dédicace de *Ciudad Real* « mon peuple »). Certains traits de la vie de l'Indien, qui seront repris dans la trilogie narrative, sont esquissés (le travail dans les plantations caféières du Soconusco, l'omniprésence de l'alcool dans les rites religieux), mais sont recouverts d'un vernis poétique qui recherche l'harmonie et la quiétude. Cette poésie apaisée et presque ingénue offre un contrepoint à la vision pessimiste et tragique de la prose de la « trilogie du Chiapas »: l'évocation des grains de café que l'Indienne trie d'une main détachée fait place quelques années plus tard à la dénonciation de l'*enganche* et à l'exploitation économique de l'Indien dans le Soconusco. Mais on découvre déjà la misère et la souffrance de l'Indien qu'il vient exorciser dans une prière et noyer dans l'alcool, avant de s'endormir dans l'inconscience:

> L'INDIEN monte au temple en titubant
> ivre de ses sanglots comme d'un alcool fort.
> Il se lève face à Dieu pour faire sortir sa misère
> et crie avec un cri d'animal persécuté
> et frappe de ses poings sa tête[2].

Ce qui ressort de ce recueil, c'est ce besoin d'entrer en communication avec l'Indien et son univers dans une fraternité harmonieuse. On est alors loin d'une poésie chargée d'exotisme et de folklore pittoresque[3].

Ce séjour au Chiapas est rapidement interrompu par la maladie. Atteinte par la tuberculose, Rosario Castellanos rentre à Mexico où elle doit garder le repos total pendant pratiquement un an. Elle en profite pour lire avidement Tolstoï, Proust et Thomas Mann. En 1953, elle obtient une bourse du Centre Mexicain des Ecrivains pour effectuer des recherches sur la participation de la femme au développement culturel du Mexique.

---

[1] *Ibid.*, "Estrofas en la playa", p. 74 : "Yo, dividida, voy como entre dos orillas / entre el fuego y el agua (…)."

[2] *Ibid.*, "La oración del indio", p. 76 : "El INDIO sube al templo tambaleándose, / ebrio de sus sollozos como de un alcohol fuerte. / Se para frente a Dios para exprimir su miseria / y grita con un grito de animal acosado / y golpea entre sus puños su cabeza."

[3] Rosario Castellanos s'est intéressée aux photographies de Bernice Kolko, Polonaise naturalisée américaine et résidant au Mexique depuis 1951. Voir son prologue à *Rostros de México*, México, Universidad Autónoma de México, Dirección General de Publicaciones, 1966, pp. 7-22. Pour elle, seuls les enfants et les poètes ont le don de s'extasier devant le monde comme au premier jour. Elle partage avec la photographe ce refus de l'exotisme et ce désir de « fraternité qui nous unit à tous les peuples et que nous nous efforçons d'atteindre jour après jour », p. 10 : "¡A Qué distancia nos encuentra un espectador que ha de adivinar, más allá de la peculiaridad de las costumbres, del pintoresquismo de atuendos, del barniz aislante del folklore: la fraternidad última que nos une con todos los pueblos y que nos esforzamos, día a día, por alcanzar!"

Premiers pas vers l'engagement

Cinq ans après *El rescate del mundo*, la poétesse publie le recueil *Poemas* (1957) dans la revue *Metáfora* où perce le désir de s'engager auprès des Indiens, bien avant son travail au sein de l'Institut National Indigéniste. Les dix premiers poèmes cèdent la parole à des locuteurs indiens autour de la thématique du passé, de l'exil et de la séparation (la plupart sont écrits à la première personne du pluriel et adoptent la cosmovision indienne). Un grand pas est franchi puisque le *je* poétique ne se contente plus d'un regard externe et émerveillé qui cherche chez l'Autre la reconnaissance et l'acceptation pour partager un même destin. La même facture de ces poèmes (trois strophes régulières à la tonalité orale) rappelle celle des chants rituels qui se transmettent de génération en génération pour conserver la mémoire de la communauté. C'est le thème fédérateur de ce recueil qui évoque la permanence de la culture indienne grâce à la tradition orale :

> Mais son visage n'a pas été effacé
> car l'un d'entre eux en fut témoin. (…)
>
> L'un d'entre eux parla
> Et ses paroles restent[1].

La lutte contre l'oubli se fait par la transmission de témoignages (comme l'indique l'en-tête évocateur « Testimonios »). Le rôle de la poétesse est de se faire le porte-parole de l'Indien pour retranscrire son histoire déterminée par un *avant* et un *après* la Conquête espagnole[2]. « La prophétie » relate la sérénité des Indiens malgré les présages de fin des temps[3] ; « Exode » conte la confiance des hommes qui délibèrent devant la nécessité de l'exil qui s'annonce ; « Le frère aîné » scelle la communion des hommes rassemblés autour du feu ; « L'histoire du pèlerin » chante le passé symbole d'harmonie avec la nature. Cependant, les quatre derniers poèmes introduisent une rupture totale dans leur tonalité et leur thématique (ce que soulignent d'emblée leurs titres, « Exil », « Les Adieux », « L'absent » et « Elégie »). Suite au traumatisme de la Conquête, l'harmonie avec les Dieux et la nature est perdue et laisse place au drame de la désunion entre les membres de la communauté indienne :

> NOUS PARLIONS la langue des Dieux, mais notre silence était aussi
> le même que celui des pierres.
> Nous étions l'étreinte amoureuse en laquelle s'unissaient
> Le ciel et la terre. (…)

---

[1] "Poemas", in *Obras II, op. cit.*, "El Ungido", p. 81 : "Pero su rostro no ha sido borrado / porque uno entre todos fue testigo. (…) / Habló uno entre todos / y sus palabras quedan."
[2] Nous étudions le thème de cette fracture historique dans la trilogie du Chiapas dans le chapitre II.1.1.
[3] Un poème plus noir, mais d'une même thématique « Récit du prophète » / « Relato del augur » se trouve dans le recueil suivant *Al pie de la letra*, *Obras II, op. cit.*, pp. 122-124.

Ce n'est pas comme maintenant
que nous ressemblons à des nuages éparpillés
ou des feuilles dispersées.
Nous étions alors proches, serrés, ensemble.
Ce n'était pas comme maintenant[1].

La thématique pessimiste (destruction, solitude, silence et mort) prend le pas sur la quiétude antérieure et la vision idéalisante de l'Indien comme un « bon sauvage ». La civilisation indienne est semblable à un astre déchu (« étoile tombée d'une pierre céleste déjà refroidie ») que même la parole ne parvient pas à faire revivre. La tonalité est élégiaque (l'étymologie du titre renvoie au grec *elegeia*, « chant de deuil ») et plaintive pour évoquer la mort d'une civilisation :

Qui dira les silences de mes morts ?
Qui pleurera la ruine de ma maison ?
Entre la solitude d'une flûte d'os
S'écoule une musique triste, aiguë et rude.

Il n'y a pas d'autre parole[2].

Retentissent les derniers murmures d'un peuple qui a perdu la mémoire et la parole. La musique n'est plus le signe d'une civilisation dans toute sa splendeur, mais le signe d'une mort irrémédiable.

Il est étonnant de voir qu'affleure peu à peu l'image ambivalente de l'Indien qui se concrétise quelques années plus tard dans la « trilogie du Chiapas » : d'un côté l'Indien cherche à sauver son passé de l'oubli, de l'autre, il a perdu tout contact avec sa civilisation déchue. Dans *Balún Canán* (écrit à la même période) apparaît le personnage du « frère aîné de [sa] tribu, sa mémoire[3] » qui relate l'histoire de sa communauté dans un manuscrit pour la sauver à jamais de l'oubli. A la fois guide et fondateur de sa tribu, ce frère spirituel est également incarné par Felipe (comme le relate le passage poétique de la construction de l'école en II,7). On le retrouve dans le poème éponyme :

La nuit, lorsque tous se réunissent
Autour du feu
Pour raconter leur journée, leurs aventures,
C'était mon cœur qui brûlait, pour les réchauffer.

---

[1] "Poemas", in *Obras II*, *op. cit.*, "Destierro", p. 84 : "HABLÁBAMOS la lengua / de los dioses, pero era también nuestro silencio / igual al de las piedras. / Éramos el abrazo de amor en que se unían / el cielo con la tierra. (...) No era como ahora / que parecemos aventadas nubes / o dispersadas hojas. Estábamos entonces cerca, apretados, juntos. / No era como ahora."

[2] *Ibid.*, "Elegía", pp. 85-86 : "(…) estrella caída, / de una piedra celeste ya enfriada. (…) ¿Quién dirá los silencios de mis muertos ? / ¿Quién llorará la ruina de mi casa? / Entre la soledad una flauta de hueso / derramando una música triste y aguda y áspera. / No hay otra palabra."

[3] *BC*, p. 178 : "Yo soy el hermano mayor de mi tribu. Su memoria."

Car je les aimais[1].

Le poème « Les amis » chante les retrouvailles des Indiens après la séparation et l'exil, non plus auprès du feu, mais au pied de la *ceiba* :

A l'ombre d'un arbre,
comme celui qui tisse une guirlande,
nous entrelaçons nos chants.

Nous étions partis
et voilà que nous nous retrouvons[2].

Ces mots annoncent la fin du manuscrit de *Balún Canán* :

Mais c'est ici, mes petits frères, que nous nous assemblons de nouveau. Par ces paroles nous sommes de nouveau unis, comme au commencement, comme au tronc de la *ceiba* ses multiples branches[3].

Pourtant quelques pages plus loin dans le roman, la culture indienne semble éteinte à tout jamais car la danse, tout comme la musique, est lugubre. On retrouve exactement les mêmes épithètes que dans le poème « Elégie » pour qualifier cette musique symbole de mort :

La musique triste, aiguë, rude, semblable à celle du vent à travers un squelette, établit parmi nous sa présence funèbre[4] (p. 61).

Dans ce recueil, la voix lyrique entame un rapprochement intime avec le monde indien, tente de relayer la parole indienne pour transmettre sa mémoire, mais se laisse prendre peu à peu par une tonalité pessimiste qui culminera dans *Balún Canán*, *Ciudad Real* et *Oficio de tinieblas*[5].

Une cruelle désillusion

Entre toi et moi les mers
la terre sans chemins,
fleuves de poissons noirs
et cieux démesurés.
Entre toi et moi mon cœur fermé
autour de lui-même comme un anneau.
Il n'y a pas de pont, il n'y a pas de parole

---

[1] "Poemas", in *Obras II*, *op. cit.*, "El hermano mayor", p. 83 : "De noche, cuando todos se juntaban / alrededor del fuego / para contar sus días, sus hazañas, / era mi corazón el que ardía, calentándolos. / Porque yo los amaba."

[2] *Ibid.*, p. 83 : " A la sombra del árbol, / como quien va tejiendo una guirnalda, / vamos entrelazando nuestros cantos. / Nos habíamos ido / y he aquí que nos volvemos a juntarnos."

[3] *BC*, p. 180 : "Y es aquí, hermanos míos menores, donde nos volvemos a congregar. En estas palabras volvemos a estar juntos, como en el principio, como en el tronco de la Ceiba sus muchas ramas."

[4] *BC*, p. 191 : "La música – triste, aguda, áspera, como el aire filtrándose entre los huesos de un muerto – instala entre nosotros su presencia funeral."

[5] Il faut cependant évoquer d'autres poèmes comme « Misterios gozosos » et « Resplandor del ser » qui, dans une fulgurance des images et la limpidité du verbe, chantent un hymne à la vie et font un contrepoint aux accents désespérés des poèmes sur l'Indien.

qui traversent cet abyme ! « Distance »[1]

Publié en 1959, le recueil « Al pie de la letra » répond au besoin de retranscrire par les mots des expériences intimes vécues dans une prise de conscience et de maturité au contact des Indiens du Chiapas[2]. La figure de l'Autre est partout présente, symbole d'une douleur que la poétesse ne peut s'empêcher de ressentir. Toute tentative d'évocation poétique et abstraite est vaine, car la réalité est faite de souffrance :

> Pourquoi nommer des Dieux, des astres (…) ?
> Si la vie nous fait mal (…)
> Si la douleur nous fait mal en quelqu'un, en un homme,
> que nous ne connaissons pas, mais qui est présent
> à toute heure et qui est la victime
> et l'ennemi et l'amour et tout
> ce qui nous manque pour être entiers. (…)
> Regarde autour de toi : il y a un autre, il y a toujours un autre[3].

L'écriture poétique se fait écho du vécu de l'auteure au sein du centre coordinateur *tzotzil-tzeltal* de San Cristóbal entre 1956 et 1958. Elle prend définitivement conscience de l'injustice sociale dont est victime l'Indien depuis des siècles. L'espérance d'une communion humaine et d'un destin à partager comme dans le recueil « Le sauvetage du Monde » fait place à la compassion. Tout est marqué inéluctablement par le sceau de la violence pendant la Conquête, la terre comme les hommes :

> Cette terre, tout comme l'autre de mon enfance,
> garde toujours sur le visage,
> marquée par le feu, et l'injustice et le crime,
> sa cicatrice d'esclave.
> Ah, fillette je dormais bercée par le roucoulement rauque
> d'une colombe noire : une race vaincue[4].

Dès l'enfance, la poétesse a été mise en contact avec le monde indien sous le joug de la domination. L'image de la colombe de couleur funeste, à la place de la nourrice bienfaisante qui berce la fillette pour l'endormir, est une autre image du peuple indien, devenu

---

[1] Rosario Castellanos, "Distancia", in *Presentación al templo, Obras II, op. cit.* : "Entre tú y yo los mares / la tierra sin caminos, / ríos de negros peces / y cielos desmedidos. / Entre tú y yo mi corazón cerrado / en torno de sí mismo como anillo. ¡No hay puente, no hay palabra / que crucen este abismo!"

[2] Entretien accordé à Margarita García Flores, *Cartas marcadas*, México, 1960, in *Obras II, op. cit*, p. 106 : "La última parte [de *Al pie de la letra*] me gusta en general por la libertad que tiene, el no preocuparme más si esta palabra es lícita, si es aceptable, sino simplemente es la palabra necesaria, la palabra exacta. Y además son vivencias en un plano de conciencia, en un plano de madurez que espero haya pasado al poema."

[3] Rosario Castellanos, "El otro", in *Al pie de la letra, Obras II, op. cit.*, p. 116 : "¿Por qué decir nombres de dioses, astros, (…) / Si nos duele la vida (…) / Si nos duele el dolor en alguien, en un hombre / al que no conocemos, pero está / presente a todas horas y es la víctima / y el enemigo y el amor y todo / lo que nos falta para ser enteros. (…) / Mira a tu alrededor: hay otro, siempre hay otro."

[4] Rosario Castellanos, "Monólogo de la extranjera", *Ibid.*, p. 119 : "Esta tierra, lo mismo que la otra de mi infancia, / tiene aún en su rostro, / marcada a fuego y a injusticia y crimen, su cicatriz de esclava. / Ay de niña dormía bajo el arrullo ronco / de una paloma negra: una raza vencida."

à jamais aux yeux de Rosario Castellanos, « une race vaincue ». Cette dénomination incisive répond au désir d'écrire, comme le titre du recueil le suggère, « au pied de la lettre », de dévoiler une réalité cruelle par un ton subversif et tranchant. Les poèmes de *Lumière livide* s'inscrivent dans la même logique :

> (…) [dans ce recueil] je réfléchis sur le monde, non plus en tant qu'objet de contemplation esthétique mais en tant que terrain de lutte sur lequel on est engagé. Les expériences que j'ai accumulées au Chiapas par mon travail pour l'Institut Indigéniste s'y reflètent. Dans ces endroits, la lutte a atteint des degrés extrêmes et déchirants de brutalité[1].

Ces poèmes révèlent une fracture profonde entre les hommes et la difficulté du rapport à l'autre. Dans « Révélation », l'autre est un double qui ne cesse de renvoyer à la poétesse sa culpabilité et sa mauvaise conscience :

> Je l'ai su tout à coup :
> il y a un autre.
> Et dès lors je ne dors qu'à moitié
> et je ne mange presque plus.
> Il n'est pas possible de vivre
> avec ce visage qui est mon vrai visage
> et que je ne connais pas encore[2].

Rosario Castellanos semble ici vouloir retranscrire son vécu professionnel dans sa rencontre avec l'Indien qu'elle veut connaître et avec qui elle s'identifie. Pourtant, le *je* poétique ne parvient pas à briser le mur qui le sépare de l'autre : « Je meurs de te regarder et de ne pas comprendre »[3]. Comme dans « Spoliation », il se heurte à un monde incompréhensible qu'il ne peut reconstituer et auquel il ne peut donner sens. On comprend que l'action de l'auteure au sein de l'Institut National Indigéniste est profondément teintée d'une désillusion poignante :

> Ils m'ont arraché la raison du monde
> et ils m'ont dit : gâche tes années à composer
> ce casse-tête dénué de sens[4].

Hors de toute attente, le recueil se clôt sur une dernière note d'espoir par le poème « Présence » :

> Il n'y a pas de solitude, il n'y a pas de mort

---

[1] Entretien accordé à Emmanuel Carballo, *XIX protagonistas de la literatura mexicana*, *op. cit.*, p. 128 : "En ellos reflexiono sobre el mundo, ya no como objeto de contemplación estética sino como lugar de lucha en el que uno está comprometido. Allí se reflejan las experiencias que obtuve en Chiapas en mi trabajo para el Instituto Indigenista. En esos lugares la lucha ha llegado a extremos desgarradores de brutalidad."

[2] Rosario Castellanos, "Revelación", *Lívida Luz*, *Obras II*, *op. cit.*, p. 138 : "LO SUPE de repente : / hay otro. / Y desde entonces duermo sólo a medias / y ya casi no como. / No es posible vivir con este rostro / que es el mío verdadero / y que aún no conozco." Ce recueil au titre oxymorique est dédié à la fille morte-née de Rosario Castellanos et publié par l'Université Nationale Autonome avant que l'auteure y occupe le poste de Directrice Générale d'Information et de Presse.

[3] "Agonía fuera del muro", *Ibid.*, p. 133 : "Yo muero de mirarte y no entender."

[4] "El Despojo", *Ibid.*, p. 133 : "ME ARREBATARON la razón del mundo / y me dijeron : gasta tus años componiendo / este rompecabezas sin sentido."

Même si j'oublie et même si je touche à ma fin.
Homme, où que tu sois, où que tu vives
nous demeurons tous[1].

Comme nous venons de le voir, Rosario Castellanos s'intéresse très tôt à la figure de l'Indien dans sa création poétique. Elle exalte la gloire du passé préhispanique et la sagesse ancestrale des Mayas. Le *je* poétique cherche à la fois la reconnaissance et l'acceptation de l'autre pour partager une même filiation et destinée. Au fil des années, la poétesse prend conscience de l'exploitation brutale dont est victime l'Indien depuis la Conquête. Cette alternance entre lueur d'espoir et pessimisme accablant transparaît dans la trilogie narrative, même si c'est pourtant une vision extrêmement noire et accablante qui finit par prédominer et atteindre son paroxysme dans le dernier roman *Oficio de tinieblas* publié en 1962. Il convient à présent de retracer les jalons de la rédaction de la trilogie narrative qui fait l'objet de notre étude.

I.2.3. Genèse de la « trilogie du Chiapas »

Une prise de consciente soudaine

Parallèlement à l'écriture de l'ensemble des poèmes que nous venons d'étudier, vers 1955, Rosario Castellanos commence à écrire son premier roman *Balún Canán* poussée par Emilio Carballido (dramaturge) et Marco Antonio Millan (directeur de la revue *América*). Ses amis l'invitent à se replonger dans ses souvenirs d'enfance passée au Chiapas où elle retourne en 1956. Elle montre son attachement et son enracinement pour sa terre chiapanèque dans une lettre à Elías Andino :

> J'ai toujours, depuis qu'on m'a emmenée à Mexico pour la première fois, voulu retourner à *ma terre*. Je fais partie des gens les plus enracinés qui existent. Mais je n'osais pas. Mon caractère avait beaucoup changé, ainsi que ma façon d'être, et j'avais peur de ne pas pouvoir m'adapter aux anciennes mœurs[2]. (Nous soulignons)

Le processus de changement de mentalité est déjà mis en marche, mais Rosario appréhende le retour au Chiapas plongé dans le conservatisme. Elle se sent déjà *autre*, en

[1] "Presencia", *Ibid.*, p. 143 : "No hay soledad, no hay muerte / aunque yo olvide y aunque yo me acabe. / Hombre, donde tú estás, donde tú vives / permanecemos todos."

[2] Lettre de Rosario Castellanos à Elías Nandino, in *Mujer de palabras, artículos rescatados de Rosario Castellanos*, vol. 1 (compilación, introducción y notas d'Andrea Reyes), México, Conaculta, 2003, p. 64 : "Siempre, desde que por primera vez me llevaron a México quise regresar a mi tierra. Soy de las gentes más arraigadas que existen. Pero no me atrevía yo. Había cambiado mucho mi carácter y mi modo de ser y temía no poder acomodarme a las antiguas costumbres."

marge de la société *ladina* avec qui elle ne s'identifie plus. C'est la rédaction de *Balún Canán* qui agit comme détonateur dans la conscience de la jeune auteure de 32 ans :

> En 1955, et comme conséquence d'une conversation avec Emilio Carballido, j'ai commencé à écrire *Balún Canán* que j'ai terminé en dix mois. Au fur et à mesure que j'écrivais, je prenais conscience de la situation dans laquelle j'avais passé mon enfance, de la classe à laquelle j'avais appartenu jusqu'alors et du problème indigène, auquel je ne m'étais jamais mise à penser et qui demandait à présent non seulement mon attention intellectuelle, mais aussi une attitude morale déterminée[1].

Elle décide de faire don aux Indiens du peu de terres qu'il reste en sa possession[2]. Ses motivations professionnelles et littéraires sont d'ordre éthique. Elle s'ouvre alors à l'Autre et au monde :

> Le travail m'ouvrit ma première voie d'accès au monde. Lorsque je découvris cette qualité, je me mis à la recherche d'un travail qui remplirait certaines exigences éthiques et un certain désir de justice. J'ai même demandé, sans manifester une quelconque possibilité d'être utile, de travailler à l'Institut National Indigéniste. Depuis mon enfance, j'ai côtoyé les Indiens. Après avoir réfléchi, je me suis rendue compte de ce qu'étaient les Indiens et de ce qu'ils devraient être. Je me sentais en dette, comme individu et comme classe, envers eux. Je suis devenue consciente de cette dette en rédigeant *Balún Canán*. L'assumer eut comme résultat la rédaction d'autres livres et l'activité de diriger le théâtre Guignol au centre que l'Institut Indigéniste anime à San Cristóbal[3].

Ce besoin d'être utile et de s'acquitter d'une dette se concrétise entre 1956 et 1958 puisqu'elle travaille au centre coordinateur *Tzeltal-Tzotzil* de l'Institut National Indigéniste de San Cristóbal en tant que directrice et scénariste du théâtre ambulant de Guignol Petul. Nous reviendrons plus en détail sur les activités professionnelles de Rosario Castellanos au sein de l'I.N.I., sur sa place dans l'indigénisme officiel et sur son idéologie ethnocentrique croissante[4].

En réaction à la dénomination que l'on a attribuée plus tard à sa mère « ambassadrice du Chiapas », Gabriel Guerra Castellanos déclare que la thématique du Chiapas fut « un des moteurs de son œuvre ». Il pointe ici du doigt le fil conducteur de la production littéraire de

---

[1] Rosario Castellanos, "Los narradores ante el público" in *Obras II*, p. 1015 : "En 1955, y como resultado de una plática con Emilio Carballido, comencé a escribir *Balún Canán*, que estuvo terminada en diez meses. A medida que avanzaba iba cobrando conciencia de cuál había sido la situación en que transcurrió mi infancia, de cuál era la clase a la que hasta entonces había pertenecido y de que el problema indígena, en el que jamás me detuve a pensar, demandaba ahora no sólo mi atención intelectual, sino una actitud moral determinada."

[2] Nous ne possédons à ce sujet aucune précision d'ordre biographique : à qui a-t-elle offert les terres qui lui restaient ? Dans quelles conditions les a-t-elle remises aux Indiens ? Ce don est souvent interprété par les critiques comme une preuve de son engagement naissant et son empathie pour la cause des Indiens.

[3] Entretien accordé à Beatriz Espejo, cité par Elena Poniatowska, in "Rosario Castellanos: ¡Vida, nada te debo!",*¡Ay vida, no me mereces!*, México, Joaquín Mortiz, 1985, p. 93 : "El trabajo me abrió mi primera vía de acceso al mundo. Cuando descubrí esta cualidad, busqué un trabajo que llenara ciertas exigencias éticas y cierto deseo de justicia. Solicité incluso, sin manifestar posibilidad alguna de ser útil, servir en el Instituto Nacional Indigenista. Desde mi infancia, alterné con los indios. Después de adquirir una perspectiva, me di cuenta de cómo eran los indios y de cómo deberían ser. Me sentía en deuda, como individuo y como clase, con ellos. Esa deuda se me volvió consciente al redactar *Balún Canán*. Asumirlo trajo como resultado otros libros y la actividad de dirigir el teatro Guiñol en el centro que el Instituto Indigenista mantiene en San Cristóbal."

[4] Voir le chapitre I.3.3. consacré à la place de Rosario Castellanos dans l'indigénisme officiel.

l'auteure : dénoncer la condition de l'Indien et de la femme, les deux figures marginalisées de la société patriarcale mexicaine :

> Je crois que cette étape au Chiapas a accompagné ma mère tout au long de sa vie, elle a influencé énormément sa création littéraire (…) cela a éveillé en elle une sensibilité pour les thèmes de la discrimination, de la marginalisation, autant des Indigènes que des femmes, il me semble que c'est au Chiapas que se concentraient et continuent à se concentrer les plus lamentables exemples de discrimination d'ordre générique et ethnique qui existent au Mexique (…)[1].

Le texte « Première révélation »[2] contient en germe le nœud de l'intrigue de *Balún Canán* : la mort du petit frère Mario et la malédiction qui va s'abattre sur la famille à partir de ce moment-clé. Le récit est écrit à la première personne et adopte la perspective d'une fillette en proie à la superstition et à la peur devant l'inconnu, perdue dans un monde hostile. Rosario Castellanos reprend cette perspective dans la première et la troisième partie de *Balún Canán* et justifie l'hétérogénéité formelle de ce roman tripartite par choix. Elle instaure un lien entre l'imaginaire de l'enfance et la cosmovision indienne qui se tisse dans la relation intime avec la nature :

> Une fillette de cet âge n'est pas en mesure d'observer beaucoup de choses et, surtout, de les exprimer. Cependant, le monde dans lequel elle évolue est suffisamment fantastique pour que les images poétiques puissent le rendre. *Ce monde infantile est fort semblable au monde des Indigènes, dans lequel se situe l'action du roman.* (…) Ainsi, dans ces deux parties, la fillette et les Indiens se cèdent la parole et les différences de ton ne sont pas énormes. Le nœud de l'action, qui correspond volontairement au point de vue des adultes, est raconté par l'auteur à la troisième personne. Cette structure déconcerte les lecteurs. Il y a une rupture dans le style, la manière de voir et de pensée. Voilà, je pense, le défaut principal du livre. Je l'avoue : je n'ai pas réussi à structurer le roman différemment[3]. (Nous soulignons)

Rosario Castellanos a conscience de cette gageure et y voit là un défaut de composition auquel elle n'aurait pu remédier. *Balún Canán* permet au sein même du roman de

---

[1] Entretien avec Gabriel Guerra Castellanos : "Homenaje a Rosario Castellanos: escritora y diplomática" : "Creo que la etapa chiapaneca de mi madre le acompañó toda su vida, influyó tremendamente en su creación literaria, (…) la sensibilidad que esto le generó a los temas de la discriminación y de la marginación, tanto de los indígenas como de las mujeres, me parece que en Chiapas se concentraban y se siguen concentrando los más lamentables ejemplos de discriminación que hay en México, que son los de género y los de origen étnico (…). Sin duda, el tema chiapaneco fue uno de los motores de la obra de Rosario Castellanos." [Réf. du 01.04.09]. Disponible sur : http://portal.sre.gob.mx/boletinimr/popups/articleswindow.php?id=2430.

[2] "Primera revelación" est publié pour la première fois dans *América. Revista antológica*, vol. II, n° 63 en juin 1950. L'intégralité de ce texte se trouve en annexe à l'édition critique de Dora Sales, *Balún-Canán*, Madrid, Cátedra, Letras Hispánicas, 2004 (pp. 377-393), ainsi que dans l'ouvrage *Obras I. Narrativa, op. cit.*, pp. 939-954.

[3] Rosario Castellanos, entretien avec Emmanuel Carballo, *op. cit.* : "Una niña de esos años es incapaz de observar muchas cosas y, sobre todo, de expresarlas. Sin embargo, el mundo en que se mueve es lo suficiente fantástico como para que en él funcionen las imágenes poéticas. Este mundo infantil es muy semejante al mundo de los indígenas, en el cual se sitúa la acción de la novela. (…) Así, en estas dos partes la niña y los indios se ceden la palabra y las diferencias de tono no son mayúsculas. El núcleo de la acción, que por objetivo corresponde al punto de visa de los adultos, está contado por el autor en tercera persona. La estructura desconcierta a los lectores. Hay una ruptura en el estilo, en la manera de ver y de pensar. Ésa es, supongo, la falla principal del libro. Lo confieso: no pude estructurar la novela de otra manera." A partir de maintenant, toutes les traductions des essais de Rosario Castellanos, de passages d'articles ou d'ouvrages critiques sont de nous.

franchir le pas entre l'écriture poétique et la prose puisque les deux parties latérales de l'œuvre-retable sont essentiellement lyriques et plongées dans le monde irrationnel de l'enfance, tandis que la partie centrale est écrite en « prose romanesque » pour contourner les limitations de la perspective à la première personne.

Ce qui frappe à la première lecture de *Balún Canán*, c'est l'écho autobiographique de l'œuvre. L'usage du *puer senex*, de la narration à la première personne de la fillette, permet de retracer le difficile chemin de la formation intellectuelle, morale et émotionnelle du protagoniste dans un roman d'apprentissage. La *niña* a une position périphérique dans un monde patriarcal qui l'exclue et se réfugie auprès de sa *nana* indienne[1]. La couverture de la première édition de *Balún Canán* illustre le couple formé par la fillette habillée à l'occidentale, assise en tailleur, avec des souliers vernis, tandis que la nourrice à ses côtés revêt le *tzec* brodé traditionnel. Force est de remarquer cependant la ressemblance physique des deux personnages féminins aux cheveux noirs et yeux bridés, comme pour mieux souligner leur filiation d'ordre émotionnel[2]. Le roman offre de nombreux jeux de miroirs entre la fiction et la vie de la jeune auteure – ce qui nous permet de reprendre le terme de Dorita Nouhaud de « biographisme » :

> (…) sans être une biographie, son roman est un exemple de *biographisme*, c'est-à-dire une manière d'utiliser, sans se mettre directement en scène, sans narcissisme – le nom de la jeune narratrice n'apparaît jamais, ce qui laisse au lecteur toute latitude de fictionnaliser ou non le personnage -, des éléments biographiques pour traiter des questions qui n'impliquent pas ouvertement l'auteur mais qui le concernent idéologiquement[3].

C'est effectivement ce qui est en jeu dans *Balún Canán* : revenir à un moment-clé de la vie de Rosario Castellanos, son enfance passée à Comitán, la mort de son jeune frère, le bouleversement soudain du monde *hacendado* sous les coups des réformes cardénistes. Ce premier roman est empreint de la magie propre à l'enfance et de l'imaginaire mythique des Indiens. Mais la trajectoire de la protagoniste *ladina* montre ce qui la sépare à jamais du monde indien. La fin du roman traduit son amnésie : elle ne reconnaît pas le visage de sa nourrice, et métaphoriquement, perd à jamais tout lien avec la culture indienne.

---

[1] La paronomase entre "niña" et "nana" tend à les rapprocher symboliquement, d'autant plus qu'elles restent anonymes tout au long du roman.

[2] Voir la reproduction de cette couverture dans l'édition critique de Dora Sales, *op. cit.*, p. 65. Par contraste, la dernière édition espagnole *Cátedra* de 2004 reprend une peinture anonyme du XIXème siècle (*La niña del periquito*) arborant une fillette aux traits occidentaux très marqués.

[3] Dorita Nouhaud, "Pouvoir parler, savoir écrire", in *Ecrire la domination en Amérique latine*, Dir. Néstor Ponce, Nantes, Ed. Du Temps, 2004, pp. 7-40, p. 13.

Question d'esthétique

Alors que la « trilogie du Chiapas » constitue une œuvre en trois volets qui a une forte unité thématique, le conflit ethnico-social qui oppose *Ladinos* et Indiens dans le Chiapas de la première moitié du XXème siècle, l'écriture de chacun des volumes a nettement évolué.

Au moment d'écrire son premier roman, Rosario Castellanos était avant tout poétesse. Le passage de l'écriture poétique à l'écriture en prose s'est fait progressivement :

> Il n'est pas facile d'abandonner la perspective selon laquelle on se situe pour contempler la vie avec lyrisme, ni les habitudes langagières qui nous ont été utiles, des années durant, pour traduire ces contemplations. Ainsi, lorsque j'ai tenté pour la première fois d'écrire un roman - *Balún Canán* – je n'étais pas armée de rigueur, mais d'effusivité. Les métaphores resplendissaient de toute part, mais j'échappais à ma condamnation en argumentant que j'avais l'intention de sauver une enfance perdue et un monde présidé par la magie et non par la logique[1].

L'écriture du premier volet de la trilogie obéit à une double dynamique qui reprend la dichotomie magie /vs/ logique : la description d'un monde environnant par des images poétiques, ainsi que l'effort de compréhension et d'analyse qui prendra plus d'ampleur dans la production future de Rosario Castellanos :

> Je vois (…) comment cet élément poétique, qui est de la plus haute importance, comme l'illustre son abondance dans mes premiers livres de récits, les romans, par exemple dans *Balún Canán*, disparaît peu à peu, ou acquiert un autre ton, moins lyrique, un ton un peu plus grave, un ton plus… qui obéit à une structure plus fonctionnelle dans les livres suivants. Car ceci correspond à un changement dans la conception du monde. La conception du monde dans *Balún Canán*, on pourrait dire qu'elle est magique ; les personnes qui contemplent ce monde sont, ou bien des Indigènes qui appartiennent à une civilisation ou à une forme de culture dans laquelle la raison n'a pas de fonctions importantes ; ou bien des enfants qui n'ont pas non plus atteint l'âge de raison. Il est donc légitime d'utiliser la poésie pour transmettre ce monde. Mais lorsque je veux commencer à m'expliquer ce qui se passe, à le raconter, à le transmettre au moyen d'images, alors les images doivent laisser place au raisonnement. Voilà ce qui arrive, je crois dans des livres comme *Ciudad Real*, comme *Oficio de tinieblas*, comme *Los convidados de agosto*, et à un plus haut point encore dans *Rito de iniciación*[2].

---

[1] Rosario Castellanos, « Una tentativa de autocrítica », in *Juicios sumarios* (1966), *Obras II*, *Poesía, teatro y ensayo*, compilación y notas de Eduardo Mejía, México, Letras mexicanas, Fondo de Cultura Económica, 1998, 1027 p., pp. 991-993 : "La perspectiva desde la que uno se sitúa para contemplar líricamente la vida no es fácil abandonar ni tampoco los hábitos idiomáticos que nos han sido útiles, durante años, para traducir estas contemplaciones. Así que cuando traté por primera vez de escribir una novela - *Balún-Canán* - no fui armada de rigor sino de efusividad. Las metáforas resplandecían por todas partes, pero yo me salvaguardaba de una condenación arguyendo que me había propuesto rescatar una infancia perdida y un mundo presidido por la magia y no por la lógica."

[2] Entretien accordé à María Luisa Cresta de Leguizamón, in *La Palabra y el hombre*, *Revista de la Universidad Veracruzana*, n°19, México, 1976, p. 5 : "yo veo (…) como este elemento poético que es sumamente importante por su abundancia en los primeros libros de relato, de narración, por ejemplo en *Balún-Canán*, va desapareciendo, o adquiriendo otro tono menos lírico, un tono un poquito más grave, un tono más… de una estructura más funcional en los libros siguientes. Porque esto corresponde a un cambio en la concepción del mundo. La concepción del mundo en *Balún-Canán* podría decirse que es mágica; las personas que están contemplando ese mundo son, o indígenas que pertenecen a una civilización o una forma de cultura en la que la razón no tiene funciones importantes; o niños que tampoco han llegado a la edad de la razón. Entonces es válido que se use la lírica para trasmitir ese mundo. Pero cuando yo ya quiero empezar a explicarme lo que sucede, a narrarlo, a trasmitirlo por medio de imágenes, entonces las imágenes tienen que ir dejando su lugar a los razonamientos. Esto es lo que creo que sucede ya con libros como *Ciudad Real*, como *Oficio de tinieblas*, como *Los convidados de agosto*, y en muchísimo mayor grado (…) *Rito de iniciación*."

Cette tension entre la vision irrationnelle du monde et un effort d'analyse se concrétise par le défi de faire coexister dans une même œuvre deux types de narration (subjective à la première personne / objective à la troisième personne).

Le passage de l'écriture romanesque de *Balún Canán* à l'esthétique de la nouvelle de *Ciudad Real* permet de condenser le récit et de mieux toucher le lecteur par une prose simple, expressive, concise et inévitablement plus schématique :

> La nouvelle me semble plus difficile car elle s'attache à dévoiler un seul instant. Cet instant doit être suffisamment significatif pour qu'il vaille la peine de le capter. Par contre, le roman est capable de s'enrichir par de multiples détails. On peut mentionner des traits des êtres qui ne conditionnent pas nécessairement l'action ou le sens du roman. Dans la nouvelle, cette opportunité ne se présente pas. Il y a beaucoup moins d'espace. Il est nécessaire de réduire les faits et les personnes à leurs traits essentiels[1].

La thématique centrale est toujours le conflit ethnico-social entre Blancs et Indiens, mais l'intrigue obéit à un déplacement géographique. Rosario Castellanos plante dans *Balún Canán* un décor référentiel qui retranscrit ses souvenirs d'enfance (la ville où elle a vécu quinze ans donne son titre en *tzeltal* ; l'*hacienda* Chactajal de César Argüello n'est pas sans rappeler la propriété paternelle près d'Ocosingo, *El Rosario*), alors que *Ciudad Real*, comme le titre l'indique de façon significative, se concentre sur l'ancienne capitale du Chiapas et son chapelet de villages indiens aux alentours.

La nouvelle s'inscrit dans le genre du récit bref qui offre un univers clos, autonome, un microcosme événementiel par rapport à la totalité des sommes romanesques, à ce macrocosme de grande envergure avec un foisonnement de lieux, de temps et de personnages. En reprenant une métaphore photographique, Rosario Castellanos souligne la difficulté de capter, puis de révéler un instantané du réel dans la nouvelle, tandis que le roman peut se perdre dans le détail, représenter des personnages dans leur diversité et leur complexité. Dans les années cinquante et soixante, l'écriture de nouvelles était dans l'air du temps puisque Eraclio Zepeda, romancier chiapanèque et anthropologue social, avait publié *Benzulul* en 1959, sans parler des œuvres qui brillent par leur concision et leur force d'expression comme *El llano en llamas* (1954) et *Pedro Páramo* (1955) de Juan Rulfo[2]. La jeune romancière s'essaie donc à ce

[1] Entretien avec Margarita García Flores, cité dans *Obras I*, p. 360 : "El cuento me parece más difícil porque se concreta a descubrir un solo instante. Ese instante debe ser lo suficientemente significativo para que valga la pena captarlo. En oposición, la novela es capaz de enriquecerse con multitud de detalles. Se pueden mencionar rasgos de las criaturas que no necesariamente condicionen la acción o el sentido de la novela. En el cuento esta oportunidad no halla cabida. El espacio es mucho menor. Es necesario reducir hechos y personas a los rasgos esenciales."

[2] Nous abordons dans le chapitre suivant "le cycle du Chiapas" où peut être inclus le recueil *Benzulul* d'Eraclio Zepeda. Rosario Castellanos a écrit des essais sur ces deux auteurs : "*Benzulul*, un nuevo nombre en la tradición del realismo mexicano: Eraclio Zepeda, con su libro de cuentos" in *Mujer de palabras*, *op. cit.*, pp. 110-114 ; "*Pedro Páramo*, el rencor vivo", in *Obras II*, *op. cit.*, pp. 815-818.

nouveau genre littéraire pour retranscrire de façon plus concise ce qu'elle a vécu en travaillant pour le centre coordinateur *Tzotzil-tzeltal* dans les villages indiens autour de San Cristóbal. D'ailleurs, elle dédie son recueil à l'Institut National Indigéniste qui « travaille pour que changent les conditions de vie de [son] peuple »[1]. L'identification de l'auteure avec *le* peuple indien (on ne peut que souligner l'adjectif possessif et le singulier) montre sa forte implication dans le cadre institutionnel de l'I.N.I.

Les dix nouvelles de *Ciudad Real* mettent à nu les divergences abyssales que l'Indien rencontre face au Blanc et font basculer la narration dans un pessimisme impressionnant : même ceux qui tentent de changer la situation de l'Indien, doivent s'avouer vaincus face à leur résistance. La concision de la nouvelle (la plupart font moins de dix pages, sauf « La roue de l'affamé » (« La rueda del hambriento ») et la dernière « Arthur Smith sauve son âme » (« Arthur Smith salva su alma ») qui perdent en efficacité par leur longueur) s'oppose à l'arborescence narrative d'un roman comme *Oficio de tinieblas.* Dans toute son œuvre narrative, l'ambition de l'auteure est de faire un tableau réaliste du Mexique où se font face deux groupes opposés depuis la Conquête, mais réunis par une seule chose, leur grandeur passée, leur décadence actuelle :

> (…) on arrive dans ce livre à faire l'inventaire des éléments qui constituent un des secteurs de la réalité nationale mexicaine : celui dans lequel vivent les descendants des Indigènes vaincus avec les descendants des Conquistadors européens. Si les premiers ont perdu la mémoire de leur grandeur, les autres ont perdu les attributs de leur force et la décadence dans laquelle tous se débattent est totale. Dans les rapports quotidiens d'êtres si différents se produisent des phénomènes et des situations qui ont commencé à intéresser les anthropologues et qui n'ont pas cessé de séduire les écrivains qui s'efforcent de parvenir à la source même de ces formes extrêmes de malheur humain[2].

L'intérêt commun des anthropologues et des écrivains (qui se reflète dans leur travail au sein de l'I.N.I.) est alors de mener à bien une auscultation de la société chiapanèque en se concentrant sur le conflit racial et social entre *Ladino* et Indien pour en comprendre les origines et les mécanismes afin d'analyser en dernière instance la situation extrême actuelle de brutalité et de misère.

Emmanuel Carballo souligne l'originalité de Rosario Castellanos qui a dépassé le manichéisme de certains auteurs indigénistes qui l'avaient précédée et nous offre une « ethno-

---

[1] *CR*, p. 233 : "Al Instituto Nacional Indigenista, que trabaja para que cambien las condiciones de vida de mi pueblo."

[2] Rosario Castellanos, "Una tentativa de autocrítica", in *Obras II*, *op. cit.*, p. 993 : "(…) se logra levantar, en este libro, un inventario de los elementos que constituyen uno de los sectores de la realidad nacional mexicana : aquel en el que conviven los descendientes de los indígenas vencidos con los descendientes de los conquistadores europeos. Si los primeros han perdido la memoria de su grandeza, los otros han perdido los atributos de su fuerza y la decadencia en que todos se debaten es total. En el trato cotidiano de seres tan disímiles se producen fenómenos y situaciones que empezaron por interesar a los antropólogos y que no han dejado de tentar nunca a los escritores que se afanan por llegar hasta la raíz última de estas formas extremas de desdicha humana."

fiction » (pour reprendre la terminologie de Martin Lienhard), un document ethnologique traversé par le travail de réécriture, véritable radiographie ethnico-sociale du Chiapas :

> Elle laisse derrière elle le folklore, l'ethnologie, les typifications simplistes qui divisent les personnages en deux camps : les « bons » et les « méchants ». En employant de rigoureux moyens stylistiques, elle parvient à donner à ses textes une dimension sociale, qu'il est difficile de trouver parmi les écrivains mexicains. Ce sont non seulement des nouvelles, mais aussi des documents efficaces sur la vie des Indigènes qui habitent aux alentours de San Cristóbal - Ciudad Real – dans l'Etat du Chiapas[1].

Pour Joseph Sommers, la réussite de Rosario Castellanos consiste à avoir tenté de pénétrer les faces cachées du monde de San Cristóbal de Las Casas : « Dans son ensemble, *Ciudad Real* offre une vision pénétrante, un prisme aux multiples facettes de la ville hermétique qu'est San Cristóbal »[2]. Dans un article consacré à « la langue à San Cristóbal de Las Casas », l'auteure Castellanos caractérise cette ville par le poids des autorités et sa structure économique et sociale héritée de la Conquête et de la colonisation espagnoles. Voilà pourquoi elle choisit le nom colonial de cette ville, Ciudad Real, comme titre du recueil de nouvelles :

> [La ville] fut non seulement le siège des pouvoirs civils, mais aussi des hautes autorités religieuses : l'évêché, la paroisse et le chapitre ecclésiastique. (…) L'organisation économique et sociale, et même le tracé urbain, peuvent être considérés comme féodaux. Les seigneurs, propriétaires d'énormes extensions de terre, étaient les descendants des Conquistadors et des encomenderos. Orgueil de leur nom, de leur race, de leur langue, de leur religion : voilà l'arme avec laquelle [ils] ont dominé et continuent à dominer, leurs serfs, sans scrupule. Ceux-ci sont bien entendu les Indiens. La situation d'infériorité réelle dans laquelle ils se trouvent a été élevée à la catégorie d'un principe immuable par ceux qui les exploitent. Ils soutiennent que rien ne peut, que rien ne doit changer. Ils allèguent des raisons historiques, religieuses, raciales[3].

Dans *Ciudad Real*, Rosario Castellanos évoque les « habitudes mentales » des *Coletos*, symptomatiques d'un mode de vie, d'une organisation de la société, fondés non pas sur l'égalité, mais sur un rapport de force qui maintient l'Indien dans l'oppression depuis le XVIème siècle.

---

[1] Emilio Carballo, *El cuento mexicano del siglo XX*, p. 88 : "Deja atrás el folklore, la etnología, las fáciles tipificaciones que dividen a los personajes en dos bandos: los « buenos » y los « malos .» Mediante el empleo de rigurosos recursos estilísticos logra darle a sus textos una dimensión social, difícil de encontrar entre los escritores mexicanos. Además de cuentos, son eficaces documentos acerca de la vida de los indígenas que habitan en las proximidades de San Cristóbal –Ciudad Real- en el estado de Chiapas."

[2] Joseph Sommers, *op. cit*, p. 257 : "En su totalidad, Ciudad Real ofrece una vista penetrante y multifacética de San Cristóbal hermético (…)."

[3] Rosario Castellanos, "El idioma en San Cristóbal de Las Casas", in *Obras II*, p. 533 : "Además de los poderes civiles fue asiento de las altas autoridades religiosas: el obispado, la curia y el cabildo eclesiástico. (…) La organización económica y social, aún la traza urbana, pueden considerarse feudales. Los señores, propietarios de enormes extensiones de tierra, eran los descendientes de los conquistadores y de los encomenderos. Orgullo de su apellido, de su raza, de su lengua, de su religión: he ahí el arma con la que ha dominado, y continúa dominando, sin escrúpulos, a los siervos. Estos son, naturalmente, los indios. La situación de inferioridad real en la que se encuentran ha sido elevada a la categoría de un principio inconmovible para sus explotadores. Sostienen que nada puede, que nada debe cambiar."

La dernière pièce de la trilogie chiapanèque opère un resserrement géographique puisque *Oficio de tinieblas* (1962) se focalise sur les relations entre le village de San Juan Chamula où éclate un soulèvement plus religieux que politique des Indiens contre l'oppression séculaire des Blancs de Ciudad Real. La superposition de trois époques (la révolte indienne de la fin du XIXème siècle, la Présidence de Lázaro Cárdenas (1934-1940), période historique centrale dans l'œuvre narrative de Rosario Castellanos, et le moment même de l'écriture (les années soixante), permet à l'auteure de mieux cerner le présent et d'interroger l'héritage de la Révolution mexicaine au Chiapas :

> [Le roman] se base sur un fait historique : le soulèvement des Indiens *Chamulas*, à San Cristóbal, en 1867. Ce fait culmina avec la crucifixion d'un de ces Indiens, que les insurgés proclamèrent le Christ indien. Pour un moment, et par ce fait, les *Chamulas* se sentirent égaux aux Blancs. Il n'existe pratiquement pas de documents autour de ce soulèvement. Les témoignages que j'ai pu rassembler sont empreints, c'est logique, d'un parti pris plus ou moins ingénu. J'ai tenté de cerner les circonstances, comprendre les mobiles et capter la psychologie des personnages qui sont intervenus dans ces événements. Au fur et à mesure que j'écrivais, je me suis rendue compte que la logique historique est absolument distincte de la logique littéraire. J'ai eu beau vouloir être fidèle à l'Histoire, je n'y suis pas parvenue. J'ai peu à peu abandonné les faits réels. Je les ai transposés de temps, à un temps que je connaissais mieux, l'époque de Cárdenas, moment où, selon toutes les apparences, va s'effectuer la réforme agraire au Chiapas. La probabilité de ce fait provoque un malaise entre ceux qui possèdent la terre et ceux qui aspirent à la posséder : entre les Blancs et les Indiens[1].

Loin de vouloir présenter les faits bruts de l'Histoire, elle tente de (se) les expliquer. Cette approche analytique et cognitive des circonstances, des causes et des conséquences du soulèvement *chamula* ne donne pas pour autant naissance à un essai ethnologique ou sociologique. Martin Lienhard emploie le terme d'« Histoire-fiction » pour qualifier ce genre hybride qui livre « une réflexion sur l'Histoire et sur sa perception par les acteurs historiques et leurs descendants »[2]. L'auteure prend conscience de la frontière qui sépare Histoire et

---

[1] Entretien de Rosario Castellanos avec Emmanuel Carballo, in *Diecinueve protagonistas de la literatura mexicana del siglo XX*, México, Empresas Editoriales, 1965, cité dans *Obras I – Narrativa*, p. 339 : "Está basada en un hecho histórico: el levantamiento de los indios chamulas en San Cristóbal, el año de 1867. Este hecho culminó con la crucifixión de uno de estos indios, al que los amotinados proclamaron como el Cristo indígena. Por un momento, y por ese hecho, los chamulas se sintieron iguales a los blancos. Acerca de esta sublevación casi no existen documentos. Los testimonios que pude recoger se resienten, como es lógico, de partidarismo [sic] más o menos ingenuo. Intenté penetrar en las circunstancias, entre los móviles y captar la psicología de los personajes que intervinieron en estos acontecimientos. A medida que avanzaba, me di cuenta que la lógica histórica es absolutamente distinta de la lógica literaria. Por más que quise, no pude ser fiel a la Historia. Abandoné poco a poco el suceso real. Lo trasladé de tiempo, a un tiempo que conozco mejor, a la época de Cárdenas, momento en el que, según todas las apariencias, va a efectuarse la reforma agraria en Chiapas. Este hecho probable produce malestar entre los que poseen la tierra y los que aspiran a poseerla: entre los blancos y los indios."

[2] Martin Lienhard, *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-cultural en América Latina 1492-1988*, México, Ediciones Casa Juan Pablos, 4a Ed., 2003, p. 304 : "La posibilidad de un discurso informativo se desvanece desde el comienzo al superponerse la insurrección 'mesiánica' de los tzotziles al proceso de reforma agraria cardenista: historia-ficción, no crónica de sucesos históricos. Por medio de la ficción, se reflexiona sobre la historia y sobre su percepción por los actores históricos y sus descendientes".

fiction au cours de la création tout en s'inspirant de la version officielle de Vicente Pineda de 1888[1].

Malgré sa portée thématique ambitieuse (explorer tout le spectre socioculturel des relations *indoladinas*) et sa complexité narrative (un long roman conçu comme le point d'orgue de la trilogie), *Oficio de tinieblas* a été pratiquement ignoré par la critique. Certains en vinrent même à le considérer comme un retour anachronique à l'indigénisme mexicain des années trente. Joseph Sommers avance l'hypothèse d'un désintérêt pour l'œuvre narrative de Rosario Castellanos face à un engouement pour sa production poétique et essayiste, alors que l'auteure prenait sa place dans le monde culturel officiel[2].

Nous avons vu que si sa thématique reste inchangée (centrée sur les relations conflictuelles entre Blancs et indiens), la genèse de la trilogie obéit à une évolution esthétique qui passe d'une écriture teintée de lyrisme à une prose plus analytique. Il semblerait que Rosario Castellanos se rapproche plus de l'Indien dans *Balún Canán* par la retranscription de son vécu intime (notamment dans la relation privilégiée entre la fillette et sa nourrice, ainsi que dans la valorisation de la cosmovision indienne). Les années 1956-1958 où l'auteure devient fonctionnaire à l'I.N.I. opèrent un changement dans sa vision de l'Indien. La cosmovision magique du monde n'est plus un objet de fascination, mais, comme on le verra en seconde partie, un motif de dévalorisation de la culture indienne[3]. Sa littérature devient de plus en plus teintée de l'idéologie indigéniste officielle et prend une portée didactique.

[1] Voir notre article « Histoire, mythe et fiction dans *Oficio de tinieblas* de Rosario Castellanos » qui étudie les enjeux de cette « histoire-fiction » en analysant comment l'auteure réinterprète l'Histoire (par l'altération des faits historiques et la transposition de l'intrigue à l'époque post-révolutionnaire mexicaine), quelles sont les stratégies narratives employées pour livrer un discours pluriel fait de voix hétérogènes et marginales (celles des femmes et des Indiens) et quelles sont finalement les contradictions fondamentales entre Mythe et Histoire, qui empêchent les Indiens, selon l'auteure, de devenir sujets de l'Histoire.

[2] Joseph Sommers, "Literatura e historia: Las contradicciones ideológicas de la ficción indigenista", in *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, no. 10, año V, 1979, pp. 9-39.

[3] Son idéologie teintée de paternalisme était déjà perceptible dans *Balún Canán* où elle met sur le même plan la vision de l'enfant et celle de l'Indien, hors de toute logique rationnalisante.

« L'aspiration à la connaissance lucide » [1] *: une littérature qui se veut engagée*

> « La littérature est un instrument utile pour capter la réalité, pour lui donner du sens et la faire perdurer et pour dénoncer l'injustice et l'intolérance », Rosario Castellanos, *Juicios sumarios*[2].

Rosario Castellanos fait sienne cette citation de Thomas Mann chez qui elle admire l'objectivité et la clarté, les efforts d'analyse et de précision. Elle veut s'inscrire dans la lignée des auteurs du « réalisme critique » - un réalisme profond qui va au-delà des apparences pour rechercher les mécanismes et les lois constantes qui régissent les relations humaines[3]. Sa toute première démarche est introspective et réflexive (nous l'avons vu dans ses débuts en poésie et en prose dans *Balún Canán*) pour s'expliquer d'abord qui elle est, d'où elle vient, à quel monde elle appartient :

> J'écris pour devenir consciente, essentiellement, de ce que je suis. Mais comme je ne me conçois pas comme un être isolé, mais comme quelqu'un qui vit en communauté, en prenant conscience de ce que je suis, je prends conscience de la société et de l'époque auxquelles j'appartiens. J'écris pour m'expliquer à moi-même tout ce que je ne comprends pas (…)[4].

Comme la littérature est une manière de représenter la réalité, aussi cruelle et misérable soit-elle, l'auteure veut donner sens au chaos, interpréter ce qui semble confus au premier abord. La genèse de la trilogie chiapanèque de Rosario Castellanos répond à cette ambition d'ordre cognitif[5]. L'auteure s'est laissé guider au début par son inspiration poétique et la fulgurance de ses souvenirs d'enfance dans *Balún Canán* pour s'expliquer ce monde qu'elle ne comprenait pas. Le choix d'un thème historique dans *Oficio de tinieblas* lui a fourni le squelette de l'intrigue pour tenter de capter la réalité du Chiapas à un moment crucial de

---

[1] Entretien accordé à Günter W. Lorenz, *op. cit.*, p. 200 : "De Thomas Mann hago mía su definición de la novela como 'aspiración al conocimiento lúcido'." Il appartient à ses auteurs préférés, en compagnie de Tolstoï, Pérez Galdós, Pardo Bazán, à "toute cette lignée de réalistes qui décortiquent pour nous les éléments qui intègrent le monde dans lequel nous vivons", dans son entretien avec María Luisa Cresta de Leguizamón, *op. cit.*, p. 9.

[2] Rosario Castellanos, *Juicios sumarios*, p. 114 : "La literatura es un instrumento útil para captar la realidad, para conferirle sentido y perdurabilidad y para denunciar la injusticia y la intolerancia."

[3] Entretien avec María Luisa Cresta de Leguizamón, *op. cit.*, p. 5 : "Entonces, un realismo que sea capaz de traspasar la mera apariencia y penetrar en la ley, en lo constante de las cosas, ese es el que a mí me parece válido." Pour Rosario Castellanos, Agustín Yánez, auteur de *Al filo del agua* (1947) est l'initiateur de ce courant selon lequel l'écrivain considère la totalité des faits de la réalité et sous-tend une idéologie qui lui permet de les juger (voir « La novela mexicana y su valor testimonial », in *Obras II*, *op. cit.*, p. 525).

[4] Entretien accordé à Günter W. Lorenz, *op. cit.*, p. 190 : "Escribo para adquirir conciencia, primordialmente, de lo que soy. Pero como no me concibo como criatura aislada sino como ente comunitario, al adquirir conciencia de lo que soy adquiero conciencia de la sociedad y de la época a la que pertenezco. Escribo para explicarme a mí misma todo lo que no entiendo (…)."

[5] Nombre de citations illustrent cette volonté d' "éveiller la conscience" : "Mi literatura… de combate, o como se le quiera llamar, no está hecha para las manos o los ojos de alguien que vaya a resolver la situación. Yo simplemente quiero que se haga conciencia… por lo menos hacerme *yo* conciencia, respecto de un tipo de fenómenos." (Fragment d'un entretien accordé à Luis Adolfo Domínguez, *Revista de Bellas Artes*, avril 1969, in *Obras I – Narrativa*, p. 9).

son Histoire. Et, selon ses propres termes, elle a débouché dans *Ciudad Real*, grâce à l'esthétique concise et expressive de la nouvelle, dans le « didactisme »[1].

En quoi réside l'aspect *didactique* de son œuvre narrative ? Quelle est sa conception de la littérature ? Rosario Castellanos répond à ces questions dans un entretien lorsqu'elle explique en quoi sa littérature est engagée :

> L'engagement est de retranscrire, avec les moyens esthétiques les plus adéquats, les plus riches, les plus nuancés, cette réalité que nous parvenons à contempler, à découvrir, et que nous voulons transmettre aux autres[2].

Ainsi la portée cognitive de son travail se nourrit-elle d'un enjeu profondément éthique, sans oublier le soin esthétique porté à l'écriture[3]. L'auteure souligne qu'une œuvre est parfois le ferment, l'élément catalyseur qui peut conduire le lecteur à prendre conscience qu'il faut changer l'état des choses : « Je me sens engagée envers une réalité avec laquelle je suis en désaccord, et à laquelle je veux collaborer pour que d'une certaine manière, elle change »[4]. Après avoir observé et décrit ce qui opprime l'Indien depuis des siècles au cœur du Chiapas, son travail littéraire est de dénoncer cette injustice pour agir sur le lecteur[5]. Dès lors, la littérature peut être un instrument subversif pour transformer le monde et les hommes, pour tenter de réaliser un idéal de liberté, de justice et d'égalité. Rosario Castellanos aspire à l'avènement de temps nouveaux où « chaque homme, qu'elles que soient sa race, sa langue, sa condition, exige que devienne effective, tangible et concrète l'égalité pour tous »[6].

Pourtant à cette époque, Rosario Castellanos semble écrire à contre-courant de la modernité littéraire. A partir des années soixante, tandis que la littérature indigéniste s'essouffle, le surgissement du boom littéraire latino-américain met l'accent sur un nouveau

---

[1] Entretien accordé à Günter W. Lorenz, *Diálogo con Latinoamérica*, *op. cit.*, p. 202 : "En *Oficio de Tinieblas* elegí un tema histórico que me permitía deslizarme en la abstracción y desembocar, en *Ciudad Real*, en el didactismo."

[2] Entretien avec María Luisa Cresta de Leguizamón, *op. cit.*, p. 4 : "El compromiso es transcribir, con los medios estéticos más adecuados, más ricos, más llenos de matices, esa realidad que nosotros alcanzamos a contemplar, a descubrir, y que queremos trasmitir a los demás."

[3] Dans de nombreux articles, l'auteure oppose deux images de l'écrivain : l'auteur isolé dans sa tour d'ivoire, uniquement préoccupé par la valeur esthétique de son œuvre, et l'écrivain engagé qui néglige l'écriture. Voir « El escritor y su público » où elle discrédite "el artepurista" et "el escritor comprometido" in *Juicios sumarios*, *Obras II*, *op. cit.*, pp. 729-735 ou "Problemas de la novela", *Ibid.*, pp. 738-742.

[4] *Ibid.* : "Me siento comprometida con una realidad con la cual no estoy de acuerdo, y con la cual quiero colaborar para que de alguna manera cambie."

[5] Nombreuses sont les citations sur le rôle de la littérature quant à son action sociale sur les lecteurs. Voir par exemple « Alfabeto y literatura », in *Mujer de palabras, artículos rescatados de Rosario Castellanos*, vol. 1 (compilación, introducción y notas d'Andrea Reyes), México, Conaculta, 2003, p. 359 : "La novela, como los otros modos de conocimiento y de representación de la realidad, contribuye a forjar una conciencia clara y lo más aproximada posible de esa realidad. Una vez logrado este propósito esencial se da, por añadidura, la formulación de un juicio de valor y del juicio se sigue el planeamiento de una acción."

[6] Rosario Castellanos, "El idioma en San Cristóbal Las Casas", *Obras II*, *op. cit.*, p. 537 : "Estos tiempos [nuevos] en que cada hombre, sea cualquiera su raza, su idioma, su condición, exige que se haga efectiva, tangible y operante la igualdad con los demás."

style et se recentre sur le monde urbain et actuel. Les auteurs découvrent la littérature nord-américaine et se laissent influencer par Hemingway ou Faulkner. Selon Sylvia Bigas Torres, l'Indien n'est plus singularisé dans les œuvres : certains lui font jouer un rôle parmi les paysans mexicains, sans lui attribuer d'identité ethnique précise (chez Agustín Yáñez, Juan José Arreola ou Juan Rulfo) ; d'autres voit en lui des signes de l'identité nationale, symbole de la mexicanité ou partie de la composition culturelle du Mexique d'aujourd'hui (chez Carlos Fuentes)[1]. Rosario Castellanos publie *Balún Canán* en 1957, Carlos Fuentes *La región más transparente* un an plus tard, alors que Juan Rulfo a déjà publié *Pedro Páramo* en 1955. *La muerte de Artemio Cruz* apparaît la même année qu'*Oficio de tinieblas* (1962). Rosario Castellanos est donc reléguée par la critique à un courant indigéniste passé de mode. Le *boom* littéraire annonce une nouvelle littérature à portée universelle, transcendant la littérature régionale. Rosario Castellanos en est particulièrement consciente et fait donc malgré tout le choix d'écrire la « trilogie du Chiapas » pour répondre à son exigence de littérature engagée dans la dénonciation des injustices.

Dans son discours prononcé lors de l'attribution du prix Chiapas de littérature en 1958 pour *Balún Canán*, Rosario Castellanos revendique l'autonomie et la liberté de pensée de l'écrivain, élément dérangeant dans une société bien établie :

> (…) sa mission [est] d'illuminer les abîmes de l'être humain, de refléter ses relations avec l'univers et les autres êtres humains et de signaler les buts de son action. (…) Il devient un facteur d'inquiétude, provoque le malaise[2].

Après cette expérience vécue parmi les Indiens pendant deux ans, qui nourrit l'écriture de la « trilogie du Chiapas », Rosario Castellanos poursuit son travail didactique : l'auteure rédige une douzaine de pièces du théâtre Petul qui sont ensuite éditées en trois tomes[3], elle publie une traduction de la Constitution mexicaine en *Tzotzil*, version nourrie de commentaires pour que les Indiens prennent connaissance de leurs droits et sachent les défendre. Elle écrit également un manuel d'apprentissage de lecture destiné aux enfants indigènes *Mi libro de lectura*, publié en 1962 et illustré par Andrea Gómez[4]. L'index est

---

[1] Sylvia Bigas Torres, *La narrativa indigenista mexicana del siglo XX*, México, Universidad de Guadalajara, 1990, p. 472.

[2] Rosario Castellanos, "El escritor y su público", in *Juicios sumarios, Obras II, op. cit.*, p. 733 : "Si el escritor conserva su autonomía y cumple su misión de iluminar los abismos del ser humano, de reflejar sus relaciones con el universo y con los otros seres humanos y de señalar las metas de su acción, choca inmediatamente contra un aparato de instituciones establecidas. (…) Se convierte en un factor de inquietud, en un foco de malestar."

[3] Les pièces du Théâtre Petul font l'objet d'une analyse approfondie dans le chapitre I.3.3. consacré à la place de Rosario Castellanos dans l'indigénisme gouvernemental mexicain. Nous les présentons en annexe (Doc. 28 à 37).

[4] *Ibid.*, p. 1016 : "Tampoco me había desligado del Instituto Nacional Indígena, con el que colaboraba aún, redactando textos didácticos: se recogieron en tres tomos todas las obras de teatro guiñol que escribí en San

révélateur de son contenu idéologique profondément ethnocentrique puisqu'il rassemble des fiches sur le monde naturel et géographique (les montagnes, les arbres), des adaptations occidentales de la culture orale indienne (« De la création de l'homme » d'après le *Popol Vuh*, « Poème solaire » d'après la légende des soleils), ainsi qu'un éventail de personnages qui ont marqué l'Histoire du Mexique dans le monde politique, littéraire et artistique (Quetzalcóatl, Cuauhtémoc, Hidalgo, Morelos, Los Niños Héroes, Nezahualcóyotl, Bartolomé de Las Casas, Don Vasco de Quiroga, Bernardino de Sahagún, Sœur Juana Inés de la Cruz, Benito Juárez, Lázaro Cárdenas, José Guadalupe Posada, José Clemente Orozco, Diego Rivera, Antonio Caso, Alfonso Reyes et pour suivre la ligne présidentialiste de la direction de l'I.N.I., le Président Adolfo López Mateos)[1]. Cela est révélateur de la volonté de l'indigénisme officiel de « mexicaniser » l'Indien en lui faisant assimiler des éléments de la culture nationale pour enraciner les sentiments patriotiques.

Elle corrige et adapte un texte de l'Indien *tzotzil* Teodoro Sánchez, symbole de la « transformation culturelle » qu'opère l'I.N.I. dans les communautés du Chiapas. Ce promoteur culturel et manipulateur des marionnettes du Théâtre Petul, qui s'est peu à peu intégré au monde des *Ladinos* (par le service militaire et son séjour dans la capitale)[2] devient un agent de propagation des idées indigénistes. « El sarnosito » (« le galeux ») est un conte qui s'adresse à la fois aux jeunes Indiens et *Ladinos* de la ville de San Cristóbal pour éveiller leur intérêt pour la littérature populaire occidentale[3]. Il est extrêmement révélateur de voir que ce conte de fées (dans ses personnages, son fil directeur, son schéma actantiel) appartient à l'univers imaginaire d'un Grimm ou d'un Perrault. On retrouve des échos de « Peau d'âne » et « Barbe Bleue » et à la fin du conte, les jeunes gens se marièrent et vécurent heureux dans un magnifique château. Cela démontre la volonté acculturatrice de la politique de l'I.N.I. qui ne puise pas dans la culture orale maya pour préserver sa richesse (comme le fera plus tard le

---

Cristóbal, hice una interpretación de la Constitución para que los indígenas conocieran sus derechos y redacté Mi libro de lectura, hermosamente ilustrado por Andrea Gómez."

[1] Voir la note 13 pp. 26-27 de Carlos Navarrete Cáceres in *Rosario Castellanos su presencia en la Antropología Mexicana*, México, UNAM, 2007.

[2] Rosario Castellanos parle des aptitudes de cet Indien à devenir "gente de razón". Carlos Navarrete Cáceres cite son introduction au conte "El sarnosito", in *Rosario Castellanos su presencia en la Antropología Mexicana*, México, UNAM, 2007, p. 119 : "La transformación cultural que el INI pretende operar en las comunidades de Chiapas, puede verse lograda en un caso individual: el de Teodoro Sánchez. (…) encontró en el instituto un estímulo para su evolución y un cauce para el desarrollo de sus mejores cualidades. (…) [es] la persona más adecuada para propagar las ideas del Instituto."

[3] Rosario Castellanos, "El sarnosito", *Ibid.*, pp. 127-147

Sous-commandant Marcos dans « Relatos de El Viejo Antonio » par exemple)[1], mais dans un réservoir culturel occidental.

Finalement, elle écrit également des « notes éducatives » pour fournir un matériel de lecture à une population indienne récemment alphabétisée. Le texte « le 20 novembre » cherche à informer l'Indien des dates symboliques de la nation mexicaine et des apports décisifs de la Révolution. « L'école et la femme » veut promouvoir la scolarité des jeunes indiennes et lutter contre la discrimination générique[2].

Ces années passées sur *sa* terre chiapanèque entre 1956 et 1958 opèrent un changement décisif chez Rosario Castellanos. Pour la première fois, la poétesse s'essaie à d'autres genres littéraires, le roman et la nouvelle, en un laps de temps relativement bref (la rédaction de la trilogie s'échelonne sur à peine sept ans). Elle se plonge dans une quête ontologique de son propre vécu. Ce retour aux racines se solde par une prise de conscience de son identité fracturée. L'auteure ne veut plus appartenir à la classe des *hacendados* qui ont exploité l'Indien depuis des siècles. Elle bouleverse alors les rapports sociaux conventionnels de son milieu d'origine et se lance dans une mission rédemptrice : dans l'écriture de la « trilogie du Chiapas » et son implication professionnelle en tant que fonctionnaire de l'Institut National Indigéniste, elle cherche à dénoncer la situation d'injustice dont est victime *son* peuple. Malgré cet engagement pour améliorer cette situation, nous pouvons observer à cette étape de notre analyse que son approche du « problème indigène » se teinte d'une forte connotation paternaliste et d'une volonté acculturatrice prégnante. Elle est tiraillée entre ce qu'elle est (une auteure *ladina* qui se penche sur la question de l'Indien dans le Chiapas de la première moitié du XXème siècle) et ce qu'elle souhaite faire pour se libérer de sa mauvaise conscience (lutter pour changer la condition indienne).

[1] Sous-commandant Marcos, *Relatos de El Viejo Antonio*, Prologue d'Armando Bartra, CIACH (Centro de Información y Análisis de Chiapas), México, 1998, 206 p.
[2] Rosario Castellanos, "Notas educativas", in Carlos Navarrete Cáceres, *Rosario Castellanos su presencia en la Antropología Mexicana*, *op. cit.*, pp. 149-151.

I.2.4. Entre les lettres et la diplomatie

« Une universitaire pendant toute sa vie »[1]

Parallèlement au travail de rédaction de la « trilogie du Chiapas » et aux nombreuses activités d'ordre didactique auprès des Indiens *Tzotzil-tzeltal* des hauts-plateaux du Chiapas, Rosario Castellanos continue à enseigner au lycée de San Cristóbal, à la faculté de Droit où elle donne des cours de Littérature hispano-américaine et de Philosophie du Droit. Son implication universitaire reste importante puisqu'elle participe à des cycles de conférences et à des publications. Sa trajectoire après ces deux années passées au Chiapas, suit celle d'une femme de lettres partageant sa vie entre la littérature, le journalisme et l'enseignement. Nous allons suivre à présent les étapes de sa carrière qui l'amènent sur la voie de l'officialité et le glissement thématique de son œuvre qui abandonne progressivement l'univers chiapanèque et devient de plus en plus axée sur la marginalisation féminine.

De retour à la capitale en 1958, l'auteure décide de rompre avec la solitude et envisage de se marier. Le traumatisme de la mort prématurée de son frère cadet avait longtemps hanté l'auteure. Comme elle continuait à vivre dans l'ombre de son frère, Rosario Castellanos avait eu du mal à affirmer sa féminité, en la refoulant constamment :

> Moi je tentais, à plusieurs titres, d'être le supplément de mon frère (…). Lui, s'il était resté en vie, qu'aurait-il fait ? Aurait-il fait des études ? Non ? Alors, moi, je fais des études. (…) J'ai eu un développement physique très lent (…) je n'osais pas être une femme… physiquement une femme[2].

Pourtant, devant le danger de rester vieille fille, elle obéit à la pression sociale et se marie avec Ricardo Guerra, professeur de philosophie, qui « non seulement respectait [sa] vocation littéraire, mais aussi l'encourageait à la poursuivre »[3]. Quelques années plus tard, son regard a beaucoup changé lorsqu'elle décrit ironiquement sa « stratégie » pour trouver un

---

[1] Gabriel Guerra Castellanos souligne la soif d'apprendre et d'enseigner à la fois de sa mère dans "Homenaje a Rosario Castellanos: escritora y diplomática", diplomática », [réf. du 01.04.09]. Disponible sur : http://portal.sre.gob.mx/boletinimr/popups/articleswindow.php?id=2430 : "Rosario fue una universitaria de toda la vida, no sólo como estudiante y como maestra, sino también como funcionaria de la universidad, fue directora de prensa y difusión en la UNAM, durante el rectorado de Ignacio Chávez, de triste final (…)."

[2] Samuel Gordon, *Rosario Castellanos: cuando el pasado maneja la pluma con ira, op. cit.*, p. 40 : "Yo trataba en muchos sentidos de ser el suplemento de mi hermano (…). El ¿qué hubiera hecho de haber vivido? Habría estudiado ¿no…? Entonces, yo estudio. (…) Yo tuve un muy lento desarrollo físico (…) yo no me atrevía a ser mujer… físicamente mujer."

[3] Cité par Oscar Bonifaz, *Una lámpara llamada Rosario*, México, Presencia Latinoamericana, 1ª edición, 1984, p. 40 : "(…) no únicamente respetaba mi tarea literaria, sino que me estimulaba a proseguirla."

mari et surtout connaître la maternité – deux valeurs essentielles dans l'idéologie patriarcale dominante à l'époque pour qu'une femme puisse trouver sa place dans la société :

> J'ai enlevé mes chignons, j'ai mis des lentilles de contact, je me suis achetée une collection de robes nouvelles. Bref, j'ai pris toutes les précautions que prennent les animaux quand il s'agit de perpétuer l'espèce[1].

Il semblerait que Rosario Castellanos n'ait jamais considéré le mariage comme un moyen d'accéder au bonheur, mais tout simplement comme un moyen d'accéder à la maternité. Et le soir d'octobre 1961 où on lui attribue le prix Xavier Villaurrutia pour *Ciudad Real*, elle donne naissance à 36 ans à son unique fils Gabriel, après deux fausses couches successives. Dans le poème « Se habla de Gabriel », la grossesse et l'accouchement sont décrits comme des périodes extrêmement douloureuses où la femme est privée de sa liberté à cause d'un être qui vit à ses dépens (« Comme tous les hôtes mon fils me gênait / occupant un lieu qui était mon lieu »)[2].

Malgré la naissance de Gabriel, elle n'interrompt pas ses multiples activités : « Entre biberons et couches, j'écrivais le prologue à la *Vie de Sainte Thérèse* et à l'anthologie poétique de Sœur Juana, au roman picaresque, aux *Liaisons dangereuses* de Choderlos de Laclos »[3]. Effectivement, elle ne cesse de collaborer à divers journaux : elle écrit pour le supplément *¡Siempre!*, elle dirige la section de critique littéraire du supplément « México en la cultura » de *Novedades*, sans oublier ses publications pour le quotidien à grand tirage *Excélsior* pour qui elle travaillera plus de dix ans jusqu'à sa mort en Israël (1963-1974). Cette expérience la conduit à la direction de l'Information et de la Presse de l'U.N.A.M. de 1961 à 1966, date à laquelle elle démissionne par solidarité envers le recteur Ignacio Chávez[4].

Après son travail au cœur de la diffusion culturelle, elle se tourne vers l'enseignement. Elle donne des cours à la Faculté de Philosophie et de Lettres de cette même université où elle enseigne la Littérature comparée de 1962 à 1971 et occupe la chaire d'Histoire du roman latino-américain contemporain et de critique littéraire de 1967 à 1971. En 1962, elle assiste au premier Colloque d'Ecrivains Latino-américains et Allemands à Berlin. Elle enseigne

---

[1] Rosario Castellanos, "Génesis de una embajadora", in *El uso de la palabra*, p. 222 : "Me quité los moños, me puse lentes de contacto, me compré una colección de vestidos nuevos. En fin, tomé todas las providencias que tomaban los animales cuando se trata de perpetuar la especie."

[2] Rosario Castellanos, "Se habla de Gabriel", in *Obras II*, p. 189 : "Como todos los huéspedes mi hijo me estorbaba / ocupando un lugar que era mi lugar."

[3] Rosario Castellanos, "Los narradores ante el público", in *Obras II poesía, teatro y ensayo, op. cit.*, p. 1016 : "Entre biberones y pañales yo escribía el prólogo a la *Vida de Santa Teresa*, a la antología poética de Sor Juana, a la novela picaresca, a *Las relaciones peligrosas* de Choderlos de Laclos."

[4] Recteur engagé dans de profondes réformes académiques (imposant notamment un examen obligatoire d'entrée à l'UNAM), Ignacio Chávez a été confronté à un fort mouvement de grève estudiantin qui l'a contraint à démissionner. Il a été remplacé par Javier Barros Sierra en 1966.

également à l'étranger : elle est invitée aux Etats-Unis entre 1966 et 1967 aux Universités du Wisconsin, Bloomington, Indiana et Colorado.

Son séjour en Amérique du Nord coïncide avec une grave crise au sein du couple Rosario-Ricardo. Elle déclare avec ironie à ce sujet : « j'ai contracté un mariage strictement *monoandrique* de mon côté et totalement polygamique pour le camp adverse»[1]. D'ailleurs, une profonde souffrance de femme délaissée affleure déjà dans les poèmes *Salomé y Judith* (1959), le recueil *Al pie de la letra* (1959) ou *Lívida luz* (1960). Rosario Castellanos écrit en parallèle les poèmes de ces deux recueils, le roman *Oficio de tinieblas* (1962) et les nouvelles de *Ciudad Real* (1960) à un moment de forte désillusion amoureuse[2]. « La lumière livide » ne peut éclairer les êtres séparés par une incompréhension abyssale, toutes différences génériques, ethniques et sociales confondues.

Les nouvelles de *Los convidados de agosto* (1964) introduisent une nouvelle dimension dans l'interaction entre les cultures au cœur de Comitán. Elles sont autant d'estampes qui esquissent un tableau des drames quotidiens de la vie provinciale chiapanèque. Dès lors, la thématique indigène est définitivement abandonnée pour une thématique essentiellement axée sur la femme[3]. Nous n'incluons pas ce recueil de nouvelles dans notre choix de textes centrés sur la « trilogie du Chiapas » car l'attention de l'auteure se déplace des communautés indigènes au monde des Blancs pour dénoncer les mêmes injustices perpétrées sur d'autres sujets. La victime est à présent la femme, soumise à la violence de la société patriarcale, au poids des règles sociales de la petite bourgeoisie provinciale. Ici Rosario Castellanos met en relief la thématique féminine, axée sur la marginalisation et la discrimination, irrémédiablement tragique, qui va constituer le fil conducteur de sa production littéraire et essayiste. Le recueil *Álbum de familia* (1971) approfondit cette thématique en laissant poindre une ironie de plus en plus mordante. La nouvelle « Leçon de cuisine » retranscrit le monologue désenchanté d'une jeune mariée face à un époux qui l'empêche de se réaliser pleinement et d'être tout à fait libre. La chute du poème en vers libres « Lamentation de Didon » présente la reine de Carthage, le personnage mythique féminin abandonné par son amant Enée, incarnant la douleur et l'envie de mourir :

[1] Rosario Castellanos, in "El uso de la palabra": "Contraje un matrimonio que era estrictamente monoándrico por mi parte y totalmente poligámico por la parte contraria."
[2] Voir Rosario Castellanos, "Los narradores ante el público", in *Obras II poesía, teatro y ensayo*, p. 1015.
[3] Rosario Castellanos, "Los narradores ante el público", *Obras II, op. cit.*, p. 1017 : "En 1964 publiqué, en forma de cuentos, *Los convidados de agosto*, con lo que cierro lo que Joseph Sommers ha llamado el "Ciclo de Chiapas"."

> Ah ! Il serait préférable de mourir. Mais je sais que pour moi il n'y a pas de mort. Car la douleur – et qu'est-ce que je suis d'autre que la douleur ? M'a rendue éternelle[1].

Le spectre du suicide plane sur de nombreux poèmes comme dans "Privilegio del suicida" ("El que se mata mata al que lo amaba", « Celui qui se tue tue celui qui l'aimait ») ou "Advertencia al que llega" (où la voix lyrique assimile par un euphémisme la mort au repos bienheureux d'une femme incarnant la souffrance) :

> Ne me touche pas le bras gauche. Il me fait mal.
> De tant de cicatrices.
> On dit que c'était une tentative de suicide
> mais moi je voulais juste dormir
> profondément, longuement, comme dort
> la femme qui est heureuse[2].

Ce dernier vers se clôt sur l'évocation d'une femme heureuse dans la mort paisible qu'elle a choisie et préférée à une vie de douleur. Un tel leitmotiv laisse planer un doute sur la mort accidentelle de l'auteure à Tel Aviv en 1974, d'autant plus qu'elle avait fait maintes tentatives de suicide et de séjours en hôpital psychiatrique suite à sa relation conflictuelle avec Ricardo Guerra[3]. Cette union se solde par un divorce en 1970, après douze ans de vie conjugale difficile qui lui font écrire dans la nouvelle « Album de famille » :

> Le mariage est l'accouplement de deux bêtes carnivores d'espèce différente qui se trouvent tout à coup enfermées dans la même cage. (…) Ce qui importe est réduire l'autre en esclavage. L'annihiler[4].

Nahum Megged, ami intime de l'auteure, a étudié la veine ironique des écrits de Rosario Castellanos à partir des années cinquante, qui permet, selon lui, de dépasser le constat tragique d'une impossibilité de dialogue entre les êtres et de se libérer par le rire[5].

Malgré cette souffrance palpable dans son œuvre poétique et fictionnelle, Rosario Castellanos ne cesse de travailler comme essayiste. *Juicios sumarios*, recueil publié en 1966,

---

[1] Rosario Castellanos, "Lamentación de Dido", in *Poemas*, p. 104 : "Ah, sería preferible morir. Pero yo sé que para mí no hay muerte. Porque el dolor -¿y qué otra cosa soy más que dolor? – me ha hecho eterna."

[2] Rosario Castellanos, "Advertencia al que llega", in *Obras II, op. cit.*, p. 218 : "No me toques el brazo izquierdo. Duele. / De tanta cicatriz. / Dicen que fue un intento de suicidio / pero yo no quería más que dormir / profunda, largamente como duerme / la mujer que es feliz."

[3] C'est ce que souligne Elena Poniatowska dans son essai consacré à sept femmes emblématiques (Frida Kahlo, Nahui Olin, Pita Amor, María Izquierdo, Elena Garro, Nellie Campobello), in *Siete Cabritas*, México, Ed. Era, 150 p., p. 147 : "En medio de su tragedia personal que la lleva a la zozobra y al desfallecimiento, a intentos de suicidio y a estancias en el hospital psiquiátrico, a recurrir incrédula y rechazante a psicólogos y a creer que en el Valium 10 "se condensa, químicamente pura, la ordenación del mundo", Rosario Castellanos jamás deja de expresarse, decir, comunicar. En los años cruciales se publican catorce libros entre prosa, ensayos, poesía."

[4] Rosario Castellanos, *Álbum de familia*, in *Obras completas I Narrativa*, p. 921 : "El matrimonio es el ayuntamiento de dos bestias carnívoras de especie diferente que de pronto se hallan encerradas en la misma jaula. (...) Lo que importa es reducir al otro a la esclavitud. Aniquilarlo."

[5] Nahum Megged étudie les procédés stylistiques de l'ironie et les thèmes du dialogue impossible, de la solitude, de la mort dans de nombreux écrits de l'auteure, in *Rosario Castellanos: un largo camino a la ironía*, 1a ed. Jornadas 102, México, D.F, Colegio de México, 1984, 268 p. Il cite l'auteure sur l'importance vitale et libératrice du rire : "Les aseguro que tenemos un material inagotable para la risa. ¡Y necesitamos tanto reír porque la risa es la forma más inmediata de la liberación de lo que nos oprime, del distanciamiento de lo que nos aprisiona" (p. 134).

regroupe des articles consacrés entre autres à de nombreux auteurs mexicains (Sœur Juana de La Cruz, Sergio Galindo), allemands (Heine, Lessing, Brecht, Mann, Musil), français (Jean-Paul Sartre, avec un détour par les recherches esthétiques du « nouveau roman »), ainsi qu'aux modèles féminins de Rosario Castellanos (Simone de Beauvoir, Simone Weil, Virginia Woolf). En 1967, elle est consacrée « femme de l'année » et reçoit le prix Carlos Trouyet pour l'ensemble de son œuvre des mains d'un autre auteur mexicain reconnu Agustín Yánez, à l'époque, Ministre de l'éducation.

Elle s'est donc fait connaître et reconnaître pour ses talents de femme et d'écrivaine, surpassant à tout jamais sa double marginalité originelle : être femme, provinciale de surcroît, dans le monde intellectuel mexicain fait pour les hommes. Auréolée de prestige, elle est Déléguée aux Rencontres latino-américaines des Ecrivains à Santiago de Chile en 1969. La même année, elle édite le recueil de poèmes *Materia memorable* et des traductions de l'anglais ou du français d'Emily Dickinson, Paul Claudel et Saint-John Perse.

Son travail ininterrompu d'essayiste est l'œuvre d'une lectrice infatigable et éclectique. Deux recueils *El Uso de la palabra* (1974) et *El mar y sus pescaditos* (1975) rassemblent des essais écrits dans les années 60-70 (notamment dans le supplément culturel *Diorama* du quotidien *¡Excélsior!)*, sur des écrivains de tous les horizons (Français comme le Marquis de Sade et François Mauriac, anglophones comme Graham Greene, Ezra Pound, John Updike, en passant par le Japon avec Yukio Mishima, l'Allemagne avec Erich María Remarque, le Mexique avec Juan Rulfo et Carlos Monsiváis, la littérature latino-américaine avec José Luis Borges et José María Arguedas…). Ils viennent compléter ce tour d'horizon de la littérature mondiale déjà esquissé par aires géographiques dans *Juicios sumarios*.

Sur la voie de l'officialité

L'année suivante, 1970, la consacre Vice-Présidente du Troisième Congrès de la Communauté latino-américaine d'Ecrivains à Caracas. De plus en plus, Rosario Castellanos fait son chemin sur la voie de l'officialité. Jusqu'à ce que le Président mexicain Luis Echeverría Álvarez la nomme Ambassadrice d'Israël en 1971 où elle enseigne à l'Université Hébraïque de Jérusalem jusqu'à sa mort en 1974.

Une nouvelle liberté s'offre à elle : après la disparition de ses parents en 1948, son divorce avec Ricardo Guerra en 1970, ce nouveau tournant lui permet de briser d'autres chaînes :

> Je fus capable de rompre les amarres et de partir et de rester là, tremblante (au début de peur et à présent d'émerveillement) car j'ai entre mes mains ce trésor inconnu qui s'appelle liberté[1].

Cette nouvelle expérience professionnelle réjouit Rosario Castellanos, heureuse de pouvoir représenter son pays à l'étranger, surtout en Israël, un pays qui signifiait à ses yeux :

> un modèle démocratique au Moyen Orient, un pays où l'on croyait qu'il était possible de générer un modèle de cohabitation et de coexistence entre des cultures et religions différentes, un pays qui luttait pour se superposer à un environnement extrêmement hostile et qui, en plus, était gouverné par une femme, la première ministre Golda Meir, ce qui lui apportait un intérêt supplémentaire (…)[2].

Cette citation illustre son désir toujours constant de voir coexister pacifiquement des cultures différentes (ici en l'occurrence juive et musulmane en Israël), tout comme elle aspirait à la résolution du conflit entre Blancs et Indiens au Mexique.

Avant de s'éteindre le 7 août 1974, à 49 ans, électrocutée en sortant de son bain à Tel Aviv, elle reçoit le prix Elías Sourasky pour l'ensemble de son œuvre littéraire. Celle qui est inhumée à la Rotonde des Hommes Illustres à Mexico, avait écrit en 1972 *Diálogo con los hombres más honrados*, sans savoir qu'elle allait devenir une des femmes les plus honorées après sa mort. Effectivement, elle reçoit les honneurs militaires du Président Echeverría qui déclare qu'elle « fut une authentique représentante de la femme mexicaine de notre temps (…) un authentique porte-parole des valeurs historiques, littéraires, philosophiques et culturelles de notre pays »[3]. Aux yeux du Président mexicain de l'époque, Rosario Castellanos atteint la consécration en symbolisant à la fois son temps et sa terre. Pour perpétuer sa mémoire, nombre de places, d'édifices, de rues, de bibliothèques portent son nom au Mexique. Il suffit d'évoquer le Centre Culturel Rosario Castellanos de la ville de Comitán ou la nouvelle librairie de la maison d'édition « Fondo de Cultura Económica » du quartier La Condesa à Mexico, une des plus grandes d'Amérique Latine, inaugurée en avril 2006. Le plus intéressant est la création d'un concours littéraire, patronné par l'Institut National des Beaux Arts et l'Institut National Indigéniste en 1976 qui s'adresse aux communautés indiennes du pays afin de promouvoir la création littéraire proprement indigène. En 1996 a vu le jour le

---

[1] Rosario Castellanos, citée par Elena Poniatowska, *¡Ay vida, no me mereces !*, *op. cit.*, p. 68 : "Yo fui capaz de romper amarras y de partir y de permanecer temblando (al principio de miedo y ahora de maravilla) porque tengo entre mis manos ese tesoro desconocido que se llama libertad."

[2] Gabriel Guerra Castellanos, "Homenaje a Rosario Castellanos: escritora y diplomática", *op. cit.* : "Israel era en ese entonces, una isla y un modelo democrático en el Medio Oriente, un país en el que se creía que se podía generar un modelo de cohabitación y de coexistencia entre culturas y religiones diferentes, un país que luchaba para sobreponerse a un entorno enormemente hostil y, que además era gobernado por una mujer, la primera ministro Golda Meir, lo que le daba un elemento adicional de interés."

[3] Luis Echeverría, « El Presidente encabezará el homenaje a Rosario Castellanos », in *Excélsior*, 9 août 1974.

Prix National de roman bref « Rosario Castellanos », « une des créatrices littéraires à la plus grande trajectoire artistique dans les lettres mexicaines du XXème siècle »[1].

Ces dernières années, Rosario Castellanos est devenue une auteure « classique » puisqu'elle est entrée dans les manuels scolaires mexicains et dans le programme français du Capes et de l'Agrégation. En août 2007, le gouverneur du Chiapas remet la médaille Rosario Castellanos à Carlos Monsiváis, un des plus grands noms de la littérature mexicaine contemporaine, qui, dans son discours, loue les qualités littéraires, la sensibilité féminine, le traitement du rôle de la femme dans la société chez Rosario Castellanos[2].

Témoignage d'une femme « sachant parler latin »

Rosario Castellanos reste aussi le témoignage vivant de la lutte d'une femme de lettres pour conquérir une place dans la société mexicaine. Il suffit d'évoquer nombre de ces essais consacrés aux premières féministes (Simone Weil et son journal tenu entre les années trente et quarante, *Le deuxième sexe* de Simone de Beauvoir (1949), ainsi qu'à Elsa Triolet, Virginia Woolf, Doris Lessing, Clarice Lispector), rassemblés dans le recueil *Mujer que sabe latín* en 1973. Ce titre éminemment ironique reprend le proverbe qui résume des siècles d'idéologie patriarcale : « Mujer que sabe latín… ni tiene marido ni tiene buen fin » (« une femme sachant parler latin n'aura ni mari, ni bonne fin »).

Ces écrits questionnent les conditions matérielles de la condition de la femme dans la société mexicaine, les rôles et les discours qu'on lui attribue. Dès ses premiers écrits dramatiques, comme dans *Tablero de damas* (1952)[3] ou dans le dernier *El eterno femenino* (1975), elle n'hésite pas à faire le portrait satirique de la femme mexicaine dans l'éventail complet des rôles que l'homme lui a attribués tout au long de l'Histoire. Rosario Castellanos revisite les grandes figures féminines du Mexique comme la Vierge de Guadalupe, la

---

[1] Ce prix organisé par le *Consejo Estatal para Las Culturas y Las Artes* (CONECULTA) et le gouvernement régional du Chiapas est remis dans la ville natale de l'auteure, Comitán de Domínguez, à tout écrivain national où étranger avec une résidence minimum de cinq ans sur le territoire mexicain, à hauteur de 80000 pesos. Les deux derniers lauréats sont Andrés Antonio Torres (né en 1973) avec *¿Y qué vas hacer con tu millón?* (2007) et Rafael Tejeda de Luna avec *El diablo gitano* (2008), tous deux originaires de la ville de Mexico. [réf. d'avril 2009]. Disponible sur : http://www.arts-history.mx/noticiario/index.php?id_nota=17032009102529.

[2] "Otorgan Medalla Rosario Castellanos a Carlos Monsiváis", [réf. d'avril 2009]. Disponible sur : http://www.eluniversal.com.mx/notas/441919.html : "Castellanos ejercitó un don infrecuente, examinar todo sin contemplaciones, su obra contiene lenguaje literario, un ir y venir de la cosmogonía al todavía trazo irónico, un apego a la sensibilidad femenina que anuncia el rechazo sarcástico de la sensiblería."

[3] Pour Eduardo Mejía, cette pièce est « un portrait cruel, exagéré, terrible, de la société littéraire féminine au Mexique dans les années cinquante » où les femmes écrivent plus pour gagner un statut social que par vocation, in *Introduction à Obras II*, *op. cit.*, pp. 8-9 : « *Tablero de damas* es un retrato cruel, exagerado, terrible, de la sociedad literaria femenina en México en los años cincuenta ».

Malinche, Sœur Juana de la Cruz, ainsi que les figures mythiques come Judith, Salomé et Didon[1], pour dénoncer avec vigueur et ironie la situation des femmes. Elle ouvre la voie à un autre type de femme : « les fortes, les obstinées, celles qui ne font pas confiance à ce qu'on leur demande de faire, celles qui secouent le joug qui les abrutit, les femmes libres »[2]. Il est facile de lire le portrait en creux de Rosario Castellanos, celle qui a toujours lutté pour s'affranchir de la tutelle de ses parents, du joug marital, de la pression de la société patriarcale.

En 1971, elle publie *Álbum de familia* qui présente des femmes, non plus provinciales, mais enfermées dans la cellule hermétique de l'intelligentsia urbaine, victimes du même monde asphyxiant. Le 15 février 1971, l'auteure prononce un discours au Musée National d'Anthropologie et d'Histoire pour dénoncer le traitement infligé à la femme dans la société mexicaine. Pour la première fois dans l'histoire de ce pays, une femme ose affronter le machisme officiel depuis une tribune publique. Selon les mots d'Elena Poniatowska, cette « pionnière intellectuelle dans le discours de libération des femmes mexicaines » ouvre la voie à la contestation féminine[3]. Ce cri de protestation résonne dans toutes ses œuvres qui se résument à une tentative d'expliquer ce que signifie être femme dans le Mexique de cette époque. En 1972, elle publie un compendium de ses poèmes écrits entre 1948 et 1971, *Poesía no eres tú*.

Dans les années soixante-dix, l'auteure annonce l'écriture d'un roman intitulé *Rito de iniciación* qu'elle décide de détruire en réaction aux critiques de certains de ses proches. Pourtant, ce livre est retrouvé et publié post-mortem en 1995 lors d'une grande exposition faite en hommage à l'auteure par la Bibliothèque de Mexico et l'Institut National des Beaux-Arts. Ce roman effectue un tournant décisif dans l'ensemble de sa création :

> Dans ce roman la problématique de l'Indigène et du Blanc n'apparaît plus, l'action est transposée à Mexico, mais on ne peut pas dire non plus que c'est un roman urbain car la ville n'est pas la protagoniste, mais le problème est la révélation d'une vocation chez une adolescente[4].

---

[1] Voir les poèmes dramatiques "Salomé", "Judith" (1959) et "Lamentación de Dido."

[2] Rosario Castellanos, « Simone de Beauvoir o la lucidez », in *Juicios sumarios, Obras II*, p. 626: "Para ahorrar vergüenza a la especie humana, existe aún otro género de mujeres: las fuertes, las obstinadas, las que desconfían de lo que se les predica, las que sacuden el yugo que las embrutece, las libres."

[3] Elena Poniatowska, in "Rosario Castellanos: ¡Vida, nada te debo!",*¡Ay vida, no me mereces!*, México, Joaquín Mortiz, 1985, pp. 46-47 : "El día 15 de febrero de 1971 es un día clave en la causa de la mujer. Rosario pronuncia su discurso en el Museo Nacional de Antropología e Historia. Habla del trato indigno entre hombre y mujer en México y sus palabras la convierten en cierta forma en precursora intelectual de la liberación de las mujeres mexicanas. (…) Rosario, ya dentro del engranaje oficial, gritó y lo hizo airadamente, porque toda su obra, a partir de 1955, estaba encaminada hacia ese grito de denuncia. De hecho, el grito era su obra misma, ya que Rosario Castellanos se la pasó tratando de explicarse a sí misma y de explicarnos lo que significaba ser mujer y ser mexicana."

[4] Entretien accordé à María Luisa Cresta de Leguizamón, in *La Palabra y el hombre, Revista de la Universidad Veracruzana*, n°19, México, 1976, p. 18 : "En esta novela ya no hay la problemática del indígena y del blanco, la

Pour retracer les différents jalons qui l'éloignent peu à peu dans son écriture narrative de la thématique indigéniste, l'auteure déclare :

> *Los Convidados de agosto* épuise, pour moi, cette veine de la vie provinciale et archaïque qui a été si riche à mes yeux. A partir de *Rito de iniciación*, roman encore inachevé, je m'aventure sur d'autres terrains, je pose une problématique différente et, par conséquence, je m'essaie à un style que je ne maîtrise pas encore complètement, me semble-t-il[1].

Il nous est à présent possible de retracer les différentes étapes du cheminement intellectuel de l'auteure toujours animée par des préoccupations d'ordre ontologique[2] : d'abord, un questionnement identitaire personnel la pousse à comprendre qui elle est, à se replonger dans son expérience passée au Chiapas, et finalement à s'inscrire en porte-à-faux par rapport à ses origines. Puis, la rencontre de l'Autre, la prise de conscience de l'injustice vécue par l'Indien face au dominant *ladino*, la conduisent vers un questionnement socioculturel (comprendre qui sont les autres qu'elle a côtoyés et ignorés si longtemps, quelles sont les racines du conflit *indoladino*, pourquoi la situation de domination perdure). Elle s'inscrit alors dans l'idéologie de l'indigénisme officiel : l'Indien doit être mexicanisé pour que toute la nation puisse s'acheminer vers la modernité. Elle aboutit à une réflexion riche d'une portée universelle sur les rapports humains. Elle questionne les mécanismes de domination, d'abord entre Blanc et Indien, puis de plus en plus entre homme et femme pour travailler les thématiques entrelacées de la solitude, l'exclusion, la marginalité. C'est alors que s'opère un glissement progressif vers une littérature non pas féministe, mais autour d'une thématique féminine. Cela donne naissance dans la fiction aux représentations complexes de domination à la fois ethnique et générique. Cette double thématique s'attache à la figure de l'Indienne, doublement marginalisée, pour son origine et son sexe, mais aussi à toute femme victime d'un système patriarcal qui ne cesse de l'exclure. La « trilogie du Chiapas », dont la rédaction s'étend de 1955 à 1962, est le moment charnière de passage entre la thématique indigéniste et la thématique féminine. Il s'agit toujours de décrire l'altérité, mais l'Autre-Indien, devient l'Autre-la femme (d'abord enfermée dans un cadre provincial dans la « trilogie du Chiapas » et *Convidados de agosto*, puis dans un cercle urbain dans *Álbum de*

---

acción se ha trasladado a la ciudad de México, pero tampoco se puede decir que es una novela urbana porque la ciudad no es la protagonista sino que el problema es el encuentro de una vocación en una adolescente."

[1] Rosario Castellanos, "Una tentativa de autocrítica", in *Obras II*, p. 993 : "*Los convidados de agosto* agota, para mi, esta veta de vida provinciana y arcaica que me fue tan rica. A partir de *Rito de iniciación*, novela aún inconclusa, me aventuro en otros terrenos, planteo una problemática diferente y, en consecuencia, ensayo un estilo del que aún no me siento completamente dueña."

[2] Cité par Óscar Bonifaz, in *Una lámpara llamada Rosario*, México, Presencia Latinoamericana, 1ª edición, 1984, p. 49 : "Lo que ocurre es que yo tuve un tránsito muy lento de la más cerrada de las subjetividades al turbador descubrimiento de la existencia del otro y, por último, a la ruptura del esquema de la pareja para integrarme a lo social, que es el ámbito en que el poeta se define, se comprende y se expresa."

familia). La dernière pièce de son immense œuvre narrative, *Rito de iniciación*, opère un revirement car l'auteure s'interroge, selon de nouvelles modalités d'écriture inspirées par le Nouveau Roman français, sur la vocation littéraire, comme une mise en abyme finale de son long et douloureux processus de création.

La trajectoire de cette femme de lettres est donc des plus impressionnantes : jeune provinciale, elle entre dans les cercles intellectuels de la capitale, elle se fraie peu à peu un chemin en littérature en écrivant à la fois des poèmes, des romans, des nouvelles, des pièces de théâtre, des essais. Tournée vers l'enseignement, elle donne des cours et des conférences, assume des postes à haute responsabilité dans le monde universitaire et culturel, pour finalement s'installer seule à l'étranger et jouer un rôle diplomatique de taille.

I. 3. L'INDIGÉNISME GOUVERNEMENTAL MEXICAIN

Nous avons tout d'abord tracé le panorama historique, géographique et politique du Chiapas pour situer cette région dans l'ensemble du Mexique, avant de nous pencher sur la trajectoire biographique et littéraire de Rosario Castellanos. Il nous reste à présent à étudier les différents jalons de l'indigénisme officiel mexicain en montrant sa spécificité dans les courants de pensée indigénistes des divers pays d'Amérique Latine, notamment par rapport à l'indigénisme péruvien. Effectivement, il est impossible à nos yeux de comprendre Rosario Castellanos et la « trilogie du Chiapas » si l'on ne précise pas le contexte politique et idéologique de l'indigénisme officiel de son époque.

Même si l'indigénisme est d'abord un courant d'opinion favorable à l'Indien issu de la classe dominante non-indienne, c'est aussi un mouvement idéologique d'ordre politique et social qui envisage « le problème indien » dans une problématique nationale : comment « résorber » l'indianité pour former une nation ? Nous allons définir ici les différentes théories de l'*incorporation*, de l'*assimilation*, pour voir qu'à partir des années vingt, le Mexique s'engage vers une politique indigéniste de l'*intégration*. L'indigénisme mexicain a pu se développer grâce à la Révolution de 1910 qui a bouleversé les mentalités et grâce aux apports d'une anthropologie indigéniste au service du gouvernement[1]. L'apogée de l'indigénisme au Mexique se situe entre 1920 et 1970 lorsqu'il devient l'idéologie officielle de l'Etat mexicain qui met en place un projet « d'action intégrale » pour intervenir dans tous les domaines (social, économique, politique, sanitaire, et surtout éducatif). Il nous faudra également étudier la politique indigéniste à l'échelle nationale et internationale sous l'impulsion de Lázaro Cárdenas, notamment par la création de l'Institut National Indigéniste et de divers centres coordinateurs, comme celui de la zone *Tzotzil-tzeltal* où travaille Rosario Castellanos de 1956 à 1958. C'est à partir des années soixante-dix qu'apparaît l'*indianisme*, fondement idéologique de l'action politique qui défend l'autodétermination des peuples indigènes. Ce mouvement cristallise pour la première fois les revendications et les aspirations non pas des Blancs qui se penchent sur la question indienne, mais des Indiens eux-mêmes. Cette définition préalable de l'indigénisme gouvernemental mexicain et de sa critique par l'indianisme nous

[1] Selon Manuel Gamio, l'anthropologie organise : « les connaissances de base nécessaires à l'exercice d'un bon gouvernement, qui faciliterait la promotion économique et sociale des hommes et des peuples. » Cité par Henri Favre, in *Changement et continuité chez les Mayas du Mexique*, *op. cit.*, p.324.

permettra de voir en quoi Rosario Castellanos a pu être façonnée par l'idéologie ethnocentrique dominante à son époque.

I. 3. 1. Jalons de l'histoire de l'indigénisme mexicain

L'indigénisme américain naît dès la Conquête avec l'action menée par quelques religieux espagnols, indignés par la condition des Indiens face à l'exploitation des *encomenderos*. Dans un article intitulé « Trajectoire(s) de l'indigénisme latino-américain », Francisco Albizú-Labbé qualifie de « christianisme libéral du XVIème siècle » cette attitude de profond respect et de défense de la culture autochtone[1]. Le premier Evêque du Chiapas, Bartolomé de Las Casas (1484-1566), se fait le chantre d'un « parti indigéniste » opposé au « parti colonialiste » auquel adhèrent les Espagnols du Vieux et du Nouveau Continent. Il reprend les objectifs d'Evangélisation et de Conquête, mais les soumet au respect de la liberté de l'Indien. Il est un des premiers à prôner l'*intégration* et l'*assimilation* de l'Indien comme un moyen de défense face à l'emprise coloniale[2].

Au cours des trois siècles de colonisation, les créoles d'origine espagnole posent les bases d'une politique discriminatoire qui écarte du pouvoir, des charges administratives et des honneurs tout *criollo* (« créole », descendant d'Espagnol né sur le territoire américain). L'indigénisme colonial surgit de la nécessité d'affirmer une « identité mexicaine » riche de son legs culturel indien face au Vieux Continent. Le Jésuite Javier Clavijero (1731-1787) dénonce violemment la prétention de l'Europe à s'ériger comme modèle et retranscrit en dix volumes l'Histoire du Mexique avant la Conquête (*Historia antigua de México*). Pour Luis Villoro qui publie *Les grands moments de l'indigénisme au Mexique* en 1949, fruit de sa réflexion au sein du groupe Hiperión autour de l'identité nationale mexicaine, cette étape de l'indigénisme est cruciale. Pour la première fois s'élève en Amérique une voix qui conteste la

[1] Francisco Albizú-Labbé, « Trajectoires de l'indigénisme latino-américain », in *Publications de la faculté des Lettres et Sciences Humaines de Nice*, n°26, 1ère série, 1983, pp. 105-120.

[2] A l'occasion de la commémoration de la mort de Las Casas en 1966, Rosario Castellanos publie un article pour saluer ce personnage historique et constater qu'aucun changement dans la situation indienne n'a été opéré dans l'organisation sociale et économique du pays. Elle met en valeur l'investissement de jeunes étudiants en Sciences Sociales de l'Ecole de droit du Chiapas qui élaborent un projet annuel : "recordar al fraile dominico cuyo sentimiento de la justicia alcanzó a estar por encima de sus intereses personales, de clase, de raza y de nación y que consagró su vida a la tarea de lograr que se reconociera la igualdad humana entre conquistadores y conquistados, al restablecimiento del equilibrio entre los elementos de un país que comenzaba apenas el momento de su integración", in "El padre Las Casas y la agonía del indio", *Excélsior*, 8 janvier 1966. Repris dans *Mujer de palabras. Artículos rescatados de Rosario Castellanos*, Volume I, Compilation, introduction et notes de Andrea Reyes, México, Conaculta, Lecturas mexicanas, Cuarta Serie, 2004, 609 p. (p. 468).

primauté européenne[1]. Mais si l'Indien est idéalisé dans son passé précolombien glorieux, il n'apparaît pas dans sa réalité contemporaine de colonisé, évangélisé, vivant dans des *réductions*. Cependant, la société coloniale tend à poursuivre l'intégration de l'Indien, devant s'affranchir du modèle de l'homme occidental par l'éducation.

Après l'Indépendance du XIXème, l'Indigénisme prend un tournant devant la menace de « guerres de castes » qui témoigneraient de l'esprit de vengeance des Indiens, en réalité soulevés contre les exactions et spoliations séculaires des Blancs. Sous l'influence de la pensée libérale, il n'existe plus au Mexique que des citoyens égaux en droits et en devoirs devant la loi. Mais dans la réalité, les Indiens, par leurs différences linguistiques et culturelles, posent problème et restent en marge de la nation.

Mise en place de l'unité nationale

La solution prônée par Andrés Molina Enríquez (1866-1940) face aux *Grands problèmes nationaux* (1909) est alors le métissage biologique. Comme le déclare Henri Favre dans son article « L'indigénisme mexicain : naissance, développement, crise et renouveau » : « la fusion raciale est censée déboucher à la fois sur l'homogénéisation sociale et sur l'unification culturelle du pays » par la disparition progressive de l'oligarchie blanche, l'absorption des Indiens dans la masse des Métis et finalement l'assimilation culturelle des Indiens[2]. Inspiré par le positivisme et le darwinisme social, Andrés Molina Enríquez n'adhère cependant pas aux théories racialistes en vogue en Europe. A partir de 1880, l'anthropologie sociale s'était proposé d'étudier « scientifiquement » les différents peuples pour en dégager une hiérarchie et établir une relation entre les ethnies et leur évolution sociale et culturelle (acheminées vers le progrès, ou au contraire condamnées à la stagnation).

Le théoricien français Gustave Le Bon (1841-1931) n'hésite pas à affirmer la supériorité de l'homme occidental et critique âprement le métissage qui donne naissance à des sociétés « dégénérées » et « anarchiques »[3]. Dans les dernières décennies du XIXème siècle, la

---

[1] Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, (1950) cité par María Luisa Gil Iriarte, *Testamento de Hécuba. Mujeres e indígenas en la obra de Rosario Castellanos*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1999, 336 p. : "Ante la arrogancia europea, América, por primera vez, levanta su protesta. (…) sólo por la educación, el americano podrá colocarse a la altura de Europa, desterrando su secular inferioridad." (p. 117)

[2] Henri Favre, « L'indigénisme mexicain : naissance, développement, crise et renouveau » in Claude Bataillon, Henri Favre, *Mexique : bilan de la présidence Echeverría, l'indigénisme mexicain,* Paris, la documentation française, 1977, 84 p. (p. 73).

[3] Gustave Le Bon cité par Eve-Marie Fell in *Les Indiens. Sociétés et idéologies en Amérique hispanique*, Paris, Armand Colin, 1973, p. 64.

politique *indigéniste* du Porfiriat veut *blanchir* le Mexique en favorisant l'immigration européenne comme en Amérique du Nord ou en Argentine. Porfirio Díaz, entouré du cercle des intellectuels technocrates dits « scientifiques » se fait l'héritier de Domingo Faustino Sarmiento qui met en exergue dans *Facundo* (1845) la dichotomie Civilisation *vs* Barbarie. L'oligarchie blanche se considère comme le réservoir de la culture nationale confrontée à la *barbarie* des populations indigènes.

A cette politique assimilationniste succède un indigénisme d'intégration après la Révolution de 1910. Par réaction contre le modèle européen de développement idéalisé sous le Porfiriat, la Révolution opère un renversement de valeur. Devant le constat que l'unité nationale est toujours inachevée, il reste à « forger la patrie », selon les termes de Manuel Gamio, en prenant l'Indien comme point d'ancrage de la nationalité mexicaine, comme fondement de la spécificité mexicaine. La Révolution mexicaine de 1910 agit comme un détonateur dans toute l'Amérique Latine et fait du Mexique un pays avant-gardiste. Mario Vargas Llosa, dans son essai sur *L'Utopie archaïque* consacré à José María Arguedas, revient sur ce moment-clé dans un chapitre consacré au « Nouvel indigénisme » :

> La Révolution mexicaine (1910-1920) fut le grand ferment indigéniste dans toute l'Amérique Latine, où, suivant l'exemple du Mexique, des artistes, poètes et écrivains se tournèrent vers le monde paysan en quête de source d'inspiration, pendant que la recherche historique et sociologique de tout ce qui touchait au passé et au présent de la vie indigène prit son essor[1].

L'indigénisme prend une vigueur nouvelle à cette période, tout en se nourrissant des apports des courants de pensée qui l'ont précédé, avec l'intention de trouver une solution au problème indien en fonction d'exigences nationales. Paradoxalement, l'idéologie révolutionnaire s'inscrit donc dans la continuité par rapport au projet libéral porfiriste : la société mexicaine doit être culturellement homogène grâce à l'apparition du métis, compris comme le résultat de la confluence de deux peuples et de deux cultures. Le Mexique doit être métis, et non pluriel et encore moins indien. L'anthropologue Guillermo Bonfil Batalla apporte une vision iconoclaste de la Révolution mexicaine et la démythifie par les termes de « tribulations d'une Révolution décadente », tout en apportant une définition personnelle à la conception idéologique du Mexique métis de la Révolution :

> Les profondes racines de notre nationalité sont dans le passé indien d'où démarre notre histoire. C'est un passé glorieux qui s'effondre avec la Conquête. Dès lors surgit le véritable Mexicain, le Métis, qui

[1] Mario Vargas Llosa, *La Utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*, México, Fondo de Cultura Económica, Tierra Firme, 1996, p. 63 : "La Revolución mexicana (1910-1920) fue el gran fermento indigenista en toda América Latina, donde, siguiendo el ejemplo de México, artistas, poetas y escritores se volcaron hacia el mundo campesino en busca de motivos de inspiración, a la vez que adquirió gran impulso la investigación histórica y sociológica de todo relacionado con el pasado y presente de la vida indígena."

> va conquérir son histoire jalonnée par un enchaînement de luttes (l'Indépendance, la Réforme) qui se suivent progressivement pour aboutir à la Révolution. La Révolution est le point final de la lutte du peuple métis (…). A partir de la Révolution, l'incorporation totale du mexicain à la culture universelle sera possible[1].

Le courant de pensée du « culturalisme », héritier du positivisme latino-américain modifie l'approche du problème indien en partant de la réalité indigène qui se veut scientifique et en se nourrissant de l'apport de l'anthropologie en pleine extension en Amérique du Nord. L'indien n'est alors plus envisagé en fonction de critères raciaux, mais culturels. L'un de ses représentants les plus célèbres est le Mexicain Manuel Gamio (1883-1960), archéologue chargé des fouilles à Teotihuacán pendant la Révolution mexicaine. Il lance un programme d' « étude intégrale » qui aboutit en 1922 à la publication d'un ouvrage monumental en trois volumes : *La población del Valle de Teotihuacán. El medio en que se ha desarrollado. Su evolución étnica y social. Iniciativas para procurar su mejoramiento.* Avec la première guerre mondiale et la fin de la fascination de l'Europe pour les Latino-américains, intégrer l'Indien ne signifie plus l'européaniser, mais chercher une voie personnelle pour « construire la patrie » - ce qui reprend le titre d'un ouvrage de Manuel Gamio publié en 1916 *Forjando patria*. Dès lors le terme de « métissage » ne renvoie plus à l'amalgame des races, à une miscégénation, mais au mélange des cultures, à une acculturation[2]. La culture indienne et la culture occidentale sont posées comme complémentaires, elles doivent s'interpénétrer et réduire peu à peu leur différence pour ne plus former qu'une seule et même culture, la culture nationale mexicaine. Dans un double mouvement d'acculturation conçu comme un processus socio-culturel positif, l'Indien apporte ses valeurs « nationalisantes » à l'ensemble de la société mexicaine, tandis qu'en échange, il reçoit l'aide de la technique occidentale. Cela permet de fonder un nouveau système de valeurs non calquées exclusivement sur le modèle européen, mais revu selon les spécificités du Mexique. Mais il ne faut pas occulter l'idée d'une suprématie de la culture occidentale imposée par le rapport de force établi depuis la Conquête entre Blancs et Indiens :

---

[1] Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo. Una civilización negada*, México, Grijalbo, 1990, pp. 166-167 : "La raíz profunda de nuestra nacionalidad está en el pasado indio, de donde arranca nuestra historia. Es un pasado glorioso que se derrumba con la Conquista. A partir de entonces surge el verdadero mexicano, el mestizo, que va conquistando su historia a través de una cadena de luchas (la Independencia, la Reforma) que se eslabonan armónicamente hasta desembocar en la Revolución. La Revolución es el punto final de la lucha del pueblo mestizo (…). A partir de la Revolución será posible la incorporación plena del mexicano a la cultura universal."

[2] Gonzalo Aguirre Beltrán explicite ce concept d'acculturation dans *El proceso de aculturación y el cambio socio cultural en México*, México, Comunidad, UNAM, 1957, 226 p. Réédition in *Obra antropológica, VI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

> (…) la notion [d'acculturation] conserve de son origine coloniale deux caractères complémentaires : l'un interne, l'*hétérogénéité* des cultures en présence, l'autre externe, la *domination* de l'une sur l'autre[1].

Dans *La Raza cósmica* (1925), José Vasconcelos (1882-1955) fait reposer sur le Métis l'espoir du continent latino-américain : la fusion des peuples ferait naître une nouvelle « race cosmique », « fruit de toutes les races antérieures et dépassement de tout le passé » et ferait disparaître les disparités culturelles au sein d'une nation homogène.

Cependant les positions de ce relativisme culturel restent ambivalentes : d'un côté, Manuel Gamio met un point d'orgue aux opinions répandues (infériorité raciale de l'Indien, supériorité absolue de la culture occidentale, négation de la valeur des cultures indigènes) ; de l'autre, il admet le meilleur développement de la culture « universelle » (c'est-à-dire occidentale) dans les sciences, la technologie, etc… Pour Guillermo Bonfil Batalla, il s'agit bien d'incorporer l'Indien, c'est-à-dire de le *dés-indianiser* pour lui faire perdre sa spécificité culturelle et historique, mais d'une façon progressive qui s'apparente à un tour de passe-passe :

> Pour incorporer l'Indien, nous ne prétendons pas l'européaniser d'un coup ; au contraire, indianisons-nous un peu, pour lui présenter notre civilisation, déjà diluée dans la sienne, alors il ne la trouvera ni exotique, cruelle, amère ni incompréhensible. Bien sûr, il ne faut pas exagérer à l'extrême ce rapprochement vers l'Indien[2].

Il s'agit d'un programme d'échange mutuel dans lequel l'Indien doit s'intégrer en acceptant « les valeurs positives de l'Occident » (comme l'économie, la langue, la science, la technologie, l'organisation politique et la conception du progrès) tandis que le *Ladino* doit s'approprier « les valeurs positives » de l'Indien visibles dans l'art, l'artisanat et sa « sensibilité ».

Manuel Gamio met en place le projet indigéniste « d'action intégrale » qui domine le Mexique jusqu'à la fin des années soixante-dix en s'attaquant à tous les aspects du « problème indien » (développement économique, éducation, santé, organisation politique, etc…). Dès lors l'anthropologie devient une discipline au service de l'Etat mexicain. L'instrument essentiel de ce projet acculturateur est l'éducation planifiée par le gouvernement :

> L'école était conçue comme un agent de changement intégral auquel il revenait d'implanter les valeurs positives de l'Occident et de déraciner les valeurs négatives de la tradition, comme un mécanisme capable d'altérer les structures fondamentales de la communauté indigène ou paysanne[3].

---

[1] Nathan Wachtel, « L'acculturation », in *Faire de l'histoire I. Nouveaux problèmes*, sous la direction de Jacques Le Goff et de Pierre Nora, Folio Gallimard, 1974, 310 p, pp. 174-205, p. 175.

[2] Manuel Gamio cité par Guillermo Bonfil Batalla, *op.cit.*, pp. 171-172 : "Para incorporar al indio no pretendamos europeizarlo de golpe; por el contrario, indianicémonos nosotros un tanto, para presentarle, ya diluida en la suya, nuestra civilización, que entonces no encontrará exótica, cruel, amarga e incomprensible. Naturalmente que no debe exagerarse a un extremo ridículo el acercamiento al indio."

[3] Arturo Warman, *De eso que llaman antropología mexicana*, México, Ed. Nuestro Tiempo, 1970, p. 30: "La escuela se concebía como un agente de cambio integral a quien correspondía implantar los valores positivos de

La politique indigéniste mexicaine redéfinit la mission de l'Etat mexicain et élargit son champ d'intervention afin de « moderniser » l'Indien et de transformer la société en véritable nation. Il s'agit d' « apporter l'éducation à ceux qui n'en ont pas »[1]. Avant les années vingt, la politique éducative indigéniste vise à dépouiller l'Indien de sa « barbarie » pour parer à toute rébellion, tout en évitant de promouvoir une possibilité d'ascension sociale.

Par contre, José Vasconcelos conçoit l'éducation comme un moyen d'émancipation pour tout individu, ainsi qu'un instrument pour moderniser la société et forger la nationalité mexicaine[2]. En tant que Ministre de l'Education Nationale sous Alvaro Obregón (1920-1924), il met en place une éducation laïque et civique pour tous. En 1921 sont créés le Ministère de l'Education Publique (la *SEP*, *Secretaría de Educación Pública*) et le « Département d'Education et de Culture pour la race Indigène », en 1923 les écoles rurales deviennent des « Maisons du peuple », en 1924 est fondé le premier internat pour les Indiens nommé « Maison de l'Etudiant Indigène », en 1925 est créé le « Département d'Ecoles Rurales d'Incorporation Culturelle Indigène »[3]. Ainsi, José Vasconcelos crée des réseaux éducatifs, des bibliothèques, des missions culturelles, des écoles normales qu'il transforme en centres d'éducation de base. Sa politique se fonde sur l'unification linguistique à travers la diffusion de l'espagnol (il refuse l'alphabétisation et l'enseignement en langue indigène). Il soutient l'œuvre des premiers muralistes revalorisent l'Indien par l'intérêt qu'ils portent à leurs coutumes et folklore. La fameuse trinité mexicaine des Muralistes composée par Diego Rivera (1882-1957), David Siqueiros (1896-1974) et José Clemente Orozco (1883-1949) se met à peindre sur les murs des édifices publics de larges fresques qui retracent l'épopée du peuple mexicain à travers ses luttes passées depuis la Conquête jusqu'à ses triomphes à venir. Les Muralistes exaltent la tradition culturelle précolombienne et glorifie la lutte marxiste menée par les prolétaires et les paysans. La présence de personnages indiens anonymes et sans touche individuelle éveille une polémique : Siqueiros en vient à accuser Rivera d'être un

---

occidente y desarraigar los valores negativos de la tradición, como un mecanismo capaz de alterar las estructuras fundamentales de la comunidad indígena o campesina."

[1] Guillermo Bonfil Batalla, *op.cit.*, pp. 172-173 : "Si se analiza la labor indigenista desde 1916 hasta fines de los setenta se puede confirmar la constancia del planeamiento Galiano. (…) La meta nunca varió: se trata de llevar educación a quienes no la tienen."

[2] En 1909, José Vasconcelos, Alfonso Reyes, Antonio Caso et Diego Rivera fondent l' "Ateneo de la Juventud", groupe philosophique et littéraire qui élabore une pensée anti-positiviste et indigéniste pour contrer l'idéologie porfiriste.

[3] Voir à ce sujet Alejandro Marroquín D., *Balance del indigenismo: informe sobre la política indigenista en América*, Instituto Indigenista Interamericano, Ed. Especiales: 76, sección de investigaciones antropológicas, México, 1977, p. 98.

« folkloriste » et de reproduire un art imprégné d'images indiennes pittoresques, sans aucune diversité ethnique, pour plaire à un public étranger.

Détour par l'indigénisme péruvien

Suite à la Révolution russe de 1917 et à la Révolution mexicaine qui s'achève en 1919 s'ébauche un marxisme latino-américain qui commence à reconnaître la situation particulière de l'Indien. Dès lors, au Pérou, ce problème indien n'est plus compris comme un problème racial ou culturel, mais essentiellement économique et social. Dans son article intitulé « Raison d'être de l'indigénisme au Pérou », José María Arguedas déclare que grâce à ce mouvement, on en vient à prendre conscience que les Indiens, cette population marginale et majoritaire du pays, maintenue dans une situation d'infériorité et de servitude, constituent un réel problème[1]. Le premier à dénoncer le néo-colonialisme latifundiaire et à jeter les bases d'un indigénisme marxiste est le Péruvien Manuel González Prada (1848-1918) dans son essai *Nuestros indios* (1904)[2]. Ce premier théoricien de l'indigénisme péruvien réfute les théories racistes du début du XXème siècle selon lesquelles les Indiens appartiendraient à une race inférieure face à la race supérieure occidentale. Avec la Conquête et même plus tard après l'Indépendance du Pérou, les Blancs et les Métis ont fait des Indiens « une race sociologique », ou plutôt « une caste inférieure » constamment exploitée dans les *haciendas* ou les mines. Le problème de l'Indien ne peut se résoudre par le métissage ou l'éducation, mais par l'accession à la propriété qui doit se faire par la violence armée :

> Si l'Indien utilisait pour acheter un fusil et des balles tout l'argent qu'il gaspille en alcool et en fêtes, si, dans un coin de sa chaumière ou dans le trou d'un rocher, il cachait une arme, il changerait de situation, il ferait respecter sa propriété et sa vie. (…) En résumé l'Indien sera sauvé grâce à son propre effort, non grâce à l'humanisation de ses oppresseurs[3].

Ces propos sont à rapprocher de la vision de Rosario Castellanos pour qui les croyances et les rites mystico-religieux des Indiens sont éminemment néfastes. Ces deux perspectives occidentales ne tentent pas de comprendre la signification et la place de l'alcool dans les cérémonies indiennes. Elles les discréditent pour montrer que de tels us et coutumes

---

[1] José María Arguedas, « Razón de ser del indigenismo en el Perú» (partie non publiée en 1970), in *Visión del Perú*, Lima, juin 1970, n°5, pp. 43-45 : "Con el indigenismo, por fin la población marginada y la más vasta del país, el indio, que había permanecido durante varios siglos, diferenciada de la criolla y en estado de inferioridad y servidumbre, se convierte en un problema, o mejor, se advierte que constituye un problema, pues se comprueba que no puede, ni será posible que siga ocupando la posición social que los intereses del régimen colonial le habían obligado a ocupar."

[2] Voir l'essai *Nuestros indios* de Manuel González Prada qui devait être inclus dans la deuxième partie de *Horas de lucha*, Buenos Aires, Ed. Americalee, 1946, 232 p.

[3] Cité par Eve-Marie Fell, *Les Indiens. Sociétés et idéologies en Amérique hispanique*, Paris, Armand Colin, 1973, pp. 84-85.

sont un frein à l'émancipation politique de l'Indien. Par contre, selon l'idéologie marxiste de Manuel González Prada, l'Indien détient son destin entre ses mains, alors que pour Rosario Castellanos, comme nous le verrons plus en détail, l'Indien doit être sauvé par l'application de l'indigénisme gouvernemental mexicain, essentiellement paternaliste.

Un peu plus tard, José Carlos Mariátegui (1894-1930) approfondit la thèse de son compatriote dans un essai capital sur la théorie indigéniste : *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (*Sept essais d'interprétation de la réalité péruvienne*, 1928). Le mouvement de l'indigénisme péruvien assume alors pleinement son caractère de revendication sociale et économique face à la situation de soumission et de négation de la population andine :

> Toutes les thèses sur le problème indigène qui ignorent ou éludent son caractère essentiel de problème socio-économique sont autant d'exercices théoriques stériles et parfois purement verbaux, condamnés au discrédit le plus absolu. (…) La critique socialiste cherche ses causes dans l'économie du pays et non pas dans son mécanisme administratif, juridique ou ecclésiastique, ni dans sa dualité ou pluralité de races, ni dans ses conditions culturelles ou morales. La question indienne découle de notre économie. Elle a ses racines dans le régime de la propriété de la terre[1].

Ainsi le problème de l'Indien est-il essentiellement un problème de la terre[2]. La solution du problème agraire ne peut se faire que par la liquidation du système féodal péruvien, incarné par le *latifundio*, la *hacienda* et la relation de servitude entre l'Indien et son maître. Il s'agit de trouver des solutions collectivistes pour rendre la terre aux paysans indiens en s'appuyant sur le régime communautaire traditionnel[3]. José Carlos Mariátegui nourrit définitivement l'indigénisme d'une dimension politique et réfute les théories racistes et culturalistes :

> La revendication indigène ne peut se réaliser historiquement si elle se maintient sur un plan philosophique ou culturel. Pour ce faire – c'est-à-dire pour qu'elle prenne une dimension réelle et concrète – il faut qu'elle devienne revendication économique et politique. Le socialisme nous a enseigné à poser le problème indigène en de nouveaux termes : non plus comme un problème ethnique ou moral, mais social, économique et politique[4].

---

[1] José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, (1928), México, Ed. Era, 4ª reimpresión, 1998, p. 20 : "Todas las tesis sobre el problema indígena, que ignoran o eluden éste como problema económico-social, son otros tantos estériles ejercicios teoréticos – y a veces sólo verbales-, condenados a un absoluto descrédito (…). La crítica socialista busca sus causas en la economía del país y no en su mecanismo administrativo-jurídico o eclesiástico, ni en su dualidad o pluralidad de razas, ni en sus condiciones culturales y morales. La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Toma sus raíces en el régimen de la propiedad de la tierra." Nous traduisons toutes les citations de cet essai.

[2] *Ibid.*, p. 26 : "El nuevo planteamiento consiste en buscar el problema indígena en el problema de la tierra."

[3] Eve-Marie Fell résume sa thèse dans *Les Indiens. Sociétés et idéologies en Amérique hispanique, op. cit.*, p. 92 : « Le peuple inca 'construisit le système communiste le plus développé et le plus harmonieux' ; contrairement à ceux qui ont une conception libérale et individualiste, il estime qu'il existait avant la conquête 'une organisation socialiste de la propriété' ».

[4] José Carlos Mariátegui, *op. cit.*., p. 20 : "La reivindicación indígena carece de concreción histórica mientras se mantiene en un plano filosófico o cultural. Para adquirirla – esto es para adquirir realidad, corporeidad- necesita convertirse en reivindicación económica y política. El socialismo nos ha enseñado a plantear el problema indígena en nuevos términos: ya no como problema étnico o moral, sino social, económico, político."

Selon sa perspective, la modernisation de la société et de la culture doit passer par le socialisme à tendance clairement révolutionnaire et par la revendication des droits indigènes sociaux, économiques et culturels. Le paysan indien est un réservoir de forces vives prêtes à prendre les armes et à se manifester dans ses revendications légitimes. Héritier du peuple inca qui a élaboré « le système communiste le plus développé et le plus harmonieux » et opposé à la conception libérale et individualiste de l'économie, l'Indien des Andes peut prétendre à réinstaurer une organisation socialiste de la propriété qui existait avant la Conquête. Pour l'essayiste, il est donc nécessaire de trouver des solutions collectivistes au problème indien d'accession à la terre en s'appuyant sur un socialisme pratique, déjà présent dans la communauté traditionnelle.

A l'image de la revue *Amauta* (du *quechua* "*hamaut'a*" qui signifie "sage") qu'il fonde en septembre 1926, José Carlos Mariátegui devient le maître à penser de l'indigénisme latino-américain. Il décrie la dualité de la réalité péruvienne entre le Pérou de la Côte, essentiellement métis, qui assujettit le Pérou *serrano* indigène. Il accuse le *gamonal* de monopoliser le pouvoir économique et politique dans un réseau de domination qui va de la concentration de la propriété de la terre, au contrôle des relations commerciales, en passant par le contrôle politique. C'est le frein essentiel à l'émancipation de l'Indien, héritier de la féodalité coloniale :

> Le *gamonalisme* invalide inévitablement toute loi ou décret de protection indigène. (….) Le *gamonal* n'est pas seulement représenté par les *latifundistes* ou grands propriétaires terriens, mais aussi par une vaste hiérarchie de fonctionnaires, intermédiaires, agents, parasites[1].

Un des collaborateurs de *Amauta*, Luis E. Valcárcel, devient, après la mort de Mariátegui en 1930, le mentor du courant indigéniste fortement anti-hispaniste. Ethnologue autodidacte, il fonde l'Institut Valcárcel à l'Université San Marcos de Lima, devient ministre de l'Education en 1956 et a le mérite d'avoir initié l'étude systématique de la culture péruvienne de son temps. Il revient à Víctor Raúl Haya de la Torre d'avoir fondé en 1921 à Mexico le socialisme péruvien au sein du mouvement et du parti politique l'A.P.R.A. (*Alianza Popular Revolucionaria Americana*) qui prône la solidarité avec tous les peuples et classes opprimées dans le monde (« la nouvelle révolution de notre Amérique sera une révolution dont la base et le sens seront indiens »)[2]. Le premier Congrès national de l'A.P.R.A. en 1931 élabore un programme en vue de la « rédemption de l'Indien » avec le projet d'incorporer l'Indien à la nation, pour la défense de la petite propriété et des communautés indigènes, le

[1] *Ibid.*, p. 21 : "El gamonalismo" invalida inevitablemente toda ley u ordenanza de protección indígena. (…) El gamonal no está sólo representado por latifundistas o grandes propietarios agrarios, sino también una larga jerarquía de funcionarios, intermediarios, agentes, parásitos."
[2] Cité par Eve-Marie Fell, *op. cit.*, p. 86.

développement de l'enseignement primaire par la formation d'instituteurs indiens et la création d'école rurale autochtone (nous verrons que ce programme se rapproche de la politique suivie au Mexique sous la Présidence de Lázaro Cárdenas au début des années trente). Il semble effectivement que l'indigénisme officiel mexicain se soit teinté d'une même couleur marxiste sous l'influence de l'indigénisme péruvien[1].

Une politique indigéniste à l'échelle nationale et internationale

> « Notre problème indien n'est pas de conserver l'Indien comme Indien, ni d'indigéniser le Mexique, mais de mexicaniser l'Indien », Lázaro Cárdenas, Premier Congrès Indigéniste Interaméricain[2].

Sous la Présidence de Lázaro Cárdenas (1934-1940), la politique indigéniste prend un nouveau tournant avec la création en 1935 du *Département Autonome des Affaires Indigènes*, en 1936 du *Département d'Action sociale, culturelle et de Protection indienne*, en 1937 du *Département d'Education Indigène* et en 1938 de l'I.N.A.H., *Institut National d'Anthropologie et d'Histoire* qui a pour mission :

> (…) d'œuvrer en faveur du rapprochement racial, de la fusion culturelle et de l'unification linguistique, et de veiller au progrès économique des groupes indiens afin que se constituent une nationalité cohérente et bien définie, et une patrie authentique[3].

Le premier Congrès Indigéniste Interaméricain, organisé à Pátzcuaro dans le Michoacán, définit la vocation indigéniste de l'anthropologie appliquée[4] au Mexique et pose les bases de l'indigénisme gouvernemental. Inauguré par le Président mexicain en avril 1940, il revêt un caractère officiel et supranational :

> Nul n'aspire plus à une résurrection des systèmes indigènes pré-cortésiens, ni à une stagnation incompatible avec l'évolution de la vie actuelle. Ce qu'il faut instaurer, c'est *l'assimilation par l'Indien de la culture universelle*, c'est-à-dire le plein développement de toutes les possibilités et de toutes les facultés naturelles de sa race, l'amélioration de ses conditions de vie, en multipliant ses

---

[1] Voir l'article de Victorien Lavou Zoungbo (éditeur), "Cachumbambé indigenista en América Latina. Paralelismos entre Perú y México (1920-1960)", in *Marges 26: El Indio Malanga, écrire la domination en Amérique Latine : Rosario Castellanos, Balún-Canán (1957), José María Arguedas, Los ríos profundos (1958), Jorge Icaza, El Chulla Romero y Flores (1958)*, Perpignan, CRILAUP, Presses Universitaires de Perpignan, 2004, 302 p., pp. 25-39. Il met en parallèle l'aspiration à "pérouaniser l'Indien" et à "mexicaniser" l'Indien pour la classe dominante des deux pays respectifs.

[2] "Nuestro problema indígena no está en conservar indio al indio ni en indigenizar a México, sino en mexicanizar al indio", Lázaro Cárdenas, cité par Arturo Warman, *De eso que llaman antropología mexicana*, México, 1970, p. 33.

[3] Stipulation des statuts de l'I.N.A.H. citée par Henri Favre, *op. cit*., pp. 74-75.

[4] Margarita Nolasco définit l'anthropologie appliquée comme « l'utilisation formelle des connaissances apportées par la science anthropologique pour la solution de problèmes pratiques », in "La antropología aplicada en México y su destino final", Arturo Warman, Margarita Nolasco, Guillermo Bonfil Batalla, Mercedes Olivera, Enrique Valencia, *De eso que llaman antropología mexicana*, *op. cit.*, p. 66 : "(…) podemos definir a la antropología aplicada como la utilización formal de los conocimientos aportados por la ciencia antropológica para la solución de problemas prácticos."

moyens habituels de subsistance et de travail grâce aux progrès de la technique, de la science et de l'art universels, mais toujours sur la base de la personnalité raciale et dans le respect de sa conscience et de son entité[1]. (Nous soulignons)

Il convient de s'arrêter ici sur cette citation qui condense l'idéologie ethnocentrique qui va fortement influencer Rosario Castellanos dans son rôle institutionnel au sein de l'I.N.I., mais aussi dans sa création littéraire. L'échelle de valeurs que brandit l'indigénisme officiel mexicain repose sur les notions de progrès, de modernité, de bien-être, élaborées historiquement par la « culture universelle », sous-entendue « la civilisation occidentale ». Comment peut-on alors respecter la différence culturelle des peuples indiens, conçus comme des entités sociales fondamentalement inertes qui ne peuvent se transformer que sous l'impulsion extérieure de l'action indigéniste ? Acculturer l'Indien revient à dissoudre son identité ethnique pour l'intégrer dans le cadre plus grand d'identité mexicaine. C'est transformer sa culture propre pour la supplanter par la culture nationale. La théorie de l'intégration sociale et culturelle de l'Indien repose sur le concept opérationnel de marginalité défini par Alejandro Marroquín[2]. Selon lui, plusieurs couches de la population mexicaine ne participent pas aux bénéfices de la vie nationale. Elles vivent dans les zones rurales les plus inhospitalières ou en périphérie des métropoles. L'histoire de leur domination séculaire les rend victimes du chômage, de la misère et de la faim. Leur actuelle condition culturelle, économique et politique représente de graves obstacles qui empêchent tout progrès immédiat. Nous percevons peu à peu quelles sont les limites et les dangers de l'indigénisme gouvernemental mexicain tel qui se met en place dans les années quarante jusqu'aux années soixante-dix.

Lors de ce premier Congrès Indigéniste Interaméricain, Lázaro Cárdenas prend position contre toutes formes de discrimination : dans l'embauche, les salaires, les conditions de vie et de travail. Sur le plan agraire, il cherche à protéger la propriété paysanne en garantissant son inviolabilité ; sur le plan culturel, il démontre l'urgence d'utiliser les services

[1] Fragment du discours d'inauguration de Lázaro Cárdenas au premier Congrès Indigène Interaméricain, le 14 avril 1940, cité par Jesús Silva Herzog, *Lázaro Cárdenas, su pensamiento económico, social y político*, Ed. Nuestro Tiempo, 1975, p. 127 : "Ya nadie pretende una resurrección de los sistemas indígenas precortesianos o el estancamiento incompatible con las corrientes de vida actual. Lo que se debe sostener es la incorporación a la cultura universal del 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 su personalidad racial y el respecto de su conciencia y de su entidad."

[2] Alejandro Marroquín, *Balance del indigenismo: informe sobre la política indigenista en América*, Instituto Indigenista Interamericano, Ed. Especiales: 76, sección de investigaciones antropológicas, México, 1977 : "el hecho socioeconómico por el que grupos considerables del sector popular, a pesar de pertenecer a la sociedad global, permanecen separados de ella, sin integrarse, o integrados en ella en mínimo grado."

d'anthropologues, d'ethnologues et de linguistes spécialisés. L'idéologie socialisante du Président transparaît dans ces termes :

> Le programme d'émancipation de l'Indien est essentiellement celui de l'émancipation du prolétariat de tout pays, mais sans oublier les conditions spécifiques de son climat, de ses antécédents et de ses besoins réels et fondamentaux[1].

Lázaro Cárdenas considère l'Indien comme un prolétaire, c'est-à-dire comme une masse ouvrière et paysanne qui doit agir comme moteur du progrès dans la société nouvelle. Lombardo Toledano, leader syndicaliste marxiste de renom international, fonde la Confédération de Travailleurs du Mexique (CTM), un des piliers du parti officiel. Au lendemain du premier Congrès Indigéniste Interaméricain de 1940, le Parti Communiste Mexicain suggère que les Indiens doivent se fondre massivement dans l'organisation du prolétariat et venir gonfler les rangs des ouvriers et paysans, tout en renonçant à se donner une organisation ethnique.

Le Président mexicain propose alors un programme à portée universelle : il incite chaque pays à créer des *Instituts Indigénistes Nationaux* et à établir au niveau continental un *Institut Indigéniste Interaméricain* créé en 1942 à Mexico. Celui-ci fonctionne comme une commission permanente des divers Congrès Indigénistes Interaméricains qui font suite à celui de Pátzcuaro en 1940 : à Cuzco (Pérou) en 1949, à La Paz (Bolivie) en 1954, dans la capitale du Guatemala en 1959, à Quito (Equateur) en 1964 et à nouveau à Pátzcuaro en 1968, à Santa-Fe (Nouveau-Mexique) en 1985. Le rôle de l'I.I.I. est amplement diversifié : il sollicite, rassemble et publie les informations sur les institutions indigénistes ; il dirige et coordonne les recherches sur les communautés indiennes ; il coopère avec les Instituts Nationaux des pays membres et organise des consultations ; il promeut et forme des experts en question indigène.

Sous la Présidence de Manuel Avila Camacho (1940-1946), le nouveau projet politique se base sur l'"unité nationale" qui vient neutraliser la lutte de classe et l'idéologie socialiste avec une collaboration étroite avec les Etats-Unis dans un contexte d'Après-guerre. Puis, sous la Présidence de Miguel Alemán (1946-1952), l'idéologie officielle de la Mexicanité implique un développement économique basé sur un libéralisme ouvertement capitaliste.

Mais la force de l'indigénisme gouvernemental reste vive puiqu'est créé durant ce sexennat et sous la direction d'Alfonso Caso[1], en décembre 1948, l'*Institut National*

---

[1] Fragment du discours d'inauguration de Lázaro Cárdenas au premier Congrès Indigène Interaméricain, le 14 avril 1940, cité par Jesús Silva Herzog, *Lázaro Cárdenas, su pensamiento económico, social y político*, *op. cit.* : "El programa de emancipación del indio es en esencia el de la emancipación del proletariado de cualquier país, pero sin olvidar las condiciones especiales de su clima, de sus antecedentes y de sus necesidades reales y palpitantes."

Indigéniste[2]. L'article VII de la loi de création de l'I.N.I. souligne l'étroite collaboration du conseil de cet institut avec des représentants d'institutions gouvernementales comme le Ministère de l'Education Publique (direction des affaires indigènes), le Ministère de la Salubrité, de l'Agriculture, des Ressources hydrauliques, des Communications et œuvres publiques, du Département agraire, ainsi que des représentants désignés par la Banque de Crédit *Ejidal*, l'Institut National d'Anthropologie et d'Histoire, l'Université Nationale Autonome de Mexico et l'Institut Polytechnique National[3].

Une brochure de présentation définit le projet politique de l'I.N.I. :

> Le travail de l'Institut National Indigéniste a été conçu pour traiter les problèmes des communautés indigènes de façon complète, en conservant et développant les aspects positifs de la culture de ces communautés, et en procurant les moyens d'élever leur niveau culturel dans tous les aspects de la vie collective.
> Afin d'y parvenir, nous croyons qu'il est fondamental d'acquérir la confiance des communautés et de ne jamais employer des moyens de coercition...
> D'autre part, l'institut a pris grand soin de ne pas se convertir en une institution de bienfaisance qui traite les indigènes comme des indigents, mais d'exercer une action sociale pour élever le niveau de la communauté, tout en comptant sur la coopération de cette communauté, sur l'effort et le travail de ses membres.
> Employer des individus issus des communautés indigènes comme maîtres, infirmiers auxiliaires, aides agricoles, etc… a pour objectif de réaliser un troisième idéal qui est (…) d'entrer immédiatement dans la vie des communautés indigènes pour mieux les connaître et pouvoir agir avec une plus forte envergure et intensité afin de transformer ces communautés[4].

Pour réaliser ce projet idéal, on assigne de nombreuses fonctions à l'I.N.I., notamment de former du personnel technique spécialisé dans « le problème indigène », de rassembler et distribuer des informations sur les peuples indigènes afin de mieux les connaître et les faire connaître par des recherches scientifiques, des enquêtes, des publications… Selon Gonzalo Aguirre Beltrán, l'objectif de l'Institut National Indigéniste dont dépend le centre de San Cristóbal est double :

> En accord avec le décret de création (en 1948), l'Institut est un organisme (…) dépendant directement de la Présidence de la République, qui a comme fonction principale de réaliser les mesures nécessaires pour parvenir à l'intégration des groupes ethniques à la vie nationale et de coordonner également les

---

[1] Alfonso Caso (1896-1970) est le fondateur de l'Ecole Nationale d'Anthropologie en 1942. Il est le chef du département d'archéologie du Musée National d'Archéologie, Histoire et Ethnographie, l'actuel Musée National d'Anthropologie (1930-1933) puis son directeur en 1933-1934. Il est aussi recteur de l'Université Nationale Autonome de Mexico entre 1944 et 1945.

[2] L'I.N.I. se transforme en 2003 en *Commission Nationale pour le Développement des Peuples Indigènes* sous l'instigation du Président Vicente Fox.

[3] Publication de la loi de création de l'Institut National Indigéniste dans le journal officiel du 4 décembre 1948. Article VII : "El Consejo será presidido por el Director y estará integrado por representantes de la Secretaria de Educación Pública (Dirección de Asuntos Indígenas), Salubridad, Gobernación, Agricultura, Recursos Hidráulicos, Comunicaciones y Obras Públicas y Departamento Agrario y por representantes designados por el Banco de Crédito Ejidal, Instituto Nacional de Antropología e Historia, la Universidad Nacional Autónoma de México y el Instituto Politécnico Nacional (...)."

[4] "El ideal que perseguir", in *¿Qué es el I.N.I.?*, I.N.I., México, 1955, pp. 55-56.

> activités que réalisent dans ces groupes les Ministères d'Etat qui élaborent les programmes correspondants et désignent la méthodologie adéquate [à employer][1].

Dans les années cinquante, l'I.N.I. mène alors des campagnes de développement économique pour trouver une solution au « problème indigène ». Il établit en mars 1951 un premier *centre coordinateur*[2] en zone *Tzeltal-Tzotzil* pour la région des hauts-plateaux à San Cristóbal avec un réseau complet de travailleurs spécialisés (linguistes, géologues, géographes, anthropologues, médecins, infirmières, ingénieurs, avocats…).

Chaque *Centre coordinateur* est dirigé par un anthropologue, et comporte cinq départements (éducation, santé, agriculture, communications et affaires juridiques). La mise en œuvre de la politique indigéniste se veut « globale » ou « intégrale » car elle envisage un processus de transformation dans tous les domaines (social, économique, politique, culturel, technologique, éducatif, juridique…). Telle est la définition que nous livre Gonzalo Aguirre Beltrán :

> Les centres coordinateurs sont des organismes gouvernementaux, créés par le biais de décrets présidentiels, qui ont sous leur responsabilité l'application d'une action de type intégral dans les régions interculturelles de refuge. Pour ce faire, ils coordonnent les activités que les diverses branches de l'administration exercent dans leur zone de travail ou mettent directement en œuvre l'action intégrale lorsque les réseaux administratifs n'atteignent pas les communautés indiennes[3].

En 1952 s'ouvre un second Centre coordinateur à Guachochí en zone Tarahumara dans l'Etat du Chihuaha. En 1954 sont créés trois autres centres dans l'Etat d'Oaxaca. Sous la Présidence d'Adolfo López Mateos (1958-1964), le nombre des centres double avec ceux du Yucatán, du Nayarit, de Guerrero et du Michoacán[4]. Leur localisation nous montre « les points névralgiques où le problème indigène du pays est le plus aigu »[5]. Mais dès les années soixante, le système indigéniste mexicain commence à connaître des transformations substantielles face aux problèmes et à la crise que rencontre la politique officielle. L'I.N.I. est confronté à de fortes coupures budgétaires qu'impose le Président Gustavo Díaz Ordaz (1964-1970) et ne peut ouvrir que deux nouveaux centres coordinateurs. Le Massacre de Tlatelolco

---

[1] Gonzalo Aguirre Beltrán, *El indigenismo en acción*, Chiapas, I.N.I., S.E.P., 1976: "De acuerdo con el decreto que lo creó (en 1948), el Instituto es un organismo (...) dependiente directamente de la presidencia de la República, que tiene como función sobresaliente realizar las medidas necesarias para lograr la integración de los grupos étnicos a la vida nacional y coordinar, además, las actividades que, en dichos grupos, realicen las Secretarías de estado formulando los programas correspondientes y señalando la metodología adecuada."

[2] *Centro coordinador* peut être traduit par centre coordinateur ou coordonnateur.

[3] Gonzalo Aguirre Beltrán, *op. cit.*, p. 27 : "Los Centros Coordinadores son organismos gubernamentales, creados mediante Decreto Presidencial, que tienen bajo su encomienda la implementación de una acción de tipo integral en las regiones interculturales de refugio. Para ello coordinan las actividades que las distintas dependencias de la administración ejercen en su área de trabajo o implementan directamente la acción integral cuando los canales administrativos no alcanzan a las comunidades indias."

[4] Henri Favre, *Changement et continuité chez les Mayas du Mexique*, *op. cit.*, p. 78.

[5] Rosario Castellanos, "Teoría y práctica del indigenismo", in *Excélsior*, 5.12.1964: "Su localización en el mapa nos muestra los puntos neurálgicos en que el problema indígena del país se agudiza."

du 2 octobre 1968 provoque une forte hostilité face à la doctrine officielle. La crise de l'indigénisme gouvernemental retentit au moment où le « problème indien » n'est plus le grand problème national, remplacé par les nouveaux défis à relever comme l'exode rural, l'urbanisation et l'industrialisation. Malgré tout, le Président Luis Echeverría (1970-1976) augmente le budget destiné à l'I.N.I.[1] et octroie au Ministère de l'Education de plus grands moyens pour former les *promoteurs culturels*, de jeunes Indiens bilingues qui, après avoir effectué un stage pédagogique après leurs études primaires, retournent dans leurs communautés d'origine pour y travailler comme instituteurs. Ils sont censés assurer le relais entre leur communauté et la société globale, et ainsi devenir des vecteurs du changement parmi les Indiens.

I.3.2. Problèmes et crise de l'indigénisme gouvernemental

Critique de « l'ethnocentrisme indigéniste »

L'analyse critique de la politique indigéniste mexicaine révèle les faiblesses, voire les défaillances de son action intégrationniste. Cette offensive est menée par de jeunes anthropologues sur plusieurs fronts : dans la Société Américaine d'Anthropologie Appliquée, dans des revues scientifiques comme *Los Anales de Antropología* ou même la revue publiée par l'I.N.I., *América Indígena*. Mais la mise en cause la plus acerbe retentit dans le manifeste *De eso que llaman antropología mexicana* (1970) qu'écrivent cinq chercheurs appartenant aux trois plus grandes institutions mexicaines (l'I.N.A.H., l'U.N.A.M. et l'Université Ibéro-Américaine)[2]. D'emblée sont questionnés les postulats même de l'action indigéniste :

> Selon De La Fuente, l'action indigéniste se réfère aux mécanismes qu'il faut utiliser pour modifier les conditions de vie de la population indigène. A ce sujet surgissent de nombreuses questions : Pourquoi faut-il changer les Indigènes ? Est-il absolument et indubitablement nécessaire de les changer ? Quels sont les aspects des conditions de vie indigène qui ont été modifiés ou que l'on pense modifier par le biais de l'action indigéniste ? Quelle est la voie que nous leur offrons par le changement ?[3]

Selon cette nouvelle génération d'anthropologues, l'indigénisme gouvernemental a adopté une politique uniquement en fonction de ses propres nécessités idéologiques et

[1] Henri Favre précise que le budget de l'I.N.I. passe de 31 millions de pesos en 1971 à 140 millions en 1975 et que le nombre des Centres Coordinateurs passent de 12 à 64.

[2] Arturo Warman, Margarita Nolasco, Guillermo Bonfil Batalla, Mercedes Olivera, Enrique Valencia, *De eso que llaman antropología mexicana*, *op. cit.*

[3] Margarita Nolasco, "La antropología aplicada en México y su destino final", in *Ibid.*, pp. 80-81) : "Según De La Fuente, la acción indigenista se refiere a los mecanismos que se necesita utilizar para modificar las condiciones de vida de la población indígena. Surgen al respecto varios interrogantes: ¿Por qué hay que cambiar a los indígenas? Es absoluta e imprescindiblemente necesario cambiarlos? ¿Qué aspectos de las condiciones de vida indígena son los que se han modificado o se piensa modificar mediante la acción indigenista? ¿Cuál es el camino que les ofrecemos mediante la acción indigenista?"

politiques (dans le cadre du système capitaliste mis en place par la classe dirigeante). Ils dénoncent le caractère colonialiste de l'indigénisme officiel mexicain et des sciences sociales mises à son service qui se manifestent dans « l'exclusion », « la disparition » et « la négation de l'Indien » selon les termes de Guillermo Bonfil Batalla dans « De l'indigénisme de la Révolution à l'anthropologie appliquée » :

> Quelles que soient les valeurs [indiennes] à préserver, l'Indien, il faut l' « intégrer », et l' « intégration » (…) doit se traduire (…) comme une assimilation totale de l'Indigène, une perte de son identité ethnique, une incorporation absolue aux systèmes sociaux et culturels du secteur métis mexicain, toujours valorisés – dans l'idéologie officielle – avec autant d'orgueil aujourd'hui qu'on se l'imaginait en 1920 pour le futur immédiat[1].

La critique vise également l'action de l'anthropologue au service de l'indigénisme officiel considéré comme spécialiste du « problème indien ». S'il est selon Alfonso Caso celui qui « peut comprendre les cultures indiennes et signaler les voies d'action qui s'avèrent acceptables pour les communautés pour atteindre ainsi les objectifs de la société dominante avec le moindre degré possible de conflit et de tension », c'est pour Guillermo Bonfil Batalla, « un technicien spécialisé dans la manipulation des Indiens »[2].

Face à l'idéal d'une société nationale homogène tournée vers le Progrès selon les valeurs occidentales, ils revendiquent un droit à la différence culturelle et la possibilité de se maintenir volontairement en marge de la « civilisation ». Selon l'anthropologue Carlos Hernández :

> L'ethnocentrisme indigéniste recouvre les intérêts de la société nationale sans prendre en considération ceux de la société indienne. Derrière la prétendue intégration humanitaire se cachent les intérêts de la culture nationale[3].

L'objectif majeur de l'*intégration nationale* est décrié puisqu'il signifie « l'homogénéisation culturelle ou occidentalisation », en supposant que si les différences culturelles disparaissent doit disparaître le « problème indien »[4]. On critique également les

---

[1] Guillermo Bonfil Batalla, "Del indigenismo de la revolución a la antropología aplicada", in *De eso que llaman antropología mexicana, op. cit.*, p. 43 : "Las ideas fundamentales del indigenismo (…) se mantienen. El ideal de redención del indio se traduce, como en Gamio, en la negación del indio. La meta del indigenismo, dicho brutalmente, consiste en lograr la desaparición del indio. (…) sean los que fueren los valores por preservar, al indio, hay que "integrarlo", e "integración" (…) debe traducirse como el establecimiento de formas de relación entre los indios y el resto de la sociedad global (…) como una asimilación total del indígena, una pérdida de su identidad étnica, una incorporación absoluta a los sistemas sociales y culturales del sector mestizo mexicano, cuya valoración se mantiene –en la ideología oficial- tan orondamente alta hoy como se imaginaba en 1920 para el futuro inmediato."

[2] *Ibid.*, p. 59 : "Hasta hoy, en términos del indigenismo que ve el problema indígena como un problema de aculturación, el antropólogo resulta ser el especialista clave: él puede comprender las culturas indias y señalar las vías de acción que resulten aceptables para las comunidades y que logren así las finalidades de la sociedad dominante con el menor grado posible de conflicto y tensión (A. Caso, *Indigenismo*, 1958) . (…) es un técnico en manipular indios."

[3] L'anthropologue Carlos Hernández est cité par Marino Benzi, *Le Mexique des Indiens*, Paris, Ed. du Chêne, 1975, p. 53.

[4] Margarita Nolasco, "La antropología aplicada en México y su destino final", in *op.cit.*, p. 86.

méthodes des indigénistes qui ont tenté d'agir à l'intérieur de la communauté, considérée comme la source de tous les blocages, tout en négligeant les facteurs externes (la résistance de la société blanche dominante, les structures régionales d'exploitation et leur survivance de type féodale, le réseau d'échanges commerciaux inégalitaires…).

L'Institut Indigéniste Interaméricain fait lui-même dresser un bilan sans concession de la politique indigéniste des divers gouvernements latino-américains (Mexique, Brésil, Equateur, Guatemala, Bolivie, Pérou). Alejandro Marroquín publie un rapport en 1977 qui ne remet pas en cause les objectifs d'*intégration nationale* :

> Concrètement, l'objectif de l'indigénisme est l'intégration de la population indigène à la nationalité, comprise comme système socio-économique prédominant dans un pays donné, avec son propre centre de rayonnement culturel de tendance expansive qui vise à unifier idéologiquement toute la société globale[1].

Ce rapport reprécise certains concepts pour s'en démarquer : il réfute l'objectif d'*incorporer* l'Indien « en retard » par rapport à une société « civilisée » par le biais de moyens persuasifs ou coercitifs ou de l'*assimiler* par un métissage biologique. Comme le précise Nathan Wachtel, les politiques d'*assimilation* conduisent à la disparition de l'Indien :

> L'adoption des éléments européens s'accompagne de l'élimination des traditions indigènes, tout en se soumettant aux modèles et aux valeurs de la société dominante ; au terme de cette évolution, l'identité ethnique se dissout dans les variantes de la culture occidentale[2].

Alejandro Marroquín précise donc que la politique mise en place par l'indigénisme officiel mexicain ne vise nullement à l'assimilation de l'Indien. Il rappelle que le concept d'*intégration* postule le respect de la personnalité et de la culture indiennes, de l'égalité des droits et des chances et la reconnaissance de la participation active de la communauté. Certains de ces principes posent problème : celui qui stipule « le respect des valeurs positives de la culture indigène », ou celui qui tend vers l'amélioration du statut économique de l'Indien grâce aux apports de « la technique moderne et de la culture universelle ». Cela laisse supposer que la société dominante s'arroge le droit de juger quels sont les aspects positifs ou néfastes de la culture indienne. Elle impose aussi une technique et une culture considérée comme « universelle », mais en réalité purement occidentale et capitaliste.

Il faut également nuancer ce qui apparaît dans le rapport comme des réussites indéniables au Mexique : dans le domaine éducatif, l'utilisation d'un personnel de natifs

---

[1]Alejandro Marroquín D., *Balance del indigenismo: informe sobre la política indigenista en América*, *op. cit*., p. 18 : "En concreto el objetivo del indigenismo es la integración de la población indígena a la nacionalidad, entendiendo por nacionalidad, el sistema socio-económico predominante en un país dado, con su propio foco de irradiación cultural de tendencia expansiva que persigue unificar ideológicamente a toda la sociedad global."

[2] Nathan Wachtel, « L'acculturation », in *Faire de l'histoire I. Nouveaux problèmes*, sous la direction de Jacques Le Goff et de Pierre Nora, Folio Gallimard, 1974, 310 p, pp. 174-205, p. 185.

comme instituteurs ou promoteurs de changement, l'enseignement en langue indigène envisagé dans l'unique but de castillaniser la population indienne ; dans le domaine des relations *indoladinas*, la fin de « l'isolement millénaire de nombreuses tribus », la diminution de l'attitude discriminatoire de certains secteurs de la population blanche envers l'Indien ; dans le domaine socio-économique, la mise à profit de ressources naturelles (culture sur terrasses, introduction d'engrais et de nouvelles machines, exploitation des forêts, introduction de nouvelles cultures plus « productives » et « rentables »), le recul du système de l'*enganche*, du taux d'alcoolisme parmi les Indiens ; dans le domaine médical, la baisse de la mortalité et des maladies infantiles… La « trilogie du Chiapas » que Rosario Castellanos écrit entre 1955 et 1962, notamment le recueil de nouvelles *Ciudad Real* (1960), va nous permettre d'avoir un regard plus critique face à ces « réussites » de l'indigénisme gouvernemental mexicain.

Le rapport d'Alejandro Marroquín dresse aussi un tableau des échecs de la politique indigéniste mexicaine dans l'ensemble du pays : la dispersion de l'action indigéniste et son manque de coordination, le développement de la promotion individualiste chez les Indiens et la croyance en la possibilité d'un enrichissement rapide, la baisse de soutien des anthropologues, le fléau des problèmes administratifs et bureaucratiques.

Dans le chapitre consacré à « l'Indigénisme et à sa crise », l'auteur résume les effets négatifs de cette politique dans toute l'Amérique Latine en six points : le bureaucratisme qui au lieu de « vivre *pour* l'indigénisme », « vit *de* l'indigénisme » ; le paternalisme qui transforme les Indiens en « récepteurs passifs », comme des « mineurs » qui ne savent s'émanciper d'une tutelle ; la « distorsion culturelle » provoquée par les changements imposés par les agents indigénistes sans tenir compte des axes fondamentaux de la culture autochtone – ce qui aboutit à long terme à la destruction de la culture *autre* et la dispersion de la communauté - ; la soumission aux nécessités expansives de la société globale ; l'altération de la personnalité de l'Indien due à des changements trop brusques ou peu conformes à la tradition ; la propagation des tensions et des conflits de la société globale. En résumé, absorbé dans une société occidentale de consommation, l'Indien est sujet à une double déstructuration, sociale et culturelle. C'est ce qu'indique également le premier Congrès National des Peuples Indiens qui a lieu à Pátzcuaro en 1975 qui s'élève contre :

> (…) ceux qui préconisent l'incorporation des groupes ethniques à la civilisation et au progrès du pays, sans se rendre compte que cela revient à les soumettre à une plus grande exploitation et à liquider

> leurs valeurs traditionnelles (…) l'honnêteté, le sentiment de solidarité et l'esprit de discipline sociale qui dérivent des us et des coutumes anciens[1].

A la fin de son bilan, Alejandro Marroquín expose une nouvelle stratégie à suivre : inviter les populations indiennes au dialogue pour qu'elles puissent faire entendre leur propre conception d'un développement culturel, économique et politique, qui reste cependant *guidé* par la politique indigéniste :

> L'accent de l'action [indigéniste] doit se poser sur le développement de la conscience politique de l'Indien, lui donnant suffisamment d'information sur la politique indigéniste à l'échelle régionale et nationale[2].

Naissance de l'indianisme

C'est à partir des années soixante-dix que surgissent de nouveaux interlocuteurs indigènes au niveau local, régional, national. Guillermo Bonfill Batalla, dans son article consacré à l'identité ethnique et les mouvements indiens en Amérique Latine, souligne la résurgence d'une conscience politique endogène chez les Indiens face à l'objectif indigéniste qui est, à ses yeux, de « faire disparaître l'Indien » :

> L'intégration des peuples indiens, comprise comme la perte de leur identité ethnique originale et l'adoption d'une identité nationale exclusive est loin de s'être effectuée. Ce qui se manifeste aujourd'hui, c'est une revitalisation de la conscience d'appartenir à des peuples différenciés historiquement et culturellement et la tentative d'activer cette conscience dans le domaine politique pour mobiliser la population indienne dans la défense de ses droits[3].

Auparavant, leur action se cantonnait à un cadre communautaire sans parvenir à s'intégrer à l'appareil politique étatique et à vaincre une dispersion organisationnelle. Cette *conscience politique* indienne ne va cesser de prendre de l'ampleur pour donner officiellement naissance à l'*indianisme* lors du premier Congrès de Barbados en 1971. Pour la première fois apparaît la notion d' « auto-gouvernement », de développement et de défense des Indiens par les populations indigènes elles-mêmes. La déclaration finale de ce Congrès met en cause les anthropologues et missionnaires religieux pour leur responsabilité dans la déstructuration des

---

[1] Cité par Henri Favre, « L'indigénisme mexicain : naissance, développement, crise et renouveau » in Claude Bataillon, Henri Favre, *Mexique : bilan de la présidence Echeverría, l'indigénisme mexicain,* Paris, la documentation française, 1977, p. 81.

[2] Alejandro Marroquín, *Balance del indigenismo: informe sobre la política indigenista en América*, *op. cit.*, p. 292 : "El énfasis de la acción debe proyectarse sobre el desarrollo de la conciencia política del Indio dándole suficiente información sobre la política indigenista en escala regional y nacional."

[3] Guillermo Bonfill Batalla, "Identidad étnica y movimientos indios en América Latina", in Jesús Contreras (compilador), *La cara india, la cruz del 92: Identidad étnica y movimientos indios*, Madrid, Ed. Revolución, 1988, p. 83 : "lejos de haberse consumado la integración de los pueblos indios, entendida como la pérdida de su identidad étnica original y la adopción de una identidad nacional exclusiva, lo que se manifiesta hoy es la revitalización de la conciencia de pertenecer a pueblos diferenciados histórica y culturalmente y el intento de activar políticamente esa conciencia para movilizar a la población india en la defensa de sus derechos."

peuples indiens. En 1975 est créé le Conseil Mondial des Peuples Indigènes (C.M.P.I.) au Canada. Le second Congrès de 1977 rassemble dix-huit représentants indiens et dix-sept anthropologues qui revendiquent le « droit à l'auto-détermination ». La même année est créé le Congrès Régional des Peuples Indigènes d'Amérique Centrale (*Congreso Regional de Pueblos Indígenas de América Central, CORPI*), tandis qu'a lieu au Palais des Nations de Genève la Conférence Internationale des Organisations Non Gouvernementales sur la discrimination contre les peuples indiens en Amérique, organisée par le Comité des droits de l'homme des ONG. En 1980, lors du premier Congrès de Mouvements indiens d'Amérique du Sud réuni à Ollantaytambo, le Conseil Indien d'Amérique du Sud voit le jour (*Consejo Indio de América del Sur, CISA*) où l'on affirme que l'indianisme est le fondement idéologique de l'action politique qui défend « l'autodétermination, l'autonomie et l'autogestion sociale, économique et politique de nos peuples »[1].

A une politique d'*intégration* doit succéder une politique de *coordination* plus respectueuse de l'identité indienne. Le dialogue doit remplacer le paternalisme. Un mouvement de participation active doit supplanter une relation d'assistanat sous tutelle de l'Etat. La notion d' « ethno-développement » encourage de manière scientifique la capacité sociale des peuples indiens à construire leur propre développement en s'appuyant sur leur expérience millénaire et leurs capacités culturelles intrinsèques (usage pharmacologique des plantes, connaissances astronomiques et cosmologiques, etc…), tout en respectant les projets définis selon les intérêts de leur communauté[2]. Autant de défis face à la modernisation, à la mondialisation et aux politiques néo-libérales. Les organisations indianistes reçoivent le soutien des O.N.G., de l'Eglise catholique[3], des agences spécialisées des Nations Unies (comme l'U.N.I.C.E.F., la F.A.O., l'O.M.S.) qui leur apportent une visibilité mondiale. Le prix Nobel de la Paix est attribué à Rigoberta Menchú, militante guatémaltèque pour les droits des peuples autochtones » en 1992 – année de la grande polémique sur le cinq centième anniversaire de « l'invasion » et non de la « découverte » de l'Amérique[4].

Au Mexique, au milieu des années soixante-dix, un nouveau langage indigéniste se fraie un chemin dans les sphères officielles. On parle dorénavant de politique de respect

---

[1] Voir l'introduction à l'ouvrage collectif de José Alcina Franch *Indianismo e indigenismo en América*, Madrid, Editorial Alianza Universidad, 1990, pp. 11-17.

[2] Voir l'article "Del indigenismo a la indiandad: cincuenta años de indigenismo continental" d'Oscar Arze Quintanilla, in *Indianismo e indigenismo en América, op. cit.*, pp. 18-33.

[3] En réaction contre le prosélytisme des sectes protestantes fondamentalistes, la IIIème Conférence de l'Episcopat latino-américain qui se tient à Puebla (Mexique) en 1979 prône une évangélisation conforme au respect des cultures et valeurs indiennes.

[4] Voir à ce sujet l'introduction de Jesús Contreras à l'ouvrage collectif *La cara india, la cruz del 92: Identidad étnica y movimientos indios*, Madrid, Ed. Revolución, 1988, 195 p.

envers les peuples indiens et de pluralisme ethnique comme alternatives à l'intégration forcée prônée depuis la Révolution. L'I.N.I. est intégré dans un vaste plan national d'aide aux zones marginalisées (COPLAMAR). Par exemple en 1971, le centre coordinateur de San Cristóbal de las Casas au Chiapas se retrouve inséré dans un programme de développement économique et social des hauts-plateaux (PRODESCH). Les communautés indiennes sont regroupées selon leur appartenance linguistique pour former des « peuples indiens » dirigés par un « conseil suprême » chargé de défendre toutes les personnalités ethniques. Le Premier Congrès National des Peuples Indiens se tient à Pátzcuaro en octobre 1975, à l'endroit même où a eu lieu, trente-cinq ans auparavant, le premier Congrès Indigéniste Interaméricain. La politique indigéniste intégrationniste prend officiellement fin lorsque le Mexique est déclaré « pluriculturel » et « multiethnique » en 1975, « multinational » en 1982. Ce caractère « pluriethnique et culturel » est inscrit en 1991 à l'article IV révisé de la Constitution. A l'ancien idéal d'homogénéisation de la société mexicaine répond la revendication du droit à la différence :

> Il est nécessaire qu'une nouvelle force brandisse un nouveau projet de nation. Face à l'Etat-nation homogène, la nation plurielle, constituée par l'union des peuples, de cultures diverses ; avec le droit à l'égalité de tous les citoyens, le respect de leurs différences ; contre l'individualisme régnant, les valeurs communautaires ; face au pouvoir vertical centralisé, celui des communautés et associations, celui du peuple réel et non pas seulement représenté[1].

La mise en cause de l'Indigénisme gouvernemental se fait au nom des droits imprescriptibles de l'*Indianité.* La culture indienne se définit comme l'inverse de la culture occidentale – les deux n'étant plus considérées comme complémentaires, mais incompatibles : la culture indienne subordonne les intérêts individuels aux besoins de la collectivité. Elle substitue aux conflits et rapports de force des relations harmonieuses et équilibrées. Le point commun à toutes les organisations indianistes est l'hostilité envers l'Etat-Nation, coupable selon elles, d'*ethnocide*, compris comme stade final de l'assimilation totale de l'Indien[2]. On assiste donc à l'épuisement du modèle national de développement, à la théorie de l'intégration de l'Indien et à la faille de l'Etat paternaliste et interventionniste.

---

[1] Citation de Luis Villoro in *Revista Chiapas* n°3, IIE-UNAM/Era, México, 1996, p. 18 : "… es necesaria una nueva fuerza que levante un nuevo proyecto de nación. Frente al estado-nación homogéneo, la nación plural, constituida por la unión de los pueblos, culturas diversas; junto al derecho de la igualdad de todos los ciudadanos, el respeto a sus diferencias; contra el individualismo imperante, los valores comunitarios; frente al poder vertical centralizado, el de las comunidades y asociaciones, el del pueblo real y no sólo supuestamente representado."

[2] Voir à ce sujet Robert Jaulin, *La paix blanche. Introduction à l'ethnocide*, Paris, Seuil, 1970 et *La Des-civilización: Política y práctica del etnocidio*, Ed. Nueva imagen, México, 1979.

Dans l'article « Acculturation et indigénisme », Guillermo Bonfil Batalla ébauche l'idéologie indianiste en plusieurs points[1]. La pensée politique indienne se définit d'abord dans sa négation de la civilisation occidentale (comprise comme expression du colonialisme, capitalisme et impérialisme). L'auteur réfute le concept de « Conquête » pour celui d'« invasion » car les luttes et résistances constantes de l'Indien prouvent qu'il n'a jamais été véritablement conquis et vaincu. En Amérique existe une seule civilisation « pan-indianiste », riche de sa diversité culturelle et linguistique. Les Indianistes veulent *récupérer* l'histoire des Peuples Indiens grâce aux mythes et à la tradition orale pour contrer la version et la perspective de l'Histoire officielle et ethnocentrique. L'idéologie indianiste revalorise les cultures indiennes précolombiennes et actuelles. Elle affirme les valeurs indigènes (par exemple, solidarité, respect, honnêteté, sobriété, sensibilité artistique) opposées aux valeurs occidentales (égoïsme, tromperie, convoitise des biens matériels). Son rapport à la nature n'est pas de domination, mais de profond respect car l'homme fait partie intégrante de la nature et ne cherche pas à en tirer parti à tout prix. La pensée politique indienne critique donc tout système d'oppression, de domination et de racisme qui provoque au cœur des communautés la misère, la faim, la maladie et les conduites anti-sociales (délinquance, alcoolisme, marginalisation…). Elle considère la civilisation indienne dans toute sa dynamique de changements et de transformations constantes. Même le traditionalisme est une arme pour lutter et survivre dans une situation de domination coloniale et non pas un signe d'inertie culturelle. Le « Métis » est compris comme un « Indien dés-indianisé » qu'il s'agit de réinsérer dans sa communauté. Pour finir, il s'agit d'atteindre deux objectifs qui peuvent se résumer par le slogan « égalité et différence », c'est-à-dire affirmation du droit à la différence et abolition de l'inégalité. Plusieurs courants se dégagent alors de l'Indianisme : le *radical* prône un retour au passé précolonial, le *réformiste* exige des changements dans la relation *indoladina*, le *socialiste* désire créer une société égalitaire et juste sans adopter nécessairement les modèles occidentaux, tout comme le courant *socialiste pluraliste* qui, en plus, reconnaît la spécificité historique et ethnique de tout peuple. Les Indiens doivent finalement s'unir aux classes subalternes de la société pour mener une lutte commune.

Guillermo Bonfil Batalla termine son article en résumant les quatre revendications essentielles des organisations indianistes : la défense et la récupération de la terre ; l'égalité des droits face à l'Etat qui permettrait d'établir des rapports directs de Nation à Nation ; l'affirmation de leurs systèmes idéologiques (mythes, cosmogonies, valeurs) ; la

[1] Guillermo Bonfil Batalla, « Aculturación e indigenismo », in José Alcina Franch (compilador), *Indianismo e indigenismo en América*, Madrid, Editorial Alianza Universidad, 1990, 283 p. (pp. 189-209).

reconnaissance de la spécificité ethnique et culturelle dans un « droit à la différence » (défense des langues indiennes, valorisation des pratiques dans le domaine médical, agricole, social). C'est dans cette perspective que l'on peut envisager « cinq siècles de permanence » faite de résistance, d'appropriation et d'innovation par rapport à la culture occidentale : « non pas de permanence statique, inerte, mais de lutte constante, vitale, au sens le plus profond du terme »[1].

A partir des années soixante-dix, en opposition aux politiques *indigénistes* se font jour des politiques proprement *indigènes*. L'Indien devient le véritable protagoniste de son histoire, l'agent mobilisateur de la conscience de son peuple dans la défense de ses droits.

« Chiapas : une terre privilégiée et convoitée »[2]

> « Le Chiapas se vide de son sang par des milliers de chemins : par des oléoducs et des gazoducs, par des câbles électriques, par des wagons sur des rails, par des comptes bancaires, par des camions et des camionnettes, par des bateaux et des avions, par des sentiers clandestins, des chemins en terrasse, des brèches et des pistes ; cette terre continue de payer son tribut aux empires : pétrole, énergie électrique, bétail, argent, café, banana, maïs, cacao, tabac, sucre, soja, sorgho, melon, *mamey*, mangue, tamarin et avocat, et le sang chiapanèque coule à travers les mille et un crocs du pillage en travers de la gorge du sud-est mexicain », sous-commandant Marcos[3].

Face aux revendications du mouvement indianiste, au déclin de la politique gouvernementale intégrationniste et à la montée en puissance de l'Indien en tant qu'acteur social et politique, quelle est la situation économique et politique du Chiapas à la fin du XXème et à l'orée du XXIème siècle ? Les peuples indiens chiapanèques doivent faire face à de nouvelles menaces, notamment à la vague du néo-libéralisme. De plus, l'action évangélisatrice des Eglises, sous couvert de convertir l'Indien, détruisent leur base culturelle ; les transnationales cherchent à défendre à tout prix leurs intérêts économiques ; l'économie de marché prive l'Indien de son autosuffisance ; le tourisme fait des ravages dans des zones de

---

[1] Guillermo Bonfil Batalla, « Aculturación e indigenismo », *op. cit.*, p. 209 : "Pienso que sólo desde esa perspectiva podemos entender cinco siglos de permanencia. No de permanencia estática, inerte, sino de lucha constante, vital en el sentido más profundo de la palabra."

[2] Voir la sous-rubrique de l'article "Expulsions à Montes Azules. La conservation de la biodiversité avec ou contre les peuples autochtones ? », [réf. de mars 2009]. Disponible sur : http://www.sipaz.org/documentos/mazules/mazules_fra.htm

[3] *Revista Chiapas*, n° 6, IIE-UNAM / Era, México, 1998, p. 139 : "Por miles de caminos se desangra Chiapas: por oleoductos y gasoductos, por tendidos eléctricos, por vagones de ferrocarril, por cuentas bancarias, por camiones y camionetas, por barcos y aviones, por veredas clandestinas, caminos de terracería, brechas y picadas; esta tierra sigue pagando su tributo a los imperios: petróleo, energía eléctrica, ganado, dinero, café, plátano, mile, maíz, cacao, tabaco, azúcar, soya, sorgo, melón , mamey, mango, tamarindo y aguacate, y sangre chiapaneca fluye por los mil y un colmillos del saqueo clavados en la garganta del sureste mexicano."

grande richesse écologique[1]. Malgré l'inscription de nombreux sites géographiques au patrimoine mondial de l'humanité par l'UNESCO, de nombreux projets gouvernementaux et de groupes privés, peu écologiques et antisociaux, voient le jour. Dans un article du *Monde diplomatique*, une journaliste mexicaine dénonce « les charlatans du tourisme vert »[2]. Alors que l'Organisation Mondiale du Tourisme (OMT) promeut l'idée d'un « éco-tourisme », compris comme un tourisme respectueux des cultures autochtones et de l'environnement, « cette dénomination conduit à une privatisation encore plus rapide des ressources naturelles ». Ce label utilisé de manière frauduleuse ne correspond pas à un « tourisme 100% communautaire » avec consultation des populations, projets de gestion collective et de développement local. Depuis le Forum International du Tourisme Solidaire (FITS) qui s'est tenu au Chiapas en mars 2006, la création d'un nouveau label apparaît comme une priorité :

> Un label du tourisme solidaire garantirait, en plus d'un souci de préservation du milieu, la gestion par les habitants du projet de tourisme et un réinvestissement d'une part des bénéfices dans des services communs.

Cependant, la politique gouvernementale mexicaine privilégie la privatisation des ressources naturelles. En atteste la Réserve de la biosphère de Montes Azules (RIBMA) créée en 1978 au cœur de la jungle *lacandone* du Chiapas à la frontière avec le Guatemala. Par son emplacement stratégique et sa richesse en ressources naturelles (quant à la forêt, l'eau, la biodiversité, les minerais et les hydrocarbures), cette région est particulièrement convoitée. Des déplacements forcés de population indigène nourrissent des conflits interethniques. En 1972, le Président Luis Echeverría a doté par décret 66 familles *lacandones* de plus de 60.0000 hectares sans tenir compte des 26 villages d'autres communautés (*tzeltales*, *ch'oles*) présentes dans cette zone suite à la répartition agraire des années cinquante-soixante. A partir du soulèvement zapatiste de 1994, le gouvernement a mis en pratique une « guerre de basse intensité » par la militarisation de la zone et l'action de groupes paramilitaires qui ont transformé cette région en zone de haut risque.

De plus, aux décades de colonisation et déforestation de la Réserve de la biosphère de Montes Azules s'ajoutent des projets économiques qui laissent planer un grand danger, comme le Plan Puebla Panamá (PPP)[3]. C'est un plan proposé par le gouvernement Mexicain

---

[1] Voir l'article « Perspectivas de fortalecimiento del movimiento indio y rol del Consejo Mundial de los Pueblos Indios », in Jesús Contreras (compilador), *La cara india, la cruz del 92: Identidad étnica y movimientos indios*, Madrid, Ed. Revolución, 1988, pp. 165-171.

[2] Voir l'article d'Anne Vigna « Menaces sur les réserves naturelles en Amérique latine. Les charlatans du tourisme vert », [réf. de mars 2009]. Disponible sur :
http://www.monde-diplomatique.fr/2006/07/VIGNA/13608 - JUILLET 2006

[3] Voir l'article de Braulio Moro, « Dollar, Mexique et « Jaguars » centraméricains. Une recolonisation nommée « Plan Puebla-Panamá » », [réf. de mars 2009]. Disponible sur : http://www.monde-

en 2001, destiné à développer le sud du pays et l'Amérique centrale dans un « projet de développement durable et intégral » qui concerne une zone de neuf Etats mexicains dont le Chiapas et huit pays d'Amérique centrale (Belize, Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua, Costa Rica et Panamá, la Colombie depuis 2005), ainsi que 14 millions d'Indiens appartenant à 68 groupes ethniques différents. C'est un tremplin pour mettre en place un projet plus vaste, soutenu par les Etats-Unis, la Zone de Libre Echange des Amériques (ZLEA / ALCA : Área de Libre Comercio de las Américas). Le gouvernement de Vicente Fox justifie ces projets dans une optique de développement du Chiapas pour faire sortir cette région de sa marginalisation et de sa misère. La perspective de modernisation de la région passe par « un projet de développement durable et intégral » par la privatisation de ressources biogénétiques, des zones d'implantation de *maquiladoras* (des « usines-tournevis » qui embauchent des Indiens délogés, main d'œuvre sans qualification, peu onéreuse et déracinée) suivant le modèle de la frontière avec les Etats-Unis. Voilà à nouveau, selon le gouvernement mexicain, des projets conçus pour intégrer le Chiapas à l'économie néo-libérale et combattre le fléau du sous-développement[1].

En juillet 2002, plus de 350 organisations réunies à Managua (Nicaragua) lors du troisième forum mésoaméricain ont fait une déclaration contre les politiques néo-libérales que symbolisent le Plan Puebla Panamá, la Zone de Libre Echange des Amériques et tous les traités de Libre Commerce[2]. Le début du XXIème siècle voit donc l'émergence d'une « recolonisation » sauvage qui repose sur « la négation des droits des Indiens ». Et *le Monde diplomatique* de citer le projet de la Ministre mexicaine de la réforme agraire qui envisage « un processus de "désincorporation" des terres communautaires et *ejidales*, c'est-à-dire leur morcellement et leur privatisation » - ce qui va achever de désintégrer les communautés indiennes[3].

Dans *Mondialisation et « nationalisme des Indes » : contestation de l'ordre social, identités et nation en Amérique latine*, Edgardo Manero et Eduardo Salas se sont penchés sur les mouvements de résistance au néo-libéralisme en Amérique Latine qui ont « une même

---

diplomatique.fr/2002/12/MORO/17151 - décembre 2002. Le Chiapas présente un intérêt majeur pour les Etats-Unis car « la seule portion mexicaine du PPP abrite 65 % des réserves pétrolières du pays (neuvième producteur mondial) et fournit 94 % de la production ainsi que 54 % de celle du gaz ».Visité le 23.03.2009.

[1] Tel est le projet « Monde maya » : « Sous un vernis de protection culturelle et écologique, il incorpore dans une logique de marché - banques génétiques, exploitation des plantes exotiques, plantations, tourisme, etc. - les usages de la forêt », in *Ibid.*

[2] Déclaration politique du IIIème Forum Mésoaméricain, "Frente al Plan Puebla-Panamá, el Movimiento Mesoamericano por la Integración Popular", in Revista Chiapas n°14, IIE-UNAM/Era, México, 2002. [réf. de mars 2009]. Disponible sur : http://www.revistachiapas.org/No14/ch14mesoamericano3.html

[3] Article de Braulio Moro, « Dollar, Mexique et « Jaguars » centraméricains. Une recolonisation nommée « Plan Puebla-Panamá » », *op. cit.*

volonté de résister à un modèle économique et social, ainsi que la référence à une mythologie de « gauche » latino-américaine » de type altermondialiste[1]. Ces mouvements hétérogènes et pluriels donnent naissance à une pensée et à un projet politique « décolonisateurs » où les peuples indigènes occupent une place de plus en plus primordiale. Paradoxalement, ces mouvements de contestation à dominante indienne comme le zapatisme mexicain, le MAS bolivien (Movimiento al Socialismo) ou le *pachakutik* équatorien ne sont pas « sécessionnistes », mais « demandent à être reconnus dans l'espace public pour leurs traditions, leur culture, leur mémoire ou leur histoire en même temps qu'ils soutiennent l'intégration dans la Nation»[2].

Au début du XXIème apparaît donc une nouvelle configuration sociopolitique : la revendication du droit à la différence culturelle et ethnique des Indiens n'est pas incompatible avec la volonté d'intégration et d'identification avec la Nation. Le postulat de la politique indigéniste depuis la Révolution mexicaine jusqu'aux années soixante-dix, selon lequel l'Indien devait cesser d'être indien pour devenir mexicain, est désormais suranné. Quelques exemples symboliques illustrent ce syncrétisme entre la question indienne et la question nationale : l'intronisation d'Evo Morales comme premier Président bolivien d'origine amérindienne (*aymara*) aux élections de 2005 s'est effectuée selon deux cérémonies (l'une officielle et institutionnelle devant l'Assemblée, l'autre de type traditionnel sur les ruines pré-incas de Tiwanaku, où les représentants indigènes l'ont nommé *Apu Malku*, la plus haute autorité indienne du pays). Partisan d'une politique souverainiste et d'intégration régionale, il s'oppose à la dollarisation et au Traité de libre-échange (TLC) avec les États-Unis et soutient une plus grande participation de l'État en ce qui concerne l'exploitation des ressources naturelles (notamment énergétiques). A la tête d'*Acuerdo País*, Rafael Correa est nommé Président d'Equateur en janvier 2007 avec le soutien des principales formations de gauche et des organisations indigènes (telle que la CONAIE, Confédération des Nationalités Indigènes de l'Équateur)[3]. Il déclarait quelques mois avant son investiture son ancrage dans le « socialisme du XXIème siècle », en accord total avec le « front de gauche » constitué par

[1] Edgardo Manero et Eduardo Salas, *Mondialisation et « nationalisme des Indes » : contestation de l'ordre social, identités et nation en Amérique latine*, CNRS - Université de Toulouse-Le Mirail Collection « Méridiennes », 2007, p. 12.
[2] *Ibid.*, p. 16.
[3] Créée en 1986, la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) regroupe de nombreuses communautés et associations locales ou régionales de peuples indigènes d'Equateur afin d'agir sur la scène politique nationale. Dix ans plus tard, le mouvement indien, jusqu'alors méfiant face à l'engagement politique électoral, fonde avec le soutien d'organisations paysannes le parti *PACHAKUTIK* de tendance socialiste (Mouvement de l'unité plurinational Pachakutik-Nouveau Pays).

Hugo Chávez (Venezuela), Michelle Bachelet (Chili), Néstor Kirchner (Argentine), Luiz Ignacio Lula da Silva (Brésil), Evo Morales (Bolivie), et qui revendique :

> (…) la justice sociale, la souveraineté nationale, la défense des ressources naturelles et une intégration régionale reposant sur une logique de coordination, de coopération, de complémentarité[1].

Une nouvelle Constitution est approuvée par l'Assemblée nationale constituante équatorienne en juin 2008 et par le peuple avec le référendum de septembre 2008. Elle renforce la reconnaissance des peuples indigènes par l'accession au statut de langues officielles des langues *quechua* et *shuar*[2].

Mais aujourd'hui, le Mexique est loin d'avoir rejoint ce « front de gauche » latino-américain, ou de pouvoir se targuer comme la Bolivie d'avoir un Président indien ou comme l'Equateur d'avoir une Constitution respectueuse des droits indigènes. L'Indien mexicain est plus que jamais exposé aux partisans du néo-libéralisme qui veulent homogénéiser culturellement et économiquement le pays, tout comme dès les années vingt, le gouvernement officiel tentait de mexicaniser l'Indien à tout prix.

Nous avons retracé les différents jalons de l'indigénisme gouvernemental mexicain qui vise tout au long de son histoire à l'homogénéisation sociale et à l'unification culturelle du pays. La politique d'assimilation sous le Porfiriat cherche à faire disparaître l'Indien en tant qu'être racial et culturel par un processus de métissage biologique et par « le blanchiment » de la société mexicaine. La Révolution de 1910 opère un tournant puisqu'il s'agit d'achever l'unité nationale en prenant l'Indien comme fondement de la spécificité mexicaine. C'est à partir des années quarante, lorsque sont créés les Instituts Nationaux Indigénistes, que cette politique intégrationniste revêt un caractère officiel. Dès lors, l'indigénisme devient gouvernemental et passe de la théorie au terrain de l'action. La mise en œuvre d'une politique « globale » ou « intégrale » va de pair avec l'application d'une stratégie de développement et de modernisation. Grâce à la possession de la terre individuelle et à la politique éducative d'alphabétisation, elle vise à l'intégration nationale de l'Indien, comme ultime objectif de l'indigénisme officiel. A la fin des années soixante émerge une mise en cause de l'indigénisme au nom du droit à la différence et du relativisme culturel. Tandis que les

[1] Voir l'article de Maurice Lemoine, « Avec le Brésil, le Nicaragua et le Venezuela, une victoire à consolider en Equateur », [réf. de mars 2009]. Disponible sur : http://www.monde-diplomatique.fr/2007/01/LEMOINE/14325

[2] Voir l'article d'*El País* « La nueva Constitución de Ecuador refuerza los poderes de Correa » du 26.07.2008, [réf. de mars 2009]. Disponible sur : http://www.elpais.com/articulo/internacional/nueva/Constitucion/Ecuador/refuerza/poderes/Correa/elpepiint/20080726elpepiint_5/Tes

organisations indianistes se multiplient, le travail de jeunes anthropologues conteste l'ethnocentrisme et l'action de l'indigénisme officiel.

Cette étape de notre travail a permis de définir le contexte idéologique qui va influencer la rédaction de la « trilogie du Chiapas ». La vision ethnocentrique de l'Indien selon Rosario Castellanos se nourrit de l'idéologie de l'indigénisme gouvernemental mexicain : nous allons voir en seconde partie que l'auteure dénonce la situation d'injustice des Indiens, mais veut aussi contribuer à l'amélioration de leurs conditions de vie selon les critères occidentaux du progrès technique, des sciences et de la culture « universelle ». En fait, ce projet d'action intégrale pour intégrer l'Indien à la nation vise à l'incorporer au système social et culturel du secteur métis mexicain. Voilà pourquoi on ne peut parler « d'eurocentrisme », mais bien d'ethnocentrisme adapté aux intérêts de la classe dominante mexicaine.

I.3.3. Place de Rosario Castellanos dans l'indigénisme gouvernemental mexicain

Il convient à présent d'étudier le contexte professionnel de Rosario Castellanos qui conditionne l'écriture de la « trilogie du Chiapas ». Ayant travaillé au sein du Centre Coordinateur *Tzotzil-Tzeltal* de 1956 à 1958, en tant que scénariste et directrice du Théâtre Petul, elle joue un rôle d'agent de l'Etat, tout comme ses collègues anthropologues, au service de l'indigénisme gouvernemental mexicain. Nous définirons la politique de l'Institut National Indigéniste dont dépend le Centre Coordinateur de San Cristóbal au moment où elle y travaille. Puis nous étudierons quelques pièces de théâtre Petul pour montrer que cette production littéraire constitue « la face cachée de la lune », un ensemble de textes à visée didactique à mettre en regard avec la trilogie narrative écrite au même moment. Nous tenterons de démontrer que Rosario Castellanos retranscrit son vécu intime et son rôle institutionnel dans son œuvre narrative, en laissant transparaître l'idéologie dominante de son époque, mise à nu dans son travail pédagogique et acculturateur auprès des *Tzotzil-Tzeltal*.

Le champ d'action du Centre Coordinateur Tzotzil-Tzeltal

Dans son article « Théorie et pratique de l'indigénisme », Rosario Castellanos se fait la porte-parole de la politique de l'indigénisme intégrationniste. Pour elle, le problème indien doit être considéré dans sa totalité, ce qui appelle des solutions dans tous les domaines, au niveau national et international, grâce à la création des Instituts Nationaux Indigénistes et de l'Institut Indigéniste Interaméricain :

> Au Mexique, les théories [de l'indigénisme] ont toujours échoué [dans la pratique] pour leur aspect unilatéral. Ou bien on considérait suffisant d'éduquer l'Indigène pour l'incorporer au courant historique du pays et on omettait les aspects économiques de la question ; ou bien on supposait qu'en apportant une solution à ces aspects, on dotait automatiquement l'Indigène de la capacité d'aller à l'école et de cesser d'être un Mexicain de deuxième catégorie. Peu à peu cependant on a dû élargir les concepts jusqu'au point de considérer le problème indigène non pas comme une totalité, mais comme une totalité qui dépassait les frontières nationales et allait trouver des similitudes et des différences sous d'autres latitudes où l'on tentait de trouver également des mesures et accumulait des expériences diverses[1].

[1] Article "Teoría y práctica del indigenismo" publié le 5 décembre 1964 dans le journal *Excélsior*, in *Mujer de palabras, artículos rescatados de Rosario Castellanos, op. cit*., p. 292 : "En México, las teorías han fracasado siempre por su unilateralidad. O bien se consideraba suficiente educar al indígena para incorporarlo a la corriente histórica del país y se hacía caso omiso de los aspectos económicos de la cuestión; o bien se suponía que al solucionar estos aspectos automáticamente se estaba dotando al indígena de la capacidad para asistir a la escuela y dejar de ser un mexicano de segunda clase; o bien se hacía depender su evolución del saneamiento de su ambiente. Poco a poco, sin embargo, tuvieron que ir ampliándose los conceptos hasta el punto de considerar el

Comme nous l'avons vu, l'Institut National Indigéniste fonde en mars 1951 le premier centre coordinateur, « cellule de travail et base de rayonnement de l'action indigéniste » de la zone *Tzotzil-Tzeltal* :

> Le Centre Coordinateur *Tzotzil-Tzeltal*, établi dans la ville de San Cristóbal de Las Casas, au Chiapas, est le centre pilote parmi d'autres centres que l'I.N.I. a fondés dans différentes zones indigènes de la République. C'est ici que l'on essaie les méthodes, les techniques, l'instrument de travail qui servira ensuite à d'autres endroits[1].

Le choix de cette région s'explique par les connaissances ethnologiques qu'ont réunies entre 1941 et 1944 l'Université de Chicago et l'Ecole Nationale d'Anthropologie de Mexico. Une demi-douzaine d'étudiants en majorité mexicains, dont Ricardo Pozas à San Juan Chamula, sont placés sous la direction d'ethnologues nord-américains. Les matériaux publiés dans les années cinquante, notamment *Juan Pérez Jolote* (1952) et *Chamula, un pueblo indio de Chiapas* (1959) sont particulièrement précieux pour notre propos[2]. Ce centre comporte des équipes pluridisciplinaires, fortes de leur expérience au sein du monde indigène et de leur travail sur le terrain. Son action se concentre en cinq domaines qui relèvent d'une section particulière, dirigée par un spécialiste et animée par des techniciens selon les méthodes requises par l'I.N.I.

Au niveau économique, le centre n'a pas cherché à réaliser des changements profonds dans le système de culture et d'exploitation des *Tzotzil-Tzeltal* en adéquation avec leur environnement (culture sur brûlis, association du maïs et du haricot, techniques instrumentales ancestrales comme le bâton à fouir). Par contre, son action vise à « accroître la productivité de ce système » et à « développer des activités nouvelles à haut rendement » (en introduisant des espèces plus productives de maïs, haricots, pommes de terre ; en diffusant des plants de café et d'arbres fruitiers ; en créant une exploitation sylvicole pilote). Ces expériences ne se sont pas révélées concluantes car le système coopérativiste qui « devait canaliser les solidarités

---

problema indígena no sólo como una totalidad, sino como una totalidad que traspasaba las fronteras propias e iba a encontrar semejanzas y diferencias en otras latitudes, en donde también se intentaban medidas y se acumulaban experiencias."

[1] "Teatro Petul", in *Mujer de palabras, artículos rescatados de Rosario Castellanos*, vol. 1 (compilación, introducción y notas d'Andrea Reyes), México, Conaculta, 2003, p. 86 : "El Centro Coordinador Tzotzil-Tzeltal, establecido en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, en Chiapas, es el centro piloto de los varios que el INI ha fundado en diferentes zonas indígenas de la República. Aquí es donde se ensayan los métodos, la técnica, el instrumental de trabajo que después servirá para otros lugares." Nous traduisons toutes les citations tirées d'articles critiques de l'auteure.

[2] Nous verrons dans le chapitre suivant les différences de traitement de la figure de l'Indien dans les œuvres que la critique a réuni sous le nom de « Cycle du Chiapas ».

communautaires traditionnelles » a eu l'effet inverse et « a principalement exacerbé l'individualisme indien »[1].

Dans le secteur de la santé, l'action s'est concentrée sur la médecine préventive et sur l'amélioration des conditions d'hygiène. En effet, la conception de la maladie et de la guérison des *Tzotzil-Tzeltal* (liée à la notion de péché, de faute morale ou d'agression surnaturelle) fait partie intégrante de leur cosmovision[2]. Le centre a eu beau ouvrir infirmeries et cliniques, améliorer le nombre et la qualité du personnel soignant, les Indiens n'ont pas fait confiance à cette médecine curative occidentale, si éloignée de leurs croyances[3].

En ce qui concerne les infrastructures, des équipes de travailleurs *tzotzil-tzeltal* ont réalisé des travaux de construction routière qui ont permis de surmonter le relief escarpé de la région, de relier les communautés entre elles et ainsi de réaliser leur « intégration régionale et nationale »[4].

Dans le domaine juridique, le centre a mis en place un service d'assistance pour conseiller, représenter et défendre les Indiens face aux abus perpétrés par les *Ladinos*.

Quant à l'éducation, des efforts sont portés pour « intégrer l'école au milieu », en donnant une formation pédagogique aux instituteurs et en adaptant le contenu et les formes de l'enseignement aux orientations culturelles des élèves. Henri Favre avance des chiffres encourageants, avant de les nuancer car le taux d'absentéisme reste à peu près constant et moins de 15% de la population en âge d'être scolarisée (entre 6 et 14 ans) sont touchés[5].

Le rôle institutionnel de taille que joue Rosario Castellanos au sein de l'indigénisme gouvernemental s'inscrit dans le domaine de l'éducation. Dans de nombreux articles, Rosario Castellanos prône l'intégration de l'Indien, non pas par l'accession à la terre, mais par l'éducation comme moyen d'alphabétiser les masses indiennes. Selon cette idéologie, le progrès culturel doit provoquer un déclic économique et une meilleure intégration au pays. L'Indien va alors comprendre qu'il est un composant comme un autre de la communauté nationale. L'auteure se fait donc la porte-parole de la société dominante qui veut *inclure*

---

[1] Voir Henri Favre « l'action indigéniste » et « évaluation de l'I.N.I. », in *Changement et continuité chez les Mayas du Mexique*, *op. cit.*, p. 315-330.

[2] Nos étudions plus en détail cette conception en II.2.3. sur la vision de la culture indienne dans la trilogie « Un monde présidé par la magie et non par la logique ».

[3] Henri Favre indique qu'« en 1961, la clinique de *Chamula* ne parvenait à attirer qu'une dizaine de consultants par semaine », qui, de surcroît, arrivaient dans un état désespéré, *Ibid.*, p. 321.

[4] Gonzalo Aguirre Beltrán avance des chiffres révélateurs : plus de 2000 kilomètres de chemins auraient été construits entre 1952 et 1960, in *El indigenismo en acción*, Chiapas, I.N.I. / S.E.P., 1976.

[5] Selon Henri Favre, *Ibid.* :"de 1951 à 1964, le nombre d'instituteurs est passé de 46 à 110, et le nombre d'écoles de 46 à 82" et le nombre d'élèves est passé durant cette période de 1504 à 7055.

l'Indien tout en l'*excluant* car sa culture, toujours en marge de la norme, est considérée comme un obstacle à vaincre :

> Le pays qui s'efforce de progresser, traîne *ces êtres isolés de leurs semblables comme un obstacle*, car il leur manque le plus élémentaire : une langue commune. Ils n'ont pas non plus en commun, ni font usage des instruments les plus simples. Et c'est seulement comme individus et jamais en tant que collectivité qu'ils n'ont un accès possible aux sources de connaissance, de la richesse ou du pouvoir[1]. (Nous soulignons)

Effectivement, l'objectif fondamental de l'I.N.I. est d'alphabétiser et de castillaniser l'Indien pour permettre son intégration dans la nation mexicaine. Tel est le projet politique d'Alfonso Caso, directeur de l'I.N.I. à sa fondation en 1948 :

> Du point de vue de l'instruction, nous devons les éduquer [les Indiens] en leur enseignant les éléments techniques indispensables pour vivre *dans un pays moderne*, c'est-à-dire, en premier lieu, nous devons les castillaniser car le castillan est la langue nationale et car c'est *une des grandes langues de l'Humanité* ; en second lieu, nous devons les alphabétiser car, en leur faisant connaître la lecture et l'écriture, nous leur donnons un instrument qui leur permettra de vivre dans des conditions normales, *dans un pays comme le Mexique qui a une vie fondée sur la connaissance de la lecture et de l'écriture*[2]. (Nous soulignons)

Cette déclaration cristallise la volonté de l'indigénisme gouvernemental de "mexicaniser" l'Indien en lui inculquant des éléments de la culture nationale pour enraciner son sentiment d'appartenance à la nation[3]. On ne peut que mettre en relief les accents ethnocentriques sur le Mexique désigné comme un pays moderne et civilisé à construire selon des normes linguistiques et culturelles imposées par la société dominante *ladina.*

---

[1] Rosario Castellanos, "Teoría y práctica del indigenismo", in *Mujer de palabras, artículos rescatados de Rosario Castellanos, op. cit*., p. 292 : "El país, que se empeña en progresar, arrastra como una rémora a esos seres apartados de sus semejantes por la carencia de lo más elemental: un idioma común. No comparten tampoco ni la posesión ni el uso de los utensilios más simples. Y sólo como individuos, nunca como grupos, tienen acceso posible a las fuentes del conocimiento, de la riqueza o del poder."

[2] Alfonso Caso, *El indigenismo*, México, p. 110 : "Desde el punto de vista instrucción, debemos educarlos proporcionándolos los elementos técnicos indispensables para la vida dentro de un país moderno; es decir, en primer lugar, debemos castellanizarlos porque el castellano es el idioma nacional y porque es uno de los grandes idiomas de la humanidad; en segundo lugar, debemos alfabetizarlos porque, dándoles el conocimiento de la lectura y la escritura, les damos un instrumento que les permitirá vivir dentro de condiciones normales, en un país, como México, que tiene una vida fundada en el conocimiento de la lectura y de la escritura."

[3] Victorien Lavou Zoungbo rappelle que l'imposition de l'espagnol dans les écoles rurales allait de pair avec l'intégration de Indiens dans les nouvelles relations de production à venir (nécessités bureaucratiques, juridiques et de production (introduction de techniques modernes dans l'agriculture, du système de crédits agricoles, etc…).In "Sistemática de la frontera y lógica de dominación en *Balún Canán* de Rosario Castellanos" in *Marges 26: El Indio Malanga, écrire la domination en Amérique Latine: Rosario Castellanos, Balún-Canán (1957), José María Arguedas, Los ríos profundos (1958), Jorge Icaza, El Chulla Romero y Flores (1958)*, Perpignan, CRILAUP, Presses Universitaires de Perpignan, 2004, 302 p., p. 49.

Rosario Castellanos et le Théâtre Petul

> "L'Indien doit beaucoup oublier pour pouvoir apprendre",
> José López Portillo, "L'incapacité de l'Indien"[1].

Lorsque Rosario Castellanos retourne au Chiapas en 1956, elle est animée par la volonté de réparer et de payer une dette envers les Indiens en travaillant pour eux et avec eux. Son objectif est de se confronter à la réalité indigène et de se débarrasser de son héritage familial et culturel. Selon elle, « cette vie, synonyme de vide et de gaspillage a maintenant un but, et c'est le but qu' [elle] voulait lui donner »[2]. Elle est vraisemblablement influencée par le modèle éthique d'une femme de lettres qu'elle admire beaucoup, Simone Weil, qui « renonce à une position économique et sociale extrêmement favorable pour vivre pleinement une expérience de la condition ouvrière » dans les usines Renault[3]. Sous l'égide de l'intellectuelle française, la jeune mexicaine pense que l'engagement social envers les opprimés, ouvriers ou Indiens lui permettra de mieux connaître leurs conditions de vie et de comprendre les raisons de leur marginalisation.

Lorsqu'elle commence à travailler au centre « La Cabaña » de San Cristóbal de Las Casas pour le Centre Coordinateur en zone *tzotzil-tzeltal*, Rosario Castellanos déclare avoir pris la responsabilité du Théâtre Petul par une série de hasards[4]. De prime abord, le nom que revêt cette zone, loin d'être une réalité ethnicosociale et de renvoyer aux groupes de culture *tzeltale* et *tzotzile*, lui fait plutôt penser à un virelangue…[5] Pourtant, elle affirme plus tard que cette expérience lui aurait permis de prendre conscience des besoins urgents des Indiens, des mesures nécessaires pour y répondre et de « pénétrer en profondeur dans la zone indigènes ». Elle passe alors deux ans dans cette région à dominante t*zozile-tzeltale* qu'elle va sillonner en

---

[1] Citation de l'ancien Président mexicain José López Portillo (1976-1982) qui a écrit en 1944 un article intitulé "La incapacidad del indio", in *Cuadernos Americanos*, vol. 4, N°1, México, D.F. : "Mucho tiene el indio que olvidar, para poder aprender. (…) Ayudemos al indio a olvidar lo viejo, el dolor y la muerte, y a aprender lo nuevo."

[2] Rosario Castellanos citée par Carlos Navarrete Cáceres in *Rosario Castellanos su presencia en la Antropología Mexicana*, México, UNAM, 2007, p. 13 : "(…) [mi] vida de lo más desperdiciada y vacía, ahora tiene un objeto y es exactamente el objeto que yo quería darle".

[3] Rosario Castellanos, "Simone Weil: La que permanece en los umbrales", in *Obras II, Poesía, teatro y ensayo*, compilación y notas de Eduardo Mejía, México, Letras mexicanas, Fondo de Cultura Económica, 1998, 1027 p., p. 901 : "(...) renuncia a una posición económica y social muy favorable para vivir plenamente una experiencia de la condición obrera."

[4] Rosario Castellanos, "Narradores ante el público", in *Obras II, op. cit.*, pp. 1008-1017: "Por una serie de casualidades vino a quedar bajo mi responsabilidad el teatro guiñol. Esto, aparte de ponerme al tanto de las urgencias más inmediatas y de las medidas que se planteaban para satisfacerlas, me permitió la penetración profunda en la zona indígena que recorrí, de un modo prácticamente ininterrumpido, durante dos años."

[5] Rosario Castellanos, "Teatro Petul", in *Revista de la Universidad Nacional Autónoma de México*, N°5, janvier 1965, pp. 30-31, repris dans *Mujer de palabras, op. cit.*, p. 300 : "Así es el teatro Guiñol del Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil, con sede en La Cabaña, San Cristóbal, metrópoli cultural de los Altos de Chiapas. (Tzeltal-Tzotzil… ¿es el nombre de alguna princesa autóctona?, preguntó una poetisa visitante que se resistía, con todas las fuerzas de su imaginación romántica, a creer en la evidencia antropológica del trabalenguas)."

compagnie des marionnettistes du Théâtre. Or, le Théâtre Petul existait déjà sous la direction de José Díaz Núñez. Il reprenait les personnages traditionnels des contes de fées européens. Mais le Petit Chaperon rouge et le loup, Blanche Neige et les Sept Nains avaient plus que déconcerté le public indien[1]. Alors, pour bénéficier d'un accueil plus favorable, les marionnettes du théâtre Guignol inventées par le dramaturge Marco Antonio Montero prennent les traits indiens. Elles portent les vêtements traditionnels des habitants des contrées des hauts- plateaux du Chiapas et s'expriment comme eux, à la fois dans leur langue et dans leur mode de pensée. Toutes les saynètes visent directement un problème concret auquel elles apportent une solution immédiate. Elles comportent une morale, ce qui leur confère une portée didactique et édifiante. Elles servent à « divulguer des connaissances, à conseiller, à convaincre »[2]. De novembre 1954 à juillet 1955, le théâtre Petul a été présenté à 33 communautés de la zone des hauts-plateaux sous la direction de Montero.

A partir de 1956, Rosario Castellanos rédige de courtes pièces de théâtre qu'elle fait traduire par six collaborateurs indigènes (trois *Tzotzil*es et trois *Tzeltal*es). En tant que directrice et scénariste du théâtre ambulant de Guignol Petul, Rosario Castellanos se sert du théâtre comme agent acculturateur auprès des communautés indiennes pour leur faire accepter les directives de l'Institut National Indigéniste dans les domaines économiques, sociaux, sanitaires, médicaux, éducatifs et culturels :

> Le théâtre Guignol est, jusqu'à présent, le plus efficace des moyens de persuasion dont dispose l'Institut. Nous travaillons en collaboration avec les autres sections. Par exemple, la section de Salubrité envisage de mener une campagne de vaccination contre la coqueluche. Ils nous fournissent toutes les informations et nous rédigeons une petite pièce [de théâtre]. Les jeunes indigènes qui manipulent les marionnettes la traduisent dans leurs dialectes respectifs (*Tzeltal* et *Tzotzil*) et leur traduction est revue et corrigée par le linguiste. On répète. Et le jour désigné, nous allons au village où va commencer la vaccination. On monte le théâtre, les marionnettes apparaissent. (…) Les gens, qui n'auraient pas cru une seule de nos paroles sur l'utilité du vaccin, croient les marionnettes et se laissent vacciner. (…) Il en va de même si ceux de la section éducative veulent augmenter le nombre d'élèves des écoles ; si ceux de la section d'Agriculture vont parler des fléaux qui attaquent les cultures ; si les Coopératives veulent calmer l'esprit de leurs membres[3].

---

[1] Rosario Castellanos citée par Carlos Navarrete Cáceres in *Rosario Castellanos su presencia en la Antropología Mexicana*, México, UNAM, 2007, p. 14 : "Los textos que se utilizaron fueron (anteriormente) los mismos que forman el repertorio del guiñol en las escuelas, en los teatros de las ciudades, naturalmente que traducidos a los idiomas aborígenes. Pero si para nosotros las figuras de Caperucita Roja y el lobo, de Blanca Nieves y los siete enanos son familiares y accesibles; si la música y el baile de la Polka Roja responden al gusto común, para los indígenas no fueron más que desconcertantes."

[2] "Teatro Petul", in *Mujer de palabras, artículos rescatados de Rosario Castellanos, op. cit*., p. 87 : "Son textos didácticos, para divulgar conocimientos, para aconsejar, para convencer." Voir les pièces fournies en annexe.

[3] Lettre de Rosario Castellanos à Elías Nandino, *op. cit.*, p. 65 : "El teatro guiñol es, hasta ahora, el más eficaz de los medios persuasivos con que cuenta el Instituto. Trabajamos en colaboración con otras secciones. Por ejemplo, la sección de Salubridad planea llevar a cabo una campaña de vacunación contra la tos ferina. Nos dan todos los datos, redactamos una pequeña obra. Los muchachos indígenas la traducen a sus respectivos dialectos (*Tzeltal* y *Tzotzil*), y su traducción es revisada y corregida por el lingüista. Se ensaya. Y el día señalado vamos al paraje en que la vacunación se va a iniciar. Se arma el teatro, aparecen los muñecos (...). La gente, que no nos hubiera creído a nosotros una palabra sobre la utilidad de la vacuna, se la cree al muñeco y se deja vacunar. (...)

L'écrivain Eraclio Zepeda souligne la portée didactique du travail de Rosario Castellanos dans le cadre du Théâtre Petul – ce qui montre que les anthropologues et écrivains de cette époque poursuivaient les mêmes buts, en accord avec l'idéologie dominante :

> L'objectif primordial était d'ordre éducatif. Il s'agissait de faire comprendre à l'Indien sa position à l'intérieur de cette société qui l'exploitait et l'annihilait peu à peu. Ce sont toujours des œuvres simples et ingénues, mais avec un fort contenu social, qui ont été représentées[1].

Rosario Castellanos se charge d'insuffler une nouvelle vie et une personnalité caractéristique aux deux personnages principaux de ce théâtre appelés « Petul » et « Xun » ou « Pedro » et « Juan » [2] : Petul est « l'homme sensé, dont l'intervention lors du dénouement permet toujours le triomphe de l'intelligence sur les superstitions, de l'étude sur l'ignorance, de la civilisation sur la barbarie ». Xun est la contrepartie de Petul. Il est au premier abord réticent face aux conseils de son compagnon ouvert aux idées des Blancs : il refuse de se rendre à l'école pour apprendre l'espagnol et s'alphabétiser, il dédaigne les conseils des techniciens agricoles pour la culture de son champ, il consulte le sorcier et non le médecin, il ne participe pas à la construction de routes communales, il refuse de mettre en place des canalisations car leur arrivée signifierait une profanation des sources sacrées, il ne sait pas faire face à la rapacité du Blanc. C'est celui « qui trouve dans l'alcool le chemin vers la sagesse, de l'oubli, de l'étourdissement », « celui qui croit que sa condition est son destin, sa souffrance un châtiment, son conformisme de l'obéissance et son inertie une vertu ». L'entêtement de Xun est finalement vaincu par « l'exemple lumineux de Petul ». La pièce de théâtre n'est pas conçue comme une œuvre dogmatique dans son exposition. Elle est au contraire nourrie par les questions-réponses du public et des manipulateurs indigènes des marionnettes (formés préalablement par les coordinateurs *ladinos* qui doivent improviser selon les principes de la *Commedia dell' Arte*). On demande à l'assistance d'exprimer son

---

Y lo mismo si los de Educación quieren que aumente el alumnado de las escuelas; si los de Agricultura van a hablar sobre las plagas que atacan a las plantas; si las Cooperativas quieren tranquilizar el ánimo de sus socios."

[1] Eraclio Zepeda, cité par Beatriz Beatriz Reyes Nevares, *Rosario Castellanos*, México, Departamento Editorial de la Secretaría de la Presidencia, 1976, p. 45 : "El fin primordial fue educativo. Se trataba de hacer comprender al indígena su ubicación dentro de esta sociedad que lo explotaba y lo iba aniquilando poco a poco. Siempre fueron representadas obras muy sencillas e ingenuas, pero con un valioso contenido social."

[2] Voir le portrait manichéen qu'elle fait de Petul et Xun dans "Teatro Petul", in *Revista de la Universidad Nacional Autónoma de México*, N°5, janvier 1965, pp. 30-31, repris dans *Mujer de palabras, op. cit*., pp. 299-304 : " (…) Petul o Pedro es el protagonista de las aventuras, el prototipo del hombre avispado, abierto a las noticias que le traen sus amigos mestizos y blancos, gracias a cuya intervención el desenlace resulta siempre un triunfo de la inteligencia sobre las supersticiones, del progreso sobre la tradición, de la civilización sobre la barbarie. Y la pareja de Petul es Xun, su contraparte, el indígena típico, reacio, a principio, a aceptar los consejos y las indicaciones del otro. (…) [es] el que encuentra en el alcohol el camino de la sabiduría, del olvido, del aturdimiento ; (...) el que cree que su condición es destino y su padecimiento castigo y su conformidad obediencia y su inercia virtud."

opinion, de dévoiler à haute voix ses réticences et finalement de montrer sa bonne compréhension du message contenu dans la pièce. Tout ceci avec un prologue et un épilogue teintés de comédie et d'humour. Mais le schéma actantiel manichéen des pièces du Théâtre Petul laisse entrevoir sous la plume de Rosario Castellanos un fort message ethnocentrique : Petul est le héros des aventures, « le prototype » de l'homme intelligent qui sait écouter les conseils de « ses amis métis et blancs ». C'est le protagoniste ouvert au monde des Blancs et à la modernité, tandis que Xun est « l'Indien typique » qui voit d'un œil réticent les efforts de Petul pour l'intégrer à la nation mexicaine. Passons à l'étude de quelques pièces de théâtre écrite par Rosario Castellanos pour mettre en lumière leur fort contenu idéologique ethnocentrique.

La pièce « Petul et Xun jouent au loto » entre dans le cadre d'une campagne de castillanisation : Petul montre comment les enfants apprennent du vocabulaire grâce à l'aide du promoteur éducatif, tout en jouant avec des cartes comportant un dessin et le mot qui le désigne en espagnol. La morale est univoque : le prix à gagner est de comprendre et de parler espagnol pour que les *Ladinos* respectent l'Indien et le traitent d'égal à égal[1].

Dans le même ordre d'idées, « Petul visite l'I.N.I. » invite les Indiens à faire confiance aux *Ladinos* qui travaillent auprès d'eux, tout en leur donnant les moyens de résister aux Blancs qui cherchent à les manipuler. Deux Blancs abusent de l'ignorance d'un Indien *Chamula* qui se rend à San Cristobal pour vendre une veste tissée main par sa femme. Xun, ne sachant ni lire, ni écrire, ni compter, ni parler espagnol est victime des commerçants qui tentent d'acheter la veste à un prix modique, puis d'un gendarme qui lui soutire de l'argent sous peine de l'envoyer en prison. Petul souligne ainsi la nécessité d'aller à l'école (*la escuela abierta* pour tous, sexe et âge confondus) pour mieux s'armer contre les mauvaises intentions des Blancs. Face au défaitisme de Xun qui pense qu'il est impossible pour un Indien d'acquérir le même savoir qu'un *Ladino*, Petul donne l'exemple à imiter de Benito Juárez.

La dramaturge consacre une pièce entière à ce personnage historique(1806-1872). Elle retrace les différentes étapes de la vie du pauvre berger, un Indien issu d'un village de l'Etat de Oaxaca, devenu avocat et défenseur des Indiens, puis Président de la République à deux reprises (1861-1867 et 1867-1872). Son histoire édifiante cherche à montrer que la volonté et la soif de connaissances sont les clefs de la réussite pour un Indien qui peut aspirer à devenir

[1] "Petul y Xun juegan a la lotería", in Carlos Navarrete Cáceres, *op. cit.*, p. 51 : "El premio, Xun, es que vayas entendiendo y hablando el castellano. Que sepas lo que te dicen los ladinos y que contestes bien las palabras de los caxlanes. Que cuando platiques con ellos, cuando hagas tratos, te respeten como su igual."

un grand personnage politique. Elle commence sur ces paroles qui font office de *captatio benevolentiae* :

> C'était un homme pauvre, un Indien modeste, un pasteur qui parvint même à devenir Président de la République. Car la volonté et les études, sont la clef pour tout. Ecoutez donc l'histoire de Benito Juárez, en espérant qu'il nous serve de modèle[1].

Tout jeune, le jeune Benito s'oppose à son oncle Bernardino qui lui dit : « Tu es né indien, tu dois mourir indien ». Mais il refuse ce déterminisme racial car la misère s'explique par l'ignorance et la seule façon de sortir de la misère est l'éducation. Une fois devenu avocat dans la capitale régionale de Oaxaca, il prône l'égalité pour tous et la répartition de la terre : « L'Eglise et les riches ont plus de terres qu'ils n'en ont besoin. Il faut les répartir pour que nous soyons tous égaux »[2]. Rosario Castellanos ajoute une coloration cardéniste au programme politique de Juárez en mentionnant le problème des *ejidos.*

D'ailleurs, une pièce consacrée à Lázaro Cárdenas illustre les bienfaits de la politique du Président en termes de répartition des terres et d'éducation pour les Indiens. L'idéologie paternaliste transparaît dans la révélation finale de Xun : « Je dirais plutôt que Lázaro Cárdenas est comme un père pour nous, Petul. Comme un père, il nous a éduqués, il nous a défendus et nous a donné ce dont nous avons besoin »[3].

La pièce intitulée « Le drapeau » cherche à inculquer chez l'Indien l'amour à la patrie et un sentiment nationaliste d'appartenance au Mexique. C'est également dans ce sens que Rosario Castellanos a rédigé une version simplifiée de la Constitution, qui a été ensuite traduite en *Tzotzil* et *Tzeltal*, ainsi que des manuels d'éducation civique pour inculquer les symboles identitaires de la nation.

« Petul et le diable étranger » montre les dangers de la xénophobie et du racisme. Les Blancs et les étrangers sont des hommes comme les Indiens et non pas des diables ou des esprits maléfiques (*ijkal* ou *pukuj*). Petul transmet les valeurs de tolérance et de respect de

---

[1] L'ouvrage *Mujer de palabras, artículos rescatados de Rosario Castellanos* reprend quatre pièces du Théâtre Petul écrits pour l'I.N.I. publiés en 1961 et 1962 : "Petul visita el I.N.I." (pp. 90-103), "Benito Juárez": "Era un paisano pobre, un indígena humilde, un pastor, y llegó a ser hasta presidente de la república. Porque todo lo puede la voluntad y el estudio. Oigan, pues, la historia e Benito Juárez y ojalá nos sirva de ejemplo." (pp. 145-160), "La bandera" (pp. 160-163) et "Petul y el diablo extranjero" (pp. 163-170).

[2] "Benito Juárez", *Ibid*., p. 155 : "(…) si somos pobres es porque somos muy ignorantes" (p. 147) / Tío : "Indio naciste, indio tienes que morir" (p. 147), "La Iglesia y los ricos tienen más tierras de las que necesitan. Hay que repartirlas para que todos estemos parejos."

[3] "Lázaro Cárdenas", in *Teatro Petul*, cité par Carlos Navarrete Cáceres, *op. cit.*, p. 112 : "Yo diría más bien que Lázaro Cárdenas es como un padre para nosotros, Petul. Como un padre nos ha educado, nos ha defendido y nos ha dado lo que necesitamos."

l'autre au-delà des différences physiques ou linguistiques : « même s'ils ont une couleur de peau différente et parlent une autre langue, ce sont des gens comme nous »[1].

Finalement, un dernier ensemble de pièces du Théâtre Petul aborde les campagnes menées par le Centre Coordinateur dans les domaines sanitaire, éducatif et économique : vaccination contre la coqueluche pour les enfants dans « Petul, promoteur sanitaire », contre le choléra pour les animaux du poulailler ; campagne de lutte contre l'alcoolisme et la violence domestique ; volonté de faire accepter le fonctionnement d'une coopérative et l'aide de l'I.N.I. Comme toujours, la pièce se termine sur les paroles édifiantes de Petul : « Celui qui ne sait pas c'est comme celui qui ne voit pas, Xun. Moi non plus je ne comprenais pas jusqu'au jour où on me l'a expliqué à l'Institut. Maintenant que je l'ai appris, je te le dis pour que toi tu l'apprennes »).[2]

Les résultats du Théâtre Petul ont d'emblée été considérés comme des réussites manifestes de l'anthropologie appliquée mexicaine que les hauts dirigeants indigénistes n'ont pas manqué de louer avec enthousiasme. En atteste les publications officielles de l'I.N.I. : « Petul, promoteur culturel » (1955) fait la chronique du danger d'inondation de Navenchauc. Grâce à l'intervention de la marionnette Petul, les Indiens de ce village surmontent leurs vieilles rancunes et se solidarisent pour faire face au problème. « Petul, agent de la coopérative » (1956) fait un résumé des différentes sections de travail du Centre Coordinateur *tzotzil-tzeltal* et persuade avec succès les Indiens de la nécessité de conserver et d'améliorer le fonctionnement de la coopérative du village[3].

---

[1] *Ibid.*, p. 169 : "aunque sean de distinto color y hablen distinto idioma, son gentes como nosotros." Voir l'étude de la nouvelle "La Tregua" du recueil *Ciudad Real* en II.2.3. Vision culturelle « un monde présidé par la magie et non par la logique ». Cette nouvelle rend compte du fanatisme latent chez les Indiens sous l'emprise de leurs croyances magico-religieuses : les Indiens de la communauté *tzotzile* de Mukenjá prennent un étranger mourant de soif pour un être maléfique et le battent à mort.

[2] Voir en annexe les pièces "Petul, promotor sanitario", "Petul y la campaña antialcohólica", "Gallinero de Xun", "Los pollos de Xun", ainsi que celles que nous venons de résumer (Doc. 28 à 37).

[3] Carlos Navarrete Cáceres in *Rosario Castellanos su presencia en la Antropología Mexicana*, México, UNAM, 2007, p. 17 : "El pueblo que presenció la presentación vio en los Bikit Olol – los hombres pequeñitos – como llama a los muñecos del Teatro, el problema de su propia cooperativa; las opiniones de los que no entendían, por boca de Xun; la deformación del servicio a la comunidad, en las frases del Tendero y, finalmente, en Petul, lo que debía ser, para beneficio de todos, esa cooperativa que, precisamente por incomprensión y desaciertos, estaba a punto de fracasar. Petul, cooperativista, había prestado, una vez más, un servicio inapreciable a las tareas del Centro Coordinador Indigenista de Chiapas." Et plus loin p. 18 : "Para el Instituto Nacional Indigenista esa campaña [de dedetización] y sus resultados son unos de los grandes logros en el terreno sanitario. Un logro de nuestra antropología es el Teatro Petul, manejado con mucha inteligencia y tacto en dialogar con los indígenas."

Espoirs, attentes et déceptions

En 1964, dans un article de l'*Excélsior,* Rosario Castellanos revient elle-aussi sur les réussites indéniables des Centres Coordinateurs dans leur projet d' « action intégrale » :

> (…) le simple établissement d'un Centre Coordinateur change la physionomie régionale. Non seulement il ouvre des chemins, construit des cliniques et des écoles, améliore les cultures [agricoles], redistribue la terre et assure sa possession de manière pacifique. Mais, surtout, car il modifie la conscience que l'Indigène et le Blanc ont chacun l'un de l'autre et de leur relation. La soumission servile et l'exercice du pouvoir arbitraire – habitude maintenue pendant tant de siècles qu'elle avait atteint la catégorie de loi de la nature, d'une valeur immuable- se sont brisés. Enfin, l'un peut se redresser dans la dignité et l'autre se contenir dans la justice. Enfin, tous deux peuvent se traiter comme des concitoyens, c'est-à-dire, égaux. Enfin, ni le mot « Indien » est chargé forcément de mépris, ni le mot « *Ladino* » d'une ambiguïté qui oscille entre l'éloge et l'insulte ». Le Centre instaure une possibilité. Il dépend de chacune de nous que cette possibilité devienne réalité[1].

Cependant, Rosario Castellanos nuance bien vite cet optimisme[2]. Le bilan de son travail en tant que fonctionnaire pour l'Institut National Indigéniste reste amer pour une double raison : d'un côté, les Indiens ne changent nullement leurs structures de pensée, de l'autre, les Blancs ne modifient en rien leur vision de l'Indigène. Rosario Castellanos en vient à exposer les limites des initiatives de l'I.N.I. dans un entretien de 1966 :

> J'ai travaillé deux ans au Centre Coordinateur qu'a l'Institut National Indigéniste au Chiapas et qui contrôle un nombre de cent dix mille habitants indigènes qui entourent la métropole blanche de quinze mille habitants. (…) Le travail que développe l'Institut Indigéniste, là-bas, est global ; il prétend, à partir de tous les aspects, attaquer ce problème [le décalage des deux cultures] : depuis l'aspect éducatif, sanitaire, économique, agricole, technique, donc, de toutes les manières possibles. Mais il ne rompt aucune des structures traditionnelles de pensée ou d'organisation sociale ou économique des Blancs. (…) si on ne change pas la structure sociale et économique du pays, je ne crois pas qu'on parvienne à incorporer l'Indien en tant que tel à la culture nationale[3].

---

[1] Rosario Castellanos, "Teoría y práctica del indigenismo", in *Mujer de palabras, artículos rescatados de Rosario Castellanos*, *op. cit.* : "(...) el mero establecimiento de un Centro Coordinador cambia la fisonomía regional. No sólo porque abre caminos, construye clínicas y escuelas, mejora los cultivos, redistribuye la tierra y asegura su posesión pacífica. Sino ante todo, porque modifica la conciencia que el indígena y el blanco tienen de sí mismos y de su relación. El doblegamiento servil y el ejercicio del poder arbitrario – costumbre mantenida durante tantos siglos que había llegado a elevarse a la categoría de ley de la naturaleza, inmutablemente válida- se ha resquebrajado. Ya uno puede erguirse en la dignidad y el otro contenerse en la justicia. Ya ambos pueden darse el trato de conciudadanos, que es el de iguales. Ya ni la palabra indio va cargada forzosamente de desprecio ni la palabra ladino de esa ambigüedad que oscila entre el elogio y el insulto. El Centro instaura una posibilidad. De cada uno de nosotros depende que esa posibilidad se realice."

[2] Rosario Castellanos, "Diorama de la cultura", *Excélsior*, 11.08.1974 : "He defendido mi esperanza con la tenacidad de la que soy capaz; estaba dispuesta a resistir muchas decepciones. Pero lo que encontré aquí supera en mucho mis cálculos más pesimistas."

[3] Entretien accordé à María Luisa Cresta de Leguizamón, in *La Palabra y el hombre*, *Revista de la Universidad Veracruzana*, n°19, México, 1976, pp. 10-11 : "yo trabajé dos años en el Centro Coordinador que tiene el instituto Nacional Indigenista en Chiapas y que controla una cantidad de ciento diez mil habitantes indígenas, que rodean a la metrópoli blanca de quince mil.(...) la labor que desarrolla el Instituto Indigenista, allá es global; pretende, desde todos los aspectos, atacar este problema [el desnivel de las dos culturas]: desde el aspecto educativo, sanitario, económico, agrícola, técnico, en fin, de todos los modos posibles. Pero no rompe ninguna de las estructuras tradicionales de pensamiento ni de organización social, ni económica, de los blancos. (…) si no se cambia la estructura social y económica del país, la incorporación del indio como indio a la cultura nacional, no creo que se dé."

Tel est le paradoxe de la tâche que s'est assignée Rosario Castellanos avec le Théâtre Petul : elle veut combattre l'ignorance des Indiens, tout en tirant profit de leurs croyances irrationnelles dans son travail dramaturgique. Comme ils sont enclins à confondre réalité et monde imaginaire, les animaux, les objets, les éléments (la puce, le peigne, l'eau) sont personnifiés dans les pièces de théâtre. Pour les Indiens, Petul et Xun sont des personnages en chair et en os qu'ils respectent, consultent et vénèrent. Ils leur offrent à boire, souhaitent que Petul devienne le parrain de leurs enfants… Rosario Castellanos veut donc surmonter la « méfiance de pierre » des Indiens et gagner leur confiance, tout en regrettant que les personnages qu'elle a inventés viennent peupler leurs pensées magico-religieuses :

> Si pour les manipulateurs des marionnettes du Guignol, la limite entre le réel et l'imaginaire était floue, cela devait l'être encore plus pour le public. Et nous (qui étions-nous, après tout, si ce n'est une *Ladina*, l'ennemie, à cause de sa race et les renégats de leur race ?), il était possible de nous voir d'un œil méfiant et de nous approcher avec réticence. Mais lorsqu'ils se mettaient à penser que nous étions les auxiliaires de Petul, ils cessaient de froncer les sourcils et devenaient hospitaliers et aimables. (…) Petul, celui dont on a voulu faire un *homme de raison*, s'est changé en mythe et en force naturelle[1].

Il va sans dire que le ton sur lequel l'auteure parle de ses assistants indiens ou de son public est teinté de condescendance qui frôle le mépris : les traducteurs parlent un « espagnol rudimentaire et extrêmement pauvre » ; elle ne cache pas qu'elle ne connaît que quelques mots isolés de leurs « dialectes dérivés et avilis du Maya » alors qu'elle se targue d'avoir vécu auprès d'Indiens pendant toute son enfance et adolescence. Elle revient aussi sur la nécessité d'improviser pendant certaines représentations théâtrales car « on ne peut pas demander à ces gens [les traducteurs bilingues], si peu habituées à l'exercice de leur capacités intellectuelles, de mémoriser leurs textes»[2].

Pour Carlos Lenkersdorf, spécialiste de la culture *tojolabale* du Chiapas, auteur du premier et unique dictionnaire bilingue *espagnol-tojolabal*, la connaissance de la langue de l'autre est la condition incontournable pour le comprendre. Le terme « dialecte », plutôt que « langue » atteste une attitude paternaliste d'exclusion :

> Il a une connotation de mépris : le *tojolabal* n'est pas une langue, mais seulement un dialecte. Cette évaluation est le produit d'enseignements qui n'apprécient pas l'héritage culturel pluraliste, pour ne

[1] "Teatro Petul", *Revista de la U.N.A.M.*, n°5, janvier 1965, p. 30-31 : "Si para los manipuladores del Guiñol era impreciso el límite entre lo real y lo imaginario, mucho más tenía que serlo para el auditorio. A nosotros (¿quiénes éramos después de todo, sino una ladina, una enemiga por su raza, y sus renegados de la suya?) era posible vernos con desconfianza y tratarnos con reticencia. Pero cuando reflexionaban en el que éramos los portadores de Petul, se les borraban el ceño y se volvían hospitalarios y amables." Voir également "Petul en la escuela abierta", in *Teatro Petul*, México, I.N.I., 1962, pp. 42-65 : "Petul, de quien quisimos hacer un *hombre de razón* y se nos convirtió en un mito y en una fuerza natural."

[2] Rosario Castellanos, "Teatro Petul", *op. cit*, p. 302 : "El primer paso es traducir. Ellos hablan un español rudimentario y paupérrimo. Yo no sé más que palabras aisladas de su dialecto. (...) No puede exigírsele a esta gente, tan poco acostumbrada al ejercicio de sus potencias intelectuales, que memorice sus parlamentos."

> pas dire qu'ils la nient. C'est également le produit du mythe selon lequel l'unité de la nation est exclusive et n'admet qu'une seule langue[1].

La conception de Rosario Castellanos d'un indigénisme intégrationniste correspond à une période historiquement datée où il paraissait possible de fondre la population indienne à l'intérieur de la Nation mexicaine. Pour ce faire, l'éducation était un enjeu crucial pour permettre l'acculturation nécessaire des Indiens. Tandis que les marionnettes du Théâtre Petul sont les porte-paroles de l'I.N.I., « les interprètes les plus directs des doctrines de l'Institut parmi les tribus indigènes doivent être ceux qui comprennent le mieux et exposent le plus clairement ces doctrines »[2]. C'est pourquoi Rosario Castellanos consacre son temps libre à inculquer aux interprètes indiens ce qu'elle appelle les rudiments de la culture générale, « sur le monde 'dans lequel nous vivons, nous évoluons et nous sommes' – ce monde auquel nous nous efforçons de les incorporer » :

> Et il est nouveau pour eux et ils sont autant émerveillés d'apprendre que les fleuves se jettent dans la mer, que les vents ne sont pas enfermés dans une grotte, que de prendre conscience qu'ils sont les descendants des anciens Mayas, dont ils ont déjà contemplés les restes de leurs civilisations magnifiques sur des photographies ou dans des musées[3].

Sous couvert d'aborder des notions d'histoire-géographie, il s'agit bien de modifier radicalement la relation de l'Indien avec la nature et de l'univers en général, c'est-à-dire de s'immiscer dans sa cosmovision et sa cosmogonie. Le plus étonnant est de considérer la richesse du patrimoine culturel indien de manière passéiste et figée (confiné dans des musées, c'est-à-dire dans un cadre institutionnel) en ignorant la culture populaire, orale et bien vivante des Indiens de cette époque. L'auteure valorise la culture maya fossilisée et ferme les yeux sur celle des *Tzeltal-Tzozil* qu'elle côtoie tous les jours.

Pourtant, dans la préface de l'ouvrage photographique de Bernice Kolko de 1966, *Rostros de México*, Rosario Castellanos souligne le mérite de l'artiste d'avoir fixé par l'objectif les activités quotidiennes et ancestrales des Indiens du Mexique (l'artisanat comme

---

[1] Ana Esther Ceceña, "El mundo del nosotros: entrevista con Carlos Lenkersdorf", in *Revista Chiapas* n°7, IIE-UNAM/Era, México, 1999, p. 192 : "Al llamar "dialecto" al tojolabal el término cambia de sentido. Tiene una connotación despectiva: el tojolabal no es un idioma sino solamente un dialecto. Esta evaluación es producto de enseñanzas que no aprecian la herencia cultural pluralista, por no decir que la niegan. Es producto también del mito de que la unidad de la nación es exclusivista y admite una sola lengua." [Réf. de mars 2009]. Disponible sur : http://www.revistachiapas.org/No7/ch7entrevista.html visité le 25.03.2009. Voir également Carlos Lenkersdorf, *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, México, siglo XXI Editores, 1996, 197 p. Traduction *Les hommes véritables. Paroles et témoignages des Tojolabales indiens du Chiapas*, Ludd, Paris, 1998, 285 p.

[2] Rosario Castellanos, "Teatro Petul", *op. cit*, p. 88 : "Si los actores son los portavoces de mayor resonancia, los intérpretes más directos de las doctrinas del Instituto entre las tribus indígenas, deben ser también quienes mejor comprendan y más limpiamente expongan esas doctrinas."

[3] *Ibid.*, p. 89 : "Se trata de imbuirles una idea, la más elemental pero también la más clara posible, acerca del mundo "en que vivimos, nos movemos y somos" y al que estamos empeñados en incorporarlos. (…) Y resulta novedoso para ellos y se maravillan tanto al enterarse de que los ríos corren hacia el mar y de que los vientos no están encerrados en una cueva, como al averiguar que ellos son descendientes de los antiguos mayas, los restos de cuyas magníficas civilizaciones ya han contemplado en fotografías y museos."

le textile, le travail de la palme, la poterie ; le commerce comme la vente de fleurs…). Elle prend comme exemple les femmes d'Amatenango des hauts-plateaux du Chiapas qui se consacrent à des journées de travail laborieux et tissent avec des instruments « primitifs », ou celles de Juchitán qui brodent un ouvrage riche en couleurs[1]. Mais l'auteure ne peut s'empêcher de faire une digression sur la nécessité du « douloureux processus d'acculturation » des Indiens. L'obligation de les alphabétiser se heurte selon elle au frein de la langue et à leurs faibles capacités intellectuelles :

> [Les Indiennes de Chiapas] passeront –avec quelle difficultés et quelle lenteur ! – de leur dialecte, appauvri au plus haut point, comme leurs terres (…) à un espagnol castillan dans lequel elles seront à peine capables de désigner l'objet dont elles ont besoin. Peut être que les générations qui leur succéderont parviendront enfin à s'exprimer avec une certaine marge d'exactitude, arriveront enfin à préciser et à nuancer ce qu'elles veulent dire, qu'elles seront enfin en situation de choisir parmi de nombreux mots celui qui leur convienne le mieux. Peut-être qu'un jour elles atteindront le niveau intellectuel des jeunes étudiants qui se préparent à entrer à l'université.
> Dans les salles de classe se perdront *les derniers résidus de la barbarie*. Les mains doivent être dociles aux ordres donnés par une intelligence « nourrie par les meilleurs savoirs », avide, ouverte à tous les horizons, critique d'esprit[2]. (Nous soulignons)

Dans un élan enthousiaste, Rosario Castellanos passe de la nécessité de castillaniser les êtres les plus marginalisés de la société patriarcale mexicaine (les femmes indiennes), pour enfin atteindre le summum de l'intégration dans l'éducation supérieure. Cette utopie (rendue par le futur hypothétique) répond à un projet nivellateur par le haut répondant à l'idéologie occidentale. Elle souligne par l'incise les difficultés à vaincre, la lenteur laborieuse du processus et les réserves sur cette possibilité (par l'adverbe « peut-être » placé en anaphore). Nous retrouvons l'opposition antinomique entre civilisation et barbarie, ainsi que travail manuel et intellectuel (« les mains » vs « l'intelligence ») – ce qui révèle à nouveau l'idéologie fortement ethnocentrique de l'auteure.

Malgré un altruisme vraisemblablement sincère, Rosario Castellanos ne parvient pas à se dégager du paternalisme prédominant au sein de l'I.N.I. L'abyme avec la position de

---

[1] Voir l'étude des poèmes tirés du recueil "El rescate del mundo" de 1952 au chapitre I.2.2. « Entre la capitale, l'Europe et le Chiapas ».

[2] Rosario Castellanos (prologue pp. 7-22) à Bernice Kolko, *Rostros de México*, México, Universidad Autónoma de México, Dirección General de Publicaciones, 1966, p. 15 : "Transitarán - ¡con cuántas dificultades y con qué lentitud!- de su dialecto, empobrecido hasta el último extremo, como sus tierras (…) a un castellano en el que apenas serán capaces de designar el objeto que necesiten. Tal vez las generaciones sucesivas de estas que inician el proceso doloroso de aculturación ya logren expresarse con cierto margen de exactitud, ya atinen a precisar y a matizar lo que quieren decir, ya estén en la situación de elegir, entre las muchas palabras aquella que mejor les convenga. Tal vez algún día alcancen el mismo desarrollo intelectual de las jóvenes estudiantes que se preparan para ingresar en las universidades. / En las aulas se perderán los últimos residuos de la barbarie. Las manos han de ser dóciles a los mandatos de una inteligencia "nutrida de los mejores saberes", ávida, abierta a todos los horizontes, discernidora de espíritus."

Carlos Lenkersdorf, voulant relever le défi de connaître l'univers *tojolabal* « de l'intérieur » est flagrant :

> Personne n'a voulu apprendre d'eux pour voir le monde selon une autre perspective. Jusqu'à aujourd'hui prévaut l'idée de les « civiliser », de les rendre compétitifs, de les moderniser et de les rendre égaux par rapport à la culture dominante, pour les intégrer à elle[1].

Jamais n'ont été remis en question les objectifs de fond de l'I.N.I. selon les critères occidentaux comme les notions de progrès, de modernité ou de « retard », de bien être, la nécessité de « libérer » l'Indien. Jamais n'a été évoquée la possibilité de reconnaître aux Indiens le droit de se maintenir volontairement en marge de la société nationale. Jamais n'a été (re)connue la culture propre aux Indiens et leur spécificité ethnique.

L'étude de la trajectoire biographique et littéraire de Rosario Castellanos, ainsi que son inscription dans l'indigénisme officiel mexicain, nous ont permis de cerner le contexte personnel, politique et idéologique qui préside à la rédaction de la « trilogie du Chiapas ». La politique d'intégration mise en place dès les années vingt au Mexique aspire à l'homogénéisation sociale et à l'unification culturelle du pays. Le travail de Rosario Castellanos auprès des communautés *Tzotzil-Tzeltal* en tant que directrice du Théâtre Petul dévoile sans aucun artifice son projet acculturateur et son idéologie profondément ethnocentrique. Pour finir notre travail de contextualisation de la « trilogie du Chiapas », il nous faut à présent retracer les jalons de la littérature indigéniste au Mexique pour mettre en lumière sa spécificité dans ce courant.

[1] Esther Ceceña, "El mundo del nosotros: entrevista con Carlos Lenkersdorf", *op. cit.*, p. 194 : "Nadie quiso aprender de ellos para ver el mundo desde otra perspectiva. Prevalece hasta hoy la idea de "civilizarlos", hacerlos competitivos, modernizarlos, igualarlos a la cultura dominante, integrarlos a la misma."

I.4. ROSARIO CASTELLANOS DANS LE SILLAGE DE L'INDIGENISME LITTERAIRE ?

L'indigénisme est certes un mouvement politique et social qui envisage « le problème indien » dans le cadre d'une problématique d'intégration nationale, mais c'est aussi un courant littéraire et artistique. Effectivement, José Carlos Mariátegui souligne dans *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* que le problème indien, «si présent dans la politique, l'économie et la sociologie, ne peut être absent de la littérature et de l'art »[1]. L'essayiste montre les limites de l'indigénisme littéraire qui peine à livrer une version absolument authentique de la réalité. Comment un écrivain blanc peut-il mettre en scène le monde indigène hors de tous préjugés sociaux et ethniques ? Quels sont les présupposés idéologiques qui nourrissent les œuvres des auteurs indigénistes appartenant à la classe dominante ?

Nous allons tout d'abord retracer l'évolution de l'indigénisme littéraire grâce aux études et aux concepts de nombreux critiques. En 1959, dans *La novela mexicana indígena,* César Rodríguez Chicharro fait une classification des œuvres narratives centrées sur le thème de l'Indien au Mexique selon trois modalités : l'indianisme (présentant une vision idéalisée et pittoresque de l'Indien), l'indigénisme (empreint d'une forte critique sociale) et les « romans de recréation anthropologique » qui recréent dans le monde de la fiction une réalité ethnique fortement marquée[2]. Quelques années plus tard, en 1964, Joseph Sommers évoque l'apparition d'un nouveau courant littéraire « Le Cycle du Chiapas » à fort contenu anthropologique qui regroupe des œuvres écrites entre 1948 et 1962 (dont la trilogie de Rosario Castellanos) sur la thématique centrale des relations entre *Ladinos* et Indiens de cette région géographique[3]. En 1978, le critique péruvien Cornejo Polar parle d' « Indigénisme » et d' « hétérogénéité » qui révèle « la nature plurielle, hétéroclite et conflictuelle d'une littérature à cheval entre deux univers distincts [l'écrivain et le public blancs et le référents indien] »[4]. Il s'appuie sur la classification établie par Tomás Escajadillo dans sa thèse de

---

[1] José Carlos Mariátegui, "Las corrientes literarias de hoy. El indigenismo" (chapitre XVII, pp. 216-228), in *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, (1928), México, Ed. Era, 4ª reimpresión, 1998.
[2] César Rodríguez Chicharro, *La novela mexicana indigenista*, México, Universidad Veracruzana, 1988.
[3] Joseph Sommers, "El ciclo de Chiapas: nueva corriente literaria", in *Cuadernos Americanos*, vol. 133, n°2, mars-avril 1964, pp. 83-88.
[4] Ernesto Conejo Polar, "El indigenismo y las literaturas heterogéneas: su doble estatuto socio-cultural", in *Revista de Crítica literaria latinoamericana*, Lima, n° 7-8, 1978. Voir également *Escribir en el aire. Ensayo*

doctorat en 1971 entre « indianisme », « indigénisme orthodoxe » à partir des années trente et le « néo-indigénisme » des années cinquante[1]. Cette dénomination nous semble des plus utiles pour rappeler les différents visages de l'indigénisme littéraire (dans toute l'Amérique Latine, et surtout dans les pays andins comme le Pérou). Nous allons utiliser ces concepts théoriques en les transposant dans la production littéraire mexicaine, avant de s'arrêter sur les critères de définition du néo-indigénisme. Cela nous permettra d'étudier l'ambiguïté constitutive de la « trilogie du Chiapas » : alors que Rosario Castellanos se défend d'avoir appartenu à l'indigénisme, la critique la rattache à ce courant malgré elle. Nous verrons dans quelle mesure la trilogie peut *au premier abord* s'inscrire dans le courant néo-indigéniste et dans les cycles du Chiapas et du Mayab qui livrent une approche *ethno-fictionnelle* de l'Indien (pour reprendre le terme de Martin Lienhard)[2].

I.4.1. L'indigénisme littéraire traditionnel

Les premiers pas de l'indianisme

Selon la classification établie par Tomás Escajadillo, dans le premier courant de l'indigénisme au XIXème siècle communément appelé « indianisme », la vision de l'Indien est idéalisée, rêvée, inventée. L'Indien n'appartient à aucune ethnie, il ne parle aucune langue vernaculaire, il n'a aucune identification identitaire. Il est tout au plus une image stéréotypée et stylisée d'un être qui a toutes les caractéristiques du « bon sauvage » tel qu'il est peint dans le courant romantique français. L'exotisme et le pittoresque abondent dans *Cumanda* (1871) de l'Equatorien Juan León Mera (1832-1894) où se trouve une parenté intertextuelle avec *Atala* de Chateaubriand. L'Indien est perçu depuis une optique européenne ethnocentrique qui propose de transformer le natif, de déformer son essence. Selon Trinidad Barrera, le sentimentalisme et l'appartenance à une classe sociale dominante empêchent les auteurs indianistes de représenter la réelle situation de domination de l'Indien :

---

sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas, CELACP, Latinoamericana Editores, Lima, 2003, 241 p.

[1] Cette classification est théorisée dans Tomás G. Escajadillo, *La narrativa indigenista peruana*, Lima, Amaru, 1994, 333 p. et reprise par Ricardo González Vigil dans son introduction à l'oeuvre de J.M. Arguedas, *Los Ríos Profundos*, Madrid, Cátedra, Letras Hispánicas, 1995. Voir le chapitre 4 "Neo-indigenismo y Realismo maravilloso", pp. 44-57.

[2] Ce chapitre livre les bases conceptuelles qui permettront d'étudier en seconde et troisième partie dans une approche d'analyse textuelle dans quelle mesure la « Trilogie du Chiapas » est indigéniste, néo-indigéniste ou ethno-fictionnelle.

> Un sentiment de pitié et de commisération pour ces êtres se mêle à l'incompréhension et à l'ignorance du niveau socio-économique du problème indigène actuel et, bien sûr, la vigueur d'une revendication brille par son absence[1].

Les romans indianistes se focalisent sur un individu exemplaire (la plupart des œuvres ont pour titre le nom du héros) et non sur le phénomène d'oppression collective dont sont victimes les communautés indiennes. Empreints de nostalgie, ils ont tendance à exalter un passé précolombien symbole de gloire et n'évoquent pas la situation présente dans laquelle vivent les Indiens.

Le roman péruvien *Aves sin nido* (1889) de Clorinda Matto de Turner (1852-1909) constitue le premier pas vers le courant indigéniste narratif proprement dit, par la dénonciation des abus dont sont victimes les Indiens au Pérou et la présence d'une « documentation » de facture naturaliste. Le titre fait allusion métaphoriquement aux Indiens minés par la servitude et privés de toute protection. Cependant, le traitement romantique et l'exaltation de la figure de l'indien s'éloignent d'une représentation fidèle du monde andin. L'intention éthique qui sous-tend cette œuvre rejoint le courant acculturaliste : il est nécessaire d'intégrer le peuple indien à la nation, l'obligeant à renoncer à sa culture, à ses croyances, à ses coutumes. L'auteure envisage un programme éducatif de « régénération » de l'Indien qui s'inscrit dans la lignée du penseur Manuel González Prada qui déclare en 1888 :

> Enseignez-lui à lire et à écrire, et vous verrez si en un quart de siècle il se lève ou non à la dignité d'un homme. C'est à vous, maîtres d'école, qu'il vous revient de galvaniser une race qui s'endort sous la tyrannie du juge de paix, du gouverneur et du curé, cette trinité qui abrutit l'Indien[2].

Nous verrons que certaines assertions de Rosario Castellanos y font écho, même si elle est loin d'idéaliser l'Indien puisqu'elle le peint comme une société vaincue et dégénérée. En effet, pour l'auteure de la « trilogie du Chiapas », la solution au « problème indien » ne peut donc être résolu que par l'acculturation, entendue comme *castillanisation* et *mexicanisation* de l'Indien.

La permanence de structures économiques et sociales de type féodal, ainsi que la soumission résignée de l'Indien sont autant de facteurs externes et internes qui maintiendraient l'Indien dans l'injustice. Selon Clorinda Matto de Turner, ce « roman de

---

[1] Trinidad Barrera, "Algunos datos de la historia de una dominación", in *Ecrire la domination en Amérique Latine,* Dir. Néstor Ponce, Nantes, Ed. Du Temps, 2004, p. 46 : "Sentimientos de piedad y conmiseración por estos seres se mezclan con la incomprensión o ignorancia de los niveles económicos y sociales del problema indígena presente y, por supuesto, brilla la ausencia del vigor reivindicativo."

[2] Cité par Benito Varela Jácome dans "Introducción a *Aves sin nido,* de Clorinda Matto de Turner" , [réf. d'avril 2009]. Disponible sur :
http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/57960842216137384122202/p0000001.htm#1 : "Enseñadle a leer y escribir, y veréis si en un cuarto de siglo se levanta o no a la dignidad de hombre. A vosotros, maestros de escuela, toca galvanizar una raza que se adormece bajo la tiranía del juez de paz, del gobernador y del cura, esa trinidad embrutecedora del indio."

mœurs » doit « améliorer la condition des petits villages du Pérou (…) en rappelant que, dans le pays, il existe des frères qui souffrent, exploités dans la nuit de l'ignorance, martyrisés dans les ténèbres»[1]. Dès lors, l'auteure inaugure la tonalité manichéenne et paternaliste de l'indigénisme en opposant l'Indien idéalisé physiquement et moralement à toutes les figures de l'oppresseur. Nous verrons en quoi Rosario Castellanos s'oppose radicalement à cette vision *costumbrista* et réductrice des relations entre Indien et *ladino*.

Face à cet indianisme « romantico-idéaliste » surgit également un indianisme teinté de modernisme, soit ancré dans un passé incaïque idéalisé (*Los hijos del sol*, de Abraham Valdelomar, 1921), soit transplanté dans le présent (*La venganza del condor* de Ventura Garcia Calderón, 1924). La description de coutumes étranges et barbares vise à accentuer le côté pittoresque et « barbare » de la vie indienne pour mieux dépayser le lecteur. Eve-Marie Fell observe que l'Indien réel n'apparaît à aucun moment dans les œuvres indianistes qui s'attachent :

> (…) soit à ressusciter la grandeur paisible des empires avant leur destruction par les Espagnols, soit à décrire dans une perspective violemment anti-hispanique les ravages de la conquête et l'héroïsme des chefs indigènes[2].

Le roman du Bolivien Alcides Arguedas (1879-1946), *Raza de bronce* (1919) est le lien qui permet le passage entre le courant indianiste et indigéniste futur[3]. Il oscille entre un ton épique et misérabiliste. Il dépeint l'Indien comme un modèle humain détruit par des siècles d'abus et d'oppression et s'attache à décrire avec précision « l'esclavage absurde de l'Indien, sa vie de douleur, de misère et d'injustice sociale »[4] :

> *Raza de Bronze* apparaît clairement comme une œuvre-clef du courant épique, qui oppose l'homme à la nature et l'homme à l'homme. En ce qui concerne l'indigénisme, tous les éléments du décor sont déjà plantés : le dépouillement des communautés, la sensualité sans scrupules du Blanc, la cupidité brutale de l'intermédiaire métis et du curé, la pauvreté résignée de l'indigène, les explosions éphémères de violence. On est encore loin, cependant, du courant profondément revendicatif des années 30[5].

---

[1] Clorinda Matto de Turner, *Proemio*, cité par Eve-Mari Fell, *Les Indiens. Sociétés et idéologies en Amérique hispanique*, Paris, Armand Colin, 1973, p. 126.
[2] *Ibid.*, p. 126.
[3] Voir l'opposition qu'établit Gihane Mahmoud Amin entre *Indianisme* et *Indigénisme* dans "El indigenismo (IV): el indigenismo como término literario",
in www.revistaamanecer.com/contenido/indigenismo/1.htm, page actuellement non disponible, consultée en octobre 2008 : "Con indianismo, según el cuño romántico, se designa una literatura que explota el motivo indio por mero exotismo: su visión del héroe es sentimental; su tono, nostálgico; su lenguaje, colorista; y su técnica, descriptiva y pictórica. (…) Su nota distintiva [del indigenismo] radica en su enfoque más realista y comprometido, y en su tono de protesta, teniendo al indio y su problemática humana como centro de sus preocupaciones. Su visión del héroe es social; su técnica, documental y testimonial; y su lenguaje, imitativo aunque poco convincente."
[4] Alcides Arguedas, *Raza de bronze*, Buenos Aires, ed. Losada, (1968), pp. 225-226, cité par E.-M. Fell, *Les Indiens. Sociétés et idéologies en Amérique hispanique*, *op. cit.*, p. 132.
[5]Eve-Marie Fell, *op. cit*, p. 134.

Effectivement, dans les années trente, la littérature se voit influencée par des idéologies avant-gardistes de gauche : la politisation rapide de la bourgeoisie donne une nouvelle orientation à l'indigénisme pour dénoncer le féodalisme et adhérer idéologiquement à la cause prolétarienne.

L'indigénisme « orthodoxe »

Depuis la parution de la revue péruvienne *Amauta*, le travail de José Carlos Mariátegui (notamment avec *Sept essais de la réalité péruvienne* de 1928) exerce une grande influence sur la gestation d'un nouveau courant. Sous l'indigénisme naissant et appelé par Tomás G. Escajadillo « orthodoxe » ou « traditionnel » affleure une théorie sociale : l'Indien apparaît dans sa singularité et on parle à présent de « problème » social de l'Indien, autant que politique, économique et culturel. L'optique réaliste des auteurs de l'indigénisme dit « orthodoxe » construit un type d'Indien, vu comme un corps collectif abruti, malade, dégradé et analphabète qui rompt complètement avec son image idéalisée offerte par l'indianisme. Cette littérature adopte une volonté de revendication sociale et s'accompagne d'une meilleure connaissance de l'Indien (représenté « en chair et en os » pour reprendre une expression de Ciro Alegría). Selon José Carlos Mariátegui, l'indigénisme met au centre de la question indigène le facteur économique (le problème de l'accession à la terre, de la dépossession dont ont été victimes les populations indigènes)[1]. Ces œuvres suivent deux modèles : le premier présente un groupe indien vivant dans des conditions utopiques (stabilité, harmonie avec la nature, perfection sociale…) qui est confronté à des forces extérieures qui vont briser son système (le monde des Blancs, les latifundistes, les membres du Clergé, les juges…). Le second modèle qui dépasse le premier, aborde l'exploitation et la misère des indiens comme résultat du passage d'une société traditionnelle à une société moderne et clairement capitaliste.

Les romans qui inaugurent le courant indigéniste orthodoxe sont *Cuentos andinos* de Enrique López Albújar (1920), *Huasipungo* de l'écrivain équatorien Jorge Icaza (1934) et *El mundo es ancho y ajeno* de Ciro Alegría (1941).

Pour José Carlos Mariátegui, le livre d'Enrique López Albújar marque le premier pas vers une approche réelle du problème indien qui s'éloigne définitivement de la tradition romantico-idéaliste qui l'avait précédé :

[1] José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de la realidad peruana*, *op. cit.*

> Pour autant, il n'est pas aventuré d'avancer l'hypothèse selon laquelle l'Indien a peu changé spirituellement en quatre siècles. La servitude l'a sans doute affecté dans son corps et son esprit. (…) Mais le fond obscur de son âme n'a pratiquement pas changé. Dans les montagnes abruptes, dans les falaises lointaines où n'est pas parvenue la loi du Blanc, l'Indien préserve encore sa loi ancestrale. *Cuentos andinos* d'Enrique López Albújar est le premier livre qui, à notre époque, explore cette voie. Les *Cuentos andinos* appréhendent, dans leurs traits acérés et durs, les émotions substantielles de la vie de la *sierra* et nous présentent quelques condensés de l'âme de l'Indien[1].

Cependant la vision de l'Indien chez Enrique López Albújar reste teintée de pessimisme puisqu'il apparaît comme un être pervers poussé à commettre des atrocités. C'est ce portrait déformé que dénonce plus tard José María Arguedas et qui le conduit vers l'écriture :

> Lorsque j'ai lu les premières narrations sur les Indiens, ils étaient décrits de façon tellement fausse par des écrivains que je respecte, qui m'ont donné des leçons, comme López Albujar, comme Ventura García Calderón… Dans ces récits, l'Indien était tellement défiguré et le paysage tellement mièvre et naïf, ou tellement étrange, que je me suis écrié : Non, moi, il faut que je l'écrive tel qu'il est, car moi je l'ai savouré, moi j'ai vécu la même souffrance[2].

Le second jalon du courant indigéniste « orthodoxe » est marqué par l'Equatorien Jorge Icaza (1906-1978). Selon lui, « l'effroyable condition » des Indiens devait être dénoncée par « une littérature combative, de lutte»[3]. L'Indien n'est pas individualisé, mais se fond dans un groupe collectif, reflet de son aliénation. *Huasipungo* plante un monde fictionnel qui s'inspire d'un état de la société et le reflète : la situation de soumission des indiens du latifundiste Alfonso Pereira qui s'est allié à une compagnie nord-américaine, symbole de l'impérialisme moderne. L'écrivain insiste sur les mouvements de groupe (*indiada, cholerío*), assimile l'individu à un type racial ou social, utilise fréquemment des chœurs anonymes et réduit toute la problématique au seul conflit social entre Indiens, *cholos* et Blancs. Jorge Icaza évoque le rôle du Métis qui reproduit sur l'Indien les vexations que lui impose le Blanc. Cet indigénisme traditionnel clôt définitivement le cycle idyllique de l'indianisme par une esthétique, non plus du sublime, mais de l'horrible. Jorge Icaza cherche « tout ce qui peut

---

[1] *Ibid.* : "No es aventurada, por tanto, la hipótesis de que el indio en cuatro siglos ha cambiado poco espiritualmente. La servidumbre ha deprimido, sin duda, su psiquis y su carne. (…) Mas el fondo oscuro de su alma casi no ha mudado. En las sierras abruptas, en las quebradas lontanas, adonde no ha llegado la ley del blanco, el indio guarda aún su ley ancestral. El libro de Enrique López Albújar, Cuentos andinos, es el primero que en nuestro tiempo explora estos caminos. Los Cuentos andinos aprehenden, en sus secos y duros dibujos, emociones sustantivas de la vida de la sierra, y nos presentan algunos escorzos del alma del indio."

[2] Intervention d'Arguedas en 1965, lors des premières rencontres d'écrivains péruviens, citée par Rosario Castellanos, « José María Arguedas y la problemática indigenista », in *Obras II, Poesía, teatro y ensayo*, compilación y notas de Eduardo Mejía, México, Letras mexicanas, Fondo de Cultura Económica, 1998, 1027 p., pp. 860-864 : "Cuando leí las primeras narraciones sobre los indios, los describían de una manera tan falsa escritores a quienes respeto, de quienes he recibido lecciones como López Albújar, como Ventura García Calderón. (…) En estos relatos estaba tan desfigurado el indio y tan meloso y tonto el paisaje o tan extraño, que dije: "No, yo lo tengo que escribir tal cual es, porque yo lo he gozado, yo lo he sufrido."

[3] Cité par Eve-Marie Fell, *Les Indiens. Sociétés et idéologies en Amérique hispanique*, *op. cit.*, p. 158.

faire palper à un lecteur blanc la réalité crue, malodorante, inesthétique qui enveloppe l'Indien»[1].

Ciro Alegría (1909-1967) dans *El mundo es ancho y ajeno* (1941) narre la résistance héroïque d'une communauté indigène devant l'injuste expropriation de ses terres. L'auteur péruvien franchit un pas dans la représentation de l'Indien en explorant sa psychologie, les valeurs de sa culture andine, sans oublier de dénoncer sa situation sociale. Mais il se maintient dans le cadre d'une narration traditionnelle de type réaliste ou naturaliste où subsiste une grande distance entre le narrateur, à la fois témoin et observateur, et les Indiens. L'option esthétique des indigénistes orthodoxes se trouve à l'opposé de la vision idéalisante de l'indianisme : l'Indien est peint dans sa situation réelle de misère, de dégradation physique comme la maladie ou l'alcoolisme. Il semble appartenir à une société dégénérée, à « un peuple malade », pour reprendre le titre d'un roman d'Alcides Arguedas publié en 1909.

Panorama de la littérature indigéniste mexicaine : de l'approche historique à la valorisation culturelle

Tout comme dans les pays andins, la littérature indigéniste offre une longue tradition au Mexique. L'Indien n'a jamais été tout à fait absent de l'imaginaire culturel mexicain. Le premier courant, à tendance historique, romantique et indianiste, se développe fin XIXème sous la plume d'auteurs comme Maríano Meléndez Muñoz (1836-1893) avec *La Mestiza* (1891) et *Los Mártires del Anáhuac* (1870), Eulogio Palma y Palma (1851-1924) et son essai historico-philologique *Los Mayas* (1901), Ireneo Paz (1836-1924), grand-père du Prix Nobel de Littérature et auteur de *Amor y suplicio* (1873), *Doña Marina* (1873)[2]. Il est intéressant de voir que ce courant « indianiste », pour reprendre la classification de Tomás Escajadillo, se prolonge au XXème siècle. Dans les années quarante, *Moctezuma, el de la silla de oro* (1945) et *Moctezuma II, señor de Anáhuac* (1947) de Francisco Monterde (1894-1985) reconstruisent les faits marquants de l'Histoire du Mexique depuis la création de l'Empire aztèque jusqu'à la Conquête et s'attachent à décrire des personnages clé comme Moctezuma et Cuauhtémoc (tout comme José Luis Martínez avec *Cuauhtémoc. Vida y muerte de una cultura*, 1944). Le ton romantique et lyrique de cet indianisme à tendance historique s'exprime également en

[1] *Ibid.*, p. 164.
[2] Voir l'article de Juan Gregorio Regino, "Otra parte de nuestra identidad", Literatura indígena, [réf. de mars 2009]. Disponible sur : http://www.jornada.unam.mx/1998/10/13/oja-identidad.html

poésie (*Chapultepec*, 1947) pour louer le legs précolombien comme symbole d'un passé glorieux et légendaire[1]. Miguel Ángel Menéndez (1904-1982), Yucatèque d'origine, revient sur la résistance du peuple *coro* dans le Nayarit lors de la Conquête espagnole dans *Nayar* (1940) et sur la mère du métissage mexicain dans *Malintzin* en 1965[2]. Ce courant s'insère dans la tradition mexicaine du *costumbrisme* où la description folklorique des us et coutumes indiens prend le pas sur la dénonciation sociale et les préoccupations esthétiques.

Joseph Sommers, dans « Littérature et histoire : les contradictions idéologiques de la fiction indigéniste » se penche sur trois œuvres mexicaines emblématiques, écrites à des moments historiques distincts, par des auteurs non pas Indiens, mais issus de la société dominante : *Tomóchic* de Heriberto Frías (1870-1925), *El Resplandor* de Mauricio Magdaleno (1906-1986) et *Oficio de tinieblas* de Rosario Castellanos[3]. Le critique montre que les implications idéologiques des œuvres, loin d'être homogènes, peuvent être fortement contradictoires. Malgré une réelle volonté de dénoncer les injustices sociales dont pâtit l'Indien depuis des siècles, ces auteurs ne peuvent s'affranchir d'une idéologie marquée par le paternalisme et le pessimisme culturel.

Tomóchic (1893) de Heriberto Frías relate la résistance et la lutte d'Indiens dans le Chihuaha face à l'invasion du capitalisme mexicain et étranger sous le Porfiriat (1876-1911). Il adhère au courant de pensée positiviste selon lequel l'Indien est un poids pour la nation dans sa course vers le progrès. En filigrane, le personnage historique de Benito Juárez apparaît comme le modèle de l'Indien mexicain. Ce texte hybride mêle roman historique et reportage journalistique afin de dénoncer les faiblesses et la corruption du gouvernement porfiriste. Il souligne le caractère messianique de la révolte tomochitèque, mais ne s'attache pas à comprendre ses ressorts culturels et ses enjeux politiques. Même si la répression de la

---

[1] Nous pouvons également mentionner à l'intérieur de cet "indigénisme historique" certaines œuvres du « cycle du Mayab » (voir plus bas) et *La Agonía de un Imperio* et *Nimbe, leyenda del Anáhuac* (Mexique, 1947) de Rodolfo González Hurtado, *Quetzalcóatl, sueño y vigilia* d'Ermilo Abreu Gómez (Mexique, 1947), *Nicté-Ha* d'Álvaro Gamboa Ricalde (Mexique, 1942), *El Último Maya, Príncipe Kiché* d'Alfredo Morescier (Guatemala, 1936), *Mayapán* d'Argentina Díaz Lozano (1957), *La Hoguera de Tenochtitlán* d'Otfrid von Hanstein (Mexique, 1960).

[2] Tout comme Rosario Castellanos, Miguel Ángel Menéndez a été l'ardent défenseur de la réforme agraire cardéniste et, parallèlement à sa carrière d'écrivain, a travaillé comme journaliste et Ambassadeur (en Colombie et en Chine dans les années quarante).

[3] Joseph Sommers "Literatura e historia: las contradicciones ideológicas de la ficción indigenista", in *Revista de crítica literaria latinoamericana*, n°10, año V, 1979, pp. 9-39. Voir également "Forma e ideología en *Oficio de tinieblas* de Rosario Castellanos", in *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Lima, 7-8, 1978, pp. 73-91. Nous reviendrons sur les contradictions idéologiques d'*Oficio de tinieblas* de manière plus approfondie en deuxième partie (voir notamment le chapitre II.3.3 Mythe vs histoire).

rébellion indienne est décrite comme un véritable massacre, l'Indien reste un barbare – ce qui justifie les représailles militaires. L'ambivalence idéologique de *Tomóchic* réside à la fois dans la critique du régime porfiriste et la réaffirmation de ses valeurs résumées par la formule positiviste « l'ordre et le progrès ». La stabilité sociale, l'autoritarisme, ainsi que le respect des militaires s'imposent. Le secteur métis apparaît comme la base de la modernisation du pays.

El Resplandor de Mauricio Magdaleno (1937) s'inspire vraisemblablement du roman *La Rebelión de los colgados* (1936) de l'écrivain allemand naturalisé mexicain B. Traven (1890 ?-1969) qui relate l'exploitation sociale des Mayas pendant la Révolution. *El Resplandor* est conçu pendant l'ère cardéniste, mais a pour cadre historique le gouvernement post-révolutionnaire de Plutarco Calles (1925-1928). La Révolution mexicaine apparaît comme « un immense espoir déçu »[1]. La structure circulaire du roman dévoile l'amère expérience du peuple *otomi*, soumis d'abord aux descendants des premiers *encomenderos*, puis à un jeune métis Saturnino Herrera. Ce personnage, fruit d'une ascension sociale spectaculaire et opportuniste, renie ses origines et parvient au poste de Gouverneur d'Etat. Mauricio Magdaleno dénonce les travers de la Révolution qui consacre la corruption et le triomphe d'une nouvelle élite métisse. Au début et à la fin du roman, le Gouverneur choisit un enfant métis issu d'un village otomi pour le faire accéder à l'éducation dans la capitale de l'Etat. Comme l'indique Joseph Sommers, la portée idéologique reste paternaliste : l'Indien est prisonnier de sa propre culture, la superstition le maintient dans l'ignorance, l'acceptation fataliste de la soumission freine toute rébellion. L'innovation de Mauricio Magdaleno est essentiellement esthétique par la dislocation du temps narratif qui mêle plusieurs époques, l'individualisation des personnages indiens et métis, le recours au monologue intérieur et à l'onirisme.

A la même époque, Gregorio López y Fuentes (1895-1966) fait partie de ces auteurs qui posent la question des espoirs trahis de la Révolution mexicaine. Dans *Tierra* (1932), il met en image cette période historique tourmentée à travers le mouvement *zapatista* et dénonce les structures de type féodal du gouvernement profiriste. Déjà dans *Campamento* (1931), il dénonce le traitement infligé à l'Indien pendant la Révolution mexicaine, alors que l'on prétendait vouloir lui octroyer une nouvelle place dans la société. *El Indio* (1935, Prix national de Littérature) et *Los Peregrinos inmóviles* (1944) racontent l'errance perpétuelle

[1] Eve-Marie Fell, *Les Indiens. Sociétés et idéologies en Amérique hispanique*, *op. cit.*, p. 150.

d'une tribu face aux persécutions des Blancs. L'auteur rend la conception indienne du temps, cette progression circulaire qu'il assimile à une vision archaïque du monde, plongé dans le statisme (ce que condense le titre dans l'oxymore de la pérégrination et de l'immobilisme). De plus, « la trinité abrutissante » (Manuel González Prada) – l'Eglise, les autorités civile et militaire – empêche la collectivité indienne de s'affranchir de son *fatum*. Dans ses romans à forte connotation idéologique appartenant à un « indigénisme orthodoxe », Gregorio López y Fuentes ne parvient pas à individualiser l'Indien, qui reste perdu dans une collectivité sans profondeur psychologique. La schématisation est poussée à l'extrême par l'absence de nom propre attribué aux Indiens. La vision de Gregorio López y Fuentes se teinte de pessimisme car la Révolution n'a changé en rien le destin des Indiens. Ils restent une population soumise et dominée par les Métis, qui ont succédé aux anciens maîtres blancs.

Comme le souligne Jean Franco, il faut resituer cette production narrative dans son contexte historique pour prendre la mesure de son caractère dénonciateur :

> *El Indio* (1935) de Gregorio López y Fuentes (1897) aussi bien que *El Resplandor* (1937) de Mauricio Magdaleno (1906) sont, avant tout, des œuvres de protestation contre la façon dont on a traité l'Indien après la révolution. Ces deux romans illustrent clairement la distance qui sépare la société blanche et la société indigène, distance qui ne pouvait être franchie par une seule génération (…). Rien n'a changé. Les Indiens sont toujours des parias, et les « dirigeants », qui ont promis de les aider, continuent à les exploiter et à les tromper[1].

Nous terminons ce panorama de la littérature indigéniste mexicaine par trois auteurs qui posent les premiers jalons d'un courant spécifique au Mexique, l'indigénisme « culturel » qui préfigure un indigénisme novateur à tendance « mythico-poétique »[2]. Francisco Rojas González (1904-1951), ethnologue, membre des Sociétés mexicaines de Sociologie et d'Anthropologie reçoit le Prix National de Littérature en 1944 pour *La Negra Angustias*. Dans le recueil de nouvelles *El Diosero* (publié comme œuvre posthume en 1952 et adapté au cinéma sous le titre *Raíces* en 1955), l'auteur souligne certains aspects « positifs » de la culture indienne comme le refus du servilisme, l'affirmation de valeurs éthiques, le courage d'affronter l'injustice sociale. Selon Sylvia Bigas Torres, « [il] suggère que l'Indien récupère peu à peu la conscience de sa valeur humaine que quatre siècles et demi de servitude et d'exploitation ont brisée »[3].

---

[1] Jean Franco, *La cultura moderna en América Latina*, México, Ed. Mortiz, 1971, p. 121. Citée par Eve-Marie Fell, *op. cit.*, p. 151.

[2] Voir Sylvia Bigas Torres, *La narrativa indigenista mexicana del siglo XX*, México, Universidad de Guadalajara, 1990 et son étude d'une trentaine d'œuvres narratives mexicaines écrites entre les années trente et soixante.

[3] *Ibid.*, p. 465 : "Sugiere Rojas que el indio va recobrando la conciencia de su valor humano, resquebrajada durante cuatro y medio siglos de servidumbre y explotación."

Autre écrivain indigéniste « culturel », Miguel Nicolás Lira, originaire de Tlaxcala (1905-1961), travaille à la U.N.A.M. et comme juge à Tapachula, Chiapas, en 1958. Dans *Donde crecen los tepozanes* (1947), il condamne le statisme culturel qui fige l'Indien dans un monde habité par la superstition[1]. Il parvient cependant à retranscrire l'atmosphère magico-religieuse qui prédomine dans les communautés tlaxcaltèques baignées dans le syncrétisme et les croyances dans le *nahual* (esprit bienfaisant)[2].

Pendant sa longue carrière d'écrivain, de critique, de professeur et de politicien, Andrés Henestrosa Morales (1906-2008), originaire de l'Etat d'Oaxaca, travaille sur la culture et la langue zapotèques[3]. Il permet la phonétisation de cette langue indienne, a créé un alphabet et publie le premier dictionnaire zapotèque-espagnol. Son professeur à la U.N.A.M. dans les années vingt, l'indigéniste Alfonso Caso, lui suggère de retranscrire les légendes et fables de sa région, ce qui donne naissance à *Los Hombres que disperzó la danza* (1929) et *Cuatro Siglos de Literatura Mexicana* (compilation établie avec Ermilo Abreu Gómez, Jesús Zavala, Clemente López Trujillo en 1946).

Les différents jalons de la littérature indigéniste au Mexique nous font donc progressivement passer d'un indigénisme indianiste et historique à tendance romantique ou exotisante à l'indigénisme « orthodoxe » socialisant ou marxiste des années trente qui montre l'Indien dans une misère physique et morale totale – c'est un être marginal, opprimé, qui appartient à la classe sociale la plus pauvre - pour mieux dénoncer avec véhémence l'humiliation et l'injustice dans lesquelles il vit. Et finalement apparaît un indigénisme « culturel » qui tente de pénétrer la cosmovision indienne et retranscrire sa culture par ses mythes, légendes et croyances[4].

---

[1] *Ibid.*, p. 466 : "En la novela *Donde crecen los tepozanes* se evoca un mundo indígena en estado de parálisis cultural, un mundo estático que pudo haber existido o existir en cualquier momento del México de los últimos cuatro siglos, un mundo que en la visión del autor está plegado por la superstición y el atraso."

[2] Nous verrons que l'Indien des communautés *tzotzil-tzeltal* sous la plume de Rosario Castellanos croit également vivre dans un univers peuplé d'esprits bienfaisants et maléfiques (voir le chapitre II.2.3. Vision culturelle : « un monde présidé par la magie et non par la logique »).

[3] On considère que cet auteur, à cheval entre la culture espagnole et zapotèque, inaugure la littérature indigène contemporaine puisqu'il écrit aussi de la poésie dans sa langue maternelle indigène. La nouvelle génération d'écrivains zapotèques comprend également Gabriel López Chiñas, Pancho Nácar, et plus tard Víctor de la Cruz et Macario Matus.

[4] Nous pouvons inclure dans cet "indigénisme culturel" centré sur la civilisation maya *La Tierra del faisán y del venado* d'Antonio Mediz Bolio (Mexique, 1922, qui appartient également au « cycle du Mayab », voir plus bas) et trois œuvres du Guatemala, *Madre Milpa* de Carlos Samayoa Chinchilla (1934) et *Sangre y oro en el barco* de Benjamín Paniagua (1951), *Rubelpec* de Mario Enrique de la Cruz Torres (1965).

I.4.2. Une perspective néo-indigéniste

Nombreux sont les critiques contemporains qui rattachent la « trilogie du Chiapas » au courant indigéniste ou néo-indigéniste par la forte dénonciation sociale qui s'en dégage et le traitement innovateur de l'Indien « de l'intérieur »[1]. Pourtant, Rosario Castellanos refuse que l'étiquette indigéniste soit apposée à son œuvre, critiquant une conception manichéenne du monde. Elle tente de dépasser ce trait caricatural en cultivant l'ambiguïté contenue au sein de chaque être et dans toute relation sociale. Dans ses œuvres, les masques tombent et peuvent s'échanger entre la victime et le bourreau :

> Les critiques en général ont coïncidé pour m'inclure dans le courant indigéniste car les personnages protagonistes de la plupart de mes livres de récits sont des Indigènes ou des Métis ou des Blancs, mais en relation avec les Indigènes. Cependant, je ne crois pas que cette assimilation soit valable parce que ce que l'on entend sous le terme de littérature indigéniste correspond à une série de schémas, à une conception du monde manichéenne dans laquelle on sépare les bons des mauvais selon leur couleur de peau ; et évidemment, les bons sont les Indiens car ce sont les victimes et les mauvais sont les Blancs car ce sont ceux qui exercent le pouvoir, ceux qui ont l'autorité et l'argent ; et je ne pense pas que ces schémas soient valables. Justement, ce que j'ai tenté de faire dans tous mes livres c'est de montrer la fausseté de ce schéma et l'ambiguïté essentielle des êtres humains, ainsi que la série de contradictions qui existent dans les relations sociales[2].

Rosario Castellanos critique également l'exotisme d'une vision indianiste. Au contraire, selon sa conception d'un indigénisme d'une nouvelle facture, l'Indien est un être vivant, un individu doté d'une personnalité propre, au-delà de tous les stéréotypes, des visions dégradantes ou idéalisantes, des perspectives romantiques ou sentimentales. Elle reconnaît la parenté de son œuvre avec celle de Miguel Ángel Asturias ou de José María Arguedas :

---

[1] Voir les thèses doctorales qui se penchent sur cet aspect de l'œuvre de Rosario Castellanos : Sachiko Fuji, *La reapropriación del indigenismo en la narrativa femenina contemporánea de México* (Elena Poniatowska y Rosario Castellanos), Irvine, University of California, 1991. Hassanein Gihane Mahmoud Amin, *Indigenismo y literatura: El ciclo de Chiapas*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2000. Voir également l'article d'Almudena Mejías Alonso, "La narrativa de Rosario Castellanos y el indigenismo", in Cuadernos Americanos 260, n° 3, pp. 204-217, 1985, ainsi que les études de Sylvia Bigas Torres, *La narrativa indigenista mexicana del siglo XX*, México, Universidad de Guadalajara, 1990, pp. 339-445, 480 p. ou de María Luisa Gil Iriarte, *Testamento de Hécuba. Mujeres e indígenas en la obra de Rosario Castellanos*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1999, 336 p. : "Si sus libros, y en especial su novela *Oficio de tinieblas*, son considerados por la crítica como el mejor ejemplo de literatura neoindigenista o etnoficción en México es porque sus novelas articulan en perfecta armonía los logros de la tendencia sociopolítica, sociológica y mítico poética, por este motivo Rosario Castellanos es el nombre fundacional de una literatura realmente etnoficcional." (p. 146)

[2] Entretien accordé à María Luisa Cresta de Leguizamón, in *La Palabra y el hombre, Revista de la Universidad Veracruzana*, n°19, México, 1976, p. 4 : "Los críticos en general han coincidido en incluirme dentro de la corriente indigenista porque los personajes que protagonizan la mayor parte de mis libros de relatos, son indígenas, o mestizos, o blancos pero en su relación con los indígenas. Sin embargo, no creo que esta inclusión sea valida porque lo que se entiende por literatura indigenista corresponde a una serie de esquemas, a una concepción del mundo maniquea, en la cual se dividen los buenos y los malos por el color de la piel; y naturalmente los buenos son los indios porque son las víctimas, y los malos son los blancos porque son los que ejercen el poder, tienen la autoridad y el dinero; y no creo que estos esquemas sean validos. Precisamente, lo que he tratado de hacer en todos mis libros es que este esquema se muestre como falso y aparezca la ambigüedad esencial de los seres humanos; pero además, la serie de contradicciones que existen entre las relaciones sociales."

> Je crois que malgré mes préférences, je suis plus proche, dans certains textes, d'Asturias ou Arguedas, pour le thème que l'on traite et pour le traitement choisi. Nous, nous ne choisissons pas nos modèles, mais nous coïncidons avec [les écrivains] qui ont choisi les mêmes secteurs de la réalité et les mêmes instruments de représentation[1].

La parenté entre ces trois auteurs est telle qu'ils semblent avoir posé les jalons d'un indigénisme novateur, un néo-indigénisme.

Critères de définition du néo-indigénisme

Le critique littéraire péruvien, Tomás G. Escajadillo, a décelé quatre critères pour définir le néo-indigénisme[2] : tout d'abord, ce courant dépasse l'indigénisme traditionnel en introduisant une conception magico-religieuse de l'univers empruntée à la cosmovision indienne. La vision rationaliste et ethnocentrique occidentale laisse place à une approche de la réalité empreinte d'une dimension magique et mythique. Le néo-indigénisme se nourrit des apports du « réalisme magique » et tente de retranscrire les légendes et les mythes qui deviennent des éléments structurants de la narration. Selon Sylvia Bigas Torres :

> Le roman de facture mythico-poétique découvre aux yeux du lecteur une réalité différente, aux contours merveilleux. Les Indiens y sont individualisés par leurs motivations personnelles, ils sont toujours conditionnés par leur héritage culturel, mais on découvre leurs pensées, leurs préjugés, leurs émotions. La perspective poétique transforme le narrateur indigéniste. Sa vision occidentale se dissimule pour faire place à la vision de la mentalité indigène, entrant ainsi dans la réalité étrange et aliénée de l'Indien[3].

En parlant de ce qui l'a conduite à la rédaction d'*Oficio de tinieblas*, Rosario Castellanos laisse percevoir sa volonté, peut-être bien ambitieuse, de vouloir percer à jour la psychologie de l'Autre, ainsi que sa conviction d'y être parvenue. Pour pouvoir écrire sur l'Indien, elle tente de le comprendre, d'analyser son mode de vie et de pensée. C'est une tentative de voir l'Indien « de l'intérieur » - gageure souvent impossible, malgré les dires de l'auteure :

> Ecrire a été, plus que tout, m'expliquer à moi-même les choses que je ne comprends pas. Des choses qui, à première vue, sont confuses ou difficilement compréhensibles. Comme les personnages

---

[1] Entretien accordé à Günter W. Lorenz in *Diálogo con Latinoamérica*, Barcelona, Editorial Pomaire, 1972, pp. 185-211, p. 201 : "Creo que, a pesar de mis preferencias, estoy más próxima, en algunos textos, a Asturias y Arguedas, por el tema que tratamos y por el tratamiento elegido. Aquí no elegimos a nuestros modelos sino que coincidimos con quienes eligieron los mismos sectores de la realidad y los mismos instrumentos de representación."

[2] Tomás Escajadillo, *La narrativa indigenista peruana*, Lima, Amaru, 1994, 333 p. (version simplifiée de sa thèse de doctorat de 1971).

[3] Sylvia Bigas Torres, *La narrativa indigenista mexicana del siglo XX*, México, Universidad de Guadalajara, 1990, p. 58 : "la novela de enfoque mítico poético descubre ante el lector una realidad diferente, de contornos maravillosos. En ella viven los indios individualizados por sus motivaciones personales, condicionados siempre por su herencia cultural, pero descubriendo sus pensamientos, sus prejuicios, sus emociones. La perspectiva poética transforma al narrador indigenista. Su visión occidental del mundo se oculta para dar paso a la visión de la mente indígena, entrando así a la realidad extraña y enajenada del indio."

> indigènes étaient, selon les sources historiques, énigmatiques, j'ai tenté de les connaître en profondeur. Je me suis demandé pourquoi ils agissaient de cette manière, quelles circonstances les avaient amenés à être ainsi. Alors, j'ai commencé à les dévoiler et à les élaborer. Un acte me conduisait à celui qui l'avait immédiatement précédé et, suivant cette méthode, je suis parvenue à les connaître totalement[1].

Nous verrons dans la seconde partie que Rosario Castellanos tente certes de pénétrer le monde magico-religieux des Indiens, d'individualiser les personnages en les dotant d'une psychologie propre (Indiens et *Ladinos*), mais sans pouvoir dissimuler complètement une idéologie ethnocentrique qui affleure dans chaque œuvre de la « trilogie du Chiapas ».

Le second trait distinctif du néo-indigénisme selon Tomás G. Escajadillo est l'intensification du lyrisme : la narration se fait souvent à la première personne (ce qui n'était pratiquement jamais le cas pour l'indigénisme orthodoxe) et la prose se fait poétique. D'ailleurs, les romanciers qui sont le plus rattachés à ce courant néo-indigéniste comme José María Arguedas et Rosario Castellanos, sont d'abord et avant tout des poètes. Les passages qui constituent les points culminants de l'intrigue explosent en descriptions fortement lyriques où oralité et écriture se mêlent. Dans son premier roman, Rosario Castellanos note l'influence de la poésie sur la prose, essentiellement dans la première et dernière parties écrites selon la perspective d'une fillette de sept ans :

> A proprement parler, cette œuvre ne peut pas être considérée comme de la prose : elle est pleine d'images, parfois les phrases prennent une certaine musicalité. L'action avance très lentement. On pourrait la caractériser comme une série d'estampes isolées en apparence, mais qui forment un ensemble. Si on les avait publiées séparément, on n'aurait pas pu les considérer comme des histoires[2].

D'ailleurs, Rosario Castellanos critique le manque d'attention portée au style proprement littéraire chez les auteurs de l' « indigénisme orthodoxe » devant un choix idéologique primordial de revendication sociale :

> Si je m'en tiens à ce que j'ai lu de ce courant (indigéniste) qui d'ailleurs ne m'intéresse pas, mes romans et nouvelles n'y entrent pas. Un de ses principaux défauts est que ce courant considère le monde comme un monde exotique où les personnages – parce qu'ils sont victimes – sont poétiques et bons. (…) Un autre détail que les auteurs indigénistes négligent – et travaillent très mal – c'est la forme. Ils supposent que comme le thème choisi est noble et intéressant, ce n'est pas la peine de soigner le développement de l'intrigue. Comme ils relatent pratiquement toujours des faits

[1] Entretien accordé à Emmanuel Carballo, "Rosario Castellanos", in *Diecinueve protagonistas de la literatura mexicana del siglo XX*, México, Empresas Editoriales, pp. 411-424, 1965. Repris in *Protagonistas de la literatura mexicana del siglo XX*, México, Ed. Del ermitaño (Secretaría de Educación Pública), 1986, pp. 519-534 : "Escribir ha sido, más que nada, explicarme a mí misma las cosas que no entiendo. Cosas que, a primera vista, son confusas o difícilmente comprensibles. Como los personajes indígenas eran, de acuerdo con los datos históricos, enigmáticos, traté de conocerlos en profundidad. Me pregunté por qué actuaban de esa manera, qué circunstancias los condujeron a ser de ese modo. Así, comencé a desentrañarlos y a elaborarlos. Un acto me llevaba al inmediato anterior y, por ese método, llegué a conocerlos íntegramente."

[2] *Ibid.*, p. 413 : "En forma estricta, esta obra no puede considerarse prosa: está llena de imágenes: en momentos las frases se ajustan a cierta musicalidad. La acción avanza muy lentamente. Se le podría juzgar como una serie de estampas aisladas en apariencia pero que funcionan en conjunto. Si se hubiesen publicado aisladamente, no se podrían considerar relatos."

désagréables, ils le font d'une manière désagréable : ils négligent le langage, ne polissent pas le style…[1]

La troisième caractéristique du néo-indigénisme est l'élargissement de la perspective du problème indien à l'ensemble de la problématique de toute une nation. Au Pérou, la réalité socio-économique de l'Indien évolue sensiblement à partir des années trente et s'accélère dans les vingt années suivantes surtout à cause de la percée capitaliste et de l'émigration rurale vers les quartiers pauvres de Lima. Le dualisme entre le monde métis et urbain de la côte (*los costeños*) et le secteur indien et paysan des Andes (*los serranos*) se nourrit de nouvelles tensions occasionnées par des changements brutaux. De plus, le problème de l'indien est peu à peu perçu comme le problème de tous les êtres prolétariens, exploités par une société néo-féodale ou capitaliste. La production narrative de José María Arguedas suit cette évolution : tout d'abord, les nouvelles d'*Agua* (1935) se penche sur la réalité dichotomique entre Indiens et Blancs (*comuneros* vs *señores, hacendados, mistis*) au sein de petits villages andins, puis *Yawar Fiesta* traite d'une petite ville de la *sierra*, Puquio, capitale de province, enfin *Los Ríos profundos* présentent Cusco et Abancay, capitales de département où le monde andin et *costeño* s'affrontent comme deux réalités socio-économiques et culturelles incompatibles. La société péruvienne apparaît comme le résultat de la scission entre un secteur capitaliste situé sur la côte, symbole de modernité et de dynamisme et le secteur andin figé dans la tradition et le conservatisme. La dernière phase de production arguédienne tend à approfondir la réalité historique de son pays : *Todas las sangres* et *El zorro de arriba y el zorro de abajo* examinent comment le monde andin et celui de la côte entrent en contact suite aux phénomènes migratoires et à cause de la désagrégation progressive des communautés indiennes. L'opposition thématique dominant/dominé ne cesse donc de se complexifier et passe de la dichotomie communauté indienne/*hacienda* à l'opposition *sierra/costa* et enfin à la tension entre Pérou et puissances impérialistes étrangères. L'indigénisme ne se réduit plus à l'étude du problème indien, mais revient à examiner la situation des populations marginalisées dans une société en continuelle évolution sous l'effet du capitalisme et des lois de l'impérialisme naissant[2]. Aux différentes tensions et

[1] *Ibid*., pp. 422-423 : "Si me atengo a lo que he leído dentro de esta corriente (indigenista), que por otra parte no me interesa, mis novelas y cuentos no encajan en ella. Uno de sus defectos principales reside en considerar el mundo como un mundo exótico en el que los personajes, por ser las víctimas, son poéticos y buenos. (…) Otro detalle que los autores indigenistas descuidan – y hacen muy mal – es la forma. Suponen que como el tema es noble e interesante, no es necesario cuidar la manera como se desarrolla. Como refieren casi siempre sucesos desagradables, lo hacen de un modo desagradable: descuidan el lenguaje, no pulen el estilo."

[2] José María Arguedas, "Razón de ser del indigenismo en el Perú", (partie non publiée en 1970), in *Visión del Perú*, Lima, juin 1970, n°5, pp. 43-45 *op. cit.* : "Finalmente, la narrativa peruana intenta, sobre las experiencias anteriores, abarcar todo el mundo humano del país en sus conflictos y tensiones interiores, tan complejos como

oppositions répondent diverses tentatives de révolte des populations opprimées, individuelles ou collectives, embryonnaires ou totales.

Au Mexique, à partir de la Révolution de 1910, il s'agit d'intégrer les Indiens à la nation pour « construire la patrie » (Manuel Gamio) et conduire le pays vers le progrès et la modernité. Le problème indien prend l'ampleur d'un véritable problème national sous le Cardénisme (1934-1940) car le Président ne considère pas les membres des communautés indigènes comme des Indiens, mais comme une masse paysanne à intégrer à la société majoritaire par une politique éducative appropriée et par des réformes socio-économiques. L'écriture de la « trilogie du Chiapas », comme nous allons le voir, répond à une même volonté d'élargir la perspective du problème indien à l'ensemble de la problématique de la nation mexicaine. Le travail de Rosario Castellanos transcende le thème local et régional pour lui donner une dimension nationale et universelle. C'est le problème de tout être humain confronté à une société hostile qui l'exclut et l'opprime[1].

Et finalement, d'après Tomás G. Escajadillo, le néo-indigénisme se définit par une complexification des techniques d'écriture. Dans son article « Ambiguïtés et paradoxes de l'indigénisme : le cas du Pérou », Jean-Marie Lemogodeuc montre que les écrivains néo-indigénistes dépassent une écriture-mimétique ou une « écriture-représentation » par une « stratégie de subversion du texte » :

> Le résultat obtenu est une expression syncrétique qui tente de réconcilier les exigences idéologiques de la narration réaliste avec la recherche d'une esthétique qui ne correspond plus aux canons du réalisme proprement dit[2].

Effectivement, ces auteurs dépassent la narration traditionnelle du XIXème siècle en mêlant à une trame narrative des monologues intérieurs, de brusques changements de narrations, des retranscriptions de mythes et légendes indiens. Ce qui frappe avant tout c'est l'effort d'intériorisation dans la narration : on passe d'une littérature descriptive, centrée sur les conditions de vie et d'exploitation de l'indien, à ce qu'appelle Eve-Marie Fell « un courant introspectif » qui tente de percevoir l'Indien et le *Ladino* de l'intérieur :

---

su estructura social (…). En ese sentido la narrativa actual, que se inicia como indigenista, ha dejado de ser tal en cuanto abarca la descripción e interpretación del destino de la comunidad total del país, pero podría seguir siendo calificada de indigenista en cuanto que continúa reafirmando los valores humanos excelsos de la población nativa y de la promesa que significan o constituyen para el resultado final del desencadenamiento de las luchas sociales en que el Perú y otros países de América Latina se encuentran debatiéndose."

[1] Voir notre chapitre III.3.1. "Une utopie d'intégration nationale".

[2] Jean-Marie Lemogodeuc, "Ambiguïtés et paradoxes de l'indigénisme. Le cas du Pérou », in LAVOU ZOUNGBO, Victorien (éditeur), *Marges 26: El Indio Malanga, écrire la domination en Amérique Latine : Rosario Castellanos, Balún-Canán (1957), José María Arguedas, Los ríos profundos (1958), Jorge Icaza, El Chulla Romero y Flores (1958)*, Perpignan, CRILAUP, Presses Universitaires de Perpignan, 2004, 302 p., pp. 127-145.

> Si *Balún Canán* et *Oficio de tinieblas* ont toutes les deux les apparences de la traditionnelle « fresque » indigéniste, avec ses séances du conseil, ses scènes aux champs, ses appels à la révolte, le lecteur discerne très vite que l'essentiel est ailleurs. Il ne s'agit pas pour Rosario Castellanos d'ajouter des pages supplémentaires au grand catalogue des misères de l'Indien, mais d'analyser en profondeur la formation des mentalités – qu'il s'agisse des Ladinos ou des Chamulas – dans une situation de type colonial[1].

Effectivement, Rosario Castellanos insiste à plusieurs reprises sur ses efforts de compréhension cognitive et psychologique dans l'élaboration de l'intrigue et des personnages romanesques :

> Dans *Oficio de tinieblas*, la réflexion atteint un certain niveau et de la consistance. En créant le caractère d'un personnage, ou en découvrant ses actions, j'essaie d'éclairer les mobiles, les circonstances, les conséquences que chaque acte peut produire. Je n'offre pas le fait brut, j'essaie de me l'expliquer et de l'expliquer[2].

Nous aboutissons ici à la gageure de l'écrivain indigéniste face au monde indigène qu'il met en scène dans son œuvre. La fracture entre l'écrivain blanc et l'Indien, à cause de préjugés sociaux et ethniques, semblerait plutôt insurmontable.

Le hiatus entre l'écrivain blanc et la culture indienne

Le dernier trait de parenté entre de nombreux auteurs indigénistes est leur appartenance à une élite blanche et riche. Entrés en contact avec des Indiens pour des raisons souvent familiales, ils prennent conscience dans leur jeunesse de la richesse du monde indigène qui les entoure et de l'injustice dans laquelle les Indiens vivent encore depuis la Conquête. Faisons un rapide tour d'horizon des auteurs qui ont voulu se faire les « porte-paroles » de l'Indien et montrent des degrés divers de connaissance réelle du monde indien (langue, mythe, cosmovision).

Clorinda Matto de Turner (1852-1909) est née dans l'*hacienda* paternelle d'une Province du Cuzco où, en compagnie des *peones*, elle apprend le quechua. Mariée à un riche commerçant et *hacendado* britannique, elle en vient à posséder de nombreuses propriétés qu'elle perd à la mort de son époux, avant de se consacrer à une longue carrière de femme de lettres. Son roman indianiste *Aves sin nido* témoigne de la difficulté de changer la situation des Indiens face à leur propre résignation et à la résistance des Blancs.

---

[1] Eve-Marie Fell, *Les Indiens. Sociétés et idéologies en Amérique hispanique*, *op. cit.*, p. 177.

[2] Entretien accordé à Emmanuel Carballo, in *Obras I – Narrativa*, *op. cit.*, p. 360 : "En *Oficio de tinieblas* la reflexión alcanza cierta altura y consistencia. Al crear el carácter de un personaje o al descubrir sus acciones trato de iluminar los móviles, las circunstancias, las consecuencias que cada acto pueda producir. No ofrezco el hecho en bruto, trato de explicármelo y de explicarlo."

Alcides Arguedas (1879-1946) appartient également à la classe dominante de la Bolivie. Ecrivain, historien et politicien, il est aussi diplomate en France, Grande Bretagne, Argentine et Colombie. Son essai « Pueblo enfermo » (1909) retranscrit ses inquiétudes face au développement et à la modernisation de son pays.

Ciro Alegría est né dans une demeure de Quilca, un des sept "*pungos*" (maison d'administration et de gestion) de l'immense propriété de sa famille comprenant plus de 75000 hectares. L'écrivain et politicien s'inscrit plus tard en porte-à-faux par rapport à ses origines sociales et familles par son militantisme qui le contraint à plus de trente ans d'exil.

Selon sa propre mythologie personnelle, Miguel Ángel Asturias (1899-1974) revendique une ascendance maya du côté maternel, qui lui permettrait de parler au nom des « vaincus »[1]. Après une enfance passée parmi les Indiens de Salamá, il termine ses études de droit avec une thèse sur « Le Problème social de l'Indien ». Puis il part étudier l'anthropologie à la Sorbonne – ce qui nourrira ses œuvres *Leyendas de Guatemala* (1930). De retour dans son pays, il se lance dans la politique et est élu député en 1942. Puis, à partir de 1946, il est successivement diplomate au Mexique, en Argentine, au Salvador, puis ambassadeur en France de 1966 à 1970, après un exil en Argentine de 1954 à 1961. Sa carrière culmine avec le Prix Nobel de Littérature en 1967.

Et de son côté, José María Arguedas (1911-1969) écrit des textes qui portent une empreinte autobiographique indéniable. Né dans le département andin de l'Apurímac au cœur d'une riche famille d'*hacendados*, il est marqué par le décès prématuré de sa mère, la constellation d'une nouvelle famille qui lui fait connaître les pires souffrances et les absences continuelles de son père. Dès lors, il entre très jeune en contact avec les Indiens, leur langue, leur musique, leur culture, leur cosmovision :

> J'avais une situation très particulière puisque, par mon nom et ma situation sociale, j'étais un maître, mais par mon occupation, par le type de personnes avec qui je vivais, j'étais un Indien. Je ressentais un amour incommensurable pour les Indiens car ils m'ont aussi donné toute leur protection paternelle et maternelle ; et j'ai appris leurs chants, leurs jeux. Je vivais dans leur monde. Je croyais que le monde était tel qu'ils croyaient qu'il était. Je croyais (…) que le fleuve était un dieu, que les montagnes étaient des dieux. De telle sorte que mon enfance jusqu'à dix ans fut exactement celle d'un enfant indien[2].

---

[1] Martin Lienhard démonte « le mythe de son indianité » que s'est construit Asturias dans une série d'entretiens des années soixante : il revendique une ascendance maya du côté maternel, une enfance passée parmi les Indiens de Salamá, ainsi que la traduction à l'espagnol de textes mayas, in "La legitimación indígena en dos novelas centroamericanas", in *Cuadernos Hispanoamericanos: Revista Mensual de Cultura Hispánica* 414, décembre 1984, p. 120.

[2] Entretien avec Chester Christian, "Alrededor de este nudo de la vida", in *Revista Iberoamericana*, n°122, janvier-mars, 1983, p. 222 : "Tenía una situación muy especial porque, por mi apellido, por mi situación social, era un señor, pero por mi ocupación, por la clase de gente con la cual vivía, era un indio. Yo sentía un inmenso amor por los indios, porque ellos me dieron también toda su protección paternal, maternal; y aprendí los cantos de ellos, los juegos de ellos. Viví el mundo de ellos. Yo creía que el mundo era como ellos creían que es el

Quelques années plus tard, las d'être maltraité par son demi-frère, il s'enfuit chez un oncle, dans l'*hacienda* Viseca. C'est une expérience déterminante de deux ans où il vit aux côtés de la figure tutélaire de don Felipe Maywa et de Victor Pusa qui incarnent à ses yeux l'Indien *comunero* (libre à l'intérieur d'une organisation sociale communautaire). Puis il reprend les voyages à travers les Andes avec son père, contraint à de multiples déplacements pour des raisons professionnelles. Il découvre avec ravissement la diversité du paysage andin et la culture indienne de la *sierra*. Adulte, il s'établit sur la côte puis à Lima où il exerce comme romancier, nouvelliste, poète, ethnologue et professeur d'espagnol. Il exerce un rôle institutionnel puisqu'il collabore avec le Ministère de l'Education pour la réforme du secondaire. En 1947, il est nommé conservateur général du folklore. En 1953 il dirige l'institut des études ethnologiques du Musée de la culture. Son travail culturel et scientifique est intense : il publie des anthologies sur les mythes, légendes, chants, poèmes et contes péruviens ; il rassemble et traduit à l'espagnol des chants *quechuas* ; il écrit des articles sur le folklore, les fêtes, l'art populaire et la musique andine. Par choix affectif, le *quechua* est en quelque sorte sa « langue maternelle d'adoption » alors que l'espagnol est associé à la douleur et à l'exclusion : « J'ai appris à parler le castillan avec une certaine efficacité à partir de huit ans, jusqu'alors je ne parlais que le quechua »[1]. Son bilinguisme est problématique au sens où il cristallise le drame de son enfance, l'expérience individuelle de deux mondes antagoniques qui s'excluent mutuellement. Tandis que l'espagnol reste sa langue de prédilection pour l'écriture romanesque, il commence à écrire des poèmes en *quechua* à partir de 1962 en édition bilingue (entre autres « *Tupac Amaru kamaaq taytanchisman* » / « A nuestro Padre Creador Túpac Amaru ») et des contes oraux comme « *Pongoq Mosqoyin » / « El sueño del pongo »*. Il exhorte les autres écrivains à écrire en *quechua* et revendique la possibilité d'une littérature moderne en *quechua*[2]. L'œuvre de José María Arguedas prend l'engagement éthique de retranscrire un témoignage fidèle de la réalité sociale et de son vécu intime.

C'est ainsi qu'ancrés dans deux univers antagonistes, certains écrivains puisent leur inspiration dans la culture et les traditions indiennes, mais aussi dans leurs propres souvenirs et émotions au contact de cette culture autre. En témoigne cette lettre de l'écrivain yucatèque

---

mundo. Yo creía (…) que el río era un dios, que las montañas eran dioses. De tal manera que mi niñez hasta los diez años fue exactamente la niñez de un niño indígena."

[1] José María Arguedas, *op. cit.* : "Yo aprendí a hablar el castellanos con cierta eficacia después de los ocho años, hasta entonces sólo hablaba quechua."

[2] Cette valorisation de la culture *quechua* dans sa production littéraire s'oppose radicalement au mépris de Rosario Castellanos sur les possibilités de voir advenir une littérature en langue indigène.

Antonio Mediz Bolio (1884-1957) qui sert de prologue à son œuvre *La Tierra del faisán y del venado* :

> J'ai pensé le livre en maya et je l'ai écrit en castillan. J'ai fait comme un poète indien qui vivrait dans l'actualité et sentirait, à sa manière particulière, toutes les choses qui sont siennes. Les thèmes sont tirés de la tradition, des traces de livres anciens, de l'âme des Indiens eux-mêmes, de leurs danses, de leurs superstitions actuelles (*restes vagues des grandes civilisations déchues*) et, plus que tout, de ce que moi-même j'ai vu, entendu, senti, pu pénétrer dans ma prime jeunesse, passée au milieu de ces choses et de ces hommes. Tout m'entourait dès la naissance et je fus marqué, avant tout, par cette couleur, par cette mélancolie du *passé défunt*, qui se fait sentir, sans le paraître, dans *les ruines des villes et dans la tristesse de l'enfant des grandes races disparues*[1]. (Nous soulignons)

L'appréhension sensible du monde indien et sa recréation littéraire se font donc par le vécu biographique, l'empreinte indélébile d'une expérience de communion de l'auteur avec les Indiens, sa connaissance avec la tradition littéraire et populaire de sa culture. Cette longue citation permet de souligner l'isotopie de la décadence qui assimile la culture indienne contemporaine à une culture morte. Nous verrons que nombre de passages tirés de « la trilogie du Chiapas » y font écho. De là le rôle à jouer de l'écrivain *ladino* qui s'arroge le droit et le devoir de suppléer l'incapacité des Indiens à actualiser la culture de leurs ancêtres. On pourrait reprocher à Mediz Bolio sa prétention à dominer la langue indigène, à devenir le guide spirituel des Indiens et à se mettre à leur place pour parler en leur nom. Selon Gilda Waldman, telle est la limite de la reconstruction anthropologique d'un monde autre à celui de l'écrivain :

> La littérature indigéniste du XXème siècle ne parvient pas à échapper à un dilemme fondamental. Même si beaucoup de grands écrivains qui appartiennent à cette tradition narrative ont voulu, avec la meilleure volonté, capter la réalité indigène, ils n'ont pu surmonter la muraille culturelle et sociale qui les sépare et les différencie du monde indigène[2].

C'est l'ambiguïté constitutive de la littérature indigéniste que relève également José Carlos Mariátegui selon qui la vision de l'Indien sera réelle et authentique lorsque l'Indien lui-même fera sa littérature :

> La littérature indigéniste ne peut pas nous donner une version rigoureusement exacte de l'Indien. Elle doit l'idéaliser et le styliser. C'est encore une littérature de Métis. C'est pourquoi elle s'appelle

---

[1] Antonio Mediz Bolio, *La tierra del faisán y del venado*, México, Costa-Amic Editores, 10ª ed., p. 16 : "(…) he pensado el libro en maya y lo he escrito en castellano. He hecho como un poeta indio que viviera en la actualidad y sintiera, a su manera peculiar, todas esas cosas suyas. Los temas están sacados de la tradición, de huellas de los antiguos libros, del alma de los mismos indios, de sus danzas, de sus actuales supersticiones (*restos vagos de las grandes religiones caídas*) y, más que nada, de lo que yo mismo he visto, oído, sentido y podido penetrar en mi primera juventud, pasada en medio de esas cosas y de esos hombres. Todo ello me rodeó al nacer y fue impresionado, antes que por nada, por ese color, por esa *melancolía del pasado muerto*, que se hace sentir, sin sentir, *en las ruinas de las ciudades y en la tristeza del hijo de las grandes razas desaparecidas* (...)."

[2] Gilda Waldman Mitnik, "El florecimiento de la literatura indígena actual en México. Contexto social, significado e importancia", [réf. de juin 2008]. Disponible sur : http://www.bibliojuridica.org/libros/2/740/10.pdf: "La literatura indigenista del siglo XX no logra escapar a un dilema fundamental. Aun que los muchos –y notables- escritores que forman parte de esta tradición narrativa hayan querida, con la mejor voluntad, captar la realidad indígena, no pueden superar la muralla cultural y social que los separa y diferencia del mundo indígena."

> indigéniste et non pas indigène. Une littérature indigène, si elle doit advenir, adviendra en son temps. Lorsque les Indiens eux-mêmes seront en mesure de la produire[1].

Rosario Castellanos réfute cette idée et s'arroge également le droit de représenter l'Indien : « C'est une question d'aptitude, de capacité esthétique (...), capter la réalité autre et la pénétrer en se gardant de la considérer exotique »[2]. Sur un ton condescendant, elle ajoute qu'il faudrait attendre longtemps avant que l'Indien donne naissance à sa propre littérature, « minoritaire » à ses yeux et forcément métissée. Elle n'envisage pas non plus de toucher un lectorat indien :

> Moi j'ai fait jusqu'à présent un type de littérature qu'on appelle indigéniste. C'est un titre qui ne me plaît pas, mais que je dois accepter parce que c'est ce qui lui correspond. Si je pensais que mes livres allaient être lus par les Indiens, je serais complètement hors de propos : les Indiens ne sont ni castillanisés, ni alphabétisés[3].

Pourtant plus tard, de jeunes auteurs mexicains d'origine indienne montreront leur capacité de résistance culturelle en faisant advenir une littérature mexicaine indienne. Leur manière de voir le quotidien et le sacré, la richesse de leur langue maternelle, l'oralité des légendes et mythes anciens se retrouvent chez les Mayas yucatèques Briceida Cuevas (née en 1969) et Jorge Cocom (né en 1952), les Zapotèques Mario Molina (né en 1958), Víctor Terán (né en 1962) et Natalia Toledo (née en 1967), Gabriel Pacheco (Huichol, né en 1963), Alberto Gómez (Tzotzil, né en 1963). Ces auteurs de langue autochtone s'adressent évidemment à un lectorat indien.

En guise de conclusion, nous avons pu constater que Rosario Castellanos prend sa place dans cette constellation d'écrivains blancs qui appartiennent à la société dominante (ils naissent dans une famille d'origine *hacendada*, appartiennent à l'élite intellectuelle de leur pays, mènent parfois une carrière de diplomate) et veulent par l'écriture dénoncer l'injustice dont est victime l'Indien. Nous avons observé que même si Rosario Castellanos réfute

---

[1] José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, (1928), México, Ed. Era, 4ª reimpresión, 1998, p. 221 : "La literatura indigenista no puede darnos una versión rigurosamente verista del indio. Tiene que idealizarlo y estilizarlo. Es todavía una literatura de mestizos. Por eso se llama indigenista y no indígena. Una literatura indígena, si debe venir, vendrá a su tiempo. Cuando los propios indios estén en grado de producirla."

[2] Entretien accordé à María Luisa Cresta de Leguizamón, *op. cit.*, p. 4 : "Es una cuestión de aptitud, de capacidad estética. (...) No se trata de que el indio haga su literatura propia, porque tendríamos que esperar para eso a que el indio se mestizara, dejara de ser indio para que usara, además, un idioma que no fuera demasiado regional y que se diera el caso de una literatura de minoría (...) cualquier artista puede hacerlo, siempre que tenga la capacidad de intuir la realidad ajena, de penetrarle y de no considerarla exótica."

[3] Fragment d'un entretien accordé à Luis Adolfo Domínguez, *Revista de Bellas Artes*, avril 1969, in *Obras I – Narrativa*, p. 9 : "Yo he hecho hasta ahora un tipo de literatura que se llama indigenista. Éste es un título que no me gusta, pero que tengo que aceptar, porque es el que le corresponde. Si yo pensara que mis libros van a ser leídos por los indios, estaría completamente fuera de onda: los indios no están ni castellanizados ni alfabetizados."

l'étiquette qui est apposée par les critiques à son œuvre, elle semble entrer dans le courant néo-indigéniste selon les quatre critères de Tomás G. Escajadillo (par son intérêt pour la cosmovision indienne, l'intensité du lyrisme, la problématique de l'Indien vue à l'échelle nationale et l'utilisation de techniques d'écriture complexes). Mais il nous faudra étudier en seconde et troisième partie la fracture entre son projet de *cerner* l'Indien, ce qu'elle dit avoir réussi à faire (elle serait parvenue à le « connaître en profondeur ») et ce que dit son œuvre malgré elle en mettant à nu son idéologie ethnocentrique sous-jacente[1].

I.4.3. Une tentative de « recréation anthropologique » de l'Indien du Chiapas

Notre approche panoramique et théorique va s'achever enfin sur des cycles régionaux littéraires qui nous livrent une approche socio-culturelle de l'Indien nourrie de données anthropologiques en suivant les travaux de Joseph Sommers et de Martin Lienhard. Cela permettra d'envisager la « trilogie du Chiapas » dans le cadre de projets littéraires individuels témoignant de préoccupations communes à un moment donné de l'histoire. Cette production culturelle du Chiapas peut s'inscrire dans l'aire géographique plus large du Mayab (regroupant la Terre ancestrale des Mayas, du Yucatán au Guatemala).

Le « cycle du Chiapas »

Dans un article de 1964, le critique américain Joseph Sommers se penche sur un « nouveau courant littéraire » d'une quinzaine d'années au Mexique, « le cycle du Chiapas », composé de diverses œuvres littéraires ayant une thématique commune, les Indiens du Chiapas et leurs relations avec la population blanche et métisse appelée « *ladina* »[2]. Les auteurs les plus significatifs de ce courant travaillent pour l'Institut National Indigéniste à San Cristóbal. Ils eurent donc l'opportunité d'observer de près la vie des paysans indiens de la région et de mesurer l'évolution des relations complexes entre Indiens, Blancs et Métis. Joseph Sommers retrace les jalons de ce nouveau courant situé dans le sillage du néo-indigénisme : en 1949 surgissent deux œuvres-clé, *Juan Pérez Jolote* de l'anthropologue

[1] Nous étudierons à la fin de notre travail le concept de "transculturation" d'Ángel Rama en faisant une lecture croisée des œuvres de José María Arguedas et Rosario Castellanos pour montrer l'abyme qui les sépare. In *Transculturación narrativa en América Latina*, México, siglo XXI, 1982.
[2] Joseph Sommers, "El ciclo de Chiapas: nueva corriente literaria", in *Cuadernos americanos*, vol.133, n°22, marzo-abril 1964, pp. 246-261.

Ricardo Pozas et *El callado dolor de los Tzotziles* de Ramón Rubín. En 1959 Ricardo Pozas publie *Chamula*, son étude ethnographique sur les *Tzotzil*es. Cette même année, un autre anthropologue, Carlo Antonio Castro fait paraître *Los Hombres verdaderos* sur les *Tzeltales*, alors que Eraclio Zepeda publie un recueil de nouvelles intitulé *Benzulul*. Rosario Castellanos publie son premier roman *Balún Canán* (1957) et vient clore le cycle avec ses nouvelles rassemblées dans *Ciudad Real* (1960) et son deuxième roman *Oficio de tinieblas* (1962).

Dans son essai « Le roman mexicain et sa valeur testimoniale » (1964), Rosario Castellanos revient sur cette filiation concernant plusieurs auteurs du Chiapas. Elle parle du traitement de la figure de l'Indien dans la littérature mexicaine depuis le roman de la Révolution, en passant par Juan Rulfo et Carlos Fuentes, et en terminant par *Juan Pérez Jolote* de Ricardo Pozas dont elle souligne l'originalité :

> Dans ces pages deux réussites de grande valeur ont été atteintes : l'objectivité du traitement et l'individualité du personnage. Indien ? Oui. Etrange à nos yeux ? Oui. Mais en dernière instance, pour l'essentiel, un homme comme n'importe quel autre. A certains moments privilégiés, une personne comme celle que, parfois, il nous arrive d'être[1].

Cette citation montre bien qu'aux yeux de Rosario Castellanos, l'Indien n'est pas pris dans son altérité, dans sa différence culturelle et ethnique, mais plutôt dans son caractère universel d'être marginalisé et dominé.

Elle situe sa propre production littéraire dans le sillage de Ricardo Pozas, ce qui permit à la littérature mexicaine de franchir une étape décisive. Elle en réfute plus du tout ici l'étiquette indigéniste :

> A partir de ce moment, le roman indigéniste brisa ses vieux moules et *Los hombres verdaderos* de Carlo Antonio Castro, *La culebra tapó el río* de María Lombardo de Caso, *Balún Canán* et *Oficio de tinieblas* de Rosario Castellanos purent apparaître, textes où l'Indien vit et coexiste avec le Blanc[2].

Joseph Sommers souligne le regain de vitalité qu'apporte ce cycle à la littérature mexicaine, ainsi que l'exploitation originale d'une veine régionale. Selon lui, l'originalité de ces écrivains réside dans le choix d'un même point de départ :

> (…) l'Indien lui-même, dans son propre contexte culturel. Cette série de romans et de nouvelles présente, pour la première fois, des personnages indigènes convaincants, brossés dans un cadre spécifique, dotés d'une personnalité authentique[3].

---

[1] Rosario Castellanos, "La novela mexicana y su valor testimonial", in *Obras II*, *op. cit.*, p. 530 : "En estas páginas se lograban dos aciertos muy valiosos: la objetividad del tratamiento y la individualidad del personaje. ¿Indio? Si. ¿Extraño para nosotros? Si. Pero, en última instancia, en lo esencial, un hombre como cualquier otro. En algunos momentos privilegiados, una persona como la que, a veces, llegamos a ser."

[2] *Ibid.*, p. 530 : "A partir de entonces la novela indigenista rompió sus viejos moldes y fue posible la aparición de *Los hombres verdaderos* de Carlo Antonio Castro, de *La culebra tapó el río* de María Lombardo de Caso, de *Balún Canán* y *Oficio de tinieblas* de Rosario Castellanos, donde el indio vive y convive con el blanco."

[3] *Ibid*., p. 247 : "El indio mismo en su propio contexto cultural. Esta serie de novelas y cuentos presenta, por primera vez, personajes indígenas convincentes, retratados en un ambiente específico, con personalidades auténticas."

El callado dolor de los Tzotziles (1949) de Ramón Rubín est l'ouvrage qui ouvre ce cycle : un couple *Tzotzil* ne peut avoir d'enfant, ce qui est condamné par la communauté. José Damián, alors chassé du village, part travailler dans une *hacienda* du Soconusco où il apprend à égorger des brebis, activité considérée comme un crime par les *Chamulas*. Rentré au village, il ne parvient pas à s'y réintégrer. Acculturé, il se trouve dans l'entre-deux et ne peut appartenir ni au monde des Métis, ni au monde des Indiens. Il est pris d'une folie meurtrière et d'une obsession morbide puisqu'il égorge des brebis la nuit. Les habitants du village croient tout d'abord qu'une malédiction s'est abattue sur eux, avant d'identifier le coupable de ces exactions sacrilèges et de mettre le feu à sa maison, le condamnant à une exclusion définitive. Ramón Rubín, né en 1912 dans l'Etat du Sinaloa, s'est rendu au Chiapas en 1938 et a retranscrit ses impressions ethnologiques sur la communauté *Tzotzil*e, onze ans plus tard dans un livre abordant le conflit entre la culture indigène et la civilisation mexicaine du XXème siècle. Voyageur infatigable, il a sillonné l'Europe et le Mexique pour mieux connaître cette mosaïque culturelle, géographique, linguistique et ethnique qu'est le Mexique. Il a écrit une trentaine d'ouvrages dont des recueils de nouvelles *Cuentos del mundo mestizo* (1942-1960 en cinq volumes) et *Cuentos de indios* (1954-1958 en deux tomes). La vision ethnocentrique et subjective de l'auteur transparaît dans le tableau extrêmement noir de la situation de l'Indien, pris par « la misère, la faim, la fatigue et le désarroi »[1]. De nombreuses digressions extradiégétiques font entendre la voix de l'ethnologue qui explique les règles de la communauté *Tzotzil*e condamnant la stérilité féminine, le caractère symbolique de la brebis pour ces Indiens, ou l'importance du rite carnavalesque. Il mêle une narration traditionnelle à la troisième personne, des dialogues entre Indiens truffés d'idiolecte (usage du *voseo*, altération artificielle de la prononciation et de la syntaxe…) et l'intrusion d'un narrateur scientifique à la première personne du pluriel. L'ouvrage se termine par un glossaire explicitant des termes imprimés en italique dans le corps du texte. De plus, Ramón Rubín souligne quelques aspects de la « mentalité primitive » de l'Indien : son « fatalisme atavique », sa « hiératique impassibilité » devant l'injustice, la rigidité des lois sociales de la communauté (excluant notamment les femmes stériles du groupe), et la superstition religieuse, cette « furie hystérique ».

Joseph Sommers montre en quoi ce roman fait la transition entre les romans de facture classique (narration à la troisième personne qui explique et interprète les actions du

[1] Ramón Rubín, *El callado dolor de los Tzotzil*es, México, Fondo de Cultura económica, (1949), 1990, p. 37 : "Y ya no podía más contra la miseria, el hambre, el cansancio y el desamparo."

personnage) et les romans plus novateurs (intérêt porté à la culture et à la psychologie indiennes, nourri par la thématique de l'exclusion) :

> Comme l'indique le titre généralisant, la défaite et l'aliénation de José Damián implique une plus grande tragédie : l'abîme inquiétant dans le Mexique actuel entre *Ladino* et *Tzotzil*[1].

L'objectif du roman suivant, *Juan Pérez Jolote* (1949) de Ricardo Pozas (1912-1994) est, comme son sous-titre l'indique, de livrer une « biographie *tzotzil*e ». Le protagoniste doit abandonner sa communauté pour gagner sa vie, à l'instar d'un *pícaro*, et s'engager dans le combat pour la Révolution Mexicaine. De retour dans son village d'origine, San Juan Chamula, il parvient à renouer des liens avec sa communauté (il se marie, a un fils et prend part à la vie politique de sa municipalité), mais se retrouve confronté à un des plus grands fléaux de la population indienne, l'alcool. Du point de vue anthropologique, cet ouvrage permet d'étendre la connaissance des peuples indigènes à un public non spécialiste. Ricardo Pozas introduit ce texte par des considérations purement ethnologiques (d'ordre économique, démographique, social et culturel), fruit de sa formation scientifique et de son expérience auprès des indigènes du Chiapas : étudiant, il est entré à l'Ecole Nationale d'Anthropologie et d'Histoire (I.N.A.H.), puis il a travaillé comme enseignant-chercheur à l'Institut d'Alphabétisation pour maîtres d'Indigènes monolingues et à l'Institut National Indigéniste. Il a également fondé l'Ecole des Sciences Politiques et Sociales de la U.N.A.M.[2].

Comme Ricardo Pozas l'indique dans son introduction, l'histoire de Juan Pérez Jolote est exemplaire et représente une «petite monographie de la culture chamula » :

> "Juan Pérez Jolote" est le récit de la vie sociale d'un homme en qui se reflète la culture d'un groupe indigène, culture en processus de changement dû au contact avec notre culture[3].

Cependant, l'anthropologue ne s'efface pas pour autant puisqu'il n'hésite pas à expliciter certains usages et coutumes des *Chamulas* dans le corps du texte et en note (par exemple, le nom du protagoniste est composé de « Juan » puisqu'il est né le jour de San Juan, Saint patron de son village, de « Pérez », premier patronyme aux consonances espagnoles et de « Jolote », second patronyme indigène évoquant un animal, «el guajolote » ou dindon). Il n'y a pas de glossaire à la fin du texte, mais les notes définissent des termes–clé comme

---

[1] *Ibid.*, p. 249 : "Como indica el título generalizante, la derrota y la enajenación de José Damián implican una mayor tragedia: el abismo inquietante en el México actual entre ladino y *Tzotzil*."

[2] Les œuvres de Ricardo Pozas qu'il est nécessaire d'évoquer ici sont : *La organización social de Chamula* (1957), *Antropología y burocracia indigenista* (1976) et *La resistencia y las luchas de los indígenas de América Latina* (1981).

[3] Ricardo Pozas, *Juan Pérez Jolote*, México, Fondo de Cultura Económica, 1949, p. 7 : ""Juan Pérez Jolote" es el relato de la vida social de un hombre en quien se refleja la cultura de un grupo indígena, cultura en proceso de cambio debido al contacto con nuestra civilización."

« *aladinado* » (Indien acculturé au contact de la culture occidentale) et ajoute des précisions sur l'organisation sociale et politique de la communauté *Chamula*.

Du point de vue purement littéraire, le regard porté sur l'Indien change radicalement de perspective et se fait novateur. Dans *Aproximaciones a la poesía y la narrativa de Chiapas*, Jesús Morales Bermúdez, souligne cette originalité : « c'est un récit exemplaire, le premier dans la littérature mexicaine qui propose un Indien comme narrateur, comme acteur »[1] :

> L'Indien n'est plus représenté comme l'Autre, celui qui est différent par définition. Il est le semblable, l'égal, même si son expression culturelle et matérielle est encore balbutiante. On lui reconnaît des capacités égales aux Blancs, et surtout de grandes valeurs morales et civiques. Il est donc capable d'être le narrateur de sa propre vie et, à l'intérieur du texte, l'acteur. Il crée un monde verbal, même s'il est retranscrit par un auteur d'une autre culture. Il n'est plus l'objet d'un discours construit depuis la perspective de l'Autre, mais sujet du récit et de sa vie. Par ailleurs, c'est le premier texte traduit dans une langue indigène au Chiapas.

Le troisième roman de ce cycle qu'analyse Joseph Sommers est *Los hombres verdaderos* (1959). L'auteur salvadorien Carlo Antonio Castro, installé depuis 1938 au Mexique est à la fois ethnologue, linguiste, anthropologue et professeur à l'Université de Veracruz. Il publie ce roman en 1959 et un recueil de textes en langue *tzeltal*e accompagnés de leur traduction en espagnol (*Narraciones Tzeltales de Chiapas*, 1965). Le titre de la biographie romancée d'un Indien resté anonyme rappelle le nom que se donnent les *Tzeltal*es : « hommes véritables ». Carlo Antonio Castro fait le récit des différentes étapes de la vie du protagoniste à la première personne : ses premiers souvenirs à l'âge de quatre ans, l'enfance et l'adolescence marquées par la vie à l'internat, une vieillesse prématurée causée par le sacrifice et l'extrême pauvreté. Le message est fortement optimiste : l'Indien est susceptible d'améliorer ses conditions de vie s'il a la chance de pouvoir être alphabétisé et d'apprendre l'espagnol. La mentalité de l'Indien moderne est donc ouverte au progrès. L'auteur fait confiance au programme éducatif mis en place par l'I.N.I. auquel il a collaboré. Martin Lienhard considère ce roman comme le meilleur exemple d' « ethno-fiction » grâce à l'innovation linguistique du roman et à son implication idéologique :

> L'ensemble du texte est un discours autobiographique d'un jeune indien *tzeltal* de l'époque cardéniste, dont les formes linguistiques et poétiques – d'après ce que le lecteur est à même d'affirmer – recréent en espagnol l'univers discursif de ce groupe ethnique relativement important. Cela dit, ce discours ethno-fictionnel, sans doute le plus réussi en termes linguistiques, est clairement au service de deux objectifs : la description ethnographique presque encyclopédique d'une communauté indigène et la défense pratique, à peine dissimulée, de la politique agraire – intégration des Indiens au groupe paysan

[1] Jesús Morales Bermúdez, *Aproximaciones a la poesía y la narrativa de Chiapas*, Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas, 1997 : "[Es] el relato, ejemplar y primero en la literatura mexicana de proponer a un indio como narrador, como actor."

national – inauguré par Cárdenas (qui exclut, évidemment, l'élaboration d'une utopie fondée sur les valeurs de l' « Autre »)[1].

Il est à présent nécessaire de préciser ce qu'entend Martin Lienhard par le concept-clé d' « ethno-fiction ». C'est « la recréation 'littéraire' du discours de l'autre : la fabrication d'un discours 'ethnique' artificiel, destiné à un public étranger à la société visée »[2]. Le critique aborde la question des stratégies littéraires qui recueillent ou recréent dans le monde de la fiction la vision des Indiens. Ce concept va nous fournir la clé pour étudier la figure de l'Indien dans l'analyse textuelle de la « trilogie du Chiapas » en seconde partie.

Martin Lienhard différencie également *Juan Pérez Jolote* et *Los hombres verdaderos*, deux autobiographies d'un Indien maya (respectivement *Tzotzil* et *Tzeltal*) : le premier ouvrage est représentatif de l' « ethno-témoignage » et le second de l' « ethno-fiction ». Il y a un véritable travail de recréation scripturale du discours oral dans les deux romans, mais il n'y a pas chez Ricardo Pozas un discours oral retranscrit à l'écrit et chez Carlo Antonio Castro un discours oral fictif. La différence réside plutôt dans le type de contrat tacite entre l'auteur et son lecteur : dans *Juan Pérez Jolote*, le « contrat testimonial » stipule que le texte n'offre que du matériel retranscrit à partir des paroles de l'Indien, tout en laissant une certaine liberté à l'auteur dans l'agencement des informations. Dans le « contrat ethno-fictionnel » de *Los hombres verdaderos*, la description des personnages et de leurs actes doit être vraisemblable et représentative de leur groupe ethnique, sans qu'il s'agisse pour autant de personnes ayant réellement existé.

Les nouvelles de *Benzulul* (1959) d'Eraclio Zepeda recréent le monde chiapanèque et les relations de domination entre Blancs et Indiens. Cet auteur contemporain né en 1937 à Tuxtla Gutiérrez a été nourri par la tradition des récits oraux de sa terre natale. Après avoir fait des études d'anthropologie sociale et avoir voyagé dans de nombreux pays (affilié au Parti Communiste Mexicain, il se rend à Cuba, en URSS et en Chine), il s'investit dans le domaine

---

[1] Martin Lienhard, *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-cultural en América Latina 1492-1988*, México, Ed. Casa Juan Pablos, 2003 : "Todo el texto es un discurso autobiográfico de un joven indio *Tzeltal* de la época cardenista, cuyas formas lingüísticas y poéticas, hasta donde el lector es capaz de afirmarlo, recrean en español el universo discursivo de este grupo étnico relativamente importante. Ahora, este discurso etnoficcional, sin duda el más logrado en términos lingüísticos, está claramente al servicio de dos objetivos: la descripción etnográfica casi enciclopédica de una comunidad indígena y la defensa práctica, poco disimulada, de la política agraria – integración de los indios al campesinado nacional – inaugurada por Cárdenas (que excluye, naturalmente, la elaboración de una utopía basada en los valores del "otro")."

[2] *Ibid.*, p. 265 : "(…) la recreación "literaria" del *discurso* del otro : la fabricación de un discurso "étnico" artificial, destinado a un público ajeno a la sociedad enfocada. A esta práctica reservaremos aquí el nombre de *etnoficción*."

culturel de son pays : il est directeur général de Radio U.N.A.M., Directeur du festival international de la culture des Caraïbes, Ambassadeur du Mexique auprès de l'UNESCO. Cette carrière dans le monde universitaire et diplomatique rappelle en filigrane celle de Rosario Castellanos. Il aime se proclamer plus « conteur solidaire » que « romancier solitaire » et signifie par là l'importance qu'ont les nouvelles pour lui, reprises écrites de récits oraux à la facture traditionnelle. La première nouvelle qui donne son nom au recueil *Benzulul* reprend les croyances mayas sur le *Chulel* (esprit enfermé dans le corps des êtres une fois qu'on leur a attribué un nom). Juan Rodríguez Benzulul se sent prisonnier d'un *chulel* faible qui le condamne à une condition de dominé et de victime. Il choisit de changer de nom et vole celui d'un Blanc puissant et dominant, Encarnación Salvatierra. Le récit alterne entre une narration à la troisième personne et à la première personne (lorsque le protagoniste dévoile ses pensées dans un monologue intérieur). Ce sont les paroles du *Ladino* qui closent le texte en révélant la vengeance cruelle du dominant. Selon le discours profondément pessimiste de l'auteur, les codes culturels que l'Indien archaïque continue de respecter sont un frein pour une véritable libération face à l'hégémonie *ladina*. Pour Martin Lienhard, ce recueil modifie radicalement la vision de l'Indien, désormais considéré comme paysan, maître d'un sociolecte oral et populaire[1]. L'auteur parvient à retranscrire stylistiquement le parler réel de l'Indien par des phrases elliptiques, la répétition de formes linguistiques choisies, l'omission de l'article, les énumérations, une certaine confusion dans l'usage des possessifs et l'utilisation de lexique indigène. Emmanuel Carballo souligne la réussite stylistique de l'œuvre d'Eraclio Zepeda :

> Son habileté idiomatique surprend : il emploie un langage qui, en apparence est celui que parle un groupe déterminé d'Indigènes et qui en réalité n'est "vrai" que dans ses nouvelles[2].

Rosario Castellanos a consacré un article à *Benzulul*, « un nouveau nom dans la tradition du réalisme mexicain » pour y mettre en valeur la « conscience vigilante » d'Eraclio Zepeda qui transmet son témoignage personnel et sa familiarité avec le monde chiapanèque. Selon elle, il ne tombe pas dans les travers du manichéisme tel qu'on peut le trouver chez B. Traven. Sa grande réussite est d'ordre stylistique : « La fidélité avec laquelle sont retranscrites les paroles des gens, la vivacité avec laquelle est travaillé le dialogue, la fluidité avec laquelle l'action se déroule »[3]. Par contre, son échec est aux yeux de Rosario Castellanos de ne pas

---

[1] *Ibid*., pp. 305-307.

[2] Emmanuel Carballo, *El cuento mexicano del siglo XX* : "Sorprende su habilidad idiomática : emplea un lenguaje que en apariencia es el que habla determinado grupo de indígenas y que en realidad sólo es « real » en sus cuentos."

[3] Rosario Castellanos, "*Benzulul*, un nuevo nombre en la tradición del realismo mexicano: Eraclio Zepeda, con su libro de cuentos", in *Mujer de palabras, artículos rescatados de Rosario Castellanos, op. cit*., p. 114 : "La

avoir assez insisté sur les obstacles majeurs à la libération de l'Indien : la misère, l'ignorance, la haine raciale.

La culebra tapó el río (1962) de María Lombardo de Caso (1905-1964) est un roman qui ressemble par sa brièveté à une nouvelle. Il dramatise la faim d'un enfant indien, et par extension de toute sa communauté. Sans défense et passif face à sa misère, Juan Gómez Nich est persuadé que la sécheresse est causée par une couleuvre qui empêche le fleuve de couler. La perspective narrative se fait depuis la conscience de l'enfant, accablé par la pauvreté, la faim et l'aliénation sociale. Joseph Sommers regrette un certain sentimentalisme et pathétisme de l'auteure qui cherche plus à « éveiller les émotions du lecteur que de stimuler des sensibilités intellectuelles ou artistiques »[1]. Cette auteure née à Puebla, s'est intéressée au sort des femmes *tzeltal*es, condamnées à la domesticité et à la double marginalisation pour le fait d'être à la fois femme et indienne. Tout comme Rosario Castellanos, elle revendique pour la femme le droit d'exister et de prendre sa place dans la société. Epouse de l'archéologue et fondateur de l'I.N.I. Alfonso Caso, elle participe aux fouilles de Monte Albán (Oaxaca) et s'intéresse aux peuples précolombiens enracinés dans leurs traditions. María Lombardo de Caso aborde donc le monde indien selon une double perspective : d'après la gloire de son passé ancestral et dans sa situation de domination actuelle.

Le fil commun de toutes ces œuvres du « cycle du Chiapas » est, comme le souligne Joseph Sommers, une approche socio-culturelle de l'Indien et de son univers :

> (…) l'influence des connaissances et des critères anthropologiques, qui débouchent sur l'intérêt pour des formes et des concepts indigènes : légendes, symbolisme du mythe, rôle du surnaturel dans la vie actuelle, prédominance du passé dans le présent[2].

Et finalement, pour le critique, Rosario Castellanos occupe une place privilégiée dans cette pléiade d'auteurs :

> C'est Rosario Castellanos qui apporte, dans ses nouvelles et ses romans, une profondeur et une portée au cycle du Chiapas. Ses trois œuvres de fiction montrent une constante progression en qualité et son point culminant, *Oficio de tinieblas* intègre de nombreux traits positifs des œuvres auparavant mentionnées[3].

---

fidelidad con que está transcrita el habla de la gente, la viveza con que se maneja el diálogo, la fluidez con que va desarrollándose la acción."

[1] Joseph Sommers, "El ciclo de Chiapas: nueva corriente literaria", in *Cuadernos americanos*, vol.133, n°22, marzo-abril 1964, p. 254 : "Coloreada del sentimentalismo subyacente de la autora, se concentra más en despertar las emociones del lector que en estimular sensibilidades intelectuales o artísticas."

[2] *Ibid.*, p. 259 : "Hilo común en todas las obras precitadas es la influencia de conocimientos y criterios antropológicos, los cuales desembocan en interés por formas y conceptos indígenas: leyendas, simbolismo del mito, papel de lo sobrenatural en la vida actual, predominio del pasado en el presente."

[3] *Ibid.*, p. 255 : "Es Rosario Castellanos la que aporta, en sus cuentos y novelas, hondura y alcance al ciclo de Chiapas. Sus tres obras de ficción exhiben una constante progresión en calidad, y el punto culminante, Oficio de

On peut dès lors se demander si ce « cycle du Chiapas » dans laquelle s'inscrit la trilogie de Rosario Castellanos n'est pas l'expression littéraire d'une génération d'écrivains ayant intimement et professionnellement partagé le monde des Indiens chiapanèques au sein de l'Institut National Indigéniste, ou au cours de séjours dans cette région. Même s'ils ne sont pas tous originaires du Chiapas, Rosario Castellanos, Ricardo Pozas, Eraclio Zepeda et Carlo Antonio Castro se sont connus et ont travaillé parfois en même temps dans la zone *tzeltale-tzotzile*. D'ailleurs, ils se consacrent également à l'étude d'autres cultures indiennes, comme celle des *Tarahumaras* pour Ramón Rubín (tout comme Ramón Pimentel Aguilar dans *La tarahumara. Sierra de los muertos* de 1960), les communautés d'Oaxaca pour Ricardo Pozas ou María Lombardo de Caso. Tous tendent à écrire des textes relativement brefs, ce qui a vraisemblablement influencé Rosario Castellanos dans l'écriture de son recueil de nouvelles *Ciudad Real*, publié un an après *Benzulul*. La valeur de cet indigénisme est donc bien de proposer une « recréation anthropologique » du monde indien grâce à l'apport des sciences sociales et sous l'influence d'un travail institutionnel auprès de l'I.N.I.

Les « chemins de l'ethno-fiction dans la zone maya » : Le « cycle du Mayab »

Dans le chapitre intitulé « Chemins de l'ethno-fiction dans la zone maya »[1], Martin Lienhard souligne que ce « cycle du Chiapas » s'est rapidement achevé, mais qu'il a été précédé et suivi d'autres cycles inscrits dans toute la zone maya (cycle yucatèque et guatémaltèque). Selon lui, les écrivains chiapanèques d'origine ou d'adoption ont révolutionné la traditionnelle écriture indigéniste grâce à de nombreux atouts : une plus grande familiarité avec le monde indigène, l'abandon d'un didactisme social et l'ouverture vers une esthétique littéraire plus moderne, tout comme d'autres auteurs du « Mayab » (« Terre des élus », habitée depuis des temps immémoriaux par le peuple maya, du Yucatán au Guatemala). Plutôt que d'un « cycle du Chiapas », Martin Lienhard préfère la désignation

---

tinieblas, incorpora varios rasgos positivos de las obras ya mencionadas." Pour Martin Lienhard également, Rosario Castellanos fait confluer plusieurs techniques d'ethno-fiction : "Los procedimientos narrativos desarrollados por Pozas y Castro en su trabajo de restitución del "discurso del otro" suponen un avance decisivo en la reflexión etnoficcional (…). Asturias por otra parte, aporta una "polifonía" lingüístico-narrativa (…). En las novelas de Rosario Castellanos, ahora, las dos opciones se despliegan paralelamente." In *La voz y su huella, op. cit.*, p. 302.

[1] Martin Lienhard, chapitre IV "Caminos de la etnoficción en el área maya", in *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-cultural en América Latina 1492-1988*, México, Ediciones Casa Juan Pablos, 4a Ed., 2003, pp. 281-309.

d'un « cycle du Mayab » qui ne répond pas à un critère purement générationnel, mais à un critère ethnique et culturel.

La plupart des auteurs du « cycle du Mayab » puisent dans la culture orale ancestrale maya : l'ambition de Mediz Bolio (1884-1957) dans *La tierra del faisán y del venado* (1922) – nom donné à la péninsule yucatèque par les Mayas selon la chronique du Franciscain Landa - est d'offrir un équivalent moderne au *Chilam Balam* dont il a d'ailleurs traduit la version de *Chumayel* en espagnol (1930). Cet auteur yucatèque, co-fondateur de l'Ateneo de la Juventud (1909), également poète, dramaturge, politicien, est un spécialiste de la culture maya (il donne des cours de langue et de littérature maya à l'U.N.A.M., travaille en tant que Directeur du Département d'Archéologie du Musée National de Mexico de 1937 à 1939). Selon Aurora Ocampo,

> Avec un style semblable à celui des témoignages indigènes conservés, il recrée, à travers une prose poétique (ou des poèmes en prose) des légendes, narrations, rites, conseils et prophéties[1].

Lui-même décrit dans une lettre destinée à son ami Alfonso Reyes, qu'il sollicite pour écrire le prologue de son livre, ses intentions au moment d'écrire *La tierra del faisán y del venado* :

> J'ai voulu faire une stylisation de l'esprit maya, du concept qu'ont encore les Indiens (à travers le filtre de milliers d'années) sur leurs origines, leur grandeur passée, sur la vie, les divinités, la nature, la guerre, l'amour, tout ceci dit en s'approchant le plus possible du génie de leur langue et de leur état d'esprit au présent[2].

Antonio Mediz Bolio évoque ainsi un Yucatán atemporel, plongé dans un passé légendaire et peuplé d'Indiens ahistoriques. La décadence de la civilisation maya n'est à aucun moment mise en relation avec la Conquête et la Colonisation espagnoles. Jamais n'est mise en cause la responsabilité du *Ladino* et la légitimité de son pouvoir.

Par contre, *Canek* (1940) de l'auteur yucatèque Ermilo Abreu Gómez (1894-1971) présente l'insurrection des paysans mayas face à l'injustice des grands propriétaires terriens qui se solde par le massacre des Indiens et l'exécution de leur chef rebelle Jacinto Canek. L'auteur s'inspire des historiens *ladinos* pour mieux contredire leur version hégémonique des faits selon laquelle « l'insurrection de Quisteil » (1761) serait considérée comme l'expression

---

[1] Aurora Ocampo, *Diccionario de escritores mexicanos*. Tomo V, México, Instituto de Investigaciones Filológicas / UNAM, 2000, p. 198 : "Con un estilo similar al de los testimonios indígenas conservados recrea, a través de una prosa poética (o de poemas en prosa), leyendas, narraciones, ritos, consejos y profecías (...)."

[2] Antonio Mediz Bolio, *La tierra del faisán y del venado*, México, Costa-Amic Editores, 10ª ed., pp. 15-16 : "He pretendido hacer una estilización del espíritu maya, del concepto que tienen todavía los indios (filtrado desde millares de años) sobre sus orígenes, su grandeza pasada, sobre la vida, la divinidad, la naturaleza, la guerra, el amor, todo dicho con la mayor aproximación posible al genio de su idioma y a su estado de ánimo en el presente."

d'une attitude *antiladina* de tous les paysans mayas. Les exergues en tête de chapitres sont presque toutes tirées du *Chilam Balam de Chumayel*, tout comme Rosario Castellanos débute chacune des parties de *Balún Canán* par des citations du *Popol Vuh*, du *Chilam Balam de Chumayel* ou des *Annales des Xahil*. Un autre roman d'Abreu Gómez, *La conjura de Xinum* (1958), se situe à la frontière entre historiographie et fiction puisqu'il évoque, comme le fera plus tard *Oficio de tinieblas*, la « guerre des castes » qui secoue la zone maya de 1867 à 1870.

Au Guatemala, le monde littéraire de Miguel Ángel Asturias retrace la lutte entre des communautés indigènes traditionnelles et les envahisseurs *ladinos* qui veulent transformer la culture ancestrale du maïs à leur profit. *Hombres de maíz* (1949) nous introduit non dans un réalisme indigéniste, mais dans le mythe, intimement lié à l'oralité et au temps primordial de la création. Abreu Gómez et Asturias plongent le lecteur dans l'univers mythique maya. Leurs œuvres refusent tout passéisme idéalisant, mais retranscrivent la vitalité de la culture maya, aux frontières de la légende et du folklore, grâce à des contes d'animaux, des contes fantastiques ou mythologiques. La parenté littéraire d'Abreu Gómez et d'Asturias se retrouve également dans leur volonté d'inscrire leurs textes dans la tradition indigène, ainsi que dans leur travail de traduction et de réécriture des textes sacrés mayas. Plutôt que d'en faire une fidèle traduction, ils cherchent à ressusciter un « *Popol Vuh* vivant et non un *Popol Vuh* hermétique »[1]. Comme l'a déclaré Asturias : « Mes récits sont, pour l'essentiel, l'indiscutable prolongement des grands récits des Mayas et des Quichés (…). Ils ne font que prolonger la voie ouverte par ces textes »[2]. La nouveauté de cet indigénisme est d'appréhender l'univers indien par son pouvoir créateur de la parole. C'est ce que souligne Carlos Fuentes :

> Asturias cesse de traiter l'Indien (…) d'une manière documentaire, pour pénétrer la racine magique, la racine mythique, à travers le langage que parlent ces êtres. A travers leur langage, Asturias les sauve de l'anonymat imposé par l'Histoire[3].

Martin Lienhard souligne cependant que le prix Nobel de littérature connut réellement la culture maya en Europe, sur les bancs de la Sorbonne ou dans les musées et que sa vision de la magie maya se mêle de mythes et légendes aztèques. Loin d'être un ethno-historien ou un anthropologue, Asturias est avant tout un écrivain emporté par la magie du mythe et la fictionnalisation. Dans le prologue à *La Conjura de Xinum* d'Abreu Gómez, Asturias attribue

[1] *Popol Vuh*, prólogo de Ermilo Abreu Gomez, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.
[2] Miguel Ángel Asturias, cité par Eve-Marie Fell, *Les Indiens. Sociétés et idéologies en Amérique hispanique*, Paris, Armand Colin, 1973, p.201.
[3] Carlos Fuentes, cité par Eve-Marie Fell, *op.cit.*, p.203.

une ascendance indigène fictive au texte et emploie un « nous » hautement ambigu : « Nous indigènes de naissance, de pensée, ou de vocation »[1].

Le critique inclut également dans ce cycle narratif de la zone maya une dernière œuvre beaucoup plus tardive et consacrée à un groupe ethnique plus isolé, les Ch'oles du Nord du Chiapas. *On o t'ian. Antigua palabra* de Jesús Morales Bermúdez (1984) présente une des tentatives les plus réussies d'approche du discours indigène et de sa complexité culturelle. Authentique polyphonie littéraire, le texte fait se côtoyer les textes ancestraux, les témoignages indiens et le discours historico-ethnographique[2] .

Quels sont alors les points communs aux œuvres appartenant au « cycle du Mayab » et au « cycle du Chiapas » ? Au niveau thématique, toutes s'inscrivent dans le champ de tension entre les sociétés blanches et les sous-sociétés d'origine maya. Elles ont une même tonalité : l'exploration de l'injustice sociale dont est victime l'Indien au cours de l'Histoire et l'aliénation qui en résulte plongent les œuvres dans un profond pessimisme. Au niveau idéologique patent ou sous-jacent, les auteurs revendiquent un rôle de guide spirituel ou de porte-parole des Indiens. Comme ils ont vécu parmi eux et ressentent une forte empathie culturelle pour leur monde, ils veulent parler pour eux ou rendre la parole à ceux qui se sont tus. Mais surtout, ils ont un projet esthétique commun : inventer des structures narratives inédites en adaptant ou en transposant par l'écriture des textes ancestraux ou des discours modernes mayas. Il est possible de relever un certain nombre de procédés littéraires visant à créer un discours littéraire d'apparence indigène : l'emploi de la syntaxe des langues mayas en espagnol, la construction d'une perspective indigène fictive, la référence à des textes mayas datant de la Conquête ou de la Colonisation, l'incorporation de croyances et de pratiques rituelles des Indiens et finalement la recréation verbale d'antiques modes de vie.

Nous voyons donc que Rosario Castellanos s'inscrit pleinement dans la mouvance littéraire de ces deux cycles et explore les voies de l'« ethno-fiction » au niveau thématique, idéologique et esthétique de la « trilogie du Chiapas ». En optant pour une approche « ethno-fictionnelle », pour un travail de recréation anthropologique dans la fiction, l'auteure opère, par la médiation de l'écriture, une mise à distance et une recréation de la

[1] Cité par Martin Lienhard, chapitre IV "Caminos de la etnoficción en el área maya", in *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-cultural en América Latina 1492-1988, op. cit.*, p. 288 : "Adoptando un plural más que equívoco, "nosotros indígenas de nacimiento, pensamiento o vocación", Asturias reivindica la ascendencia indígena de *La Conjura*."

[2] Il est étonnant que Martin Lienhard n'ait pas inclus Mario Monteforte Toledo (1911-2003) dont l'œuvre indigéniste de *Anaité* (écrit en 1938 et publié en 1948) jusqu'à *Llegaron del mar* (1966) présente une recréation autant poétique qu'anthropologique de la vie des Mayas.

réalité. Selon María Luisa Gil Iriarte, elle se démarque d'autres auteurs du « Cycle du Chiapas » : « (…) alors que Pozas veut publier un document anthropologique fictionnalisé, Castellanos utilise l'anthropologie pour fictionnaliser l'injustice sociale »[1]. Nous allons voir à présent comment l'écrivaine tire parti de l'apport des sciences sociales dans l'élaboration de la « trilogie du Chiapas » pour livrer sa vision critique de la société et de l'homme. Au-delà d'une dimension mimétique et documentaire d'un réalisme littéraire, sa problématique de travail est d'observer la réalité chiapanèque du XXème siècle pour expliquer les mécanismes du conflit ethnico-social qui oppose *Ladinos* et Indiens.

[1] María Luisa Gil Iriarte, *Testamento de Hécuba. Mujeres e indígenas en la obra de Rosario Castellanos*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1999, p. 126 : "(...) mientras Pozas quiere publica un documento antropológico novelado, Castellanos utiliza la antropología para novelar la injusticia social."

DEUXIÈME PARTIE

VISION DE L'INDIEN

DANS LA « TRILOGIE DU CHIAPAS »

Avant de faire une analyse littéraire précise de la « trilogie du Chiapas », il nous a semblé essentiel dans une première partie introductive de contextualiser cette œuvre de Rosario Castellanos. Nous avons tout d'abord effectué un panorama historique, géographique et politique du Chiapas. Mise à part dans *Balún Canán,* la trilogie se concentre sur les rapports entre la population indienne des *Tzotzil-Tzeltal* située sur les hauts-plateaux et les *Ladinos* de San Cristóbal de Las Casas qui fonctionne comme le « centre recteur » de cette zone de refuge. Une domination d'ordre économique, administratif et religieux s'installe au moment de la Conquête et maintient l'Indien dans une situation de soumission face au Blanc jusqu'au XXIème siècle. Il nous a fallu souligner la résistance de la société dominante *ladina* qui s'oppose autant aux réformes gouvernementales qu'aux multiples soulèvements indigènes qui ponctuent l'histoire du Chiapas.

Nous avons ensuite étudié la trajectoire biographique et littéraire de l'auteure pour comprendre ce qui a pu motiver l'écriture de la « trilogie du Chiapas » et sa réflexion sur les mécanismes de domination ethnique et générique. Dans sa création poétique, Rosario Castellanos chante la gloire du passé préhispanique et la sagesse ancestrale des Mayas. Mais pendant les années cinquante, la prise de conscience soudaine de l'exploitation brutale dont est victime l'Indien depuis la Conquête, teinte son œuvre narrative d'une tonalité pessimiste et dénonciatrice.

Il a été finalement utile de retracer un panorama de l'indigénisme gouvernemental mexicain en montrant sa spécificité dans la mise en œuvre d'une « action intégrale » pour faire face au « problème indien » dans tous les domaines (social, économique, politique, sanitaire et surtout éducatif). Grâce aux réformes agraires et éducatives, ce projet vise à l'intégration de l'Indien dans la nation mexicaine. Les années 1956-1958, où Rosario Castellanos devient fonctionnaire à l'I.N.I. et entre en contact avec de nombreux anthropologues au service du gouvernement, opèrent un changement radical dans sa création littéraire. Sa vision ethnocentrique de l'Indien s'accentue et son œuvre, comme l'illustrent les pièces du Théâtre Petul, prend une portée didactique.

Comme notre propos est de démontrer que Rosario Castellanos retranscrit son rôle institutionnel dans la « trilogie du Chiapas », en laissant transparaître l'idéologie dominante de son époque, il est nécessaire ici de synthétiser ce que nous entendons par « ethnocentrisme » : l'indigénisme gouvernemental mexicain, au moment de la rédaction de la trilogie, vise à intégrer l'Indien dans le but ultime de le libérer, de le moderniser, de le « civiliser ». Il prône donc une échelle de valeurs occidentales qui repose sur les notions

d'économie capitaliste, de progrès, de modernité, de bien être, de science et technologie, d'individualisme. C'est ne pas prendre en compte les axes fondamentaux des cultures autochtones, tels que l'autogestion indépendante, la stricte application de mesures de solidarité communautaire, la légitimation religieuse du pouvoir politique, le respect de la nature, la suprématie de la communauté sur l'individu. Dans une optique ethnocentrique, toutes ces valeurs traditionnelles sont considérées comme un frein à l'émancipation des Indiens. Leur actuelle situation culturelle, économique et politique sont autant d'obstacles qui entravent tout progrès immédiat. Les civilisations indiennes ne sont pas comprises dans une dynamique de changements constants ou de résistance passive. Alors que le traditionalisme est une arme pour lutter et survivre dans une situation de domination, la classe hégémonique le considère comme source de retard. Les peuples indiens sont conçus comme des entités sociales inertes qui vivent dans la marginalité et ne participent pas aux bénéfices de la vie nationale. Pour vaincre la « passivité » de l'Indien, l'action indigéniste prône une impulsion extérieure qui viendrait le « réveiller » de sa léthargie et l'aider dans un processus de dépassement de soi. Voilà ce qui explique le paternalisme de l'indigénisme gouvernemental qui considèrent les Indiens comme des récepteurs passifs, des mineurs qui ont besoin de la tutelle de l'Etat pour se transformer[1]. La conception culturaliste de cet indigénisme mexicain associe l'intégration de l'Indien à son acculturation, qui revêt deux visages : l'alphabétisation et la castillanisation pour homogénéiser la nation mexicaine par la langue, ainsi que la mexicanisation pour insuffler des valeurs et sentiments patriotiques chez l'Indien. L'école est conçue comme un agent de changement intégral qui doit implanter les valeurs positives de l'occident et déraciner les valeurs négatives de la tradition indienne.

La conception de Rosario Castellanos d'un indigénisme intégrationniste correspond à cette période historiquement datée où il paraissait possible d'incorporer la population indienne à la nation mexicaine, ce que conteste ensuite le mouvement idéologique et politique de l'indianisme au nom de la pluralité culturelle.

Dans un dernier temps, nous avons redéfini les contours du courant littéraire indigéniste au Mexique grâce aux notions d'« indianisme », d'« indigénisme orthodoxe » et de « néo-indigénisme ». Cela nous a permis d'évoquer l'ambiguïté constitutive de la « trilogie du Chiapas » : alors que Rosario Castellanos se défend d'avoir appartenu à l'indigénisme, la

[1] Victorien Lavou Zoungbo rappelle la vision « historiciste et anthropocentrique » selon laquelle la classe dominante mexicaine assimile les Indiens (les hommes, leur civilisation et leur idiosyncratie) comme l'enfance du Mexique moderne. Voir "Sistemática de la frontera y lógica de dominación en *Balún Canán* de Rosario Castellanos" in *Marges 26: El Indio Malanga, écrire la domination en Amérique Latine : Rosario Castellanos, Balún-Canán (1957), José María Arguedas, Los ríos profundos (1958), Jorge Icaza, El Chulla Romero y Flores (1958)*, Perpignan, CRILAUP, Presses Universitaires de Perpignan, 2004, 302 p., p.44.

critique la rattache à ce courant malgré elle. Alors que son œuvre narrative prend place dans les cycles du Chiapas et du Mayab qui livrent une approche *ethno-fictionnelle* de l'Indien, l'appartenance de l'auteure au courant indigéniste ou néo-indigéniste pose problème : *au premier abord* elle s'y inscrirait par la forte dénonciation sociale qui se dégage de la trilogie et le traitement psychologique de l'Indien vu « de l'intérieur ». Mais il nous reste à étudier en seconde partie les contradictions permanentes entre son ambition d'approcher l'Indien, son impression d'avoir retranscrit fidèlement sa réalité et ce que livre textuellement la trilogie en laissant affleurer son idéologie ethnocentrique sous-jacente.

Comme d'autres écrivains qui appartiennent à la société blanche dominante, Rosario Castellanos se propose de peindre la situation de l'Indien et de dénoncer son exploitation par les *Ladinos*. Mais si elle se démarque du milieu latifundiaire auquel elle appartient, ce n'est pas pour adopter les valeurs et la cosmovision indiennes. Son œuvre propose donc une interprétation du problème indien et les conditions nécessaires à sa solution. C'est ce que Julio Rodríguez Luis appelle « le projet herméneutique » de la littérature indigéniste :

> Explorer la possibilité d'une littérature où le projet moteur de l'indigénisme littéraire parviendrait à se concrétiser finalement dans un objet esthétique qui serait la réalisation culturelle de la praxis politique que le roman indigéniste exprime comme aspiration ou progression de l'action dès l'instant de son avènement[1].

Au moment de se pencher sur l'étude textuelle de la trilogie, se posent alors les questions suivantes : jusqu'à quel point Rosario Castellanos est-elle parvenue à approcher réellement le problème indien dans toutes ses dimensions sociales, psychologiques et historiques ? Quelle est l'image de l'Indien qui ressort de la « trilogie du Chiapas » dans le domaine social, politique, religieux et culturel ? Comment s'est faite l'articulation entre les connaissances anthropologiques de l'auteure, son travail institutionnel et sa production littéraire ?

Il faut préciser que, dans cette seconde partie, notre analyse sur la vision ethnocentrique de l'Indien dans la « trilogie du Chiapas » se fonde sur une lecture précise et attentive des œuvres, en cherchant toujours à appuyer notre propos sur ce qui fait sens dans le texte. Nous présentons une analyse croisée et comparatiste de *Balún Canán, Ciudad Real* et *Oficio de tinieblas* pour montrer l'unité et la cohérence de la trilogie.

---

[1] Julio Rodríguez-Luis, *Hermenéutica y praxis del indigenismo: La novela indigenista de Clorinda Matto a José María Arguedas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, 279 p. : "Explorar la posibilidad de una literatura donde el propósito motor del indigenismo literario logre concretarse finalmente en un objeto estético que sea la realización cultural de la praxis política que la novela indigenista expresa como aspiración o progresión de acción desde el instante de su nacimiento."

Notre étude va tenter de mesurer la valeur ethnographique et fictionnelle de l'œuvre, tout en gardant à l'esprit que l'auteure a toujours affirmé son statut de romancière, et non d'ethnologue ou d'historienne. Nous nous appuyons sur les auteurs contemporains du « Cycle du Chiapas », notamment Ramón Rubín, Eraclio Zepeda, Ricardo Pozas, ainsi que sur l'étude ethnologique d'Henri Favre[1]. Mais grâce à l'apport crucial d'un nouveau regard sur le Chiapas porté par des historiens et des anthropologues à partir des années quatre-vingts, il nous est également possible de percevoir différemment l'histoire des Indiens chiapanèques loin de l'idéologie indigéniste et culturaliste[2]. Finalement, l'ouvrage collectif récent *Chiapas: Los rumbos de otra historia* nous sert d'appui pour comprendre la situation actuelle des hauts-plateaux et pour confronter objectivement la réalité anthropologique, historique et l'œuvre littéraire de Rosario Castellanos[3]. Nous allons voir dans quelle mesure la « trilogie du Chiapas » est la réalisation dans le monde fictionnel de sa *praxis* politique (pour reprendre les termes de Julio Rodríguez Luis). Pour justifier la nécessité d'intégrer l'Indien à la nation mexicaine, elle décrit d'un côté les mécanismes de domination de type colonial instaurés par les *Ladinos* depuis la Conquête, ainsi que la résistance du Chiapas à tout vent de réforme ; de l'autre, elle montre qu'il faut changer les facteurs « néfastes » de la culture indienne en fonction de critères ethnocentriques : l'organisation sociale et politique, les croyances religieuses et la cosmovision de l'Indien seraient un frein à son entrée dans l'Histoire.

---

[1] Henri Favre, *Changement et continuité chez les Mayas du Mexique : contribution à l'étude de la situation coloniale en Amérique latine*, Paris, Editions Anthropes, 1971. Comme nous l'avons signalé, ce texte nous est précieux car le chercheur étudie les communautés *tzotzil-tzeltal* pratiquement au même moment où Rosario Castellanos rédige la « Trilogie du Chiapas » (entre 1960 et 1965).

[2] Nous faisons allusion notamment aux ouvrages suivants : Victoria Bricker Reifler, The Indian Christ, *the Indian King. The historical substrate of Maya myth and ritual*, Austin, University of Texas Press, 1981, 368 p. Traduction espagnole, *El Cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989 ; Jan Rus, *"Whose Caste War?" Indians, Ladinos and the 'Caste War' of 1869", Spaniards and Indians in Southeastern Mesoamerica*, Edición de M. J. MacLeod y R. Wasserstrom, Lincoln, University of Nebraska Press, 1983, pp. 127-168 ; Antonio García de León, *Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*, 2 vols., México, Ediciones Era, 1985.

[3] Juan Pedro Viqueira, Mario Humberto Ruz, (Ed.), *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, México, Centro de Estudios Mayas, UNAM, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad de Guadalajara, 1995 (1ª reimpresión: 1998), 508 p.

II.1. L'INDIEN COMME PRODUIT D'UN CONFLIT ETHNICO-SOCIAL

Dans la « trilogie du Chiapas », Rosario Castellanos se lance dans une démarche d'exploration des relations entre Indiens et *Ladinos*. Pour María Luisa Gil Iriarte, la thématique de *Balún Canán* et *Ciudad Real* se concentre sur un conflit ethnico-social qui culmine dans *Oficio de tinieblas* traversé par « la dichotomie entre oppresseur et opprimé » :

> Dans ces deux premières œuvres de fiction, le nœud sémantique principal est le choc frontal entre deux réalités : le monde indigène et le monde blanc, réalités insérées dans un même espace géographique, mais qui vivent dans des temps historiques différents, provoquant toute une série de conflits d'opposition[1].

L'Indien est moins défini par son identité ethnique (culture, langue, croyances), que par sa place dans une société d'oppression, fondamentalement raciste, inégalitaire et profondément aliénante. Nous allons voir dans quelle mesure la vision sociale de l'Indien prédomine pour Rosario Castellanos sur la vision ethnique afin de dénoncer clairement une injustice sociale qui a pour origine la Conquête espagnole.

II.1.1. Un avant et un après la Conquête

Le traumatisme de la Conquête

Pour l'auteure, l'Histoire se divise entre un *avant* la Conquête (symbole de communion de l'homme et de la nature) et un *après* la Conquête lorsque les Blancs se sont approprié la terre et les Indiens pour mieux les exploiter.

L'incipit de *Balún Canán* fictionnalise l'épisode de la Conquête par le filtre d'une conscience indienne[2]. Dès son ouverture, Rosario Castellanos retranscrit la parole des divinités mayas en citant un passage du texte sacré du *Popol Vuh* en exergue :

---

[1] María Luisa Gil Iriarte, *Testamento de Hécuba. Mujeres e indígenas en la obra de Rosario Castellanos*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1999, 336 p., p. 93: "En estas dos obras de ficción, el núcleo semántico principal es el choque frontal entre dos realidades: el mundo indígena y el mundo blanco, realidades insertas en un mismo espacio geográfico pero que viven en tiempos históricos diferentes, desencadenando toda una serie de conflictos opositivos."

[2] Nous renvoyons l'analyse de l'incipit à l'étude détaillée de Victorien Lavou Zoungbo, *Mujeres e indios, voces del silencio: Estudio sociocrítico de Balún Canán de Rosario Castellanos*, Pittsburgh, University of Pittsburg, Thèse doctorale, 1991. Version éditée et corrigée : Consiglio nazionale delle ricerche, Rome, Bulzoni, 2001, pp.

> Nous murmurerons l'origine. Nous murmurerons seulement l'histoire, le récit.
> Nous, nous ne faisons que revenir ; nous avons accompli notre tâche ; nos jours ont pris fin. Pensez à nous, ne nous effacez pas de votre mémoire, ne nous oubliez pas.

Une voix collective anonyme, énigmatique, oraculaire, oscille entre la prière et l'ordre impératif de conserver la mémoire pour le peuple maya. Cet exergue fonctionne de manière programmatique dans toute l'œuvre et immerge le lecteur dans la culture orale et mythique maya. Débordant les contours du paratexte, il débouche sans transition dans un discours direct prononcé par une voix indienne qui ouvre le roman. Les points de suspension du début et de la fin du texte renforcent la circularité du discours :

> … Et alors, pleins de colère, ils nous ont arraché, ils nous ont pris ce que nous avions accumulé : le langage, qui est le trésor de la mémoire. Depuis ce jour-là, ils brûlent et se consument comme bûches dans l'âtre. La fumée monte dans le vent et s'y défait. Reste la cendre sans visage. Pour que tu puisses venir, toi et celui qui est plus petit que toi et qu'un souffle leur suffise, rien qu'un souffle…
> - Pas cette histoire ! Ne me raconte pas cette histoire, Nounou.
> - Tu crois que je te parlais ? Parle-t-on avec les grains d'anis ?[1]

Nous comprenons que cette voix est celle de la nourrice indienne qui s'adresse à une fillette blanche, toutes deux anonymes dans le roman. Elle reprend le même ton prophétique, incantatoire et solennel que le *Livre du Conseil* pour remémorer le traumatisme de la Conquête qui a fait taire les voix indiennes pour que puisse advenir la nouvelle génération de dominants blancs. C'est un message énigmatique que le lecteur peut décrypter après la lecture du roman : la fillette et son petit frère Mario sont les descendants directs de la riche famille des Argüello. Comme le mode de transmission des propriétés est patriarcal, Mario est l'héritier direct de son père César. Par un souffle minime, par l'image prémonitoire du feu, ces deux jeunes gens peuvent effacer la mémoire du peuple maya, cette « cendre sans visage ». La *nana* associe la naissance symbolique de la lignée des *hacendados* incarnée par la fillette et son frère à la destruction préalable du monde indien[2]. On comprend dès lors le

---

39-50. Nous ferons une étude croisée de la trilogie et des intertextes ancestraux mayas au chapitre III.2 De l'intertexte au palimpseste : la quête d'une légitimation.

[1] *BC*, p. 133 : "Musitaremos el origen. Musitaremos solamente la historia, el relato./Nosotros no hacemos más que regresar; hemos cumplido nuestra tarea; nuestros días están acabados. Pensad en nosotros, no nos borréis de vuestra memoria, no nos olvidéis. *El Libro del Consejo*." / "-... Y entonces, coléricos, nos desposeyeron, nos arrebataron lo que habíamos atesorado: la palabra, que es el arca de la memoria. Desde aquellos días arden y se consumen con el leño en la hoguera. Sube el humo en el viento y se deshace. Queda la ceniza sin rostro. Para que puedas venir tú y el que es menor que tú y les baste un soplo, solamente un soplo... / - No me cuentes ese cuento, nana. / -¿Acaso hablaba contigo? Acaso se habla con los granos de anís?" Nous traduisons.

[2] Karim Benmiloud, *L'Origine dans la trilogie du Chiapas de Rosario Castellanos*, inédit d'Habilitation à diriger des recherches sous la direction de Milagros Ezquerro, Sorbonne Paris IV, décembre 2007, 228 p. : « De façon très nette, les origines mythiques du monde maya (auquel appartient la nourrice qui parle à la première personne du pluriel) et les origines espagnoles de la petite fille (héritière de la société latifundiaire) s'opposent ainsi frontalement. Tragiquement, c'est même la négation pure et simple des origines mayas qui semble permettre l'affirmation de l'identité de la fillette (…) ». (pp. 20-21)

conflit entre la fillette et sa nourrice : la première considère le mythe comme une simple histoire, alors que l'Indienne se livre à un monologue à voix haute pour conserver la mémoire de son peuple. Et la fillette de livrer ensuite à son jeune frère la version officielle de l'histoire selon les critères occidentaux (« Colomb a découvert l'Amérique ») en faisant table rase de l'histoire des populations autochtones amérindiennes. Héritière de la société latifundiaire, la fillette prend irrémédiablement place parmi les descendants des Conquérants espagnols. On découvre donc dès les premières pages de *Balún Canán* le substrat autobiographique important qui associe la *niña* à l'enfance de Rosario Castellanos passée à Comitán auprès d'une nourrice indienne. Cela laisse deviner la mauvaise conscience qui préside chez la jeune femme au moment de la rédaction de son premier roman.

Un autre passage de *Balún Canán* revient sur l'épisode de la Conquête. Au chapitre XVI de la deuxième partie, une voix anonyme retrace les différentes étapes de la généalogie du peuple maya avant la Conquête, dans une tonalité fortement imprégnée de lyrisme. Une série d'anaphores souligne la relation privilégiée de l'Indien avec la nature personnifiée, au cœur d'une rencontre mutuelle et respectueuse, à Chactajal[1] :

> Ceux qui les premiers connurent cette terre dirent en leur langue : Chactajal, c'est-à-dire « terre riche en eau ».
> Le grand fleuve berger appelle, avec sa voix qui s'entend de loin, les ruisseaux tributaires. (…) dès leur naissance ils portent un nom, un long nom liquide – Canchanibal, Tzaconeja – pour, ensuite, le livrer, le perdre, pour enrichir la puissance et la grandeur dominatrice du Jataté. (p. 158)[2]

Rosario Castellanos donne la signification des toponymes en langue *tzeltale*, dans un penchant rimbaldien, en motivant les sonorités des noms de ruisseaux pour leur donner une musicalité. Il en est de même pour le titre du roman *Balún Canán*, nom *tzeltal* pour Comitán, qui signifie « lieu des neuf étoiles ou gardiens, Dieux protecteurs de la nature »[3]. L'introduction de termes en langue indienne permet de les faire irradier et de faire entrer le

---

[1] Il est intéressant de souligner qu'ici Rosario Castellanos désigne la terre des Indiens par un terme en *tzeltal* et n'évoque pas le nom de l'*hacienda* que son père avait nommé, en honneur pour sa fille, *Rosario* – comme si elle refusait cet héritage.

[2] *BC*, p. 292 : "Los que por primera vez conocieron esta tierra dijeron en su lengua: Chactajal, que es como decir lugar abundante de agua. / El gran pastor llama, con su voz que suena desde lejos, a los riachuelos tributarios. (…) desde que nacen llevan su nombre, su largo nombre líquido – Canchanibal, Tzaconejá - , para entregarlo aquí, para perderlo y que se enriquezca la potencia y el señorío del Jataté." A partir de maintenant, dans le corps du texte, nous faisons apparaître entre parenthèse la pagination du texte tel qu'il apparaît dans la traduction officielle en français.

[3] Carlos Basauri, *La población indígena de México*, Etnografía, Tomo II, Secretaría de Educación Pública, México, 1940, p. 228 : "En la parte occidental de la ciudad de Comitán, sobre el camino que conduce a San Cristóbal de las Casas, y formando una fila bien alineada existen nueve cerritos cónicos y bien determinados, que no son sino otras tantas pirámides cubiertas por los siglos. Los nueve cerros que miran hacia el oriente han dado origen al nombre Balún Canán, con el que se conoce la ciudad de Comitán y cuya significación en lengua mayence es "cerro de nueve estrellas" o "cerro de nueve guardianes"."

lecteur dans un monde mythico-poétique. Le passage de la narration extradiégétique au passé à l'usage du présent de l'indicatif nous plonge dans un temps mythique, atemporel. Selon Guillermo Bonfil Batalla, la vaste terminologie indigène qui donne nom et signification à la nature est une preuve de l'appropriation ancestrale de cette nature[1].

La nature est évoquée dans toute sa splendeur et son abondance dans un passage qui n'est pas sans rappeler la rhétorique et la thématique du courant indianiste du XIXème siècle. L'harmonie de tous les éléments (aquatique, minéral, végétal, animal) est renforcée par la synesthésie qui met tous les sens en éveil :

> Ceux qui nommèrent cette terre pour la première fois en prirent possession par la bouche. C'était une saveur d'épi courbant la tige sous son poids. Et c'était le miel épais et blanc de la *guanábana*, la pulpe lunaire de l'*anona*. Et la graine huileuse du sapotillier[2]. (p. 158)

Quelques coups de pinceaux viennent parfaire le tableau de cette généreuse nature où l'Indien vit en parfaite communion, réactivant le mythe du bon sauvage. Son action sur la nature consiste uniquement à délimiter les zones de culture du maïs, les terrains de chasse, tout en respectant les espèces animales (jaguar, puma, renard, caïman, singe, oiseaux, vipère…) et tout type d'arbre. L'Indien organise son espace autour de la *ceiba* (kapoc) qu'il vénère, l'arbre sacré des Mayas. Selon la cosmovision indienne, la *ceiba* symbolise le lien entre présent et passé, entre le monde terrestre et divin, grâce à son enracinement dans la terre mère :

> Ceux qui pour la première fois s'établirent sur cette terre en firent le compte comme d'un trésor. (…) Et au milieu de tout, avec ses racines profondes, le kapoc, nourricier des populations[3]. (pp. 158-159)

Le choc de la Conquête apparaît par un changement radical d'attitude face à la nature. L'action destructrice du *Caxlán*[4] met fin à l'harmonie idyllique entre l'Indien peint comme un être primitif et une nature originelle. Les Conquérants imposent la religion catholique, avec ses édifices, ses rituels et ses jours de culte. Ils organisent l'espace en fonction de lieux clé :

---

[1] Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo. Una civilización negada*, México, Grijalbo, 1990, pp. 37-38 : "la existencia de esta vasta terminología que da nombre y significado a la naturaleza que nos rodea y la revela y la hace comprensible (…) es una prueba contundente de la ancestral apropiación de esa naturaleza por parte de los pueblos que han creado y mantenido la civilización mexicana profunda."

[2] *BC*, p. 293 : "Los que por primera vez nombraron esta tierra la tuvieron entre su boca como suya. Y era un sabor de mazorca que dobla la caña con su peso. Y era la miel espesa y blanca de la guanábana. Y la pulpa lunar de la anona. Y la aceitosa semilla del zapote." Nous traduisons.

[3] *Ibid.* : "Los que por primera vez se establecieron en esta tierra llevaron cuenta de ella como de un tesoro. (…) Y en medio de todo, sembrada con honda raíz, la Ceiba, la nodriza de los pueblos." Nous traduisons.

[4] Juan Pedro Viqueira, dans son introduction générale sur « Los Altos de Chiapas », in Mario Humberto Ruz, (Ed.), *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, précise que *cashlán* est la déformation de *kaxlanetik* qui proviene de *castellano*, « castillan » qu'utilisent les Tzotzil-Tzeltal pour désigner toutes les personnes qui ne relèvent pas de leur groupe (note 42, p. 232).

l'*hacienda*, demeure du maître, lieu du pouvoir, l'*ermita*, lieu de culte religieux et le *trapiche*, lieu de production de la canne à sucre. Ils finissent par s'approprier la terre par la violence pour en tirer profit. C'est ainsi que commence la domination du Blanc sur l'Indien :

> Ceux qui vinrent après baptisèrent les choses d'une autre façon. Nuestra Señora de la Salud. C'était là le nom des jours de fête que les Indiens ne savaient pas prononcer. C'était une étrangère. Comme la grande maison, comme la chapelle, comme le moulin.
> Les Blancs arpentèrent et enclorent la terre. Et ils mirent des bornes aussi loin qu'ils pouvaient dire : ceci est à moi. (…)
> Le moulin pesa sur la terre après avoir pesé sur l'échine vaincue de l'Indien[1].

Par cette évocation d'une grande beauté et d'un dramatisme poignant, Rosario Castellanos nous fait sentir que dans la cosmovision indienne, la Conquête signifie avant tout une rupture dans la relation harmonieuse de l'homme avec la nature et l'établissement d'une domination d'ordre social et racial[2].

L'instauration d'une domination religieuse, linguistique et mentale

Le second roman de la trilogie montre également les conséquences dramatiques de la Conquête pour les « vaincus » et l'instauration brutale d'une domination religieuse, linguistique et mentale. Dans l'incipit d'*Oficio de tinieblas*, le récit de la fondation de l'Eglise de San Juan Chamula est fondamentalement syncrétique. Malgré la perspective narrative indigène, le créateur n'est pas un démiurge maya, mais un Saint chrétien, Saint Jean, appelé ici « San Juan el Fiador » (celui qui accorde ses bienfaits). Comme le montre María Luisa Gil Iriarte, ce passage est une « allégorie de la Conquête », présentée comme inéluctable. Le Saint Patron se comporte avec « la véhémence d'un conquérant »[3] : désirant être honoré en ces lieux, il transforme en pierres blanches les moutons des alentours (animal devenu sacré pour les Indiens *chamulas*) pour pouvoir édifier une église. La recréation légendaire et allégorique

---

[1] *BC*, p. 294 : "Los que vinieron después bautizaron las cosas de otro modo. Nuestra Señora de la Salud. Éste era el nombre de los días de fiesta que los indios no sabían pronunciar. Les era ajeno. Como la casa grande. Como la ermita. Como el trapiche. / Los ladinos midieron la tierra y la cercaron. Y pusieron mojones hasta donde les era posible decir: es mío. (…) El trapiche pesó sobre la tierra después de haber pesado sobre el lomo vencido de los indios." Nous traduisons.

[2] Dans *Oficio de tinieblas*, l'*hacendado* Leonardo Cifuentes offre une autre vision de la colonisation qu'il justifie par l'infériorité raciale des Indiens. Les colons se sont comportés en terrain conquis, faisant table rase de l'exploitation indigène de la terre et dénigrant leur relation singulière avec la nature : "Cuando nosotros legamos en esta región no se veían más que eriales, bosques talados, quemazones. Los indios no supieron hacer otra cosa durante los siglos que fueron dueños de esto. Fuimos nosotros, con nuestro sudor, con nuestro esfuerzo, los que volvimos este lugar una hacienda fértil y productiva. Dígame usted, en justicia, ¿quién de los dos, ellos o nosotros, tiene le derecho de propiedad? Y ya no por justicia, por conveniencia; gracias a nosotros hasta los mismos indios tienen trabajo, ganan su dinero." (p. 497)

[3] María Luisa Gil Iriarte, *Testamento de Hécuba. Mujeres e indígenas en la obra de Rosario Castellanos*, *op. cit.*, pp. 245-246.

du premier contact entre les Conquérants et les Indiens se fait sous le signe de la violence. D'emblée les Indiens sont décrits comme ignorants, désemparés et peureux. L'Indien acculturé croit que sa soumission est nécessaire et la domination du Blanc inévitable. Pour Rosario Castellanos, la colonisation espagnole est d'abord spirituelle puisqu'elle impose l'évangélisation des Indiens et la construction de lieux de culte catholiques. Elle est ensuite linguistique : la langue espagnole s'impose comme instrument de domination (« Une langue, non pas semblable au tzotzil que l'on emploie aussi en rêvant, mais une arme de fer, de domination, de conquête. Un fouet. Une loi »[1], p. 8). La domination est finalement mentale, c'est une colonisation interne : l'Indien, par ce récit syncrétique, fait le récit cosmogonique de la fondation de son peuple par un Saint catholique. L'Indien a donc intériorisé l'idéologie dominante. La voix anonyme atteste de la ferveur de cette croyance :

> Les choses se sont passées telles qu'on les raconte depuis leur commencement. Ce n'est pas un mensonge. Il y a des témoins. Et on peut le vérifier sur les trois arcades du portail du temple, d'où le soleil chaque soir nous quitte (pp.8-9)[2].

Cette dernière indication montre d'autant plus l'acculturation du peuple *tzotzil* que dans la cosmogonie traditionnelle *chamula*, le soleil est le principe régulateur des différents rythmes du temps (linéaire, cyclique, générationnel). Il marque les divisions spatiales de l'univers, c'est la puissance qui vivifie les cycles de la nature et qui orchestre les activités quotidiennes du peuple[3]. Ici, cette divinité solaire se contente d'attester la toute puissance du Saint catholique qui, devant l'impuissance des Indiens et des Blancs, fait rouler les pierres blanches pour édifier l'Eglise. Ce récit de la fondation du village et de la communauté diffère de la version traditionnelle des *Tzotzil-Tzeltal* :

> La tradition communautaire est (…) l'expression de la volonté du saint que la communauté se donne pour tuteur. Ce saint, bien qu'emprunté nominalement tout au moins à l'hagiologie catholique, possède des attributs qui trahissent une filiation maya. Des rapports intimes l'unissent au groupe. Son histoire est interprétée en fonction de l'histoire locale qu'elle explique et justifie. Sa statue est déposée dans l'église où un culte lui est rendu. (…) San Juan, le premier homme, se serait retiré pour prier, jeûner et faire pénitence, dans la vallée du Bohom alors complètement déserte. Déprimé par la solitude, il aurait converti toutes les pierres blanches de l'endroit en autant de Chamulas auxquels il aurait enseigné la culture du maïs et les normes qui doivent régir la vie des « hommes véritables »[4].

---

[1] *OT*, p. 363 : "Idioma, no como el tzotzil que se dice también en sueños, sino férreo instrumento de señorío, arma de conquista, punta del látigo de la ley." Le rythme ternaire et l'allitération en occlusive renforce ici la sensation de violence contre l'Indien.

[2] *Ibid*., p. 364 : "Así como se cuentan sucedieron las cosas desde sus orígenes. No es mentira. Hay testimonios. Se leen en los tres arcos de la puerta de la entrada del templo, desde donde se despide el sol."

[3] Enrique Florescano, *Memoria indígena*, México, Taurus, Alfaguara, 1999, p. 307.

[4] Henri Favre, *Changement et continuité chez les Mayas du Mexique : contribution à l'étude de la situation coloniale en Amérique latine*, Paris, Editions Anthropes, 1971, 353 p., pp. 127-128.

D'après cette version, San Juan apparaît à la fois comme « le fondateur de la communauté » et « son héros civilisateur ». Démiurge, il donne naissance aux Indiens *chamulas* issus de la matière originelle de la vallée où ils s'installent. C'est une divinité bienfaisante qui donne les clefs aux Indiens pour assurer leur subsistance et leur cohésion sociale. Par contre, chez Rosario Castellanos, c'est une divinité omnipotente qui se sert des *Chamulas* comme main d'œuvre pour édifier un lieu de culte à son honneur.

Un peu plus loin dans *Oficio de tinieblas*, le récit rétrospectif à la tonalité épique et poétique, écrit à la troisième personne et au passé, laisse place à la description au présent de l'église de San Juan Chamula (glissement subjectif effectué par la personnification des objets de culte et la synesthésie) avant de « pénétrer » les pensées de l'Indien :

> L'église est blanche, telle que San Juan Fiador la désirait. Et dans l'espace consacré par la voûte, depuis résonnent les prières et les cantiques du *caxlán*, les lamentations et les supplications de l'Indien. La cire brûle d'elle-même. L'encens dispense sa ferveur. Le souchet rafraîchit et parfume. Et San Juan (en bois polychrome et au fin profil) de la plus haute niche du maître-autel surveille les autres statues (…). Puissances hostiles qu'il a fallu attacher pour qu'elles ne déchaînent pas leur force. Vierges anonymes, apôtres mutilés, anges ineptes qui descendirent de l'autel sur des brancards, des brancards au sol et qui au sol furent renversés. Matière sans vertu que la piété oublie et que l'oubli méprise. Oreille sourde, cœur indifférent, main fermée[1].

Par le filtre de la conscience indienne, Rosario Castellanos laisse affleurer le profond syncrétisme des croyances *chamulas* : le Saint patron est Saint Jean, qui domine dans l'organisation spatiale et symbolique les autres Saints, reléguant le Christ et la Croix à un second plan ; l'Indien reste intimement convaincu de la cruauté des personnages religieux chrétiens (qui rappelle celle des Dieux mayas[2]), à laquelle il répond par la violence et la vengeance. La phrase finale de ce passage au rythme ternaire évoque trois parties du corps (oreille, cœur, main), siège de l'écoute, de l'émotion et du partage pour souligner ici leur fermeture. Elle peut évoquer en filigrane la dureté de la religion catholique pour les Indiens, mais aussi leur propre enfermement dans leurs croyances.

---

[1] *OT*, p. 364 : "El edificio es blanco, tal como San Juan Fiador lo quiso. Y en el aire –que consagró la bóveda- resuenan desde entonces las oraciones y los cánticos del caxlán; los lamentos y las súplicas del indio. Arde la cera en total inmolación de sí misma; exhala su alma ferviente el incienso; refresca y perfuma la juncia. Y la imagen de San Juan (madera policromada, fino perfil) pastorea desde el nicho más eminente del altar mayor a las otras imágenes (...). Potencias hostiles a las que fue preciso atar para que no desencadenasen su fuerza. Vírgenes anónimas, apóstoles mutilados, ángeles ineptos, que descendieron del altar a las andas y de las andas al suelo y ya en el suelo fueron derribados. Materia sin virtud que la piedad olvida y el olvido desdeña. Oído duro, pecho indiferente, mano cerrada." Nous traduisons.

[2] Ricardo Pozas, dans sa monographie *Chamula*, indique que chez ces Indiens prédominent les Dieux du mal, ce qui reflète leur insécurité et leur peur dans la vie en général.

Une généalogie de vainqueurs

Le chapitre XVIII de la première partie de *Balún Canán* introduit de nouveaux éléments pour comprendre la perception de la Conquête par les Indiens. La fillette découvre dans le bureau de son père le mystérieux manuscrit d'un Indien, « le frère aîné de [sa] tribu, sa mémoire[1] » (p. 48). Ecrit à la première personne, ce texte relate les tribulations de la communauté avant et après la Conquête. Il semblerait que les Indiens aient été chassés de leur terre d'origine et contraints par les Dieux à s'installer sur une « terre d'expiation », pour fonder Chactajal. Le vocabulaire à forte connotation religieuse chrétienne nous indique que, dans la vision des vaincus, les revers de l'Histoire sont perçus comme des châtiments divins (« Mais eux [les Dieux mayas], dans leur dessein, nous avaient réservé la terreur »). Une fois installés à Chactajal, la communauté se consacre à de modestes activités de survivance (construction de huttes, tissages de vêtements, poterie) en dénigrant l'ambition de la guerre et du négoce (- ce qui caractérise d'autres peuples Indiens comme les Aztèques par exemple). C'est pourquoi, bien avant le traumatisme de la Conquête, ces Indiens avaient déjà été persécutés (« Et nous avons appris, depuis longtemps, le métier de victime »[2]). C'est ce que souligne Rosario Castellanos dans un entretien : « (…) l'Indien du Chiapas en particulier fut, avant d'être l'esclave des Espagnols, esclave d'autres Indiens ; c'est alors une histoire d'esclavage qui remonte à la nuit des temps »[3]. La Conquête est ensuite perçue comme une fatalité, comme quelque chose d'inévitable qui répond à la volonté des Dieux pour punir un peuple fautif :

> Ceux qui devaient venir vinrent.
> Altiers, brusques, à la voix forte. Tels étaient les instruments de notre châtiment[4]. (p. 14)

Aux yeux des Indiens, la Conquête est à nouveau perçue comme la rupture avec la nature bienfaitrice que les Espagnols s'approprient (« Nous pleurâmes la terre prisonnière »), comme le viol des jeunes innocentes (« nous pleurâmes les vierges avilies ») et surtout comme la rupture de communication avec leurs Dieux anéantis (« Becquetée des hiboux, raillés par la hyène, c'est ainsi que nous les vîmes, nos protecteurs, ceux que pendant des

---

[1] *BC*, p. 178 : "Yo soy el hermano mayor de mi tribu. Su memoria."
[2] *Ibid.* : "Yo los conduje a esta tierra de expiación. (...) Pero ellos, en su deliberación, nos tenían reservado el espanto. (...) Y bien habíamos aprendido, de antiguo, el oficio de víctimas."
[3] Entretien accordé à María Luisa Cresta de Leguizamón, in *La Palabra y el hombre, Revista de la Universidad Veracruzana*, n°19, México, 1976, p.11 : "(...) peculiarmente el indio de Chiapas fue, antes que esclavo de los españoles, esclavo de otros indios ; entonces es una historia de esclavitud que remonta hasta la noche de los siglos."
[4] *BC*, p. 178 : "Los que tenían que venir, vinieron. / Altaneros, duros de ademán, fuertes de voz. Así eran los instrumentos de nuestro castigo."

siècles nous avons portés avec soumission »[1]). Dès lors, les Conquérants prennent possession des Indiens et ne les mettent pas à mort pour mieux les asservir :

> Ils nous gardèrent pour l'humiliation, pour les travaux serviles. Ils nous écartèrent d'eux comme l'ivraie du bon grain. Bons au feu, bons à être piétinés, tels ils nous firent, mes frères.
> Voilà que le *caxlán* irradia de toutes parts la lueur qui sort de son teint. Le voilà, habitué à exiger un tribut, vigoureux au châtiment, roi de tout, enfermé dans la forteresse de son idiome comme nous dans notre silence[2]. (p. 15)

Ici la métaphore du feu est double : d'un côté les Indiens sont réduits à du bois que les Blancs peuvent consumer à leur guise, de l'autre, l'Espagnol tire profit de son apparence physique (teint blanc et cheveux clairs rayonnants, parfois roux comme ceux d'Hernán Cortés) pour être assimilé à un Dieu ancestral revenu sur terre. Cependant, loin d'être une divinité protectrice, le Conquérant se conduit comme un maître omnipotent, maniant une langue devenue elle-même un instrument de domination. Dès lors, la métaphore finale de l'enfermement rend compte de l'incommunicabilité entre les deux groupes en conflit.

La seconde partie du texte manuscrit retrace la généalogie des héritiers de la Conquête en passant à un cadre bien délimité – celui de la communauté indienne face aux différents représentants de la famille Argüello à Chactajal. Cette chronique permet de rendre compte des divers jalons de la domination indienne après la Conquête. Chaque membre *ladino* est caractérisé par son action sur la communauté indienne et tous meurent veufs ou sans descendance masculine (ce qui d'emblée annonce le dénouement tragique de *Balún Canán* car la lignée des Argüello s'éteint avec Mario).

Abelardo est l'ancêtre qui pose les bases du pouvoir économique et religieux de la famille (avec l'*hacienda* et l'ermitage). A cette époque, les Indiens n'ont déjà plus envie de résister tant leur souffrance est extrême. Son descendant José Domingo, aveuglé par l'ambition, fait agrandir son exploitation et commence l'élevage. Puis vient sa fille Joséfa qui, malgré son sexe, se conduit dans la lignée de sa famille (« Sombre et autoritaire, elle imposa l'usage des fers et du fouet »[3]). Son successeur améliore la culture de la canne à sucre et les conditions d'élevage. Seul un membre de la famille, Entanislao, accorde une brève trêve aux Indiens en se montrant moins impitoyable. Sa mort sans héritier provoque la dilapidation des biens, avant qu'une orpheline ne reprenne le nom des Argüello et parraine tous les Indiens

---

[1] *Ibid.* : "Lloramos la tierra cautivada ; lloramos a las doncellas envilecidas. Pero entre nosotros y la imagen destruida del ídolo ni aun el llanto era posible. (...) Picoteados de buitres, burla de la hiena, así los vimos, a nuestros protectores, a los que durante siglos cargamos, sumisos, sobre nuestras espaldas." Nous traduisons.

[2] *Ibid.*, pp. 178-179 : "Nos preservaron para la humillación, para las tareas serviles. Nos apartaron como a la cizaña del grano. Buenos para arder, buenos para ser pisoteados, así fuimos hechos, hermanitos míos. / He aquí que el caxlán difundió por todas partes el resplandor que brota de su tez. Helo aquí, hábil para exigir tributo, poderoso para castigar, amurallado en su idioma como nosotros en el silencio, reinando." Nous traduisons.

[3] *Ibid.*, p. 179 : "Sombría y autoritaria, impuso la costumbre del látigo y el uso del cepo."

contraints au baptême. Les propriétés sont ensuite dispersées entre tous ses fils héritiers et les Indiens sont répartis entre leurs nouveaux maîtres. La fin du manuscrit se clôt sur une note d'espérance puisque, par l'écrit, « le frère aîné » invite les autres membres de sa tribu à se réunir, en évoquant l'image de l'arbre sacré de la *ceiba*, pour entamer une nouvelle époque :

> Mais voici, mes frères, que nous nous assemblons de nouveau. Par ces paroles nous sommes de nouveau unis, comme au commencement, comme au tronc de la *ceiba* ses multiples branches[1].

Ce manuscrit a donc une double fonction antithétique : A la fois guide et fondateur de sa tribu, l'auteur indien prend l'envergure d'un frère spirituel qui s'approprie l'écriture et la langue du dominant pour coucher sur le papier l'histoire de son peuple à jamais sauvée de l'oubli. Son but originel est de retracer les origines sacrées de Chactajal, de jeter les bases de la mémoire ancestrale de la tribu. Mais ce document est instrumentalisé par les colons : en retraçant la généalogie des Argüello, il témoigne de la confiscation de la mémoire collective de la communauté et légitime la prise de possession des terres au profit des *hacendados*. En témoigne la fin du chapitre puisque Zoraida arrache le manuscrit des mains de sa fille en lui alléguant que c'est l'héritage de Mario, le fils héritier. Ce document devient alors un palimpseste où la mémoire officielle des Blancs a été écrite sur la mémoire ancillaire des Indiens[2].

L'extinction symptomatique d'une communauté

Le recueil de nouvelles *Ciudad Real* lui aussi tend à démontrer que l'Indien est le produit d'un conflit ethnico-social qui prend sa racine au moment de la Conquête et ne cesse de perdurer jusqu'au XXème siècle.

La première nouvelle intitulée « La muerte del tigre » (« La mort du tigre ») relate l'extinction de la communauté indienne des Bolometic, tout au long de son histoire (avant, après la Conquête et jusqu'à nos jours). Le narrateur fait tout d'abord le récit des origines de la tribu, déterminée par l'esprit protecteur du tigre qui lui a donné son nom[3]. Son histoire commence par « des pérégrinations immémoriales » qui prennent fin dans une région fertile et montagneuse du Chiapas. La grandeur de la communauté s'achève lors de la Conquête :

---

[1] *Ibid.*, p. 180 : "Y es aquí, hermanos míos menores, donde nos volvemos a estar juntos, como en el principio, como en el tronco de la ceiba sus muchas ramas". Nous traduisons.

[2] Nous revenons sur la notion-clé de palimpseste au chapitre III.2. « De l'intertexte au palimpseste : la quête d'une légitimation ».

[3] *Bolom* signifie en *tzeltal* « tigre ». Nous reviendrons sur la place du *waigel* (esprit protecteur d'une communauté, tel un animal totémique) dans la cosmovision maya en II.2.3.

> Lorsqu'arrivèrent les Blancs, les *caxlanes*, l'ardeur belliqueuse des Bolometic les lança à la bataille avec un élan qui – venant se briser contre le fer de l'envahisseur – en vint à retomber, à s'écrouler. Pire que vaincus, stupéfaits, les Bolometic ressentirent dans leur propre chair la dureté de la défaite dont ils n'avaient jamais fait les frais auparavant[1].

Les vainqueurs les réduisent en esclavage, les emprisonnent, les dépouillent de tout bien. Les plus chanceux parviennent à s'enfuir dans la montagne pour mener désormais « une vie précaire dans laquelle le souvenir de la grandeur passée se dissipait peu à peu."[2] Dès lors, les Blancs, tels des oiseaux de proie, n'ont de cesse de les persécuter :

> Et les *caxlanes* avançaient, éveillés, foulant la terre des sabots ferrés de leurs chevaux, lançant de toute part leur regard d'épervier ; faisant claquer nerveusement leur fouet.

Il est symptomatique que Rosario Castellanos n'évoque pas l'aspiration des Indiens à récupérer leurs terres ancestrales perdues[3]. Selon elle, la pression du dominant est telle qu'ils ont perdu tout lien avec leur passé.

La deuxième offensive des Blancs obéit à des fins d'expropriation de la terre ancestrale. Ils se targuent d'être du côté de la loi et d'être en possession de documents authentifiant la possession de leurs terres par *encomiendas* successives[4] :

> - Dans ce papier qui parle est consignée la vérité. Et la vérité est que toute cette zone, avec ses bons versants pour semer le blé, avec leurs forêts de pin que l'on doit couper pour s'approvisionner en bûches et en charbon, avec ses fleuves qui mettront en marche le moulin, est propriété de don Diego Mijangos y Orantes, qui a prouvé sa descendance directe de cet autre don Diego Mijangos, *Conquistador* et des Mijangos qui survécurent ensuite, les *encomenderos*. Voilà pourquoi toi, Sebastián Gómez Escopeta, et toi, Lorenzo Pérez Diezmo, et toi, Juan Domínguez Ventana, ou quel que soit ton nom, tu es de trop, tu usurpes un lieu qui ne t'appartient pas et c'est un délit contre lequel la loi engage des poursuites. Allez, allez, Chamulas. Dehors[5].

---

[1] *CR*, p. 235 : "Cuando la llegada de los blancos, de los caxlanes, el ardor belicoso de los Bolmetic se lanzó a la batalla con un ímpetu que –al estrellarse contra el hierro invasor- vino a caer desmoronado. Peor que vencidos, estupefactos, los Bolometic resintieron en su propia carne el rigor de la derrota que antes jamás habían padecido." Nous traduisons toutes les citations tirées de *Ciudad Real* car il n'existe à ce jour aucune traduction officielle du recueil en français.

[2] *Ibid.* : "Fueron despojados, sujetos a cárcel, a esclavitud. Los que lograron huir (...) buscaron refugio en las estribaciones del cerro. (...) Allí iniciaron una vida precaria en la que el recuerdo de las pasadas grandezas fue esfumándose."

[3] Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo*, *op. cit.*, p. 64 : "En los pueblos desplazados, queda en la memoria colectiva el recuerdo del territorio primigenio y la aspiración a recuperarlo (…). Grupo y territorio (…) forman una unidad inseparable en las culturas indias."

[4] Légalement, l'*encomienda* ne donnait aucun droit sur la terre des communautés, mais dans la pratique, elle revenait à s'approprier impunément des terres de générations en générations.

[5] *CR*, p. 236 : "- En este papel que habla se consigna la verdad. Y la verdad es que todo este rumbo, con sus laderas buenas para sembrar trigo, con sus pinares que han de talarse para abastecimiento de leña y carbón, con sus ríos que moverán molinos, es propiedad de don Diego Mijangos y Orantes, quien probó su descendencia directa de aquel otro don Diego Mijangos, conquistador, y de los Mijangos que sobrevivieron después, encomenderos. Asís es que tú, Sebastián Gómez Escopeta, y tú Lorenzo Pérez Diezmo, y tú, Juan Domínguez Ventana, o como te llames, estás sobrando, estás usurpando un lugar que no te pertenece y es un delito que la ley persigue. Vamos, vamos, chamulas. Fuera de aquí."

D'emblée, les Blancs prennent possession des meilleures terres du Chiapas et impose leurs propres cultures (le blé, l'importation d'espèces d'arbre non autochtones, la canne à sucre) au détriment de la culture indienne du maïs. Ce narrateur anonyme qui incarne le discours du vainqueur évoque la généalogie des conquérants et *encomenderos* qui spolient les communautés indiennes. La violence du ton et le mépris envers les Indiens à qui il s'adresse sont patents dans les injonctions finales. De plus, le Blanc vole en quelque sorte l'identité indienne en leur attribuant des noms à consonance espagnole ou en leur déniant toute identité propre. Après la Conquête et l'Evangélisation, l'Indien a pris généralement un prénom espagnol, un premier nom de famille de la même origine, mais a conservé un autre nom d'origine indienne évoquant un animal ou une plante selon les croyances ancestrales[1].

Sous la pression des Colons, la communauté des Bolometic se voit alors contrainte à s'exiler sur des terres arides et infertiles, caractéristiques de la zone de refuge des hauts-plateaux :

> La communauté s'installa sur un haut terre-plein, si haut, qu'il brisait en deux le cœur du *caxlán* bien qu'il soit si dur. Fouetté par les rafales ennemies ; pauvre ; délaissé par toute végétation, même la plus rampante et la plus vile ; la terre montrait la stérilité de ses entrailles dans des crevasses profondes. Et l'eau, de mauvaise qualité, était loin[2].

Les Bolometic se mettent alors à voler quelques moutons pour les élever en cachette, pendant que les femmes se consacrent au tissage. Mais la misère les conduit aux portes de Ciudad Real :

> Ils arrivèrent à Ciudad Real, pris d'angoisse. Collés par la sueur, les vêtements déchirés ; les croûtes de boue, qui avaient déjà séchées quelques jours auparavant, se détachaient lentement, laissant à découvert leurs mollets dénudés[3].

Dans la trilogie, c'est le premier passage où est évoqué le clivage spatial entre la ville de San Cristóbal de Las Casas (sous son nom colonial) et les villages indiens des alentours. Rosario Castellanos remonte aux origines de la domination de cette ville parasite qui vit aux

---

[1] Dans *Ciudad Real*, nous pouvons donner l'exemple de Daniel Castellanos Lampoy de la nouvelle « Aceite guapo » ou Juan Pérez Jolote (dernier nom qui est la contraction de "Guajolote", le dindon) dans le texte de Ricardo Pozas qui précise en note p. 113 : "El nombre personal en algunos grupos tzotziles tiene lo que se ha dado en llamar nombre indígena, que corresponde al nombre de un animal, planta o cosa. Este nombre es uno de los restos de su antigua organización social y en la actualidad persiste la prohibición de matrimonio entre personas del mismo nombre indígena."

[2] *CR*, p. 237 : "El paraje se instaló en un terraplén alto, tan alto, que partía en dos el corazón del caxlán aunque es tan duro. Batido de ráfagas enemigas; pobre; desdeñado hasta por la vegetación más rastrera y vil, la tierra mostraba la esterilidad de su entraña en grietas profundas. Y el agua, de mala índole, quedaba lejos."

[3] *Ibid.*, p. 237 : "Llegaron a Ciudad Real, acezantes. Pegajosa de sudor la ropa desgarrada; las costras de lodo, secas ya de muchos días, se les iban resquebrajando lentamente, dejando al descubierto sus pantorrillas desnudas."

dépens des communautés indiennes. L'exploitation économique de l'Indien prend le relais de l'esclavage imposé par la Conquête et la Colonisation[1].

Les Indiens pénètrent dans la ville en quête de travail. Ils ont à faire à un agent-recruteur (*enganchador*) Juvencio Ortiz, personnage récurrent dans le recueil de nouvelles (comme dans « Aceite guapo »), qui incarne l'intermédiaire entre les Indiens et les propriétaires de grandes exploitations caféières au sud du Chiapas en quête d'une main d'œuvre bon marché. Sans scrupule, il envoie les Bolometic dans le Soconusco, conscient des risques du voyage et de la chaleur accablante. Dans un dramatisme poignant, la fin de la nouvelle annonce l'extinction de la communauté, comme le soulignait déjà d'emblée le titre programmatique de la nouvelle. Le changement de température et d'altitude entre ces deux régions extrêmes du Chiapas a affaibli les Indiens, tout en les séparant à jamais de leur famille. Le *waigel* qui veillait sur eux – l'esprit protecteur du tigre – a, lui aussi, disparu. Symboliquement, le texte se clôt sur la disparition d'une lignée indienne, avec tout son monde de croyances, sur l'autel de l'asservissement économique :

> Les survivants de ce long été ne purent pas rentrer. Les dettes s'accumulaient les unes aux autres, les enchaînaient. Dans la cicatrice de leur tympan résonnait, de plus en plus faiblement, la voix de leurs femmes qui les appelaient, la voix de leurs enfants, qui s'éteignait.
> Du tigre dans la montagne, on n'en entendit plus jamais parler[2].

Il est symptomatique de clore cette nouvelle par l'extinction des voix indiennes : la culture orale autour de l'esprit-animal qui protégeait la communauté ne peut plus se transmettre. La mort des hommes scelle la mort d'une culture à tout jamais tue.

Dans ses trois œuvres narratives qui constituent la « trilogie du Chiapas », Rosario Castellanos stigmatise la Conquête comme un moment de rupture brutale qui divise l'histoire des peuples indiens entre un passé idyllique et un présent synonyme de spoliation. Le passé généralement idéalisé d'une vie primitive en harmonie avec une nature vierge est brusquement interrompu par l'arrivée des *Caxlanes* qui impose une domination religieuse, spirituelle, linguistique et économique. A la Conquête succèdent les différentes étapes de la

---

[1] C'est ce que confirme Juan Pedro Viqueira dans son article "Los Altos de Chiapas: Una introducción general" in Juan Pedro Viqueira, Mario Humberto Ruz, (Ed.), *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, México, Centro de Estudios Mayas, UNAM, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad de Guadalajara, 1995 (1ª reimpresión: 1998), pp. 219-236 : "(…) Ciudad Real- San Cristóbal de Las Casas ha sido la encargada de poner en práctica estos mecanismos extra-económicos para surtir de mano de obra indígena a las fincas y plantaciones de las demás regiones de Chiapas y Tabasco, viviendo casi exclusivamente de los beneficios que le han dejado estos servicios de intermediación laboral." (p. 222)

[2] *CR*, p. 243 : "Los sobrevivientes de aquel largo verano no pudieron regresar. Las deudas añadían un eslabón a otro, los encadenaban. En la cicatriz del tímpano resonaba, cada vez más débilmente, la voz de sus mujeres, llamándolos, la voz de sus hijos, extinguiéndose. / Del tigre en el monte nada se volvió a saber."

Colonisation qui voit toute une généalogie de vainqueurs consolider leur mainmise sur les Indiens jusqu'aux modes d'exploitation qui perdure à l'ère moderne. Rosario Castellanos ne dépeint pas les Indiens comme un groupe qui s'est maintenu à l'écart du monde extérieur, conservant des pratiques sociales et religieuses d'avant la Conquête, vivant en autarcie dans des communautés corporatives. Au contraire, ils sont contraints de vivre au contact du Blanc qui a instauré sa domination pendant plus de cinq siècles. Au moment de la rédaction de la « trilogie du Chiapas », le conflit ethnico-social est toujours latent entre Blancs et Indiens car leurs relations sont encore placées sous le joug d'un système profondément raciste et inégalitaire, installé depuis cinq siècles.

II.1.2. Permanence d'une structure coloniale

« Le voilà, habitué à exiger un tribut, vigoureux au châtiment, roi de tout, enfermé dans la forteresse de son idiome comme nous dans notre silence »[1] (*Balún Canán*, p. 49).

Dans sa trilogie, Rosario Castellanos remet en cause le passéisme et le conservatisme qui règnent en maîtres au Chiapas. Les relations asymétriques et déséquilibrées entre Blancs et Indiens, nourries par un ensemble de préjugés, se font patentes dans la mentalité coloniale qui maintient depuis le XVIème siècle l'Indien dans une situation d'infériorité. Dans *Balún Canán*, l'auteure met en scène un système latifondiaire où se mêle des vestiges d'exploitation de type féodal et colonial qui perdurent encore dans le Chiapas du XXème siècle. Dans les deux autres œuvres, elle dénonce les mécanismes d'oppression économique, comme le système de l'*enganche* ou l'institution de l'*atajadora*, ainsi que la domination religieuse, culturelle et linguistique de l'Indien. Comme nous l'avons vu au fil de notre panorama historique de l'histoire du Chiapas, cette région s'est érigée au fil des siècles comme un bastion de résistance à tout type de réformes tendant à améliorer la situation de l'Indien.

[1] *BC*, p. 179 : "Helo aquí, hábil para exigir tributo, poderoso para castigar, amurallado en su idioma como nosotros en el silencio, reinando."

Des rapports asymétriques et déséquilibrés entre **Ladinos** *et* **Indios**

Les habitants des hauts-plateaux du Chiapas se désignent mutuellement et automatiquement en *Ladinos* et *Indios* à l'époque de la rédaction de la trilogie, mais encore de nos jours – ce qui reflète « une société de castes de type colonial dans laquelle les distinctions « socio-raciales » jouent un rôle de première importance dans la vie quotidienne »[1]. Devant la difficulté à saisir objectivement l'identité et la spécificité de chaque groupe, il faut évoquer l'asymétrie essentielle de leurs relations car le « ladino s'estime implicitement ou explicitement supérieur à l'Indien »[2]. Pour Rosario Castellanos, chaque groupe ethnique se définit par rapport aux autres selon une dichotomie entre dominant et dominé :

> L'Indien est (…) le point de référence grâce auquel le métis est métis, le créole et le Blanc importants, car ils se comparent à quelqu'un qu'ils dépouillent même de la plus infime catégorie humaine[3].

Le terme *ladino* a subi un changement de sens radical puisqu'il désignait en premier lieu l'Indien lettré ou celui qui avait une bonne connaissance de l'espagnol (ce qui renvoie plutôt au terme *aladinado*), pour caractériser finalement toute personne non indienne, de langue espagnole, qui peut aller jusqu'à rejeter l'ensemble des valeurs de la culture indienne[4]. Le *Ladino* en vient à être un « être fictif » car son identité est essentiellement négative :

> Être *ladino*, ce n'est pas être quelque chose de spécifique, de propre, mais c'est uniquement *ne pas être indien*. Sans la présence de l'Indien, le *ladino* n'existe plus car il n'existe qu'en vertu de la domination coloniale qu'il exerce sur l'Indien[5].

Nombre de passages de la « trilogie du Chiapas » illustrent la complexité des relations sociales entre *Ladino* et Indien faites d'un mélange de mépris, paternalisme, crainte, ressentiment, envie et haine séculaire. Dans l'œuvre de Rosario Castellanos, le *Ladino*

---

[1] C'est ce qu'évoque Juan Pedro Viqueira, dans son article "Los Altos de Chiapas: Una introducción general" in *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, *op. cit.*, p. 227, "(…) es un claro reflejo de una sociedad de castas de tipo colonial en la cual las distinciones "socio-raciales" juegan un papel de primera importancia en la vida cotidiana." Pourtant de nos jours, suite à la mobilité sociale et économique, seul un critère "racial" permet de distinguer les Indiens et les *Ladinos* : "(…) existe una pequeña minoría de indígenas comerciantes, caciques y transportistas que poseen importantes fortunas, mientras que un gran número de ladinos vive muy pobremente como artesanos, trabajadores de la construcción o empleados en tiendas."

[2] Henri Favre, *Changement et continuité chez les Mayas du Mexique : contribution à l'étude de la situation coloniale en Amérique latine*, *op. cit.*, p. 87.

[3] Günter W. Lorenz, "Entrevista con Rosario Castellanos", in *Diálogo con Latinoamérica*, Barcelona, Editorial Pomaire, p. 194 : "El indio es (...) el punto de referencia gracias al cual el mestizo es mestizo; el criollo y el blanco importantes, porque se comparan con alguien a quien despojan hasta de la más ínfima categoría humana."

[4] L'auteure de *Moi, Rigoberta Menchú. Une vie et une voix, la révolution au Guatemala*, Collection Témoins, NRF Gallimard, Paris, 1983, donne une définition beaucoup plus subjective dans le glossaire puisque « Ladino » désignerait : « actuellement, tout Guatémaltèque qui, quelle que soit sa situation économique, rejette individuellement ou par tradition culturelle, les valeurs indigènes d'origine maya ». (p. 323)

[5] Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo*, *op. cit.*, p. 86 : "ser ladino no es ser algo específico, propio, sino únicamente *no ser indio*. Sin la presencia del indio, el ladino deja de ser, porque sólo existe en virtud de la dominación colonial que ejerce sobre el indio."

multiplie les insultes à l'encontre de l'Indien qu'il traite de *indio bruto* ou *indio perro*, *indio embelequero* (fourbe), *indio alzado* (s'il se montre rebelle) - ce qui ajoute une double charge péjorative à la dénomination. Il s'adresse à lui en le tutoyant ou en utilisant le *vos*, tournure archaïsante à la fois familière et dépréciative. En revanche, il exige que l'Indien lui témoignage du respect par l'usage du *Usted*, *patrón*, *jefe* ou *ajwal* (maître) ou la variante *ajwahil* (titre que les Indiens donnent aux notables blancs). La langue et les termes employés stigmatisent des relations fortement hiérarchisées.

Dans la nouvelle de *Ciudad Real* « El advenimiento del águila » (« L'avènement de l'aigle »), l'ambition d'Héctor Villafuerte mise à mal par des titres de noblesses perdus au cours des générations et un mariage arrangé infructueux, l'amène au poste de secrétaire municipal dans « le village misérable » de Tenejapa. Dans un monologue intérieur, il se plaint de l'ignorance, de la soumission et du penchant pour l'alcool des Indiens :

> - J'aimerais bien t'y voir, moi – se disait Héctor en son for intérieur. Personne avec qui parler, seul, tout seul, car les *ladinos* du coin sont des moins que rien et les Indiens ne sont pas des personnes. Ils ne comprennent pas l'espagnol. Ils baissent la tête pour dire, oui, patron, oui, marchand, oui, *ajwahil*. Ils ne se révoltent pas, même pas quand ils se soûlent. Boire et boire[1].

Au début de *Balún Canán*, la nourrice emmène les enfants dans une fête foraine, où un Indien demande un billet pour monter dans la grande roue. Le guichetier s'offusque que l'Indien lui parle en espagnol et stigmatise son attitude de défi et sa revendication d'égalité face au Blanc par l'insulte « indio igualado »[2]. Se mêlent ensuite les commentaires de la fillette (« Parce qu'il y a des règles. L'espagnol est notre privilège. Et nous le parlons en disant *Usted* aux supérieurs, *tu* à nos égaux et *vos* aux Indiens »[3], p. 33) et les railleries des badauds qui assimilent l'Indien à un buveur invétéré et inconscient (« un Indien dans la Roue de la Fortune ! C'est l'Anté-Christ ! »)[4]. Cette scène d'une grande violence aurait pu se

---

[1] *CR*, p. 277 : "- ¡Aquí te quería yo ver! – se decía Héctor a sí mismo. Sin con quién hablar, solíngrimo, porque los ladinos de por estos rumbos son unos cualquieras y los indios no son personas. No entienden el cristiano. Agachan la cabeza para decir, sí, patrón, sí, marchante, sí, ajwahil. No se alzan ni cuando se embolan. Trago y trago."

[2] Victorien Lavou Zoungbo souligne que les critères de différenciation sociale et raciale sont tels pour la clase dominante chiapanèque que l'Indien se définit comme celui qui ne parle pas espagnol, in "Sistemática de la frontera y lógica de dominación en *Balún Canán* de Rosario Castellanos" in *Marges 26: El Indio Malanga, écrire la domination en Amérique Latine: Rosario Castellanos, Balún-Canán (1957), José María Arguedas, Los ríos profundos (1958), Jorge Icaza, El Chulla Romero y Flores (1958)*, Perpignan, CRILAUP, Presses Universitaires de Perpignan, 2004, 302 p., p. 48 : "Topamos aquí con un fenómeno todavía vigente en Chiapas donde el primer paso hacia la "ladinización" consiste en hablar español (y no, como lo hacen los demás indios "cantar castilla").

[3] *BC*, p. 163 : "Porque hay reglas. El español es privilegio nuestro. Y lo usamos hablando de usted a los superiores; de tú a los iguales; de vos a los indios."

[4] *Ibid.*, pp. 162-163 : "- Oílo vos, este indio igualado. Está hablando castilla. ¿Quién le daría permiso? Porque hay reglas. El español es privilegio nuestro. Y lo usamos hablando de usted a los superiores; de tú a los iguales;

terminer de façon dramatique car l'Indien, par défi, était monté dans le manège sans respecter les normes de sécurité.

La hiérarchie des rapports sociaux et raciaux se retrouve également dans les propos de la famille Argüello. Pour elle, seuls les Blancs ont le droit de parler espagnol, langue de la domination par excellence. César fustige la réforme de l'éducation bénéficiant aux Indiens (« pas un blanc digne de ce nom ne condescendra à parler espagnol avec un Indien ! », p. 155)[1]. Son épouse Zoraida est encore plus virulente : elle ne supporte pas la présence des Indiens qu'elle considère dans l'altérité la plus menaçante (« Elle n'aime pas ces visages identiques et sombres, ni le ronronnement de ce dialecte incompréhensible », p. 82) et leur dénie toute capacité intellectuelle :

> Ils sont si bornés qu'ils ne sont pas capables d'apprendre à parler espagnol. La première fois que je suis venue à Chactajal, j'ai voulu l'apprendre à la bonne de la petite. Elle n'a pas avancé d'un pouce. Elle n'a jamais pu prononcer l'f. Et il y en a pour dire qu'ils sont nos égaux (p. 82)[2].

Force est d'observer que pour le *ladino*, « tous les Indiens ont la même tête » (comme le déclare la fillette à la fin de *Balún Canán*). Il lui est impossible de leur attribuer une identité propre et de les considérer comme personnes. C'est pourquoi le Blanc en vient à dénigrer tout ce qui peut les caractériser, notamment leur langue autochtone, vue comme un vulgaire dialecte (« Quelle différence entre le visage d'un Indien coupable et celui d'un Indien innocent ? Qui s'abaisserait à écouter des explications dans une langue confuse et indigne ? »[3], *OT*, p. 223). Le mépris et la violence dont fait les frais l'Indien peuvent atteindre un degré incommensurable comme dans la nouvelle « Cuarta vigilia » puisque Leónides Durán, vieille femme *ladina* appelée « la niña Nides », en vient à enterrer un Indien vivant, sans aucun cas de conscience, sans même craindre une apparition surnaturelle car : « Comment peut apparaître un fantôme si ce corps était celui d'un Indien, non d'une personne de raison[4] ? ». Cette assertion profondément raciste qui tend à dénuer l'Indien de toute capacité de raisonnement revient en leitmotiv au fil des pages de la trilogie.

---

de vos a los indios. / - Indio embelequero, subí, subí. (...) / - Anda a beber trago y déjate de babosadas. / - ¡Un indio encaramado en la rueda de la fortuna! ¡Es el Anticristo!"

[1] *Ibid.*, p. 289 : "Ningún ladino que se respete condescenderá a hablar en español con un indio."

[2] *Ibid.*, pp. 211-212 : "Le molestan estos rostros oscuros e iguales y el rumor del dialecto incomprensible. (...) / - Ellos son tan rudos que no son capaces de aprender a hablar español. La primera vez que vine a Chactajal quise enseñarle a hablar a la cargadora de la niña. Y ni atrás ni adelante. Nunca pudo pronunciar la *f*. Y todavía hay quienes digan que son iguales a nosotros."

[3] *OT*, p. 577 : "¿Quién distingue la cara de un indio culpable de la cara de un indio inocente? ¿Quién escucha los alegatos en una lengua confusa y atropellada que siempre ha considerado indigna de ser comprendida?"

[4] *CR*, « Cuarta vigilia », p. 288 : "-¿Pero cómo va a aparecer un espanto si el cuerpo era de un indio, no de una gente de razón ?"

Dans *Balún Canán*, le personnage qui incarne le mieux le système latifundiaire passéiste est César Argüello. Le père de la fillette narratrice de la première et troisième partie du roman, représente la figure de l'*hacendado*. Aîné de la famille au prénom à connotation dominatrice, il a hérité de vastes propriétés, de la maison principale et des « Indiens pour faire le travail » (p. 68). L'empreinte autobiographique du personnage se décèle dans le prénom du père de Rosario, sa possession de deux grandes *haciendas* (« El Rosario » près d'Ocosingo et « Chapatengo » au nord de Comitán) et son appartenance à la grande bourgeoisie terrienne chiapanèque. Dans la fiction, lors de la visite du domaine de Chactajal qu'il effectue en compagnie de son neveu Ernesto, César dénombre une vingtaine de *jacales* (regroupement de cahutes où vivent les Indiens). Le constat annonce la décadence progressive de la famille : la population a lentement été décimée par les maladies, comme le paludisme et la dysenterie, sans parler de la fuite des Indiens les plus téméraires. L'éblouissement d'Ernesto devant la richesse et le prestige de son parent qu'il envie, contraste fortement avec la description désolante du hameau où règnent la misère, la famine, la saleté et la peur du maître :

> Les femmes qui moulaient le maïs, agenouillées sur le sol, arrêtèrent leur travail et se tinrent immobiles, comme pétrifiées, avec leurs seins flasques qui pendaient dans leur chemise. Elles les regardèrent passer, par la porte ouverte de la hutte, ou entre les roseaux des parois. Les enfants, nus, le ventre gonflé, qui se roulaient avec des cochons dans la boue, tournaient vers les cavaliers leur face camuse, leurs yeux curieux et clignotants.
> - Les Indiennes sont à ta disposition, Ernesto. Voyons un peu si un jour il y aura un gosse de la même couleur que toi, là-dedans[1] (pp. 68-69).

Au droit de cuissage persistant s'ajoute l'avantage d'augmenter la main d'œuvre en s'attachant les services d'enfants métis nés de ces unions. Ces coutumes sont à tel point ancrées dans les mentalités *indoladinas* que « toute femme de propriétaire tient à ce que son mari soit le premier étalon de la ferme » (p. 69), tandis que « les Indiennes étaient plus recherchées » ensuite par les hommes de leur communauté.

César maintient des relations patriarcales et despotiques avec son entourage : il ordonne de façon despotique à son neveu de descendre de cheval pour lui ouvrir le portail (p. 75), il s'adresse à sa femme Zoraida « comme s'il expliquait quelque chose à un enfant (et à un enfant idiot) » (p. 108) et il soigne son hégémonie paternaliste sur les Indiens. Dans un rituel qui accompagne la venue des Indiens à Chactajal, César les accueille comme un maître féodal. Dans une mise en scène à connotation religieuse qui rappelle une cérémonie de

[1] *Ibid.*, p. 197 : "Las mujeres, que molían el maíz arrodilladas en el suelo, suspendieron su tarea y se quedaron quietas, con los brazos rígidos, como sembrados en la piedra del metate, con los senos fláccidos colgando dentro de la camisa. Y los miraron pasar a través de la puerta abierta del jacal o de la rala trabazón de carrizos de las paredes. Los niños, desnudos, panzones, que se revolcaban jugando en el lodo confundidos con los cerdos volvían a los jinetes su rostro chato, sus ojos curiosos y parpadeantes. / - Ahí están las indias a tu disposición, Ernesto. A ver cuándo una de estas criaturas resulta de tu color."

bénédiction ou une cérémonie vassalique, César reçoit les marques de respect de ses serfs, liées à son statut. Face aux réformes qui annoncent de mauvaises augures (la nourrice dit que les Indiens « ont apporté de mauvaises nouvelles, comme les papillons noirs », p. 14), il incarne l'homme du passé et l'archaïsme. Pour la première fois, sa fille le voit tel qu'il est, « celui qui donne des ordres, celui qui possède »[1] :

> Mon père reçoit les Indiens étendu dans le hamac de la galerie. Ils s'approchent un par un et lui tendent le front pour qu'il le touche avec les trois doigts de la main droite. Puis ils s'éloignent à la distance qu'on leur a indiquée. Mon père parle avec eux des affaires de la ferme. Il connaît leur langue et leurs usages. Ils répondent pas monosyllabes respectueux et rient brièvement quand il le faut[2] (p. 14).

L'*hacendado* refuse le système capitaliste beaucoup plus moderne (exploitation forestière, arrivée d'étrangers, emprise de l'*enganche*) qui lui usurpe de la main d'œuvre et préfère conserver une exploitation de type féodal. Le poids économique de la terre permet au latifundiste d'asseoir son autorité sur un système de subordination des Indiens. L'octroi d'une parcelle de terre au serf (semblable à un fief médiéval) en échange de la protection du seigneur rappelle des liens vassaliques du Moyen Âge. La description de l'*hacienda* de Chactajal indique qu'elle a été construite comme une forteresse : « Au centre de la plaine, c'est la grande maison, une construction solide, aux murs épais, capables de résister à un assaut »[3] (p. 65). Comme l'affirme avec suffisance César Argüello à Ernesto, son domaine est l'archétype de l'*hacienda* chiapanèque qui combine l'élevage, la culture de la canne à sucre et du maïs :

> - Chactajal est le plus beau domaine de la région. Tu peux demander à n'importe qui s'il y a des bêtes de meilleure race que celles que tu as vues. Quant aux semences, je les fais venir spécialement des Etats-Unis. Je te montrerai les catalogues. La terre n'est pas ingrate. Tu sèmes et c'est une bénédiction : elle te rend cent grains pour un. Sans parler de la maison. Il n'y en a pas une, dans toute la zone froide, qu'on puisse lui comparer. C'est une construction parfaite, le nec plus ultra[4].

Mais la visite de l'*hacienda* ne peut cacher le caractère obsolète du domaine. César laisse entrevoir son incapacité à s'adapter au nouvel ordre qui s'annonce avec la réforme

---

[1] La nourrice explique à la fillette qu'elle a été stigmatisée par les membres de sa communauté pour être au service des Blancs : « Es malo querer a los que mandan, a los que poseen » (*BC*, p. 141).

[2] *Ibid.*, p. 140 : "Mi padre recibe a los indios, recostado en la hamaca del corredor. Ellos se aproximan, uno por uno, y le ofrecen la frente para que la toque con los tres dedos mayores de la mano derecha. Después vuelven a la distancia que se les ha marcado. Mi padre conversa con ellos de los asuntos de la finca. Sabe su lengua y sus modos. Ellos contestan con monosílabos respetuosos y ríen brevemente cuando es necesario."

[3] *BC*, p. 193 : "En el centro está la casa grande, construcción sólida, de muros gruesos, capaces de resistir el asalto."

[4] *Ibid.*, p. 203 : "- Chactajal es la mejor hacienda de estos contornos. Pregúntale a cualquiera si hay por aquí rebaños con mejor pie de cría que los que has visto. En cuanto a las semillas me las mandan especialmente de los Estados Unidos. Ya te mostraré los catálogos. La tierra es muy agradecida. Siembras y como una bendición te da el ciento por uno. Ni qué decir de la casa grande. No hay otra que se pueda comparar en toda la zona fría. Es construcción de las de cuánto ha, bien hecha."

agraire cardéniste et surtout au nouveau système d'exploitation capitaliste. Il continue de travailler la canne à sucre comme aux premiers temps de la Colonisation, avec du matériel vétuste et, au besoin, de l'esclavage. Cela obéit selon lui à un ordre naturel et intangible : « nous sommes toujours là, et toujours les maîtres »[1] (p. 68) :

> - Voilà le moulin.
> Sous un hangar de tuiles, c'était la machine. Le plus vieux modèle, celui qui fonctionne par traction animale.
> - En cas de besoin, on peut atteler un Indien.
> Bien entendu, César avait entendu d'appareils plus modernes, plus rapides. Il en avait vu au cours de ses voyages. Mais comme celui qu'il avait rendait bien, il ne voyait aucune raison d'en changer » (p. 74)[2].

Par contre, l'*hacienda* La Constancia de l'Allemand Adolfo Homel dans *Oficio de tinieblas* contraste fortement avec celle de Chactajal dans *Balún Canán*. Même si la violence et l'injustice y sévissent (on a pareillement recours aux fers, au cachot et au fouet, à l'abus commercial dans ses magasins et à des horaires de travail interminables), l'Allemand introduit de nouvelles normes, signes d'une profonde modernisation de l'*hacienda* : installation de toilettes dans les dortoirs des Indiens, ouverture d'une école avec un instituteur. Nous avons d'un côté un étranger progressiste qui suit la vague de réformes agraires et éducatives du gouvernement cardéniste, et de l'autre un *hacendado* traditionnel qui fait tout pour résister à ce qui pourrait mettre en branle son système d'exploitation passéiste.

Mécanismes d'oppression économique

Comme nous venons de le voir, les multiples mécanismes d'oppression d'ordre religieux, culturel et linguistique se sont mis en place dès la Conquête pour finalement perdurer pendant quasiment cinq siècles. A l'époque moderne, ce système colonial continue de soumettre l'Indien à une forme archaïque d'exploitation, surtout dans le domaine économique. Or, l'Indien ne vit pas en marge de la société *ladina*. Socialement et culturellement séparé du Blanc, il est économiquement intégré au groupe *ladino* dans des réseaux commerciaux très denses qui contribuent à étayer la position dominante des Blancs. Ceux-ci contrôlent les marchés locaux, court-circuitent les transactions intercommunautaires pour en faire profiter les gros négociants de San Cristóbal. Ce système d'exploitation

[1] *Ibid*., p. 196 : "(…) seguimos viviendo aquí y seguimos siendo los dueños."
[2] *Ibid*., p. 203 : "- Aquél es el trapiche. / Bajo un cobertizo de teja estaba la máquina, del modelo más antiguo, de las que todavía se mueven por tracción animal. / - En caso de necesidad puede engancharse un indio. / Naturalmente que César había oído hablar de aparatos más modernos, más rápidos. Los había visto en sus viajes. Pero como éste aún daba buen rendimiento, César no veía ningún motivo para cambiarlo."

économique est incarné par des « agents commerciaux » (*atajadores*) qui tous les jours se postent sur les axes de communication qu'empruntent les Indiens et, lorsque passe un Indien, s'emparent de la marchandise qu'il comptait vendre en échange d'une monnaie symbolique. L'injustice est telle que si l'Indien résiste à une telle manœuvre, il est dépouillé de force, roué de coups et dénoncé à la police sous quelque prétexte.

Ce commerce de traite et de rapine, symbolisé par le personnage de l'*atajador*, est un thème récurrent et obsédant chez Rosario Castellanos puisqu'il apparaît à la fois dans la « trilogie du Chiapas », dans ses écrits critiques, dans ses entretiens personnels, ainsi que dans les pièces du Théâtre Petul. Elle insiste sur la brutalité de cette mise en contact entre les deux mondes et l'enracinement de cette pratique devenue séculaire. Ceci rend l'affirmation des principes d'égalité entre blancs et Indiens absolument illusoires, tant que les structures traditionnelles de mentalité, d'organisation sociale et économique des deux groupes en tension ne se modifient pas :

> L'Indien, en descendant à la ville pour vendre sa marchandise, est reçu par une institution qui s'appelle « atajadora » ; une femme extrêmement pauvre lui arrache toute la marchandise qu'il porte ; elle lui arrache avec une violence à laquelle l'autre pourrait résister, et cependant, il ne le fait pas, parce que ce n'est pas l'usage ; il donne ce qu'il apporte, reçoit ce qu'on lui donne et retourne complètement dépouillé dans son village[1].

Le caractère novateur de la nouvelle « Modesta Gómez » est d'adopter le point de vue de *l'atajadora* au nom évoquant d'emblée une situation économique des plus humbles. La structure narrative alterne des monologues intérieurs (qui permettent de retracer les jalons de la biographie de Modesta) et le dialogue des *atajadoras* (réunies en attendant leurs prochaines victimes au détour d'un chemin). Dans une analepse, le narrateur revient sur la situation familiale désastreuse de Modesta puisqu'elle est abandonnée toute petite au service des Ochoas. Elle travaille dès sa plus tendre enfance comme « cargadora », autre institution archaïque, qui consiste à servir de jouet ou, au mieux, de compagnon de jeu à un enfant du même âge mais de statut social nettement supérieur. Pendant que Jorge, le fils de famille, reçoit une instruction scolaire, elle se consacre aux tâches ménagères. Ses rêves de jeune fille oscillent entre « une vie de sacrifices » en tant qu'épouse d'un artisan, une vie de débauche comme prostituée et un destin plus heureux avec un homme qui la sortirait de la débauche par amour. Finalement, après avoir été violée par Jorge, elle est chassée de la maison des Ochoa.

[1] Entretien accordé à María Luisa Cresta de Leguizamón, in *La Palabra y el hombre*, *Revista de la Universidad Veracruzana*, n°19, México, 1976, p.11 : "(...) el indio, al bajar a la ciudad a vender su mercancía, es recibido por una institución que se llama "atajadora"; una mujer paupérrima quien le arrebata toda la mercancía que trae; se la arrebata con una violencia a la cual el otro podría resistir, y sin embargo, no lo hace, porque no es la costumbre; entrega lo que lleva, recibe lo que le dan y se regresa completamente despojado a su pueblo."

Enceinte, elle est contrainte de trouver un mari qui puisse lui épargner le déshonneur d'être fille-mère. Alberto Gómez lui permet de retrouver un statut social décent (avec deux autres fils légitimes), mais sa vie picaresque reprend son cours entre la violence domestique et l'ivresse du mari. Devenue veuve, elle doit abandonner son métier de vendeuse dans une boucherie et se trouver une nouvelle source de revenus comme *atajadora* :

> - oui, travailler avec la viande, c'est sale. Mais c'est encore pire d'être *atajadora*. Parce qu'il faut se battre avec les Indiens.
> (Et où ce n'était pas le cas ?, pensa Modesta. Sa compagne Águeda la renseigna d'emblée : pour l'Indien, on garde la viande pourrie ou avec des avaries, le grand poids de plomb qui faisait pencher la balance et les cris d'indignation devant la moindre protestation. Avec le scandale accouraient les autres marchandes et un tumulte prenait place où intervenaient badauds et gendarmes, avivant les tensions des protagonistes par des paroles de défi, des gestes insultants et des coups brusques. Le résultat du combat était, invariablement, le chapeau ou la besace que le vainqueur arborait comme un trophée, et la course apeurée du vaincu qui échappait de la sorte aux menaces et aux moqueries de la foule)[1].

Ce passage hautement évocateur des relations asymétriques d'ordre commercial entre Blancs et Indiens nous transmet la mentalité des femmes blanches de bas statut social. Elles mettent sur le même plan la viande et l'Indien (à qui elle ne semble pas conférer un statut d'être humain). On découvre la duperie et la rapacité de leur caractère, ainsi que l'impunité qui permet au Blanc de sortir toujours indemne d'une situation de conflit ethnico-social. Par contre, l'Indien est contraint à la fuite devant l'impossibilité de se défendre. Cinq siècles après la Conquête, cette bataille dans une boucherie devient allégorique puisqu'elle divise encore les deux groupes en présence entre vainqueur et vaincu. Plus loin est narré l'affrontement entre *atajadoras* et Indiennes :

> Les deux groupes étaient face à face. De brèves secondes d'attente s'écoulèrent. (…) Les *atajadoras* se lancèrent contre les Indiens en pagaille. Elles employèrent leurs forces, en étouffant des cris, pour prendre possession d'un objet qui ne devait pas être abîmé. A la fin, quand la veste de laine ou le filet de légumes ou l'ustensile de terre étaient enfin en possession de l'*atajadora*, celle-ci sortait de sa chemise quelques pièces de monnaie et, sans les compter, les laissait tomber sur le sol où l'Indien, renversé, les ramassait[2].

---

[1] "Modesta Gómez", in *CR*, p. 271 : "- Sí, el manejo de la carne es sucio. Pero peor resulta ser atajadora. Aquí hay que lidiar con los indios. / (¿Y dónde no?, pensó Modesta. Su comadre Águeda la aleccionó desde el principio: para el indio se guardaba la carne podrida o con granos, la gran pesa de plomo que alteraba la balanza y el alarido de indignación ante su más mínima protesta. Al escándalo acudían las otras placeras y se armaba un alboroto en que intervenían curiosos y gendarmes, azuzando a los protagonistas con palabras de desafío, gestos insultantes y empellones. El saldo de la refriega era, invariablemente, el sombrero o el morral del indio que la vencedora enarbolaba como un trofeo, y la carrera asustada del vencido que así escapaba de las amenazas y las burlas de la multitud)."

[2] *Ibid.*, p. 271 : "Los dos grupos estaban frente a frente. Transcurrieron breves segundos de expectación. (...) Las atajadoras se lanzaron contra los indios desordenadamente. Forcejeaban, sofocando gritos, por la posesión de un objeto que no debía sufrir deterioro. Por último, cuando el chamarro de lana o la red de verduras o el utensilio de barro estaban ya en poder de la atajadora, ésta sacaba de entre su camisa unas monedas y, sin contarlas, las dejaba caer al suelo de donde el indio derribado las recogía."

Après un combat particulièrement brutal avec une Indienne – les autres *atajadoras* doivent intervenir pour que Modesta cesse de s'acharner sur elle « comme un animal longtemps dressé pour la persécution », la protagoniste perd ce qu'elle pensait gagner : une autre femme plus expérimentée s'empare de la veste de l'Indienne en échange d'une pièce pour lui donner une première leçon dans ce monde de fourbes. Malgré tout, Modesta assume sa nouvelle « profession ». Ici, la vendeuse prend le rôle du dominant car elle spolie outrageusement l'Indienne. Mais sa basse condition sociale et l'analepse biographique nous font percevoir qu'elle-même est victime de la domination des Blancs bénéficiant d'un statut social plus favorisé. Symboliquement, il semblerait que l'Indienne, l'*atajadora*, ou tout commerçant pauvre de San Cristóbal aient le même statut social, en marge de la société. Pourtant, ils n'ont pas la même condition. Rosario Castellanos nous fait ainsi comprendre que le monde des dominants est loin d'être homogène. La critique ne se dirige pas seulement contre les *atajadoras*, mais surtout contre la société qui fabrique et entretient les relations de domination. Cette société exclut tous ceux qui ne naissent pas dans le cercle de la classe hégémonique et pousse les déshérités vers la violence comme seul moyen de survivre. Modesta Gómez veut s'affranchir de sa condition de victime par rapport à la société hégémonique en se conduisant elle-même comme un bourreau face aux Indiens :

> Oui, elle allait revenir demain et après demain et toujours. C'était vrai ce que l'on disait : que le métier d'*atajadora* est dur et que les revenus sont maigres. Elle regarda ses doigts ensanglantés. Elle ne savait pas pourquoi, mais elle était contente[1].

Oficio de tinieblas offre une nouvelle version de la scène emblématique de violence entre *ladinas* et Indiennes. Comme nous l'avons étudié, l'incipit retrace le récit légendaire de la fondation de San Juan Chamula et se focalise sur le traumatisme de la Conquête. La narration s'intéresse ensuite à deux personnages-clé du roman, Pedro Gónzalez Winiktón, le juge de la communauté *chamula* et sa femme Catalina Díaz Puiljá, l'*ilol*, la voyante qui va peu à peu devenir le guide spirituel de son peuple. La grande nouveauté est ici que la scène du combat entre *atajadoras* et Indiennes se fait selon la perspective des victimes :

> C'est ainsi que Catalina allait en tête de la procession des Tzotziles. Elles étaient uniformément couvertes par des tuniques épaisses et noires. Toutes inclinées sous le poids de leur fardeau (marchandise et petit enfant endormi contre la mère). Et toutes allaient en direction de Ciudad Real.

[1] *Ibid.*, p. 272 : "Si, volvería mañana y pasado mañana y siempre. Era cierto lo que decían: que el oficio de atajadora es duro y que la ganancia no rinde. Se miró las uñas ensangrentadas. No sabía por qué. Pero estaba contenta."

Le narrateur suit le cheminement des Indiennes en faisant la description du paysage, de la végétation et des faubourgs de la ville, avant d'atteindre un carrefour. Le décor est campé pour que surgisse la scène qu'un lecteur avisé attend :

> Après le premier croisement eut lieu l'incident. Bien que prévisible et courant, il n'en fut pas moins odieux et terrible. Cinq *ladinas* de basse espèce, pieds nus et mal habillées, se jetèrent sur Catalina et ses compagnes. Sans prononcer une menace, sans s'exciter, sans insultes et sans explications, elles employèrent leurs forces à s'emparer des filets d'œufs, des marmites en terre, des toiles que les Indiennes défendaient avec une fureur silencieuse. Et pourtant, en dépit de leurs gestes brusques, chaque combattante tâchait d'éviter de briser un des objets dans la lutte.
> Profitant de la confusion, quelques Indiennes réussirent à se sauver en courant vers le centre de Ciudad Real. Tandis que les retardataires ouvraient la main blessée et offraient leur prise aux adversaires. Triomphantes, les *ladinas* s'emparèrent du butin. Et pour donner à leur violence un aspect légal, elles jetèrent aux vaincues une poignée de monnaies de cuivre que les autres ramassèrent en pleurant dans la poussière[1].

Le caractère habituel et presque établi de l'affrontement n'amoindrit pas le caractère inouï de sa brutalité (qui contraste avec le soin de ne rien casser pour préserver la marchandise). Le narrateur insiste sur la misérable condition sociale des attaquantes. Alors que dans la scène de la boucherie de « Modesta Gómez » se faisaient entendre cris et injures, ici, le silence accentue le dramatisme de cette scène très visuelle. A l'animosité des Blanches répond, non pas la passivité habituelle des Indiennes, mais leur résistance sourde, pourtant vaine, même si une échappatoire s'offre à quelques unes. Le champ sémantique des deux camps en opposition vainqueur /vs/ vaincu est nourri par l'antinomie entre combattante et adversaire, triomphe et défaite, violence et humiliation.

Dans cette thématique de domination économique, il faut s'arrêter sur le système de l'*enganche* et le personnage de l'agent-recruteur (*enganchador*), qui incarne l'intermédiaire entre les Indiens et les propriétaires de grandes exploitations caféières au sud du Chiapas. Nous avons déjà évoqué don Juvencio Ortiz, personnage récurrent dans les nouvelles « La mort du tigre » et « Aceite guapo » de *Ciudad Real*, qui se caractérise par son indifférence face au sort des Indiens qui ne peuvent supporter les nouvelles conditions climatiques de la côte et la dureté du travail saisonnier. Dans *Oficio de tinieblas* apparaît un nouvel avatar, don

[1] *OT*, pp. 369-370 : "Al volver la primera esquina el acontecimiento se produjo y no por esperado, no por habitual, fue menos temible y repugnante. Cinco mujeres ladinas, de baja condición, descalzas, mal vestidas, se abalanzaron sobre Catalina y sus compañeras. Sin pronunciar una sola palabra de amenaza, sin enardecerse con insultos, sin explicarse con razones, las ladinas forcejeaban tratando de apoderarse de las redes de huevos, de las ollas de barro, de las telas, que las indias defendían con denodado y mudo furor. Pero entre la precipitación de sus gestos ambas contendientes cuidaban de no estropear, de no romper el objeto de la disputa. / Aprovechando la confusión de los primeros momentos algunas indias lograron escabullirse y, a la carrera, se dirigieron al centro de Ciudad Real. Mientras tanto las rezagadas abrían la mano herida, entregaban su presa a las "atajadoras" quienes, triunfantes, se apoderaban del botín. Y para dar a su violencia un aspecto legal lanzaban a la enemiga derribada un puñado de monedas de cobre que la otra recogía, llorando, de entre el polvo."

Remigio Flores qui, comme Juvencio Ortiz, a un patronyme qui renvoie à la culture agricole ou florale. L'attitude des Indiens diffèrent lors de leur embauche : dans la première nouvelle, les Chamulas se font abuser par l'embaucheur et son associé qui les manipulent et se jouent de leur crédulité. L'un arbore une casquette à visière et leur fait croire qu'il possède des pouvoirs maléfiques pouvant les ensorceler par un simple regard. Intimidés, les Indiens, malgré leur réticence, divulguent leur nom de famille, leur *waigel*, le tigre protecteur de la communauté des *Bolom*[1]. L'*enganchador* n'a aucune connaissance de leur culture puisqu'il pense qu'ils se moquent de lui en lui donnant un même patronyme. Lorsque le contrat se clôt, un indice annonce le dénouement tragique de la nouvelle : « ils livrèrent, ils déposèrent leur *waigel*, le tigre blessé, sous le pouvoir de ses mains tachées d'encre »[2].

Par contre, au chapitre VI d'*Oficio de tinieblas*, la rencontre avec l'agent-recruteur se fait d'après la perspective de Pedro González Winiktón, l'ancien juge de sa communauté. Après avoir accompli sa charge sociale à San Juan Chamula, il est contraint de rentrer dans sa chaumière réduite à l'abandon de Tzajal-hemel. En quelques paragraphes, le narrateur nous fait un tableau désolant de l'habitat exposé aux intempéries et des conditions extrêmement difficiles de la culture du maïs sur « les pentes trop raides, la surface trop restreinte, irrégulière et pierreuse »[3] (p. 46). A tel point que la pauvreté occasionne la disette pour toute la famille. Malgré la répartition des tâches de labeur (les femmes s'occupent des travaux ménagers et du troupeau, les hommes de la semence et de la récolte du maïs), leurs efforts s'avèrent vains. Malgré tout, l'Indien doit continuer à payer en corvées et en espèces la location de la terre, même infertile, au propriétaire *ladino*. C'est une des rares descriptions dans la trilogie narrative de l'Indien perçu comme paysan. En cela, Rosario Castellanos se démarque de l'indigénisme littéraire traditionnel qui associe l'Indien et le travail de la terre. Les chefs de la communauté *Chamula* conseillent alors à Pedro de « chercher la protection d'un patron ». Cela signifie à ses yeux : passer sous silence l'humiliation quotidienne pour quelqu'un qui avait vécu dans le prestige de sa condition de juge, accepter la fatigue de l'ouvrier agricole qui travaille une terre qui ne lui appartient pas, « s'abaisser à un rôle de serviteur de *ladino*, à devenir journalier d'un rancho, valet d'une riche maison »[4]. Voilà pourquoi Pedro se résigne à travailler dans les plantations caféières du Sud. Cependant, il

[1] Nous reviendrons sur la vision culturelle des Indiens en II, 2, 3.
[2] "La Muerte del tigre", in *CR*, p. 242 : "Lo entregaron, pusieron a su waigel, al tigre herido, bajo la potestad de estas manos manchadas de tinta."
[3] *OT*, p. 401 : "Aquellas laderas demasiado pendientes; aquella extensión breve irregular y pedregosa, ya no daban más de sí."
[4] *Ibid.*, p. 401 : "Busca la sombra del patrón. (...) eso decían los viejos; pero callaban las humillaciones, las fatigas del peón acasillado, del sujeto a baldío. Y Pedro (...) no podía descender a tayacán de ladino, a mediero de rancho, a mozo de casa grande."

prend soin de se protéger et de ne pas dévoiler son esprit protecteur et ne divulgue pas son nom de famille indien. Entre leur village où ils ont été recrutés et Ciudad Real s'opère une transformation chez les Indiens. Ils perdent leur identité, leurs caractéristiques, leur renommée et personnalité pour se fondre dans l'anonymat soumis aux intérêts étrangers- autant de signes de leur acculturation progressive[1]. Puis, tout comme dans « La mort du tigre », l'*enganchador* manipule l'Indien en lui disant qu'il s'est emparé de son esprit protecteur et qu'il ne peut ainsi lui échapper. Même s'il domine le *tzotzil*, il lui parle volontairement en espagnol, en prenant soin de mêler chiffres et calculs, pour mieux le tromper.

Le narrateur expose alors le système de l'*enganche* selon deux perspectives contradictoires. Selon la première version, celle du dominant, l'Indien est redevable de dettes le premier mois de travail pour rembourser la commission du recruteur, les frais du voyage, le logement et la nourriture, le matériel de travail, … Même plus tard, le système des *tiendas de raya* où les Indiens se fournissent en alcool, vêtements et médicaments, nourrit une dette parfois insolvable. Dans son essai *Chamula*, l'ethnologue Ricardo Pozas confirme la véracité de ce système inique :

> Les frais de l'embauche, le paiement d'impôts, les gabelles, l'alcool pour le déplacement, les repas, les dettes dans les *tiendas de raya*, l'Indien devait tout payer avec son travail ; en arrivant à l'exploitation [au Soconusco], il avait des dettes pour plusieurs mois jusqu'au terme de la récolte [de café] et il lui en restait encore pour l'année suivante[2].

Après réflexion, Pedro prend conscience de l'injustice de ce système et en offre une seconde version d'après la perspective du dominé qui insiste sur la souffrance endurée :

> - Qu'est-ce que cela veut dire ? J'abandonne ma maison, ma famille, mon village ; je marche des lieues, je descends des montagnes, je souffre de la chaleur, je lutte contre la maladie, je ne suis pas fainéant, je ne reste pas couché tout le jour dans un hamac mais travaille toute la journée – et quand arrive le moment de rentrer, je dois m'en retourner bredouille ! A mon avis, ce n'est pas bien. Ce n'est pas juste[3].

Le sort de Pedro diffère cependant de celui de la communauté des Bolometic. Par sa lucidité et son acuité intellectuelle, l'Indien *chamula* va profiter de l'opportunité d'étudier que

---

[1] Nous verrons dans le chapitre suivant la problématique de l'aliénation qui est amorcée ici puisque le regard des autres Indiens se pose avec indifférence sur Pedro et "le réduisait en une chose utile peut-être mais sans valeur en soi." (p. 48)

[2] Ricardo Pozas, *Chamula, un pueblo de indios de los altos de Chiapas*, Instituto Nacional Indigenista, 2 t., 1959, La Habana, Ciencias sociales, 1982, p. 128 : "Los gastos de enganche, el pago de impuestos, las gabelas, las borracheras para el traslado, las comidas, las deudas en la tienda de raya, todo había de pagarlo el indio con trabajo; al llegar a la finca tenía deudas para algunos meses hasta el término de la cosecha y aún le quedaban para la del año siguiente."

[3] *OT*, p. 404 : "- ¿Cómo está esto? – se decía-. Yo dejo mi casa, mi familia, mi paraje; camino leguas, bajo montañas. Sufro el calor, me duele la enfermedad, no estoy de haragán, tirado todo el día en la hamaca, sino que rindo la jornada completa. Y cuando llega la hora de regresar resulta que regreso con las manos vacías. A mi modo de ver no está bien. No es justo."

lui offre *l'hacendado* don Alfonso Homel, un Allemand représentatif de la croyance positiviste en les bienfaits de l'instruction. Son expérience de l'*enganche* est une étape dans un voyage initiatique au cœur du monde des *Ladinos* où le moment décisif est la rencontre avec le Président Lázaro Cárdenas à Tapachula[1]. Mais dans l'ensemble, le système de l'*enganche*, associé au commerce de rapine des *atajadoras*, vient incarner dans la trilogie la domination économique par excellence de l'Indien par le Blanc. Partout règne une pauvreté sans nom : autant dans les exploitations caféières des terres chaudes que dans les villages indiens autour de Ciudad Real. Les Indiens recrutés pour travailler dans le Soconusco sont d'abord frappés par la richesse de la nature du Soconusco qui contraste avec l'infertilité des terres des hauts-plateaux :

> Tapachula, après tous ces jours de voyage, apparut splendide aux chamulas habitués à la misère de leurs villages, aussi bien qu'à la pauvreté cachée de Ciudad Real. La nature n'y avait oublié aucun de ses luxes. Des fruits en abondance et des plantes de toute espèce[2].

Cependant, l'image d'un Paradis terrestre fait rapidement place à un tableau aussi désolant :

> Des femmes aux yeux cernés, dans un sommeil de grossesse ou donnant distraitement un sein flasque et stérile à un nourrisson. Des enfants nu-pieds, au gros ventre, pâlots. Des animaux domestiques haletants, somnolents. Une vieille qui s'éventait d'un geste mécanique où il n'y avait plus d'espoir, plus aucune conviction[3].

Nous percevons à quel point le Chiapas offre pour Rosario Castellanos un tableau désolant : l'Indien incarne la domination sous tous ses aspects (religieux, culturel, linguistique, économique). Il est dépeint dans la plus grande ignorance et soumission à son sort. Dans la trilogie, la misère indienne est partout présente sous les signes de la malnutrition, la maladie, la souffrance et la perte de toute espérance. Rosario Castellanos laisse ainsi percer la nécessité d'intégrer cette région, en marge des changements historiques qu'impulse la politique cardéniste, à l'ensemble de la nation mexicaine.

---

[1] Nous reviendrons plus en détail sur le personnage de Pedro Winiktón, véritable pont entre les deux cultures en II, 3, 2 dans « Un conflit générationnel entre Indiens ».

[2] *OT*, p. 405 : "Tapachula, después de tantos días de viaje, pudo parecer a los caminantes (y más a estos chamulas acostumbrados a la miseria de sus parajes o a la pobreza vergonzante de Ciudad real) un sitio espléndido. La naturaleza no había regateado aquí ninguno de sus lujos: ni las plantas benéficas, ni los frutos ubérrimos, ni las parásitas ornamentales."

[3] *Ibid.*, p. 406 : "(...) mujeres ojerosas y pálidas durmiendo el sueño del embarazo o abandonando con distracción al lactante un pecho flácido y ya estéril. Niños descalzos, barrigones, descoloridos; animales domésticos jadeantes y soñolientos; alguna anciana abanicándose con un gesto mecánico en el que ya no ponía ninguna esperanza, ninguna convicción." Dans *Balún Canán*, une description similaire est faite des femmes de Lomantan, village que la famille Argüello traverse pour se rendre de Comitán à Chactajal : "Mujeres de frente sumisa que dan el pecho a la boca ávida de los recién nacidos ; criaturas barrigonas y descalzas ; ancianos de tez amarillenta, desdentados." Cette description nous fait songer à celle des femmes pétrifiées devant le maître de Chactajal, « les seins flasques qui pendaient dans leur chemise » et leurs « enfants, nus, le ventre gonflé, qui se roulaient avec des cochons dans la boue."

Une organisation spatiale réfractaire à la modernité

Le point commun des trois œuvres quant à la problématique de l'espace est effectivement l'isolement des lieux provinciaux où se focalise l'action. Chaque ville s'érige comme un bastion de résistance aux réformes venues de la capitale.

Ciudad Real apparaît dans *Oficio de tinieblas* comme un lieu fermé sur lui-même qui ne tolère pas d'intrusion. Ceci explique la mentalité de ses habitants, les *Coletos*, extrêmement réticents à accueillir des étrangers :

> Lorsqu'un étranger séjourne dans une petite ville (et Ciudad Real en était une, malgré le nom qu'elle portait, ses prétentions et son histoire), un frisson de méfiance, de curiosité et d'impatience traverse tous les habitants.
> Mais qui peut donc venir à Ciudad Real, dans une contrée si éloignée, si à l'écart de tous les chemins ?[1] (p. 121)

Cette ville est plongée dans un passéisme et un conservatisme datant de l'époque de la Conquête espagnole. C'est ce qu'affirme Rosario Castellanos dans son article consacré à San Cristóbal de las Casas : « L'organisation économique et sociale [de la ville], et même son tracé urbain peuvent être considérés comme féodaux[2] ." En atteste la description de la ville dans la nouvelle « La mort du tigre » selon la perspective des Indiens Bolometic :

> Dans le tracé de ce bourg de *caxlanes* prédomina l'intelligence. Les rues se croisent géométriquement. Les maisons sont d'une même taille, d'un style homogène. Certaines arborent des armes de noblesses sur leurs façades. Leurs propriétaires sont les descendants de ces hommes aguerris (les Conquistadores, les premiers Colonisateurs) dont les hauts faits résonnent encore en communiquant une vibration héroïque à certains noms de famille : Marín, De la Tovilla, Mazariegos[3].

Marquée à tout jamais par son histoire glorieuse passée, Ciudad Real est la capitale du Chiapas jusqu'en 1892, ainsi que le siège des plus hautes autorités religieuses avec l'évêché. Puis, détrônée par Tuxtla Gutiérrez, la ville sombre dans la décadence comme le rend la métaphore filée de la dégradation physique, politique, économique et culturelle dans le passage suivant :

---

[1] *OT*, p. 474 : "Cuando a un pueblo pequeño (y Ciudad Real lo era, a despecho de su nombre, de sus pretensiones y de su historia) llega un forastero, cunde entre sus habitantes un escalofrío de recelo, de curiosidad y expectación. / Pero quién viene a Ciudad Real, un sitio tan remoto, tan apartado de todos los caminos?"

[2] Rosario Castellanos, "El idioma en san Cristóbal de las Casas", *op. cit.*, p. 533 : "La organización económica y social, aun la traza urbana, pueden considerarse feudales."

[3] *CR*, pp. 237-238 : "En el trazo de este pueblo de caxlanes predominó la inteligencia. Geométricamente se entrecruzan las calles. Las casas son de una misma estatura, de un homogéneo estilo. Algunas ostentan en sus fachadas escudos nobiliarios. Sus dueños son los descendientes de aquellos hombres aguerridos (los conquistadores, los primeros colonizadores), cuyas hazañas resuenan aún comunicando una vibración heroica a ciertos apellidos: Marín, De la Tovilla, Mazariegos."

> Car la splendeur de Ciudad Real appartenait désormais à la mémoire. La ruine lui mangea les entrailles. Des gens sans audace et sans initiative, arborant ses blasons, plongées dans la contemplation de son passé, ont lâché le bâton du pouvoir politique, abandonné les rênes des entreprises marchandes, fermé le livre des disciplines intellectuelles. Encerclée par un étroit anneau de communautés indigènes, aveuglement ennemies, Ciudad Real a toujours maintenu avec elles une relation présidée par l'injustice. A la rapine systématique répondait un état latent de protestation qui avait éclaté à plusieurs reprises en de violents soulèvements. [1]

Dès la première nouvelle de *Ciudad Real*, le décor est planté : la ville de San Cristóbal déchue vit dans le passéisme et aux dépens de villages indiens plongés dans la misère.

La fillette de *Balún Canán* prend également conscience de l'isolement de Comitán, à cause des conditions climatiques[2] et de sa situation géographique éminemment excentrée :

> Nous sommes tellement isolés, à Comitán, pendant la saison des pluies ! Nous sommes toujours si loin de tout ! Une fois j'ai vu une carte de la République et au Sud, c'était l'endroit où nous vivons. Après nous il n'y a plus de petits ronds. Rien qu'une raie pour marquer la frontière[3] (p. 37).

La situation générale de l'enclavement de Ciudad Real ou Comitán et des villages indiens alentours est liée à l'absence de réseaux modernes de communications[4]). L'espace national représenté par la capitale du pays est perçu comme lointain et menaçant avec ses rumeurs de réformes[5]. L'inspecteur agraire Fernando Ulloa propage l'idée du désenclavement du Chiapas sous l'effet de la politique cardéniste :

> - Ciudad Real n'est plus ce que vous croyez : un enclos fermé sur quelques messieurs et quelques avocaillons. Ciudad Real, c'est le Mexique. Et il y a, au Mexique, des lois justes et un président honnête[6].

Cependant, les Indiens de *Balún Canán* n'ont pas la moindre idée de l'endroit où vit le Président, leurs connaissances se limitant à la connaissance des villes avoisinantes. Dans une

---

[1] *Ibid*, p. 238 : "Porque ya el esplendor de Ciudad Real pertenecía a la memoria. La ruina le comió primero las entrañas. Gente sin audacia y sin iniciativa, pagada de sus blasones, soltó el bastón del poder político, abandonó las riendas de las empresas mercantiles, cerró el libro de las disciplinas intelectuales. Cercada por un estrecho anillo de comunidades indígenas, sordamente enemigas, Ciudad Real mantuvo siempre con ellas una relación presidida por la injusticia. A la rapiña sistemática correspondía un estado latente de protesta que había culminado varias veces en cruentas sublevaciones."

[2] *Ibid.*, p. 166 : "Ya se entablaron las aguas. Los caminos que van a México están cerrados."

[3] *BC*, p. 167 : "Estamos tan aislados en Comitán, durante la temporada de lluvias. Estamos tan lejos siempre. Una vez vi un mapa de la República y hacia el sur acababa donde vivimos nosotros. Después ya no hay ninguna otra ruedita. Sólo una raya para marcar la frontera."

[4] Dans *Balún Canán*, le seul lien véritablement efficace entre les régions apparaît avec les *custitaleros*, originaires du quartier de Custitali de San Cristóbal, d'où leur surnom, incarnant les commerçants affairés, prêts à sillonner toute la province pour vendre leurs marchandises, p. 223 : "Porque estos comerciantes (que radican en San Cristóbal, en el barrio de Custitali, del que toman el nombre) recorren todos los climas, todos los lugares de Chiapas llevando su figura pintoresca, su acento cantarín, su habla rebuscada, su utilidad de hormigas acarreadoras."

[5] La capitale, Mexico, apparaît comme le lieu d'ouverture par excellence qui permet de s'émanciper de tous ses préjugés : "El sacerdote no se daba cuenta de que Palacios era un hombre joven y de que los aires de México (donde hizo su carrera de medicina) barrieron con muchos de sus antiguos prejuicios" (*OT*, p. 508).

[6] *OT*, p. 587 : "- Ciudad Real no es ya lo que ustedes creen : el coto cerrado de unos cuantos señores y leguleyos. Ciudad Real es México y en México hay leyes justas y un Presidente honesto." Nous traduisons.

scène où le délégué indien, Felipe Carranza Pech, raconte l'entrevue avec le Président Cárdenas, il affronte leur incompréhension :

> Et où est-il, ton Président ?
> A Mexico.
> Qu'est-ce que Mexico ?
> Une ville.
> Plus loin qu'Ocosingo ?
> Plus loin même que Tapachula (p. 87)[1].

Cette ignorance est d'autant plus révélatrice que Felipe exprime clairement les enjeux engagés dans le processus de transformation de l'économie nationale mexicaine (« [Le Président de la République] a plus de pouvoir que les Argüello et que tous les propriétaires réunis »)[2]. L'étendue du pouvoir de Cárdenas sur l'oligarchie locale annonce la résistance des *hacendados* aux réformes.

La capitale de la région, Tuxtla Gutiérrez, est le siège des autorités provinciales auxquelles ont recours à la fois les défenseurs de la politique cardéniste et les représentants d'une oligarchie de type féodale. Dans *Oficio de tinieblas*, Fernando Ulloa, accompagné de Pedro Winiktón, demande à être reçu par le gouverneur pour libérer les femmes accusées d'idolâtrie et de rébellion de Tzajal-hemel. L'assistant de Fernando, César, dénonce la corruption des autorités et surtout l'omnipotence des *hacendados* :

> Les gouverneurs du Chiapas ont l'habitude d'obéir. Les patrons sont non seulement les maîtres de leurs propriétés mais aussi du ministère public. Ils savent s'imposer, là comme ailleurs (p. 235)[3].

Dans *Balún Canán*, le maître lui-même, César Argüello, face au vent de réforme qui menace ses propriétés, veut en appeler aux autorités :

> J'aimerais bien aller faire un tour à Ocosingo pour parler un peu au Président Municipal. C'est un ami. Je lui expliquerais ma situation et il m'aiderait. Peut-être qu'il m'allèguerait que m'aider serait se compromettre, que les ordres viennent de plus haut et que la politique de Cárdenas est en faveur des Indiens. Oui, il pourrait me dire ça, mais je lui répondrais que nous sommes tellement isolés, ici, que personne ne sait ce que nous faisons. Quant à ce Gonzalo Utrilla, il doit être en train d'inspecter une autre zone. Lui aussi on pourrait le convaincre de se mettre de notre côté (pp. 152-153)[4].

---

[1] *Ibid.*, p. 217 : "- ¿Qué es el Presidente de la República? / Felipe contó entonces lo que había visto. Estaba en Tapachula cuando llegó Lázaro Cárdenas. Los reunieron a todos bajo el balcón principal del Cabildo. Allí habló Cárdenas para prometer que se repartirían las tierras. Alguien preguntó con timidez: / - ¿Es Dios? / - Es hombre. Yo estuve cerca de él. (…) – El Presidente de la República quiere que nosotros tengamos instrucción. Por eso mandó al maestro, por eso hay que construir la escuela. (…) / - ¿Y dónde está tu Presidente? / - En México / - ¿Qué es México? / - Un lugar. / ¿Más allá de Ocosingo? / - Y más allá de Tapachula.

[2] *Ibid.* : "[El Presidente tiene más poder que los Argüellos y que todos los dueños de fincas juntos."

[3] *Ibid.*, p. 589 : "-Los gobernadores de Chiapas están acostumbrados a obedecer. El patrón es patrón en su finca y también en Palacio. Allí pisa fuerte, como en todas partes."

[4] *BC*, p. 287 : "Quisiera yo dar una vuelta por Ocosingo para hablar con el Presidente Municipal. Somos amigos. Le explicaría yo mi situación y me ayudaría. A lo mejor, me querría alegar que se compromete ayudándome, que las órdenes vienen de arriba y que la política de Cárdenas está muy a favor de los indios. Eso me lo podría decir,

César dévoile dans ce monologue intérieur sa conscience de représenter le dernier bastion de résistance aux réformes (utilisation du pronom emphatique à la première personne) et en même temps son inscription dans un temps suranné. L'utilisation du conditionnel montre qu'il envisage un dialogue imaginaire où les autorités gouvernementales, leurs représentants, et les *hacendados* poursuivraient une politique tacite de défense de leurs propres intérêts. Il fait également référence à l'éloignement géographique de la région de Comitán et du Chiapas en général qui fonctionne comme barrière naturelle à la pénétration de la modernité impulsée de l'extérieur. Il décide tout d'abord d'envoyer une lettre au Président Municipal d'Ocosingo. Lorsque Ernesto qui portait la missive revient mort à l'*hacienda*, César part en compagnie de Jaime Rovelo à Tuxtla. Deux lettres écrites dans la capitale de la Province introduisent une rupture narrative et nous informent de l'état d'esprit du patron. Dans la première, il évoque les heures passées dans les couloirs du Palais Municipal en attente d'une audience nullement accordée. Il prend conscience de l'avancée des réformes et de la difficulté à défendre ses intérêts, mais ne perd pas espoir et envisage de soudoyer quelques fonctionnaires pour arriver à ses fins (III, 5). Par contre, Jaime Rovelo s'en retourne à Comitán, armé d'une plus grande lucidité :

> Ils [les représentants du gouvernement] jouent les Bartolomé de Las Casas, les protecteurs de l'Indien et du malheureux. Pure démagogie (p. 193)[1].

Ce personnage est d'autant plus désabusé que son fils devenu avocat a préféré renier ses origines et se rallier à la cause des Indiens. La seconde lettre de César du chapitre XV montre son obstination qui frise la naïveté et l'inconscience : il continue à attendre désespérément le Président Municipal dans la capitale régionale.

La trilogie est donc construite sur des espaces complémentaires et antagoniques : dans *Oficio de tinieblas* l'opposition se fait entre le centre *ladino* de Ciudad Real et les villages dispersés des Indiens ; dans *Balún Canán* entre le bourg provincial isolé Comitán et l'espace « féodal » de Chactajal. La même dichotomie passéisme /vs/ modernité oppose ces espaces et le centre administratif de Tuxtla Gutiérrez, ancrage de la politique cardéniste au Chiapas. Même si San Cristóbal (appelée du nom colonial Ciudad Real dans la fiction) a

---

pero yo le alego que estamos tan aislados que ni quien se entere de lo que hacemos. El mentado Gonzalo Utrilla ha de estar inspeccionando por otra zona. Y a él también se le podría convencer para que se pase de nuestro lado."

[1] *Ibid.*, p. 327 : "Y se están haciendo los Bartolomés de las Casas, los protectores del indio y del desvalido. Pura demagogia."

perdu son statut de capitale au profit de Tuxtla au XIXème siècle, Rosario Castellanos montre que la région des hauts-plateaux n'a pas été intégrée aux projets nationaux. La classe dominante conservatrice, formée par les grands propriétaires terriens et l'élite ecclésiastique, continue de résister aux forces progressistes et libérales. Rosario Castellanos situe sa trilogie au moment de la transition historique où le système anachronique d'exploitation de l'Indien, héritier de la Conquête, est mis à mal par les réformes modernes des années trente-quarante. Pour justifier la nécessité d'intégrer le Chiapas à la nation, l'auteure achève sa radiographie de la société chiapanèque par un tableau extrêmement pessimiste des relations entre *Ladinos* et Indiens. Quelles sont les conséquences ultimes du conflit ethnico-social ? Dominants et dominés sont pris dans la même spirale où aliéner l'autre revient irrémédiablement à s'aliéner soi même.

II.1.3. Une dynamique de l'aliénation

El « ninguneo »[1] : « faire de Quelqu'un, Personne »

La permanence d'une structure coloniale instaurant des rapports asymétriques et profondément déséquilibrés entre dominants et dominés se traduit par une double dynamique de l'aliénation : le Blanc se croit naturellement supérieur à l'Indien, ce qui conduit finalement l'Indien à reconnaître pour origine de sa condition, l'infériorité dont le *Ladino* le charge.[2] Au-delà du traumatisme de la Conquête, le Blanc a causé un mal bien plus profond, celui de nier l'estime propre des Indiens et de leur faire perdre leur dignité. Cette « colonisation interne » plonge l'Indien dans une relation de dépendance extrême face au Blanc. Pour se concilier cet être omnipotent et assurer sa sécurité dans un monde hostile, l'Indien adopte une attitude de soumission ostentatoire – comme le prouvent plusieurs nouvelles de *Ciudad Real*.

Dans « La Mort du tigre », face au Blanc qui le chasse impunément de ces terres, l'Indien n'ose prendre la parole et se rebeller :

[1] Dans un poème intitulé "Ninguneo" du recueil *Viaje redondo*, Rosario Castellanos parle de l'éxécution d'une sentence qui est tombée sur la poétesse : « La sentence qui dicte : tu n'existes pas », in *Obras II, Poesía, teatro y ensayo*, compilación y notas de Eduardo Mejía, México, Letras mexicanas, Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 223.

[2] Le « jurement » des autorités de *Chamula* illustre l'intériorisation de cette domination scellée entre *Ladinos* et *Tzotzil-Tzeltal*. « Los principales » laissent le pouvoir à leurs successeurs par la consigne « Vous obéirez toujours au cašlan car il est le fils de Dieu ; c'est lui que Dieu nous a donné pour gouverner." Voir Henri Favre, *op. cit.*, p. 88.

> Les siècles de soumission avaient déformé cette race. Rapidement, ils abattirent leur visage en signe d'obéissance ; avec docilité, ils firent demi tour et prirent la fuite[1].

Dans « L'Avènement de l'aigle », Héctor Villafuerte se fait porter dans une chaise par des Indiens[2]- cette scène n'est pas sans rappeler la réalité coloniale des « caballitos », ainsi qu'un passage de *Huasipungo* où le maître et sa famille se rendent à l'*hacienda* de Cuchitambo en cheval, puis sur le dos des Indiens à travers les marécages[3].

Dans la nouvelle « La Rueda del hambriento (« La Roue de l'affamé »), Alicia Mendoza, la jeune infirmière partie travailler pour venir en aide aux communautés indiennes dans la clinique d'Oxchuc s'étonne que le Blanc ne considère pas l'Indien comme un être humain. Sa première halte se fait à Ciudad Real où elle prend conscience de l'enracinement des préjugés entre Blancs et Indiens, même chez les plus jeunes :

> A tout moment, Alicia devait se mettre de côté pour ne pas se heurter aux Indiens qui, accablés par leur charge, marchaient vite, angoissés. D'autres étaient assis tranquillement sur les bancs, à se chercher les poux ou à fouiller dans le filet de leurs provisions. En passant près de l'un des Indiens, l'enfant [d'une dizaine d'années, pieds nus et les cheveux hirsutes] lui donna un violent coup sur la tête. Alicia réprima un cri d'alarme ; elle craignait que cela occasionne un incident long et dérangeant. Mais l'Indien ne se retourna même pas pour voir qui l'avait frappé et Alicia et l'enfant poursuivirent leur chemin[4].

Devant l'émoi de la jeune femme, le garçon justifie son geste par la conscience de sa supériorité : « je suis indien ou quoi pour qu'ils soient égaux à moi ? » [5]

Rosario Castellanos nous montre ainsi l'Indien comme un être qui plie l'échine, acceptant les pires abus. Le personnage de la nourrice indienne dans les deux romans nous offre un exemple de choix de cette servilité aliénante. Dans *Oficio de tinieblas*, Teresa Entzín López s'identifie à un animal sous l'emprise d'une souffrance indicible :

---

[1] *CR*, p. 236 : "Los siglos de sumisión habían deformado aquella raza. Con prontitud abatieron el rostro en un signo de acatamiento; con docilidad mostraron la espalda en la fuga."
[2] *Ibid.*, p. 280-281.
[3] Jorge Icaza, *Huasipungo*, chapitre II (pp. 68-74), Cátedra, Letras Hispánicas, Madrid, 2000 : "(...) los indios nombrados por el amo presentaron humildemente sus espaldas para que los miembros de la familia Pereira pasen de las bestias a ellos."
[4] "La Rueda del hambriento", in *CR*, p. 292-293 : "A cada momento Alicia tenía que desviarse para no chocar con los indios quienes, agobiados, por su carga, andaban de prisa, acezantes. Otros estaban sentados plácidamente en las banquetas, espulgándose o registrando la red de su bastimento. Al pasar junto a uno de ellos el niño le propinó un fuerte coscorrón en la cabeza. Alicia reprimió un grito de alarma; temía que de aquí resultara un incidente largo y molesto. Pero el indio ni siquiera se volvió a ver quién lo había golpeado y Alicia y el niño continuaron su camino."
[5] *Ibid*., p. 293 : "¿Acaso soy indio para que se me igualen?" Il en est de même pour la fillette de *Balún Canán*, conditionnée par son entourage familial qui lui a transmis le sentiment de sa supériorité. Le comble est que sa nourrice indienne, elle aussi, a assimilé ces préjugés puisqu'elle menace l'enfant de devenir indienne si elle ne boit pas son lait (clôture du premier chapitre).

> Quand on a perdu un enfant (…), on ne peut pas en parler. Sur le dos de la bête retombent les coups du maître que l'on craint, que l'on ne connaît pas. La bête effrayée souffre et court pour s'échapper, mais on la poursuit et on la rattrape et la punition recommence. Et la bête ne se plaint pas car elle ne sait pas se plaindre[1].

La nourrice évoque ici un traumatisme qui la hante puisqu'Isabel Cifuentes l'a obligée à nourrir sa fille Idolina à sa naissance, aux dépens de son propre nouveau-né, condamné de la sorte à mourir de faim. Devant l'indignation de son interlocutrice Julia Acevedo, la maîtresse justifie ses actes barbares par des propos pétris de racisme :

> Et pourquoi [la fille de la nourrice] ne serait-elle pas morte ? Ce n'était pas un être exceptionnel ! Teresa n'était qu'une Indienne. Sa fille était indienne.
> Et vous l'avez tuée à cause de sa race ?
> (…) Vous, les étrangers qui venez d'un autre monde, comprenez mal ce qui se passe à Ciudad Real. J'ai entendu les discours de don Fernando : et nous sommes des sauvages, et nous traitons les Indiens comme des bêtes. Quels mensonges, Seigneur ! (…) Non, ce n'est pas nous qui méprisons les Indiens. Ce sont eux qui se rabaissent ! Vous ne connaissez pas leurs mœurs. Moi, j'ai vécu des années parmi eux. Et je jure l'avoir vu de mes yeux : lorsqu'ils perdent une brebis et que l'agneau est désemparé, les femmes le nourrissent. Elles l'allaitent même si elles doivent en priver leurs propres enfants, même si leurs nourrissons en meurent. Ma fille, une *Ladina*, valait-elle moins qu'une bête ?[2] (pp. 136-137)

Ce discours laisse entrevoir la double morale des *Coletos*, enfermés dans leurs préjugés et leur logique insolemment injuste. La fin du chapitre insiste sur l'annihilation de la personnalité de Teresa car « Julia chercha en vain dans ce visage inexpressif les traces d'une expérience si cruelle, d'une générosité si totale, d'une abjection si profonde. Mais elle ne trouvait qu'un oubli minéral, une résignation inhumaine »[3]. D'ailleurs, sa discrétion est telle que personne ne remarque son absence après qu'elle a quitté la demeure des Cifuentes. Le narrateur ne tait pas la résistance sourde de la domestique qui s'est d'abord enfuie, puis a donné à manger à son enfant en cachette, avant de se résigner à son triste sort. Celui de la nourrice de *Balún Canán* n'est pas plus heureux : ayant averti sa maîtresse du danger que court son fils Mario, menacé par les sorciers de la communauté indienne, elle se fait maltraiter

---

[1] *OT*, p. 597 : "Porque cuando un hijo se pierde (...) no se puede hablar. Sobre el lomo de la bestia caen los golpes de un amo al que se teme, al que no se conoce. Y la bestia se azora y sufre y corre para escapar y es perseguida y alcanzada y sujeta de nuevo al castigo. Y la bestia no se queja porque no sabe." Nous traduisons.

[2] *Ibid.*, pp. 488-489 : "- ¿Y por qué no iba a morir? ¿Qué santo tenía cargado? Teresa no es más que una india. Su hija era una india también. / - Y por su raza la condenó usted? / - (...) Ustedes, los extranjeros, vienen de otro mundo y no entienden lo que sucede en Ciudad Real. He oído las prédicas de don Fernando: que si los coletos somos unos salvajes, que si tratamos a los indios peor que a las bestias. ¡Pero si no es cierto, por Dios! (...) No, no somos nosotros los que los despreciamos ¡son ellos los que se sobajan! Usted no conoce sus costumbres. Yo he vivido años entre la indiada. Y juro que lo he visto con mis propios ojos: cuando se pierde una oveja y queda desamparado el recental, las mujeres lo crían. Lo amamantan, aunque para eso tengan que destetar a sus propias criaturas, aunque se les acaben de pura necesidad. ¿Y mi hija, una ladina, iba a valer menos de lo que para ellos vale un animal." Nous traduisons.

[3] *Ibid*., p. 490 : "En vano rastreaba, sobre aquel rostro inexpresivo, las huellas de un episodio tan cruel, de una generosidad tan desmedida o de una abyección tan profunda. No hallaba más que un olvido mineral, una inhumana resignación." Nous traduisons. C'est un thème récurrent chez Rosario Castellanos comme le montre la description collective d'un groupe d'Indiens dans "Arthur Smith sauve son âme », in *CR* : "A las reuniones dominicales asistían ancianos de una consistencia ya *mineral* ; hombres endurecidos por la fatiga ; mujeres inclinadas bajo el peso de sus hijos" (p. 332). Nous soulignons.

par Zoraida. Malgré sa brève rébellion et son accès de dignité bafouée – elle ose tutoyer sa patronne (« Ne me touche pas, Madame. Tu n'as pas de droits sur moi. Tu ne m'as pas apportée avec ta dot. Je n'appartiens pas aux Argüello. Moi, je suis de Chactajal »), Zoraida l'oblige à s'agenouiller devant elle avant de lui « asséner, avec le tranchant du peigne, des coups sur la tête .” La fillette qui assiste à cette scène d'une grande violence est frappée par la passivité de sa nourrice (« Elle ne se défendait pas, elle ne se plaignait pas. (…) Silencieusement, je m'approchai de ma Nounou qui était restée sur la parquet, effondrée, abandonnée comme une chose sans valeur », p. 191)[1]. Ces deux exemples illustrent combien la violence que subit l'Indien peut le conduire à perdre toute dignité humaine. Une situation extrême (physique et/ou psychique) en vient à le dépersonnaliser, à le déshumaniser, à le *réifier* (il semble appartenir au règne minéral, dur et insensible, voire insensibilisé, ou bien en est réduit à l'état de chose). La domination conduit à la perte d'identité lorsque le dominé en vient à croire lui-même que sa valeur comme individu n'existe plus, qu'il n'est rien, qu'il ne vaut rien. Nous ne sommes pas loin du concept de *ninguneo* qu'évoque Octavio Paz dans *Le Labyrinthe de la solitude*. Le critique part d'une anecdote : ayant entendu du bruit dans une pièce voisine, il demande qui est là. Et la voix d'une domestique arrivée depuis peu de son village lui répond : « ce n'est personne, Monsieur, c'est moi ». La servante se considère comme un être transparent, fantomatique, inexistant. Silencieux, timide, réservé, l'Indien n'ose pas être et se fait le plus discret possible. Et ce, parce que le maître, le dominant, ne le considère généralement pas comme une personne. Il l'empêche d'exister ou tout simplement ignore son existence. Octavio Paz invente le verbe *ningunear* pour caractériser cette « opération qui consiste à faire de Quelqu'un, Personne »[2].

Dans le même ordre d'idée Guillermo Bonfil montre que « la relation coloniale séculaire à laquelle ont été soumises les cultures indigènes ont produit leur aliénation, comme celle de l'esclave hégélien »[3]. L'anthropologue applique la dialectique hégélienne du maître et

---

[1] *BC*, p. 325 : “- No me toques, señora. No tienes derecho sobre mí. Tú no me trajiste con tu dote. Yo no pertenezco a los Argüellos. Yo soy de Chactajal. (...) Furiosa, [mi madre] empezó a descargar, con el filo del peine, un golpe y otro y otro sobre la cabeza de la nana. Ella no se defendía, no se quejaba. (...) Silenciosamente me aproximé a la nana que continuaba en el suelo, deshecha, abandonada como una cosa sin valor.”

[2] Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1950, 3ª. Ed, pp. 48-49 : “Recuerdo que una tarde, como oyera un leve ruido en el cuarto vecino al mío, pregunté en voz alta: “¿Quién anda por ahí?” Y la voz de una criada recién llegada de su pueblo contestó: “No es nadie, señor, soy yo.” (...) El ninguneo es una operación que consiste en hacer de Alguien, Ninguno.”

[3] Guillermo Bonfil insiste sur le renversement du rapport de domination initial entre maître et esclave, ainsi que sur leur interdépendance in “Del indigenismo de la Revolución a la antropología aplicada”, *Eso que llaman antropología mexicana*, Arturo Warman, Margarita Nolasco, Mercedes Olivera, Enrique Valencia, México, Ed.

de l'esclave[1] aux relations entre Blancs et Indiens au Mexique, surtout dans la région des hauts-plateaux du Chiapas. Selon lui, la persistance des mécanismes de domination extérieure et de colonisation intérieure a empêché la culture indienne de rester authentique, de développer ses potentialités et de s'auto-définir en fonction de sa propre culture. Cependant, la situation du dominant est également affectée :

> C'est là que s'exprime la dialectique du maître et de l'esclave. En aliénant les cultures indigènes, en leur faisant perdre toute authenticité, la culture nationale s'aliène elle-même et en même temps, finit par perdre son authenticité. Le destin du dominant n'est pas étranger à celui du dominé ; tous deux sont irrémédiablement unis et il n'y a pas de rédemption du maître sans rédemption de l'esclave[2].

Dans cette dynamique qui renverse le rapport de domination initial entre maître et esclave, apparaît une double situation d'aliénation qui lie étroitement dans la dépendance le Blanc et l'Indien, prenant tour à tour le rôle de dominant et de dominé. L'un n'existe pas sans l'autre, l'un ne peut se définir sans l'autre, comme le déclare Rosario Castellanos :

> Rien ne rend plus esclave que de réduire en esclavage, rien ne produit une plus forte dégradation de soi que la dégradation que l'on prétend infliger à un autre[3].

Un cercle de dégradation et d'injustice

Voilà pourquoi dans la « trilogie du Chiapas », Blancs et Indiens sont en prise avec la peur et la méfiance, avec une dégradation morale qui rend compte de la corruption de leur être. Rosario Castellanos permet de briser les schémas simplistes des œuvres indigénistes traditionnelles où s'opposent les bons (les Indiens) et les méchants (les Blancs). Deux nouvelles de *Ciudad Real* montrent la complexité de la personnalité de l'Indien : victime de l'oppression *ladina*, il n'hésite pourtant pas à reproduire les mêmes schémas d'injustice sur

---

Nuestro Tiempo, 1970 (pp. 39-65): "La secular relación colonial a que han estado sometidas las culturas indígenas ha producido su enajenación, como la del esclavo hegeliano." (p. 52)

[1] Dans *La Phénoménologie de l'Esprit* d'Hegel, le maître est celui qui est prêt à se battre jusqu'à la mort pour obtenir de l'autre d'être reconnu comme une volonté libre. Face à lui, l'esclave renonce à sa liberté pour survivre et accepte de s'assujettir au vouloir du maître. Et grâce à son travail, l'esclave s'humanise en acquérant une nouvelle liberté. Par contre le maître qui se contente de jouir passivement des choses, finit lui, par devenir dépendant de son esclave. Le rapport de domination initial maître/esclave se renverse (c'est en ce sens que la relation entre le maître et l'esclave est dialectique), car le maître du fait de son oisiveté, est devenu incapable de satisfaire ses propres désirs. Voir A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Éd. Gallimard, 1947.

[2] Guillermo Bonfil,"Del indigenismo de la Revolución a la antropología aplicada", *op. cit.*, p. 53 : "Pero aquí se expresa la dialéctica del amo y del esclavo. Al enajenar a las culturas indígenas, al volverlas inauténticas, la cultura nacional se enajena a sí misma y en igual medida resulta inauténtica. El destino del dominado no es ajeno al del dominador; ambos están irremisiblemente unidos y no hay redención del amo sin redención del esclavo." Nous traduisons.

[3] Rosario Castellanos, *Sobre cultura femenina*, cité par Elena Poniatowska, in "Rosario Castellanos: ¡Vida, nada te debo!",*¡Ay vida, no me mereces!*, México, Joaquín Mortiz, 1985, p. 89 : "nada esclaviza tanto como esclavizar, (...) nada produce una degradación mayor en uno mismo que la degradación que se pretende infligir a otro."

autrui. Ce n'est pas parce que l'Indien est injustement opprimé qu'il va nécessairement se comporter en toutes circonstances comme un juste. Il peut reproduire dans son microcosme, face à des victimes potentielles, les brimades qui pèsent habituellement sur lui. Effectivement, l'Indien est un homme comme un autre, qui tente de réagir à la domination par de multiples stratégies comme le mensonge, la paresse, le vol et la violence.

Dans « Le Sort de Teodoro Méndez Acubal »[1], le protagoniste trouve une pièce de monnaie dans la rue et se sent tout à coup « aussi riche que… qu'un *caxlán* » (p. 259). D'emblée l'assaille l'image de sa famille dans le besoin (sa femme, ses trois enfants, ses parents âgés). Mais contre toute attente, Teodoro veut profiter de cet argent tout seul. Il est aux antipodes de la conception de l'Indien dévoué à sa communauté, normalement éloigné de la mentalité individualiste occidentale. Il décide alors d'acheter une statuette de la Vierge dont il est tombé éperdument amoureux. Le vendeur don Agustín est soudain pris par l'angoisse car ce scénario semble inouï dans les rapports marchands existants depuis toujours entre *Ladinos* et Indiens :

> Aucun *Ladino* ne perdrait de vue le visage d'un *Chamula* lorsqu'il l'a vu marcher sur le trottoir (réservés pour les *Caxlanes*) et encore moins lorsqu'il marche avec lenteur comme quelqu'un qui se promène. Il n'était pas habituel que cela se produise et don Agustín ne l'avait même pas considéré comme possible. Mais à présent il dut admettre que les choses pouvaient aller plus loin : qu'un Indien était aussi capable d'oser s'arrêter devant une vitrine pour y contempler ce qui était exposé, non seulement avec l'aplomb de celui qui sait l'apprécier, mais avec la suffisance un peu insolente de l'acheteur[2].

Nous voyons à quel point sont enracinés les usages de la ségrégation spatiale et urbaine (interdiction légale de marcher sur les trottoirs, de monter à cheval et de circuler dans les rues après 19 heures sous peine d'amende ou de prison pour l'Indien à San Cristóbal de Las Casas jusqu'en 1937[3]), ainsi que la conception des relations commerciales entre acheteur et vendeur. La méfiance de don Agustín se change en terreur lorsqu'il se remémore les rumeurs d'un soulèvement futur des Indiens et ses souvenirs d'enfance sur le siège de Ciudad Real. Il se distingue des *Ladinos* progressistes et affirme haut et fort son racisme : « On dit que certains, très peu, Dieu soit loué, vont jusqu'à donner la main aux Indiens. Aux Indiens, à

---

[1] Il est évident que le titre de cette nouvelle joue ironiquement sur la polysémie du mot "suerte" qui peut signifier tout autant "le sort, le destin" que "la chance" à prendre ici dans son sens antonymique.

[2] "La Suerte de Teodoro Méndez Acubal", in *CR,* p. 260 : "A ningún ladino se le pierde la cara de un chamula cuando lo ha visto caminar sobre las aceras (reservadas para los caxlanes) y menos cuando camina con lentitud como quien va de paseo. No era usual que esto sucediese y don Agustín ni siquiera lo habría considerado posible. Pero ahora tuvo que admitir que las cosas podían llegar más lejos: que un indio era capaz de atreverse también a pararse ante una vitrina y contemplar lo que allí se exhibe no sólo con el aplomo del que sabe apreciar, sino con la suficiencia un poco insolente del comprador."

[3] Henri favre montre que les *Tzotzil-Tzeltal* font encore l'objet de ces restrictions légales au XXème siècle, in *Changement et continuité chez les Mayas du Mexique : contribution à l'étude de la situation coloniale en Amérique latine, op. cit.*, p. 94.

cette race de voleurs ! »[1]. Un réflexe de défense, « son sentiment de solidarité de race, de classe et de profession », le conduit à avertir les autres commerçants et la police. Le monologue intérieur permet d'explorer la peur du commerçant, qui, même armé, reste paralysé. Les rôles pré-établis du bourreau et de la victime sont ici inversés :

> Voilà le bourreau, prêt à mettre un pied en avant, les doigts en train de fouiller parmi les plis de sa ceinture, prêts à en extraire Dieu sait quel instrument pour l'exterminer[2].

La fin de la nouvelle est à nouveau tragique : une fois que la police a trouvé sa pièce de monnaie, l'Indien est accusé impunément de vol et emprisonné sans pouvoir se défendre.[3]

La nouvelle « Aceite Guapo » illustre également cette dégradation morale dont l'Indien peut être à la fois l'acteur et la victime. Elle retrace le destin tragique de Daniel Castellanos Lampoy, stigmatisé pour son âge avancé par les membres de sa tribu de Yalcuc. Ne pouvant plus se consacrer au dur labeur de la terre, il décide de prendre une charge religieuse à San Juan Chamula. Mais pour devenir *martoma*, il faut pouvoir présenter de l'argent auprès de sa communauté. L'usage du monologue intérieur nous permet de découvrir les différentes options auxquelles recourt l'Indien pour trouver de l'argent et les stratégies des Blancs pour s'y dérober. L'Indien se dirige tout d'abord à l'*hacienda* « El Rosario » de Don Gonzalo Urbina « qui le voit arriver avec méfiance » et qui ressent malgré tout « de la peine » à voir ce « pauvre Indien qui n'avait même pas une natte où finir ses jours et dont les fils refusaient, depuis plusieurs années, de reconnaître les dettes qu'il avait contractées »[4]. Rosario Castellanos montre en filigrane à quel point les relations entre les membres d'une même communauté, et ici, de surcroît d'une même famille, se sont distendues. La pitié que commence à ressentir le *Ladino* se change rapidement en « sévérité feinte » et pur égoïsme. Daniel rejette l'idée d'aller travailler dans les plantations de la Côte à cause de son âge et finalement invente un stratagème. S'adressant au recruteur don Juvencio Ortiz, il demande une avance sur le travail que fourniraient ses enfants, avant de prendre la fuite. Ce double mensonge trompe l'*enganchador*, mais également ses fils. Le père se réjouit même de la punition infligée à ses enfants si on les obligeait à aller travailler à sa place : « Châtiment juste pour l'abandon qu'ils lui firent supporter pendant tant d'années ; châtiment juste pour leur

---

[1] *CR.*, p. 262 : "- Dicen que algunos, muy pocos con el favor de Dios, llegan hasta el punto de dar la mano a los indios. ¡A los indios, una raza de ladrones!"

[2] *Ibid*, pp. 263-264 : "Aquí estaba ya el verdugo, con el pie a punto de avanzar, con los dedos hurgando entre los pliegues del cinturón, prontos a extraer quién sabe qué instrumento de exterminio."

[3] Nous verrons en III.3.2. « Une écriture cathartique et dénonciatrice » à quel point le vendeur de cette nouvelle est le parangon du *coleto* typique.

[4] *CR*, p. 252 : "Le daba lástima este pobre indio que no tenía siquiera un petate en que caerse muerto y cuyos hijos se negaban, desde años, a reconocer las deudas que contrajera."

ingratitude, pour la dureté de leur cœur »[1]. Animé par la ruse et la malice, il trompe également les membres de sa communauté sur sa dévotion feinte pour obtenir le titre de « majordome de Sainte Marguerite »[2]. Ce cercle de tromperie se clôt finalement par le sacristain Xaw qui le persuade de boire de l'*aceite guapo*, un alcool qui permet à l'Indien de parler parfaitement en espagnol selon les croyances locales. Une incise du narrateur dévoile la discrimination dont est victime l'Indien dans les relations marchandes de Ciudad Real lorsqu'il s'y rend pour acheter cet alcool :

> Il attendit patiemment que tous les autres fussent servis, même s'il était arrivé avant eux ; il supporta avec humilité les mauvais traitements et les moqueries des vendeurs ; il accepta sans protester l'abus quand on lui annonça le prix et le vol quand on lui rendit la monnaie[3].

Un épisode d'*Oficio de tinieblas* complète les schémas de violence exposés jusqu'à présent : entre *Ladinas* de basse situation sociale et Indiennes ; entre un *Ladino*, symbole de l'hégémonie patriarcale et une jeune Indienne; et finalement entre Indiennes et membres d'une même famille. Le deuxième chapitre s'ouvre sur la jeune rescapée Marcela Gómez Oso de la rafle des *atajadoras*. La similitude phonique de son prénom et de son nom de famille n'est pas sans rappeler le personnage de la nouvelle Modesta Gómez dans *Ciudad Real*, peut-être pour montrer leur similitude dans leur aliénation et exclusion, malgré leur antagonisme racial. Ayant échappé de justesse au combat et ayant pu sauver sa marchandise, la jeune Indienne se dirige vers la ville comme « un oiseau tombé dans le piège ». Le narrateur fait monter la tension dramatique en faisant surgir un personnage machiavélique, Mercedes Solórzano, ancienne prostituée reconvertie en entremetteuse au service de Leonardo Cifuentes. Dans une incise narrative, le lecteur découvre les différentes étapes de son destin synonyme de marginalisation et de souffrance. Puis il prend conscience de la fourberie de Mercedes qui laisse croire à la jeune ingénue qu'elle va acheter l'ensemble de ses brocs de terre, alors qu'elle la conduit dans l'antichambre du maître. L'escalade de la violence est telle qu'après avoir été violée, la jeune fille se retrouve face à Mercedes qui s'acharne sur elle : elle casse toute sa marchandise, ne lui donne pas d'argent et va jusqu'à l'insulter et l'accuser d'avoir brisé ses biens à elle. Après une nouvelle fuite, Marcela se retrouve hagarde et chancelante dans la ville qui, personnifiée, « la martyrise ». Le narrateur s'applique à décrire les pensées et les réactions physiques du personnage, comme s'il sondait les mécanismes et

---

[1] *Ibid.*, p. 253 : "Justo castigo al abandono en que lo mantuvieron durante tantos años; justo castigo a su ingratitud, a la dureza de su corazón."
[2] *Ibid.*, pp. 253-254 : "Mientras tanto, Daniel ponía en práctica las argucias que su malicia le aconsejaba."
[3] *Ibid.*, p. 257 : "Esperó pacientemente a que todos los demás fueran despachados, aunque él hubiera llegado antes que nadie ; soportó sin protestar el abuso en el precio y el robo en el cambio." Nous reviendrons dans le chapitre suivant sur la descente aux enfers de l'Indien sous les effets de l'alcool.

les effets de son aliénation. L'Indienne prend une position fœtale et commence à se balancer, comme prise de folie. Elle a une prise de conscience soudaine qui la différencie des autres Indiennes :

> Marcela n'avait qu'un souvenir imprécis de la violence dont elle avait souffert. Au-delà des gestes autoritaires et voraces de Cifuentes (à qui elle avait résisté par instinct, comme une bête, sauvagement, avec ses dents, avec ses griffes), elle avait entrevu quelque chose. Non pas ce que ressentent beaucoup de femmes de sa condition : l'orgueil d'être préférées par un *caxlán*. Ou ce que ressentent d'autres femelles : le dangereux plaisir de susciter un désir brutal. Non, Marcela avait deviné un paradis : la suprême abolition de sa conscience.
> Un instant seulement. Desserrer les mains. Lâcher ce qu'elles contenaient : la misère, l'angoisse. Tout donner et rester libre[1].

La brutalité patriarcale de Cifuentes rappelle l'impunité du droit de cuissage existant chez les Argüello de *Balún Canán.* La violence extrême de la scène change les personnages en bêtes sauvages, l'un s'acharnant sans pitié sur sa victime, l'autre se défendant instinctivement par ses propres moyens. On songe également à l'humiliation et à la déshumanisation de la nourrice face à Zoraida que l'on a évoquée auparavant. La bestialité et la barbarie de cette attaque contre la personne d'autrui ne peuvent que l'aliéner. Et c'est là que le renversement de signification entre Paradis et Enfer prend place dans cet « Office des ténèbres ». Pour la victime, le Paradis revient à sombrer dans l'inconscience, l'amnésie, l'abandon et le fantasme d'une régression fœtale. Mais sa descente aux Enfers se poursuit. Des enfants *ladinos* se mettent à la martyriser et à la maltraiter au lance-pierres ; malgré leur surprise, des personnages ecclésiastiques influents (dont l'Evèque) ne tentent pas de la sauver ; et finalement, les retrouvailles avec le groupe d'Indiennes se terminent par une scène réitérée de violence.

Voyant que Marcela revient bredouille et sans argent, sa mère se met à la battre. Une incise narrative nous plonge dans les pensées de la mère pour expliquer cette réaction :

> Donne-moi ce fric, énorme *cabrona*.
> L'unique mot espagnol claqua en coup de fouet. Un poing en colère s'éleva, retomba sur le visage de la jeune fille. Sa douleur éclata en sanglots. (…)
> Enfin, toute l'énergie que les heures d'attente avaient accumulée dans le cœur de cette femme alla dans cette punition. De la déception aussi, qui remontait avant ce jour. Les années de patience devant le malheur ; les années de souffrance supportées sans une plainte ; tout l'amer souvenir que l'Indien noie dans l'ivresse et la prière pesait dans le poing fermé de Felipa. Et chaque gémissement de

[1] *OT.*, p. 377 : "Porque Marcela no guardaba sino una imagen confusa de la violencia que había sufrido. Detrás de los gestos autoritarios y voraces de Cifuentes (a los que se resistió como lo hacen las bestias, por instinto; y se resistió de manera salvaje, a mordiscos, a arañazos) Marcela vislumbró algo. No lo que tantas mujeres de su condición: el orgullo de ser preferidas por un caxlán. No lo que tras hembras: el peligroso deleite de suscitar un deseo brutal. No, Marcela había adivinado un paraíso: la suprema abolición de su conciencia. / Fue sólo un instante. Aflojar las manos, soltar lo que traía entre ellas: la miseria, la zozobra. Entregarlo todo y quedar libre." Nous traduisons.

> Marcela excitait d'avantage la mère. Elle était en nage ; une crampe raidissait son bras mais elle ne voulait toujours pas lâcher la victime[1].

Le cercle vicieux de la brutalité semble pouvoir être prolongé à l'infini jusqu'au vertige. Il est révélateur que Felipa en vienne à insulter sa fille en espagnol, pour mieux prendre le rôle du dominant. L'œuvre narrative de Rosario Castellanos dépasse un certain manichéisme prégnant selon elle dans la littérature indigéniste traditionnelle puisqu'elle n'hésite pas à dévoiler les aspects les plus noirs de la personnalité indienne. L'Indien n'apparaît pas uniquement comme la victime et le Blanc comme un être omnipotent et sûr de lui. La violence générique, ethnico-sociale et domestique se répercute d'une victime à l'autre.

Les fils de la chingada

Dès les trois premiers chapitres d'*Oficio de tinieblas*, on perçoit les relations séculaires de domination et de soumission entre Blancs et Indiens, ainsi que le règne infini de la violence où la victime est toujours prête à endosser le nouveau rôle de bourreau. Des personnages emblématiques apparaissent : l'*atajadora* sans pitié, le patriarche omnipotent Cifuentes et Marcela, l'avatar de l'Indienne violée. Consciente de ce qui s'est passé, l'*ilol* Catalina s'interpose entre la mère et la fille, prend Marcela avec elle et explique à son mari Pedro qu' « un Caxlán a abusé d'elle »[2]. La scène du viol de Marcela est passée sous silence, dans une ellipse entre le moment où la porte de la chambre de Cifuentes s'ouvre et se ferme. La fin du chapitre se clôt sur un souvenir personnel du juge Pedro qui, comme surgissant de l'inconscient, vient réveiller un traumatisme vécu pendant son enfance :

> [Comme s'il était] en train de revoir cette image atroce : sa plus jeune sœur, le pied transpercé par un pieu, clouée au sol, et le *caxlán* qui la violait… Pedro, en voyant le sang qui coulait (lent, épais, noir), poussa un cri sauvage et frappa le sol avec furie. Derrière lui, au milieu des murmures désapprobateurs, le mot justice jaillit comme un éclair[3].

---

[1] *Ibid.*, p. 380 : "Me vas a entregar ese dinero, grandísima cabrona. / Esta palabra repentina, la única en español de aquella frase, restalló como un latigazo. Se alzó el puño colérico, cayó sobre el rostro de la muchacha. El dolor se le quebró en sollozos. (...) Por fin toda la energía que las horas de espera habían acumulado en el corazón de aquella mujer, se descargaba en el castigo. También la decepción. Y no sólo de este día. Los años de paciencia ante el infortunio; los años de sufrimiento soportados sin una queja; toda la memoria amargada que el indio adormece en la embriaguez y en la oración, pesaba en el puño cerrado de Felipa. Y cada gemido enardecía más y más a su madre. Ya estaba bañada en sudor; ya un calambre agarrotaba su brazo y aún no quería soltar a la víctima." Nous traduisons.

[2] Marcela est instrumentalisée à plusieurs titres par les Indiens de sa communauté : sous couvert de la protéger, Catalina l'utilise à ses propres fins. Elle la marie à son frère idiot pour que celui-ci ait enfin une place dans la société. Elle s'accapare l'enfant que Marcela met au monde car elle-même ne peut en avoir. A aucun moment, son mari le juge Pedro n'établit un dialogue avec la jeune femme et tente de donner des suites judiciaires à l'abus sexuel dont elle a été victime.

[3] *Ibid.*, p. 382 : "Como si (...) estuviera contemplando una imagen atroz: su hermana pequeña, con el pie traspasado por el clavo que un caxlán la sujetó al suelo para consumar su abuso. Pedro, al mirar la sangre que

Cette scène de viol regorge d'images horrifiantes : la torture (un clou transperce le corps de la jeune fille, passe à travers sa chair) évoque doublement la pénétration sexuelle et la blessure conséquente avec le sang qui coule. Dès cet épisode qui l'a marqué à tout jamais, Pedro prend conscience qu'il doit mettre un point final à la violence régnant entre *Ladinos* et Indiens et choisit de devenir juge pour faire cesser l'impunité des Blancs. Ainsi, le personnage de Marcela représente à la fois « le spectacle de la dégradation humaine » (p. 23), avant de devenir l'allégorie même de l'injustice :

> (…) l'injustice se trouvait là, blottie dans un coin de la chaumière (…) tout prenait un sens et trouvait explication à une condition : qu'il fût capable de répondre au défi de l'injustice. Cette injustice qui n'avait pas hésité à venir le provoquer dans sa propre maison[1].

On peut aller jusqu'à dire que Marcela représente l'Indienne abusée par le Blanc par excellence, la femme violée, en d'autres mots propres au lexique mexicain *la chingada*. Dans *Le labyrinthe de la solitude*, Octavio Paz évoque cette figure mythique comme une représentation mexicaine de la femme qui a souffert. Le verbe *chingar*, dont est issu ce substantif, a une multitude de significations qui ont toutes une forte connotation de brutalité. Cet acte implique que l'on sort de soi pour pénétrer par la force dans l'autre, le blesser, le couper, le souiller, le violer ; c'est aussi l'offense morale, l'humiliation, la punition. « En somme, *chingar* signifie faire violence sur un autre ».[2] Le critique évoque une dialectique de l'ouvert et du fermé qui peut s'appliquer aux scènes que nous venons d'étudier, autant les scènes de viol, que celle de violence entre Felipa et Marcela. Le poing fermé de la mère lorsqu'elle bat sa fille est symptomatique de cette violence toujours contenue du faible, prêt à se défouler sur un plus faible que lui si l'occasion se présente (« une crampe raidissait son bras mais elle ne voulait toujours pas lâcher la victime »). Il contraste métaphoriquement avec les mains ouvertes et l'abandon de sa fille violée (« Desserrer les mains. Lâcher ce qu'elles contenaient : la misère, l'angoisse ») :

---

manaba (lenta, espesa, negra), gritó con un alarido salvaje y golpeó furiosamente la tierra. A espaldas suyas, entre los murmullos desaprobatorios, se desenvainó un relámpago: la palabra justicia." Nous traduisons.

[1] *Ibid.*, pp. 385-386 : "(...) la injusticia estaba allí, agazapada en uno de los rincones del jacal. (...) todo adquiría sentido, encontraba una explicación, alcanzaba su coronamiento si Pedro era capaz de responder al desafío lanzado por la injusticia, esa injusticia que no se detuvo, para venir a provocarlo, ni aun en los umbrales de su propia casa."

[2] Voir le chapitre consacré à "Los hijos de la Malinche" in Octavio Paz, *El laberinto de la soledad, Postdata y Vuelta a El Laberinto de la soledad*, (1981), México, Fondo de Cultura Económica, 3ª ed., 2004, pp. 72-97 : "En suma, chingar es hacer violencia sobre otro" (p. 85). Nous traduisons toutes les citations de cette oeuvre.

> Le *chingado* est passif, inerte et ouvert, par opposition à celui qui *chinga*, qui est actif, agressif et fermé. (…) La relation entre les deux est violente, déterminée par le pouvoir cynique du premier et l'impuissance de l'autre[1].

Dans l'idiosyncrasie mexicaine, tous les Mexicains sont fils de la *Chingada* à partir du moment traumatique de la Conquête, issus du viol originel de l'Indienne par le Conquérant espagnol :

> Si la *Chingada* est une représentation de la Mère violée, il ne me paraît pas exagéré de l'associer à la Conquête, qui fut également un viol, non seulement au sens historique, mais aussi dans la chair même des Indiennes[2].

Selon Octavio Paz, l'homme mexicain a des similitudes avec le Conquérant espagnol et par conséquent, avec ses héritiers, les caciques, les propriétaires féodaux, les *hacendados*, tous ces avatars du puissant (p. 90). Tous répercutent sur le plus faible la loi du plus fort héritée de cinq siècles d'oppression.

Dans le cadre du conflit ethnico-social mis en scène dans la « trilogie du Chiapas », la dichotomie entre dominant et dominé prend naissance au moment-clé de la Conquête. La vie sociale est perçue comme un combat qui engendre fatalement la division de la société entre forts et faibles. Pour en revenir au sort de Marcela, il montre que les Indiennes sont des proies constantes, non plus du Conquérant espagnol, mais des descendants *ladinos* qui occupent toujours le sommet de la pyramide sociale. Dans l'intrigue fictionnelle, la jeune Indienne est adoptée par Catalina, puis mariée au frère de celle-ci, Lorenzo, l'idiot de la communauté, pour ne pas être déshonorée aux yeux de tous. L'image du « fils de la Chingada », le fruit du viol, apparaît dès le cinquième chapitre d'*Oficio de tinieblas*. Sa jeune mère veut « détruire cette créature informe qui l'écrasait déjà avec son pied de maître » avant d'entamer malgré elle un nouveau « combat inutile dont le seul dénouement possible était la défaite »[3]. Nous retrouvons l'antagonisme essentiel entre victime et bourreau, entre vaincu et vainqueur, ici au sein d'une relation maternelle[4]. Marcela rejette son enfant, comme elle rejette le Blanc. Après son viol, l'Indienne a perdu toute personnalité, prise dans un vide existentiel, qui la fait assister « sans

---

[1] *Ibid*., p. 85 : "Lo chingado es lo pasivo, lo inerte y abierto, por oposición a lo que chinga, que es activo, agresivo y cerrado. (...) La relación entre ambos es violenta, determinada por el poder cínico del primero y la impotencia de la otra."

[2] *Ibid.*, p. 94 : "Si la Chingada es una representación de la Madre violada, no me parece forzado asociarla a la Conquista, que fue también una violación, no solamente en el sentido histórico, sino en la carne misma de las indias."

[3] *OT*, p. 397 : "(...) destruir esa criatura informe que la aplastaba ya con el pie del amo. (...) una batalla inútil cuyo único desenlace posible era la derrota." Nous traduisons.

[4] L'expérience de la maternité fut traumatique pour l'auteure, comme on peut le lire dans les vers de "Se habla de Gabriel", in *Obras II, Poesía, teatro y ensayo*, compilación y notas de Eduardo Mejía, México, Letras mexicanas, Fondo de Cultura Económica, 1998, 1027 p.,, p. 189 : "Fea, enferma, aburrida / lo sentía crecer a mis expensas, / robarle su color a mi sangre, añadir / un peso y un volumen clandestinos a mi modo de estar sobre la tierra."

défense, en jachère » à son propre accouchement. A sa naissance, le bébé est tout de suite stigmatisé : sa mère biologique Marcela le rejette car, métissé, il symbolise l'abus du *caxlán* ; sa mère adoptive Catalina lui donne son nom Domingo Díaz Puiljà pour en faire son propre enfant ; finalement, la communauté l'appelle « celui qui naquit pendant l'éclipse », laissant présager un destin hors du commun. Effectivement, il va nourrir les espoirs de rédemption des *Tzotziles* en incarnant le Christ indigène. Dans le roman, « le fils de la Chingada » sera donc sacrifié pour faire advenir le règne de la justice et la fin du règne des ténèbres. Pouvait-il en être autrement pour celui qui est né du viol d'une indienne par un Blanc ?[1]

Dans cette dynamique de l'aliénation qui lie étroitement *Ladinos* et Indiens, ce dernier en vient à perdre toute dignité humaine. Il est à la fois victime de la domination du Blanc et d'une dégradation morale qui le fait entrer dans un cercle vicieux de violence qui se répercute toujours sur les plus faibles.

Au terme de ce premier volet de notre analyse sur l'image de l'Indien dans la « trilogie du Chiapas », nous pouvons avancer quelques conclusions. Dans son ambition de faire la radiographie de la société chiapanèque, Rosario Castellanos montre que l'Indien est le produit d'un conflit ethnico-social qui prend sa racine au moment de la Conquête et ne cesse de perdurer jusqu'au XXème siècle dans une situation de domination de type colonial[2]. Il appartient à une « race vaincue » qui incarne la domination, une servilité excessive, la passivité et l'aliénation. Il a perdu toute dignité humaine et tout lien avec son passé ancestral. Il a même intégré le sentiment d'être inférieur par rapport au Blanc dans un mécanisme de colonisation interne. L'auteure considère moins l'Indien comme membre d'une communauté *tzeltale* ou *tzotzile* que dans sa condition sociale de dominé. Sa vision de l'Indien est plus socio-économique qu'ethnique, tout comme le considérait l'indigénisme gouvernemental à cette époque. Il suffit de se rappeler la définition de l'Indien dans le bilan de l'indigénisme effectué par Alejandro Marroquín :

---

[1] On peut se demander si le personnage de Domingo aborde la question du métissage. Le métis est étonnamment absent de la trilogie. Il n'apparaît qu'à une occurrence avec le couple de l'*hacendado* allemand Adolfo Homel et l'Indienne doña Ifigenia (qui a, par cette union, gagnée la particule honorifique) : « La mère [des demoiselles Homel – à la peau blanche, aux yeux bleus et au caractère enjoué], restait discrètement dans l'ombre. Elle avait eu la bonne idée de ne pas léguer à ses descendants la couleur de sa peau (foncée, d'Indienne zoque), ni sa rude intelligence ni la grossièreté de ses manières. (…) Don Adolfo, quant à lui, n'avait jamais regretté ce mariage inégal. Il avait eu besoin d'une femme docile, soumise, éblouie par la supériorité de son mari » (*OT*, p. 51).

[2] Guillermo Bonfil Batalla définit la situation coloniale en ces termes : "(…) un grupo con cultura propia somete, se superpone, domina y explota a otros que poseen cultura diferente". In "Del indigenismo de la Revolución a la Antropología crítica", in Arturo Warman, Margarita Nolasco, Guillermo Bonfil Batalla, Mercedes Olivera, Enrique Valencia, *De eso que llaman antropología mexicana*, México, Ed. Nuestro Tiempo, 1970. (p. 49)

> L'Indien est une catégorie socio-économique historiquement conditionnée à partir de la Conquête hispanique qui s'est abattue sur les groupes et peuples amérindiens et qui présente actuellement les traits caractéristiques suivants : un traumatisme psychique causé par la Conquête et transmis aux descendants, une situation d'oppression et d'exploitation de la part des secteurs sociaux dominants. Ils sont victimes d'intense discrimination raciale, appartiennent à une communauté ou y sont étroitement liés. Ils ont parfois des traits culturels typiques et traditionnels et leurs groupes présentent un très faible développement social et culturel[1].

Rosario Castellanos met donc en relief les facteurs exogènes de la domination indienne et montre la nécessité de changer ces mécanismes d'exploitation de type colonial instauré par le *Ladino*. C'est, selon Margarita Nolasco, l'une des orientations de l'action de l'indigénisme gouvernemental :

> Si les Indiens sont un groupe social dominé, opprimé et limité de l'extérieur, il est logique que la situation change lorsque disparaîtront leurs causes, et non leurs effets[2].

Mais en tant que fonctionnaire de l'Institut National Indigéniste, Rosario Castellanos prône également de changer l'Indien et d'éliminer les facteurs endogènes qui peuvent expliquer sa domination : un traditionalisme qu'elle considère comme un frein à l'émancipation de l'Indien, « un très faible développement social et culturel » pour reprendre les termes d'Alejandro Marroquín et des croyances religieuses qui le plongent dans un monde irrationnel et barbare.

---

[1] Alejandro Marroquín, *Balance del indigenismo: informe sobre la política indigenista en América*, Instituto Indigenista Interamericano, Ed. Especiales: 76, sección de investigaciones antropológicas, México, 1977, 293 p. : "El indio es una categoría socio-económica históricamente condicionada a partir de la conquista hispánica recaída sobre los grupos y pueblos amerindios, que representa en la actualidad las siguientes notas diferenciales: trauma psíquico motivado por el impacto de la conquista y transmitido a sus descendientes, situación de opresión y de explotación por parte de los sectores sociales dominantes, son víctimas de intensa discriminación racial, forman parte de una comunidad o están estrechamente vinculados a ella, tienen a veces rasgos culturales típicos y tradicionales y sus agrupaciones presentan muy bajo desarrollo social y cultural". (p. 10)

[2] Margarita Nolasco, "La antropología aplicada en México y su destino final: el indigenismo", in *De eso que llaman antropología mexicana*, *op. cit.*, p. 82 : "Se han presentado dos orientaciones para la acción indigenista: 1) Cambiar a los indígenas, y 2) cambiar los factores que condicionan no sólo la existencia misma de los indígenas sino también sus condiciones de vida; es decir, cambiar los mecanismos de dominio y explotación colonial. Si los indígenas son un grupo social dominado, oprimido y limitado desde fuera, es lógico que la situación vaya a resolverse cuando desaparezcan las causas, no sus efectos. Hay que empezar por cambiar las relaciones asimétricas, para hacer desaparecer los síntomas de las mismas: el problema indígena (a nivel nacional y de grupo)."

II.2. UNE VISION ETHNOCENTRIQUE DE L'INDIEN

Dans son travail que nous avons appelé jusqu'à présent « ethno-fictionnel » mais qui ne livre finalement que peu d'informations d'ordre ethnologique, Rosario Castellanos inscrit la fiction dans la vraisemblance, tout en gommant les traits les plus folkloriques des cultures *tzotzil-tzeltal*. Nous allons voir en quoi l'auteure dépeint l'organisation sociopolitique, les croyances religieuses et la cosmovision de l'Indien en fonction de critères qui trahissent l'idéologie de l'indigénisme gouvernemental de son époque. Ses connaissances sur ces communautés indiennes restent superficielles et lui servent de repoussoir pour mieux mettre en valeur le programme d'intégration de l'Indien. Dans une lecture critique de la « trilogie du Chiapas », il s'agit ici de montrer que l'idéologie ethnocentrique qui transparaît dans la trilogie invite le lecteur à considérer comme rétrogrades toutes les traditions sociales, culturelles et religieuses de l'Indien.

II.2.1. Vision sociale : le poids des traditions

Le système des charges chez les Tzotzil-tzeltal

L'auteure semble doser avec parcimonie les données d'ordre ethnographique sur les *Chamulas* pour donner un cadre global, celui du système des charges ou hiérarchie civico-religieuse[1] qui constitue la base de la structure sociale des *Chamulas*. Mais ces données servent l'intrigue en accentuant le poids négatif des traditions sociales et religieuses. Dès le début d'*Oficio de tinieblas*, le narrateur décrit l'organisation spatiale du village de San Juan Chamula, aimanté par ce « centre de gravité, contre lequel s'adossent les trois quartiers de Chamula, chef-lieu municipal, village des cérémonies religieuses et politiques. Ville cérémonieuse »[2] (p. 9). Effectivement, il existe trois sections à Chamula qui apportent une subdivision territoriale de la communauté tout en représentant une unité sociale reposant sur l'endogamie : le *kalpul* (section) du Nord et centre de San Pedro, celui de l'est de San Juan et

[1] Selon María Concepción Obregón Rodríguez, ce système de charges semble tenir son origine dans le système colonial de la République des Indes qui a permis aux Indiens de se gouverner de manière quasiment autonome et de traiter ses affaires d'ordre civil et religieux, in *Tzotziles, pueblos indígenas del México contemporáneo*, Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México, 2003, (p. 24).

[2] *OT*, p. 364 : "Este lugar es el centro. A él se arriman los tres barrios de Chamula, cabecera de municipio, pueblo de función religiosa y política, ciudad ceremonial."

celui de l'Ouest de San Sebastián[1]. Rosario Castellanos n'entre pas dans de tels détails, mais laisse entendre que la communauté *chamula* se divise à partir de trois lignes qui partent de l'atrium de l'église. Il est cependant significatif que l'intrigue se déroule principalement dans la section de San Juan, le *kalpul* le plus peuplé, le plus riche de la communauté et bénéficiant d'une prééminence d'ordre cérémoniel (le Saint de la section du haut, San Juan, agit comme protecteur suprême de toutes les sections et donne son nom à l'ensemble communautaire). Cette section s'identifie fréquemment à la tradition, à la conservation, à la permanence, tandis que les autres semblent plus ouvertes aux changements[2].

Après la description de l'église, quatre paragraphes à forte tonalité ethnographique s'ensuivent. Ce type d'incise dont a fait montre José María Arguedas dans *Los Ríos profundos*[3] est écrit au présent de vérité générale et décrit l'organisation hiérarchique des membres de la communauté *chamula* selon leurs charges (leurs fonctions, leur durée de douze mois, leur titre, leur mission, …). Le narrateur énumère les différentes charges politiques existantes par ordre décroissant d'importance : *presidente* (président), *escribano* (tabellion), *alcaldes* (maires), *regidores* (conseillers municipaux), *mayores* (chefs), *gobernadores* (gouverneurs), *síndicos* (syndics)[4]. Puis viennent les personnages chargés du culte religieux (*mayordomos*) et de l'organisation des fêtes sacrées (*alféreces*)[5]. Rosario Castellanos livre peu d'explication à ces termes spécifiques, alors que la traduction française de A. et J.-C. Andro met des italiques et rajoute des notes en bas de page. Parfois, l'auteure utilise les guillemets pour souligner certains termes « los principales » (les personnages à la plus haute autorité), « pasadas autoridades » (anciennes autorités dont la charge est venue à terme), « pasiones » (autorités qui président la semaine du carnaval).

Il est significatif que Rosario Castellanos se focalise sur quelques charges socio-politiques, notamment celles de *mayordomos* ou *martomas* (terme *chamula*) comme Rosendo

---

[1] Henri Favre, chapitre II "Les sections", in *Changement et continuité chez les Mayas du Mexique : contribution à l'étude de la situation coloniale en Amérique latine*, Paris, Editions Anthropes, 1971, 353 p. (pp. 143-167). Rosario Castellanos n'évoque pas le système dualiste de la communauté *chamula* où une section est toujours opposée à une autre selon le système de deux paires (majeur/mineur), ni le fort cloisonnement entre chaque section à l'intérieur d'une même communauté.

[2] *Ibid.*, p. 153. Selon Henri Favre, les deux autres sections sont plus réceptives aux innovations et aux expériences neuves qu'a pu apporter l'INI. Cela expliquerait pourquoi San Pedro et San Sebastián ont eu plus de facilité à s'acculturer que San Juan (au niveau de la scolarisation et alphabétisation). L'INI a effectivement rencontré des difficultés pour recruter du personnel autochtone comme maître bilingue dans cette section du haut, plus rétive aux programmes de la politique indigéniste (pp. 153-154).

[3] Nous pensons notamment au début du chapitre VI de *Los Ríos profundos* sur le *zumbayllu*.

[4] Il est de souligner que le livre d'Henri Favre nous permet de rectifier la hiérarchie et le nombre des échelons dans les charges politiques : au premier niveau se situent les charges de *mayor*, puis ceux de *gobernador*, *alcalde*, *regidor* et enfin celui d'*alcalde* (*op. cit.*, p. 245-246).

[5] *Ibid.*, p. 249 : « Si les *mayordomos* ont la responsabilité des rituels, les *alfereces* ont celle des réjouissances publiques qui les accompagnent ».

Gómez Oso, le père de la jeune Indienne abusée Marcela, dans *Oficio de tinieblas* ou dans quelques nouvelles de *Ciudad Real*, Daniel Castellanos Lampoy dans « Aceite guapo ». Ces personnages sont caractérisés par leur tâche religieuse, mais surtout par leur ivresse constante liée à leur fonction sociale. L'organisation de la communauté *chamula* selon Rosario Castellanos est la source même de sa décadence progressive. Les personnages les plus âgés, à la plus haute autorité, *los mayores*, qui sont appelés dans la trilogie *los principales* ne font pas montre de sagesse, comme le lecteur pourrait s'y attendre. Au contraire, ils sont empreints de fatalisme résigné et s'opposent à tout changement positif afin de conserver à tout prix leurs traditions. Le seul personnage caractérisé positivement est Pedro González Winiktón, le juge dans *Oficio de tinieblas*. C'est un nouvel avatar de Felipe Carranza Pech dans *Balún Canán*. On peut voir la trajectoire effectuée par l'auteure entre ces deux romans : Felipe était « le frère aîné de sa tribu », son guide spirituel, sans fonction sociale ou religieuse précise, tandis que Pedro se définit par son statut de juge. Sans nul doute, influencée par ses collègues ethnologues de l'I.N.I., Rosario Castellanos a donné un cadre social plus précis à la dernière pièce de sa trilogie en se penchant sur le système des charges chez les *tzotzil-tzeltal*. Par contre, il existe de nombreux signes d'invraisemblance dans son œuvre.

Effectivement, la fonction de juge chez les *Chamulas* n'existe pas en tant que telle. La justice se rend après concertation entre toutes les autorités de la communauté. En témoigne l' « ethno-témoignage » de Juan Pérez Jolote d'après Ricardo Pozas qui insiste sur les mécanismes qui régissent les décisions de justice, prises collégialement, sous l'effet de l'alcool :

> Pour gouverner le peuple, pour accommoder les gens, pour faire la justice, il faut à chaque fois boire de l'eau-de-vie. Dans le *cabildo* se réunissaient les autorités et tous buvaient quand le Président buvait. Tous ceux qui demandaient justice, tous ceux qui avaient commis un délit, apportaient aux autorités un ou deux litres d'eau-de-vie. (…) Quand on réconcilie des hommes qui se battent, quand on sépare les hommes des femmes avec qui ils ont vécu, quand il faut répartir la terre entre les enfants de ceux qui sont morts, quand il faut rendre les terres qu'on a vendu, tout s'arrange avec de l'alcool, tout est une beuverie[1].

Un passage *d'Oficio de tinieblas* y fait écho lorsque Pedro prend place parmi les autorités pour rendre la justice dans sa communauté après avoir pris conscience du règne de l'injustice en voyant que Marcela avait été abusée par un *caxlán* :

[1] Ricardo Pozas, *Juan Pérez Jolote, biografía de un tzotzil*, México, Fondo de Cultura Económica, 1949, 118 p., p. 59 : "Para gobernar el pueblo, para arreglar a la gente, para hacer justicia, cada vez hay que tomar aguardiente. En el cabildo se reunían las autoridades y todos tomaban cada vez que tomaba el presidente. Todos los que pedían justicia, todos los que tenían delito, llevaban a las autoridades uno o dos litros de aguardiente. (…) Cuando conforman a los hombres que se pegan, cuando apartan a los hombres de las mujeres con quienes han vivido, cuando hay que repartir la tierra entre los hijos de los que se han muerto, cuando hay que devolver las tierras que se han vendido, todo se arregla con trago, todo es una borrachera."

> Les audiences avaient lieu dans la salle des *Cabildos*. Y étaient jugés uniquement les conflits non résolus par les conseils de famille ou les invocations du sorcier. Accusé et accusateur se présentaient avec des cadeaux afin d'obtenir bienveillance et impartialité. Ils s'asseyaient, débouchaient les bonbonnes d'eau-de-vie, offraient à boire. Entre chaque rasade, accusateurs, accusés et juges, longuement tournaient autour de l'affaire qui les réunissait, et s'arrêtaient volontiers à d'interminables détails. L'alcool ayant produit son effet et la lucidité en allée, on étudiait enfin sérieusement le problème. Les plaintes étaient coupées de hoquets ; les plaidoiries geignardes et absurdes. Les juges avançaient mal à travers ses buissons d'arguments contradictoires. On changeait aléatoirement de rôle, la victime et le bourreau s'échangeaient leur masque[1].

Cette description d'une séance de concertation parmi les chefs principaux (*los mayores*) des *Chamulas* est d'autant plus étonnante que juste avant le narrateur indique que Pedro « souhaita à partir de ce moment-là devenir chef pour avoir entre les mains la balance qui pèse les actions des hommes »[2]. D'un côté apparaît un homme nourri de l'idéal universel de justice et de l'autre est faite une description où l'ironie le dispute au grotesque : sous l'effet de l'alcool, toute argumentation et tout raisonnement sont vains, les rôles s'inversent dans une mascarade carnavalesque. La fin de la parodie est encore plus critique puisque les conflits sont résolus successivement par l'emprisonnement aveugle, la corruption et le sang. C'est pourquoi le narrateur conclut par un paradoxe : « Pourtant Winikton devenu juge connut rapidement, non pas la justice elle-même mais son contraire – la bête qui la dévore » (p. 29). Ceci revient à discréditer en filigrane le double système politique et juridictionnel existant à San Juan Chamula : l'organisation politique constitutionnelle doublée d'une organisation politique interne du municipe sans aucune reconnaissance légale. Rosario Castellanos montre que la justice coutumière est régie par diverses instances (cercle familial, croyance dans le pouvoir surnaturel des sorciers, autorité des *mayores*) qui la rendent absurde. Mais elle dote le protagoniste indien Pedro d'un idéal de justice incarné par le gouvernement cardéniste qu'il retrouve chez Fernando Ulloa, en s'écartant des anciens de sa communauté qui, eux, n'en ont plus aucune conscience : « Pedro interrogeait, un à un, les hommes de conseil, les vieillards.

[1] *OT*, p. 383 : "Las audiencias tenían lugar en la sala de cabildos. Hasta ellas llegaban únicamente los conflictos no resueltos por la deliberación de familia ni la intervención del brujo. El acusado y el acusador se presentaban llevando regalos para excitar la benevolencia, la parcialidad de las autoridades. Tomaban asiento, destapaban los garrafones de aguardiente, ofrecían la bebida de acuerdo con el rango de los que estaban allí. Y entre un trago y otro, acusadores, acusados, jueces, merodeaban largamente alrededor del asunto que los había reunido, complaciéndose en reticencias sin fin. Cuando ya el licor había obrado sus efectos y la lógica era insegura, se planteaba la cuestión. Las denuncias se formulaban envilecidas por el hipo; los alegatos de los inculpados eran lastimeros y absurdos. Los jueces avanzaban a tropezones entre este matorral de argumentos contradictorios. Los papeles se trocaban caprichosamente y la víctima y el verdugo cambiaban alternativamente de máscara."

[2] *Ibid.*, p. 383 : "Y Pedro ya no quiso más que ser mayor para tener entre sus manos la balanza que pesa las acciones de los hombres."

Personne ne répondait. Si les ancêtres avaient connu la justice, ils n'en avaient pas légué le souvenir à leurs descendants » (p. 28)[1].

De plus, à aucun moment n'est évoqué le système des travaux collectifs qui sous-tend l'organisation de toute communauté indienne. Selon Guillermo Bonfil Batalla, l'autorité centrale en est chargée pour faire des œuvres publiques (construction et maintenance des infrastructures, édification des écoles, réparations des bâtiments communaux)[2]. Comme ce système renforce la solidarité et le sentiment de cohésion des Indiens, il n'apparaît pas dans la trilogie – ce qui montre en creux que l'Indien est en voie de déstructuration sociale. Plutôt que de décrire objectivement l'organisation sociale et politique des Indiens, Rosario Castellanos tend à montrer leur désorganisation ou le poids négatif de leurs traditions qui les empêche de s'ouvrir au changement.

Pedro le juge et Catalina l'Ilol

Dans *Oficio de tinieblas*, le narrateur fait peu de description générale de la communauté *chamula*. Seul le début du roman nous fait le tableau de la misère humaine dans laquelle vit l'Indien. Toute son existence se résume à un dur labeur : dès son plus jeune âge, il cultive des parcelles agricoles qui ne lui appartiennent pas, élève quelques animaux comme les brebis (chez les *Chamulas*), conserve une petite industrie artisanale (poterie, tressage de la paille, confection d'habits en laine et tissage, confection de meubles rustiques, …). Toute une famille entassée habite un même espace avec un sol en terre, sans aucun sanitaire, ni électricité. Les Indiens utilisent des troncs d'arbre en guise de sièges et dorment sur des nattes à même le sol. Généralement, les maisons indiennes (*jacales*) ne sont pas protégées des intempéries souvent personnifiées par des éléments naturels malfaisants :

> Le vent rôde autour de la chaumière. Et sous la toiture de palmes et entre les quatre murs de roseaux et de boue, le froid est à sa place d'honneur[3] (p. 9).

Le narrateur s'intéresse plutôt à des personnages-clé comme l'ancien juge Pedro González Winiktón et l'*ilol* Catalina son épouse, caractérisée par sa stérilité. Ils incarnent

---

[1] *Ibid.*, p. 382 : "Pedro interrogaba, uno por uno, a los varones del consejo, a los ancianos de mucha edad. Nadie respondía. Si los antiguos poseyeron esta noción no la legaron a sus descendientes". Nous reviendrons sur l'écart réel qui s'est définitivement créé entre Pedro et les anciens *Chamulas* en II, 3, 2.

[2] Guillermo Bonfil Batalla, "Del indigenismo de la Revolución a la Antropología crítica", in Arturo Warman, Margarita Nolasco, Guillermo Bonfil Batalla, Mercedes Olivera, Enrique Valencia, *De eso que llaman antropología mexicana*, México, Ed. Nuestro Tiempo, 1970, p. 61.

[3] *OT*, p. 365 : "Alrededor del jacal ronda el viento. Y bajo la techumbre de palma y entre las cuatro paredes de bajareque, el frío es el huésped de honor."

respectivement l'autorité politique et religieuse de San Juan Chamula. Jamais il ne nous est donné une définition du terme *ilol* (les traducteurs français nous donnent en note : « sorcière indienne » (p. 11), dans le glossaire de *Juan Pérez Jolote*, Ricardo Pozas définit *ilol* par « guérisseur »). Ici, le personnage est caractérisé par sa familiarité avec les puissances surnaturelles et la révérence que les autres Indiens lui vouent[1]. Nous pouvons observer la manière avec laquelle Rosario Castellanos mêle des données d'ordre ethnographique à son intrigue fictionnelle. En quelques lignes, le narrateur nous donne des indices sur les habitudes alimentaires à base de maïs des Indiens *chamulas*, sur la répartition des tâches domestiques au sein d'une famille, ainsi que sur les coutumes sociales. Mais pour ce faire, il passe par le monologue intérieur de Catalina, consciente de la fatalité de sa condition de femme stérile chez les *Chamulas*[2] :

> Tandis qu'elle écrasait la ration de posol, agenouillée près de la pierre servant à moudre, Catalina observait le visage de son mari. Quand allait-il prononcer la formule de répudiation ? Allait-il supporter longtemps encore une femme stérile ? Des mariages comme celui-ci n'étaient pas valides[3] (p. 11).

La stérilité de Catalina est le point de départ de l'intrigue d'*Oficio de tinieblas* : elle va « enfanter » des idoles de pierre pour donner naissance à un nouveau culte religieux et conduire les membres de sa communauté vers la libération du joug *ladino*.

Le narrateur utilise la même stratégie narrative pour souligner le poids des traditions sociales et religieuses à San Juan Chamula. Il nous présente le personnage de Pedro González Winiktón par une description insistant sur sa force physique et morale :

---

[1] Nous reviendrons plus tard sur la portée religieuse de l'*ilol.* Le roman de Ramón Rubín, *El callado dolor de los tzotziles* confirme que la femme stérile *tzotzile* s'expose à la répudiation générale de la communauté. Le premier chapitre intitulé « l'affront » nous présente José Damián López Cushün et María Manuela Tom, un couple déchiré par douze années de mariage stérile. Le narrateur fait une incise au présent qui caractérise les us et coutumes de l'Indien des hauts-plateaux : « Le Chamula ou Tzotzil a et respecte des canons très rigides en ce qui concerne la fonction procréatrice de son mariage, et ne le conçoit pas sans la présence d'enfants » (p. 13). Puis le narrateur revient sur la répudiation de María qu'accepte sa famille la plus proche, sans aucune solidarité féminine, et qui répond à la sentence de la communauté : « Ses amies et même ses sœurs la méprisaient. Et même sa mère (…) finit par rendre son malheur plus pathétique en la répudiant. (…) La tradition des siens avait établi que, lors d'une séparation pour de telles raisons, « comme la femme est la responsable », le moins que l'on puisse faire d'elle est de l'expulser pour toujours des autres de la tribu, l'obligeant à trouver refuge à sa honte dans les solitudes les plus inhospitalières de la montagne » (p. 22), in *El callado dolor de los tzotziles* (1949), México, Fondo de Cultura Económica, 1990, 116 p. Nous traduisons.

[2] Il est intéressant d'observer que la femme du protagoniste indien de *Balún Canán* Felipe Carranza Pech, Juana, est également stérile et craint la répudiation de son mari (voir II, 4). Cette caractéristique nourrit l'image de la femme marginalisée (par son identité ethnique, par son sexe et finalement au sein même de sa communauté).

[3] *OT*, p. 367 : "De reojo, mientras molía la ración de posol arrodillada frente al metate, Catalina observaba la figura de su marido. ¿En qué momento la obligaría a pronunciar la fórmula de repudio? ¿Hasta cuándo iba a consentir la afrenta de su esterilidad? Matrimonios como éste no eran válidos."

> C'était un Indien de grande taille, bien musclé. Malgré sa jeunesse, les autres allaient vers lui comme l'on va vers le frère aîné. Sa capacité, sa fermeté, la pureté de sa vie l'élevaient au rang des gens dignes de respect[1].

Le narrateur ajoute ensuite que grâce à ces qualités, il fut choisi par les siens pour prendre une charge d'honneur : « Aussi fut-il content d'être obligé d'accepter l'investiture de juge et de jurer devant la croix du parvis de San Juan » (p. 10)[2]. Effectivement, remplir les différentes charges de la hiérarchie n'est pas une possibilité offerte, c'est une obligation imposée à tous les membres de la communauté. Mais paradoxalement, dans le cadre réel et non fictionnel, au moment d'élire une autorité, le consensus ne se porte pas sur les personnes les plus compétentes ou honorables (comme ici Pedro), mais sur les personnes marginales (engagées dans un processus de *ladinisation* au contact avec les Blancs, poussées par un comportement amoral, …)[3]. La nomination dans la hiérarchie constitue effectivement une technique privilégiée de réinsertion sociale et culturelle[4]. C'est d'ailleurs ce que l'on observe à la fin de *Juan Pérez Jolote* de Ricardo Pozas. Le protagoniste tente d'être accepté par les siens après une longue absence due à l'*enganche* et son enrôlement dans diverses armées pendant la Révolution mexicaine. A son retour, les membres de sa communauté ne le reconnaissent pas ; lui ne parle plus sa langue maternelle et a oublié ses coutumes[5]. Il va donc réintégrer peu à peu sa communauté en renouant avec les liens sociaux et les coutumes des *Chamulas* : il prend d'abord femme dans le village et devient tour à tour *primer mayor* (interprète qui seconde le *secretario*), *fiscal* (comme il sait lire, il indique la date des fêtes rituelles), *hábito* (le responsable des festivités du Carnaval), *sacristán* (responsable d'un(e) Saint(e) dans l'église), puis *alférez*. Ces indications nous permettent de mesurer la distance de cette biographie *tzotzile* retranscrite par un ethnographe et le récit ethno-fictionnel de Rosario

---

[1] *Ibid.*, p. 365 : "Era un indio de estatura aventajada, músculos firmes. A pesar de su juventud (esa juventud tempranamente adusta de su raza) los demás acudían a él como se acude al hermano mayor. El acierto de sus disposiciones, la energía de sus mandatos, la pureza de sus costumbres, le daban rango entre la gente de respeto (…)."

[2] *Ibid.*, p. 365 : "Por eso cuando fue forzado a aceptar la investidura de juez, y cuando juró ante la cruz del atrio de San Juan, estaba contento."

[3] Juan Rus précise que l'expression *tzotzil* « être une seule âme » se traduit par « jun ko'onton ». Selon la tradition *chamula*, la présence d'un dissident sur son territoire peut détruire cette « unité » et conduire les Dieux et les Saints à cesser de protéger la communauté. Les sécheresses, les mauvaises récoltes ou les épidémies sont souvent perçues comme une conséquence de cas individuels de dissidence. In "La comunidad revolucionaria Institucional : la subversión del gobierno indígena en Los Altos de Chiapas, 1936-1968", in *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, México, Centro de Estudios Mayas, UNAM, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad de Guadalajara, 1995 (1ª reimpresión: 1998), 508 p., note 73 p. 273.

[4] De plus, chaque élu est secondé par une personne généralement plus âgée qui a déjà eu l'expérience de cette charge et intervient comme gardien du protocole et des rituels (Henri Favre, *op. cit.*, p. 256).

[5] Ricardo Pozas, *Juan Pérez Jolote, biografía de un tzotzil*, México, Fondo de Cultura Económica, 1949, p. 54 : "Yo estaba triste ; ya no sabía vivir como chamula. (…) no puedo hablar como la gente y se me han olvidado las costumbres. (…) Mi padre había oído lo que decía la gente cuando me veían: "Mira, ya vino Juan, dicen que anduvo matando gente, anda muy aladinado"."

Castellanos. Son souci n'est pas d'offrir une étude sur les *Chamulas*, mais d'en livrer sa vision personnelle, nourrie de son expérience au sein de l'I.N.I.

Force est de constater que l'auteure élude nombre d'indications purement ethnologiques dans un souci de gommer tout détail folklorique sur les coutumes d'investiture :

> Sa femme, Catalina Díaz Puiljà, avait tricoté une veste de laine noire et grossière, qui lui tombait jusqu'aux genoux. Afin de mieux être considéré à l'assemblée.
> De sorte qu'à partir du 31 décembre de cette année-là, Pedro González Winiktón et Catalina Díaz Puiljà s'établirent à Chamula. On leur donna une hutte ; on leur concéda une parcelle pour semer (p. 10)[1].

Le premier détail sur la vestimentaire du futur juge répond à un geste affectueux de la femme pour son mari, à une nécessité sociale. Mais il n'est pas fait mention des habits d'apparat (le *chamarro* noir est ici anodin) ou des attributs caractéristiques comme le livre la description de la cérémonie du 30 décembre de Juan Pérez Jolote en tant que « primer mayor » dans le livre de Ricardo Pozas : après avoir purifié les bâtons de commandement à pommeau d'argent avec de l'eau-de-vie et des herbes aromatiques, les *escribanos* (tabellions) les remettent à chaque nouvelle autorité en prononçant des paroles solennelles. Le 31, à l'aube, toutes les autorités se trouvent sur la place cérémonielle en costume d'apparat[2]. La vestimentaire traditionnelle des *Chamulas* apparaît au début du chapitre IV : Pedro arbore « un chapeau de paille où pleuvaient des rubans de couleur ; une ceinture en peau de chamois » et le bâton des officiels, tandis que Catalina a tressé ses cheveux, mis la tunique des jours de fête et le « collier de monnaies anciennes » (p. 32). Ces indices montrent que le couple s'est « endimanché » pour une occasion exceptionnelle (visite aux parents de Marcela sur laquelle nous reviendrons un peu plus bas), mais ne souligne pas que cette vestimentaire permet la caractérisation ethnique du *Chamula* par rapport aux autres Indiens des hauts-plateaux[3]. L'importance du bâton placé sous le bras droit n'est nullement soulignée, alors que Ricardo Pozas, dans son essai ethnographique, indique que c'est le symbole du gouvernement et du pouvoir d'ordonner pour les autorités (il doit être respecté car c'est celui que porte le

---

[1] *OT*, p. 365 : "Su mujer, Catalina Díaz Puiljà, tejió un chamarro de lana negra, grueso, que le cubría holgadamente hasta la rodilla. Para que en la asamblea fuera tenido en más. / De modo que a partir del 31 de diciembre de aquel año Pedro González Winiktón y Catalina Díaz Puiljà se establecieron en Chamula. Les fue dada una choza para que vivieran; les fue concedida una parcela para que la sembraran."

[2] Ricardo Pozas, *Juan Pérez Jolote, op. cit.*, pp. 83-84 : "El 31 de diciembre se reciben los cargos, antes que el sol saliera ya estaban en la plaza las autoridades que los entregarían. Los *mayores* amarraron sus varas en manojos y las pusieron frente a las autoridades. Éstas se veían galanas con sus *chamarros* negros, sus bastones bajo el brazo, y sus sombreros adornados con listones de colores."

[3] Ricardo Pozas, *Chamula, un pueblo de indios de los altos de Chiapas*, Instituto Nacional Indigenista, 2 t., 1959, La Habana, Ciencias sociales, Serie Clásicos de la antropología mexicana, Col I.N.I., n°1-1, 1982, 401 p. Voir le début du troisième chapitre consacré à la structure sociale.

saint patron San Juan qui l'a donné aux hommes qui gouvernent)[1]. Il est juste fait mention du changement de domicile du couple sans expliquer qu'il répond à la tradition. Comme centre politico-religieux, Chamula n'est habité que par les autorités de la communauté, nommées pour un an, et qui doivent alors abandonner leur *paraje* (maisons groupées près des terres ensemencées sans délimitation précise) pour s'installer au centre.

Chez Rosario Castellanos, il n'est pas fait mention du jurement des autorités avant leur investiture : « Obéis au *ladino*, car c'est celui qui commande. Parce que c'est le fils de Dieu, le fils du ciel, celui au visage blanc, celui à la chemise et au pantalon »[2]. C'est pourtant une indication de choix qui fait prendre la mesure de l'acculturation intégrée par les *Chamulas* : croyance en la supériorité du Blanc par ses caractéristiques physiques et attributs, par l'imposition de la religion catholique. Alors que la cérémonie d'investiture est à peine évoquée chez Rosario Castellanos, elle suit normalement un rituel fort riche :

> La passation des pouvoirs a lieu le dernier jour de l'année. Dans la soirée du 31 décembre, les membres entrants et les membres sortants de la hiérarchie se réunissent à l'intérieur du *cabildo* [salle des séances], autour des grandes croix qui représentent les différentes sections de la communauté. Les bâtons de commandement sont disposés sur une table décorée d'aiguilles de pin et de feuilles d'orchidée, où brûlent des cierges et du copal. Face à cette table, les autorités prennent place et s'apprêtent à commencer une longue nuit de veille et de prière. (…) l'alcool ne cesse de circuler en abondance jusqu'à ce que les premières lueurs de l'aube apparaissent. Alors, les membres sortants et les membres entrants de la hiérarchie quittent le *cabildo* et ils se dirigent vers le milieu de l'esplanade cérémonielle, où les premiers, rangés par ordre de séniorité – les *gobernadores* au centre, les *mayores* sur les côtés – reçoivent le serment des seconds agenouillés devant eux, à qui ils transmettent leurs bâtons[3].

Dans *Oficio de tinieblas*, tout se réduit à la sphère intime et domestique du cercle familial constitué uniquement par Pedro et Catalina. Le récit se focalise non pas sur les rites *chamulas* d'un moment-clé de l'année, mais sur ce couple qui, malgré toutes les circonstances bénéfiques (abondance matérielle, prestige, amour), voit son bonheur avorter[4]. Voilà un nouveau signe d'invraisemblance ethnographique. En effet, le titulaire d'une charge n'a aucune richesse matérielle, au contraire, il dépense de l'argent pour honorer son statut :

> Pendant l'année de son mandat, le titulaire d'une charge ne reçoit aucun salaire ou rémunération. Non seulement il ne peut se livrer à une quelconque activité économique, ce qui représente déjà un manque

[1] Voir le chapitre quatre de cet ouvrage sur l'organisation politico religieuse de la communauté *Chamula*.
[2] Ricardo Pozas, *Chamula, un pueblo de indios de los altos de Chiapas*, Instituto Nacional Indigenista, 2 t., 1959, La Habana, Ciencias sociales, Serie Clásicos de la antropología mexicana, Col I.N.I., n°1-1, 1982, 401 p., p. 84 : « Cada autoridad, acompañada de su gente, se encaminó al cuarto de juramento. (...) ¡Obedece al ladino, que es el que manda! Porque es el hijo de Dios, el hijo del cielo, el de la cara blanca, el de camisa y pantalón!" Nous traduisons.
[3] *Ibid.*
[4] Le narrateur retranscrit les pensées de Pedro : « Il avait l'abondance matérielle, il jouissait d'un certain prestige, sa femme l'aimait… » (*OT*, p. 10).

> à gagner important, mais encore il doit personnellement s'acquitter des frais divers qu'impliquent les fonctions qu'il exerce[1].

D'après Guillermo Bonfil Batalla, cette "économie de prestige" est, selon la perspective individualiste de la société capitaliste moderne, absolument irrationnelle. Cela s'ajouterait au passif de l'Indien incapable d'investir de l'argent dans la production pour augmenter son capital. Or, « on atteint l'entière réalisation individuelle au moyen du service à la communauté qui se récompense par le prestige et l'autorité »[2]. C'est un nouveau signe de la méconnaissance de Rosario Castellanos des ressorts du système des charges qui sous-tend toute l'organisation civile et religieuse chez les *Tzotziles.*

Omniprésence de l'alcool

Pour terminer sur la question de l'emprise des traditions dans la vision sociale de l'Indien que nous offre Rosario Castellanos, revenons sur le rôle, la fonction et l'omniprésence de l'alcool. Dans son essai ethnographique, Ricardo Pozas affirme que l'alcool est à la fois un agent d'intégration et de désintégration sociale chez les *Chamulas*. Nous avons vu que l'usage de boissons alcoolisées prend part aux rites sacrés, aux festivités religieuses et à tout acte de la vie sociale (« transactions matrimoniales », exercice de la justice, naissance, nomination d'une autorité, …). Par contre, il représente un fléau car beaucoup de membres de la communauté tombent dans la délinquance et la misère sous ses effets. Pour l'illustrer, Rosario Castellanos n'hésite pas à faire un tableau de la communauté *chamula* un dimanche de marché, digne d'un Jérôme Bosch ou d'un Dante. La vision collective transforme les Indiens en une bête avilie par la saleté, l'inconscience et la violence :

> Les heures tombaient et cette foule bougeait comme un animal embarrassé de sa grande taille et de son poids. Les hommes allaient et venaient, chancelaient à cause de l'alcool bu quand le marché avait été conclu, s'appuyaient sur leurs femmes aussi saoules qu'eux et sur leurs gosses traînés de force par les parents. La boue. Ils se roulaient dedans, bagarreurs, lascifs, et le sang et la crasse jaillissaient autour d'eux[3].

---

[1] Henri Favre, *op. cit.*, p. 252. L'ethnologue ajoute des chiffres révélateurs : à Zinacantán (village voisin de Chamula), les charges les plus élevées reviennent en 1960 à environ 15000 pesos, soit dix fois le revenu annuel moyen des familles les plus aisées. Henri Favre souligne d'ailleurs que le système économique *chamula* est hautement improductif car la communauté est contrainte à convertir tout surplus économique en statut social afin de maintenir l'homogénéité de tous.

[2] Guillermo Bonfil Batalla, "Del indigenismo de la Revolución a la Antropología crítica", in *De eso que llaman antropología mexicana*, *op. cit.*, pp. 69-70 : "(…) la plena realización individual se alcanza mediante el servicio a la comunidad, que se recompensa con prestigio y autoridad."

[3] *Ibid.*, p. 470 : "Conforme avanzaban las horas se veía aquella multitud moviéndose como un gran animal torpe, por su tamaño, por su pesantez. Iban y venían los hombres, ya sin finalidad, tambaleantes por el alcohol ingerido en el momento de cerrar los tratos, apoyándose en la esposa, tan borracha como ellos, en los hijos pequeños que caían arrastrados por la fuerza de sus mayores. Lodo. Allí se revolcaban en pleitos, en lascivia, salpicando a su alrededor la sangre y la suciedad." Nous traduisons.

Il en est de même lors de festivités religieuses comme par exemple lors du Jeudi Saint. La similitude de la description est flagrante car tous, hommes, femmes et enfants s'adonnent à la boisson :

> Les hommes chancelaient, appuyés les uns sur les autres, et regardaient les étrangers [Fernando et son disciple César] avec une fixité stupide. Les femmes, assises par terre, ne levaient même pas les paupières. Elles balançaient la tête tout en allaitant leurs enfants. D'autres leur faisaient boire quelques gorgées, à même la fiole, ou bien pressaient entre leurs lèvres un chiffon imbibé de *posh*. Les enfants grimaçaient d'abord, puis cessaient de résister (pp. 288-289)[1].

On observe des états d'alcoolisme pathologique et chronique dans l'exercice de postes politico-religieux. En témoignent les personnages du *martoma* Rosendo Gómez Oso (terme *chamula* pour « mayordomo[2] » ou chef religieux) et du sacristain Xaw Ramírez Paciencia dans *Oficio de tinieblas*. Comme nous l'avons évoqué précédemment, Pedro et Catalina vont demander solennellement à Felipa Gómez Oso et Rosendo l'autorisation de marier leur fille Marcela à Lorenzo, frère de Catalina. Pour ce faire, ils suivent la coutume *chamula* et apporte une bonbonne d'eau-de-vie qu'ils partagent et entament « les transactions » pour arriver à leurs fins. Les parents finissent par céder sans contrepartie car Marcela déshonorée n'aurait pu trouver d'autre mari que Lorenzo, pourtant retardé mental et impuissant. Alors que la mère discute âprement le prix de sa fille, le père Rosendo, tout d'abord aveuglé par l'affront de cette demande faite par ce « fonctionnaire civil » (tandis que lui bénéficie du statut religieux de *martoma* de Santa Rosa) finit par s'endormir sous les effets de l'alcool. Il est fait mention au chapitre suivant des caractéristiques du personnage : « le naturel vaniteux du *martoma*, la faiblesse de son caractère, sa perpétuelle ivresse étaient notoires »[3] (pp. 40-41).

D'autres personnages de la « trilogie du Chiapas » comme le sacristain Xaw incarne cette dépendance à l'alcool pour les responsables religieux de la communauté. Veuf, âgé et solitaire, celui-ci remplit les fonctions de prêtre à San Juan Chamula avant que le Père *ladino* Manuel Mandujano n'arrive, en suivant les préceptes catholiques (baptême, mariage, répartition des saints sacrements). Le chapitre XVIII nous livre les pensées de Xaw, qui voit avec jalousie l'arrivée du prêtre *ladino*. Il va prendre le rôle d'intermédiaire entre les *Chamulas* et le Père Mandujano et, connaissant bien son peuple, va être le premier à prendre

---

[1] *Ibid.*, p. 642 : "Los hombres se tambaleaban apoyados los unos en los otros y contemplaban con una fijeza estúpida a los extraños. Las mujeres, sentadas en el suelo, no alzaban los párpados. Movían la cabeza mientras daban el pecho a sus hijos. Otras les hacían beber pequeños sorbos de trago de la limeta o les exprimían entre los labios un trapo empapado de posh. Los niños hacían muecas de disgusto pero luego cesaban de resistir."

[2] Un "mayordomo" est un fonctionnaire ou dignitaire religieux responsable des statues du culte catholique et de la Sainte Croix chez les *Tzotziles*. Voir C. Guiteras Holmes, *Los peligros del alma: visión del mundo de un tzotzil*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, 310 p.

[3] *OT*, p. 395 : "De sobra era conocida la vanidosa índole del martoma, la inconsistencia de su carácter, su total vasallaje al alcohol." (p. 395)

conscience du danger représentant le rite parallèle de Tzajal-Hemel conduit par Catalina. L'alcool devient pour lui un palliatif et cesse de jouer un rôle sacré :

> Le sacristain s'était mis à boire pour dissiper son chagrin. Il buvait avec les autres *mayordomos* pendant les cérémonies sacrées qui avaient recommencé en l'absence du prêtre. (…) Xaw continua de boire, seul à présent. Il sonnait les cloches à des heures indues, par exemple lorsque son angoisse devenait insupportable, et qu'il lui était nécessaire de provoquer un grand fracas pour rompre ce silence maudit[1] (p. 255).

Le personnage de Xaw avait déjà été esquissé dans la nouvelle de *Ciudad Real* « Aceite Guapo » qui témoigne de la dégradation progressive de Daniel Castellanos Lampoy. Devenu *martoma* de Sainte Marguerite, il préside une cérémonie au cours de laquelle il change et lave les vêtements de la Sainte. Accompagné des autres *mayordomos*, Daniel se met à boire à chaque fois qu'il ôte un morceau de toile qui recouvre la statue. L'ironie du narrateur qualifie de « libation », puis d' « enivrement » cet acte collectif. Ensuite, les autorités religieuses amènent les vêtements sales à la source pour les purifier, avant de boire l'eau savonneuse mêlée à l'eau-de-vie :

> La beuverie faisait partie du rituel et tous s'y livraient sans remords avec la satisfaction de quelqu'un qui accomplit un devoir[2].

Plus loin est évoquée la cérémonie du changement des habits de Saint Augustin et des effets néfastes sur la santé de Daniel : « l'ivresse le traîna, frénétique, hirsute, gesticulant, jusqu'à l'autel de sa patronne ».[3] Il est fait allusion à ce rituel de manière détournée dans *Oficio de tinieblas* lorsque le lecteur apprend que dès son arrivée, le Père Mandujano avait tenté, en vain, de modifier radicalement certaines pratiques religieuses : « le père Manuel avait voulu interdire au majordome de Sainte-Marguerite de se saouler chaque fois qu'il changeait les habits de la statue, la cérémonie exigeant l'ivresse »[4] (p. 117). La nouvelle se clôt avec l'entrée en scène du sacristain de l'église qui en vient à persuader Daniel des effets bénéfiques de l'alcool qui donne son titre à la nouvelle. Xaw Ramírez Paciencia transmet l'opinion répandue chez les Indiens et véhiculée par les Blancs que l' « aceite guapo » permet de s'exprimer en espagnol et, par conséquent, de s'adresser aux Saints catholiques qui ne

---

[1] *Ibid.*, p. 609 : "El sacristán había dado en beber para disipar su disgusto. Bebía con los mayordomos de los santos, en las ceremonias sagradas que se reanudaron con la ausencia del sacerdote. (…) Xaw siguió bebiendo, ahora ya sin compañía. Tocaba las campanas parroquiales a deshora, cuando la angustia se le volvía intolerable y le era preciso desatar un ruido estrepitoso para que se rompiera el silencio de mal agüero."

[2] *CR*, p. 254 : "La borrachera era parte del ritual y todos se entregaban a ella sin remordimientos, con la satisfacción de quien cumple un deber." Nous traduisons.

[3] *Ibid.*, p. 256 : "Una tarde, en que había asistido junto con los otros mayordomos al cambio de ropa de San Agustín, la embriaguez lo arrastró, frenético, desmelenado, gesticulante, hasta el altar de su patrona."

[4] *OT*, p. 470 : "Los indios protestarían con furia, como cuando el padre Manuel pretendió impedir que el mayordomo de Santa Margarita se emborrachase cada vez que tenía que cambiar los vestidos de la estatua, ceremonia que exigía la ebriedad."

comprennent pas le *tzotzil*. La descente aux enfers du personnage est prévisible : de plus en plus soûl, Daniel se perd dans les méandres de la folie à tel point que ses supérieurs lui retirent sa charge religieuse. La dureté et le manque de compréhension de cette décision s'expliquent par un fort conservatisme qui sanctionne toute dérive :

> Les *martomas* censuraient que l'un d'entre eux violent leurs coutumes et se livre à une ivresse solitaire et sans motif, souillant ainsi la dignité de leur charge et le respect dû à l'église[1].

La fin de la nouvelle montre que l'Indien se réfugie dans l'inconscience et l'alcool pour supporter « un persécuteur inconnu et un destin inexorable »[2]. Ce destin tragique rappelle celui de Juan Pérez Jolote, chez Ricardo Pozas, qui finit par être nommé *alférez* de San Juan, ce qui lui donne le privilège de vendre de l'eau-de-vie lui-même pour toutes les cérémonies *chamulas*. Il est fait mention des abus des *ladinos* (ils veulent monopoliser cette vente à San Cristóbal) et des tentatives de fabrication d'alcool en contrebande des *Chamulas*, violemment réprimées par les Blancs. Les dernières lignes du témoignage de Juan Pérez Jolote vibrent de pathétisme : devant l'injonction de sa femme et de son fils d'arrêter de boire, Juan admet qu'il ne peut s'y résoudre, malgré sa volonté. Il a conscience que c'est son devoir en tant qu'*alférez*, tout en sachant que c'est ce qui a causé la mort de son propre père et ce qui causera inéluctablement la sienne[3].

Une autre nouvelle de *Ciudad Real* montre les ravages de l'alcool au sein des communautés *tzotzil-tzeltal*. « La Trêve» a pour cadre l'interdiction formelle de distiller de l'alcool pour la consommation des Indiens de la part des autorités *ladinas*, soucieuses de conserver leur monopole commercial. Nous reviendrons sur le personnage central du Blanc mourant de soif que les Indiens de Mukenjá prennent pour un être maléfique, un *pukuj*. Ce qui nous intéresse ici est la cruauté du secrétaire municipal de Chamula, Rodolfo López, qui veut défendre les intérêts des commerçants *coletos* à tout prix. Comme leur vente d'eau-de-vie ne cessait de diminuer, il vint à l'idée des *custitaleros* que les Chamulas aient pu s'abstenir de boire. Cette hypothèse est immédiatement écartée :

---

[1] *Ibid.*, p. 257 : "Los martomas censuraban que uno de ellos violara las costumbres y se entregase a una embriaguez solitaria y sin motivo, mancillando así la dignidad de su cargo y el respeto a la iglesia."

[2] *Ibid.*, p. 257 : "Una inconsciencia piadosa lo envolvía ; durante algunas horas más el miedo no le enfriaría las entrañas ; no le haría huir sin rumbo de un perseguidor desconocido y de un destino inexorable."

[3] Ricardo Pozas, *Juan Pérez Jolote*, *op. cit.*, p. 113 : "A mi casa vienen a beber todos los días compañeros que llegan a comprar ; me dan de lo que toman, y con todos tomo yo. 'Ya no tomes más', me dicen mi Lorenzo y mi Dominga; pero yo no puedo dejar de tomar. Hace días que ya no como... Así murió mi papá. Pero yo no quiero morirme. Yo quiero vivir."

> Comment allaient-ils célébrer leurs fêtes religieuses, leurs cérémonies civiles, les événements de leur vie domestique ? L'alcool était indispensable dans leurs rites. Et ils observaient toujours ces rites avec la plus grande minutie. Les femmes continuaient même à sevrer leurs enfants en leur donnant à téter un chiffon imbibé de *posh*[1].

La colère, la certitude de son impunité et la soif de vengeance conduit Rodolfo López à donner l'ordre d'incendier les maisons des distillateurs à Mukenjá. En vain. L'alcool continue de couler chez les *Chamulas*. Les deux clans se perdent dans le fanatisme et l'aliénation, les *Ladinos* dans leur volonté de punir les Indiens et ceux-ci dans l'acceptation masochiste de leur sort : « Car la cruauté paraissait multiplier les coupables dont l'élan avili par le malheur les amenait à s'adonner au châtiment avec une sorte de fascination »[2]. Cet épisode dramatique entretient l'animosité des deux camps qui rompent une trêve qui avait été de courte durée.

Pour finir ce tableau de la désintégration de la communauté *chamula* sous les effets de l'alcool, il faut souligner son rôle dans le soulèvement des Indiens contre les Blancs dans *Oficio de tinieblas*. Ce n'est pas la conscience politique et idéologique des abus dont ils sont victimes qui les animent, mais à nouveau l'alcool qui leur apporte une confiance illusoire, ainsi qu'une animosité vile :

> La réunion ne put se faire avant la tombée de la nuit. Les chefs quittèrent à contrecoeur les cérémonies où ils officiaient, et les cercles familiaux où ils se saoulaient. La fausse impression de sécurité donnée par l'alcool, la force que semblait apporter le rassemblement d'une multitude, le temps, vide de tous les événements annoncés, avaient réduit leur inquiétude et leur sentiment du danger en une réalité lointaine et absurde. Ils pouvaient, s'ils le voulaient, écraser Jobel avec leur poing. Et ils le levaient rageusement, et dégainaient sans but les machettes qui un instant jetaient des étincelles, et l'atmosphère vibrait sous la menace d'un péril[3]. (p. 292)

En résumé, la vision sociale de l'Indien chez Rosario Castellanos véhicule l'idéologie de l'indigénisme gouvernemental. Selon des critères de jugement ethnocentriques, deux mondes radicalement opposés se font face : d'un côté la civilisation occidentale, un mode de vie moderne synonyme de progrès, de l'autre le poids négatif de la tradition qui noie l'Indien

---

[1] "La Tregua », in *CR*, p. 247 : "¿Cómo iban a celebrar sus fiestas religiosas, sus ceremonias civiles, los acontecimientos de su vida familiar? El alcohol es imprescindible en los ritos. Y los ritos continuaban siendo observados con exacta minuciosidad. Las mujeres aún continuaban destetando a sus hijos dándoles a chupar un trapo empapado de posh."

[2] *CR*, p. 248 : "Porque la crueldad parecía multiplicar a los culpables, cuyo ánimo envilecido por la desgracia se entregaba al castigo con una especie de fascinación."

[3] *Ibid.*, p. 645 : "La junta no pudo llevarse a efecto sino hasta el anochecer. Los principales abandonaron de mala gana las ceremonias en que tomaban parte activa o los corrillos familiares en los que se emborrachaban. La falsa seguridad del alcohol, el apoyo del número en que se habían congregado, el tiempo (vacío de los acontecimientos que temían) redujo su inquietud y alarma a una realidad remota y sin sentido. ¿Qué era Jobel sino algo que estos hombres podían aplastar con el puño? Y lo cerraban con rabia y con obstinación y desenvainaban sin motivo los machetes y su brillo relampagueaba un instante y un instante el aire vibraba de peligro."

dans l'alcool. Souvenons-nous de la mission que Rosario Castellanos veut remplir au sein de l'I.N.I. : face à des Indiens qui parlent une autre langue, qui ont « d'autres coutumes, d'autres croyances, d'autres symboles pour s'exprimer », il faut leur « demander d'abandonner des usages enracinés et de les substituer par de nouveaux modes de conduite »[1]. Certains aspects néfastes et « déstructurants » de la communauté indienne *doivent changer* pour que l'Indien puisse être intégré à la nation mexicaine. A aucun moment l'auteure n'envisage le problème de l'alcool chez les peuples indiens comme une conséquence pathologique de leur situation de domination. Comme le souligne Margarita Nolasco, la situation de l'Indien dans le cadre d'un conflit ethnico-social est telle qu'il cherche « des sorties négatives », dont l'ivresse et la corruption sociale, pour pouvoir survivre dans un monde incroyablement hostile[2]. Dans la trilogie, le tableau des traditions sociales indiennes est noirci pour pouvoir justifier l'action de l'I.N.I. et de ses fonctionnaires comme Rosario Castellanos. Ivresse et superstition, poids des traditions et règne des ténèbres, la vision sociale est intimement liée à la vision religieuse de l'Indien dans la « trilogie du Chiapas ». Voilà autant d'obstacles à la « modernisation » de l'Indien aux yeux de l'auteure.

II.2.2. Vision religieuse : le règne des ténèbres

Rosario Castellanos tente de pénétrer le système religieux qui dirige la cosmovision des *Tzotzil-Tzeltal* pour mieux accentuer le caractère « barbare » et irrationnel de leurs croyances. Ce jugement partial effectué à l'aune de critères occidentaux fait un tableau extrêmement manichéen de la société chiapanèque à cette époque : d'un côté la « trilogie du Chiapas » expose tous les traits et les effets négatifs des pratiques religieuses « primitives » de l'Indien, de l'autre, elle montre la nécessité d'extirper ces coutumes pour le conduire sur la voie de la modernité et de la civilisation. Comme dans le Théâtre Petul, c'est l'ivresse et

[1] Rosario Castellanos, "Teatro Petul", in *Mujer de palabras, artículos rescatados de Rosario Castellanos*, vol. 1 (compilación, introducción y notas d'Andrea Reyes), México, Conaculta, 2003, pp. 85-86 : "Adultos y niños que hablan una lengua diferente de la nuestra, que tienen otras costumbres, otras creencias, otros símbolos para expresarse. Gente a la cual amargos y dolorosos contactos con el mundo del mestizo y con el blanco, han amurallado en la reserva y la desconfianza. Con quienes no es fácil comunicarse ni darse a entender y que examinan nuestras actitudes, nuestras formas de vida, con una mezcla de envidia y recelo. Pues bien, es a estos hombres a los que debemos pedir que abandonen hábitos arraigados y los sustituyan por modos nuevos de conducta." Voir I.3.3. Place de Rosario Castellanos dans l'indigénisme gouvernemental mexicain.

[2] Margarita Nolasco, "la antropología aplicada en México y su destino final: el indigenismo", in *De eso que llaman antropología, op. cit.*, p. 81 : "La situación en que el dominio y la penetración colonial han colocado a los indígenas es increíblemente conflictiva, tanto que con frecuencia tienen que buscar salidas negativas (borrachera en los Altos de Chiapas, corrupción social entre los seris, etcétera), como sistemas de derivación en un mundo increíblemente hostil."

l'ignorance de Xun qui mettent en valeur l'intelligence et la rationalité de Petul, cet exemple lumineux de l'Indien ouvert aux changements prônés par l'action de l'indigénisme gouvernemental. Chez certains critiques de la trilogie également, on retrouve de telles assertions d'ordre ethnocentrique qui explique le retard de l'Indien par les effets exogènes de la domination et par les effets endogènes d'une colonisation intérieure :

> Les Indiens vivent dans des conditions infrahumaines d'où ils ne peuvent sortir, non seulement à cause de l'oppression du Blanc, mais aussi à cause de la rigidité de leurs propres croyances qui leur imposent la vision de leur esclavage et leur misère comme quelque chose de prédestiné[1].

Nous allons voir dans quelle mesure la « trilogie du Chiapas » offre une dévalorisation croissante de la vision religieuse de l'Indien défini par sa croyance en la fatalité. Le syncrétisme *tzotzil-tzeltal* n'est pas une preuve de la résistance des communautés indiennes à la pression de la religion catholique imposée par les Blancs. Au contraire, l' « indigénisation » de la Passion christique démontre pour Rosario Castellanos les dérives d'une religion fanatique qui instaure « le règne des ténèbres ».

La barbarie face à l'hostilité des Dieux

Nous savons que Ricardo Pozas, qui publie son essai sur les *Chamulas* en 1959, a travaillé au Centre Coordinateur *tzotzil-tzeltal* dépendant de l'Institut National Indigéniste au même moment que Rosario Castellanos. Il n'est pas difficile de percevoir l'influence qu'a pu exercer l'ethnologue sur la romancière dans sa vision de l'Indien. Pour lui, ce qui caractérise les croyances religieuses de cette communauté, c'est l'organisation dualiste de lutte entre les divinités du bien et celles du mal, tout comme pour les anciens Mayas. Selon lui, à San Juan Chamula prédominent les Dieux du mal qui reflètent l'insécurité et la peur des Indiens. Le contrôle du clergé catholique y est pratiquement nul puisque la présence d'un prêtre n'est pas autorisée dans l'enceinte de l'église où ont lieu des rites de type païen où les Indiens dansent et boivent l'alcool appelé *posh*[2].

Dans le monde de la fiction, Rosario Castellanos retranscrit ces données d'ordre ethnologique, teintées de l'idéologie dominante, dès l'ouverture d'*Oficio de tinieblas*. L'exergue tiré du *Popol Vuh* met en relief le poids de la fatalité qui pèse sur les Indiens d'origine *chamula*, persuadés que leurs Dieux les ont abandonnés pour une faute qu'ils

---

[1] María Luisa Gil Iriarte, *Testamento de Hécuba. Mujeres e indígenas en la obra de Rosario Castellanos*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1999, pp. 234-235 : "(…) los indígenas viven en unas condiciones infrahumanas de las que no pueden salir, pero no sólo por la opresión del ladino, sino incluso por la rigidez de sus propias creencias que les imponen la visión de su esclavitud y su miseria como algo predestinado."

[2] Voir le chapitre IV de Ricardo Pozas, *Chamula, un pueblo de indios de los altos de Chiapas*, Instituto Nacional Indigenista, 2 t., 1959, La Habana, Ciencias sociales, Serie Clásicos de la antropología mexicana, Col I.N.I., n°1-1, 1982, 401 p.

doivent expier. L'anathème des Dieux condamne un peuple et une culture qui ne pourra avoir de descendance (ce qui renvoie à la stérilité du couple Catalina-Pedro). Dans ce roman où l'antithèse lumière / ténèbres est cruciale, l'auteure glisse d'emblée des indices de la débâcle finale lors du soulèvement des Indiens :

> Puisque votre gloire n'est plus très grande
> Puisque votre puissance n'existe guère
> -Et bien que vous n'ayez pas tellement droit à la pitié-
> Votre sang un temps encore gardera quelque force…
>
> Tous les enfants de l'aube, toute la descendance de l'aube,
> Ne vous appartiendront pas ;
> Seuls vous seront laissés les faux prophètes.
>
> Ceux du Désastre, ceux de la Guerre, ceux de la Misère,
> Vous qui avez fait le mal,
> Pleurez-le donc ![1]

Nous avons étudié auparavant comment l'épisode traumatique de la Conquête actualise la condamnation des Dieux pour les Indiens *chamula* dans l'incipit d'*Oficio de tinieblas.* A partir de ce moment, toujours selon la vision de Rosario Castellanos, l'Indien croit que sa soumission est nécessaire, sa misère prédestinée et la domination du Blanc inévitable.

De plus, dans la « trilogie du Chiapas », l'hostilité et la malveillance des Dieux menacent constamment l'Indien. Il est significatif que dans *Balún Canán,* le Saint vénéré à Comitán soit San Caralampio, provenant du Guatemala, qui inspire plus de la crainte que de l'amour car il représente celui qui punit, qui apporte les épidémies, qui menace constamment les hommes[2]. Au chapitre VIII de la deuxième partie est décrit un culte clandestin indien lors de la fête de *Nuestra Señora de la Salud*. La scène est perçue par un narrateur *extradiégétique* qui observe les faits et gestes des Indiens de l'extérieur, en soulignant la signification de ce culte pour les divers actants : « Les patrons fermaient les yeux pour ne pas couvrir par leur présence un culte que le curé avait condamné en tant qu'idolâtre » (p. 107)[3], alors qu'il représente pour les Indiens le respect d'une « coutume séculaire ». Ce qui frappe dans la

[1] *OT*, p. 361 : "Puesto que ya no es grande vuestra gloria;/ puesto que vuestra potencia ya no existe/ y aunque sin gran derecho a la piedad-, / vuestra sangre dominará todavía un poco... / Todos los hijos del alba, la prole del alba, / no serán de vosotros;/ sólo los grandes habladores se os abandonarán. / Los del daño, los de la Guerra, los de la Miseria, / vosotros que hicisteis el mal, / lloradlo."

[2] Voir l'entretien d'Óscar Bonifaz accordé à Victorien Lavou, in *Mujeres e indios, voces del silencio, op. cit.*, p. 201 : "Es un santo viejo con las manos unidas y atrás está un judío que le va a cortar la cabeza. (…) Aquí adoran a "San Caralampio" por temor, no por amor, porque es el que castiga, que da peste, el que deja que las milpas se sequen. El patrono de Comitán es Santo Domingo. Pero a la verdad, no es cierto, es "San Caralampio"."

[3] *BC*, p. 238 :"No había testigo para estas ceremonias hechas a espaldas de la gente de la casa grande. Los patrones se hacían los desentendidos para no autorizar con su presencia un culto que el señor cura había condenado como idolátrico (…) para los indios significaba la práctica de una costumbre inmemorial."

description de la cérémonie, c'est tout d'abord le champ sémantique olfactif (odeur des fleurs offertes en offrande, de la sueur de la foule, du lait aigre des nouveau-nés, des émanations d'eau-de-vie), visuel (description des statues recouvertes par des mètres d'étoffe), puis auditif par le monologue mêlé de sanglots des femmes qui devient cri bestial:

> [elles] commençaient d'une voix aiguë et haletante, un monologue qui, adressé aux statues ligotées par l'étoffe, réduites à l'impuissance, prenait des intonations âpres, comme pour des reproches de vainqueur à vaincu. (…) Les suppliantes mettaient à nu leur misère, leurs souffrances devant ces yeux d'émail, immobiles [de la statue]. Leur voix était alors celle du chien battu, de l'animal brusquement séparé de son petit[1]. (pp. 106-107)

C'est une vision de la culture avilie et dégradée de l'Indien qui rappelle le poème « La prière de l'Indien » dans le recueil « El rescate del mundo » de 1952. L'Indien monte au temple en titubant et exorcise sa souffrance par un « cri d'animal persécuté »[2]. Empreinte de la mission de rendre sa dignité à l'Indien et de « sauver son monde », Rosario Castellanos n'hésite pas à noircir le trait des pratiques religieuses indiennes. Plus loin, dans la description du culte clandestin indien, l'entrée titubante des hommes ivres viennent parfaire ce tableau pathétique où tous sombrent dans l'inconscience et le sommeil. Nous retrouvons ici l'antinomie vainqueur / vaincu non plus entre *Ladino* et Indien, mais entre Divinité omnipotente et Indien en constant combat de survivance. Nous reviendrons sur la notion de « trêve » avec les Dieux ou les mauvais esprits dans la nouvelle de *Ciudad Real* qui porte ce titre et dont la thématique est déjà amorcée dans *Balún Canán* :

> Pour le moment, dans la chapelle, les Indiens, momentanément libérés de la tutelle du maître, élevaient vers le ciel leur prière barbare, accomplissant un rite naïf hérité du paganisme. Geste suppliant une alliance, demande de trêve faite par la créature apeurée à la puissance hostile qui enveloppe tout comme dans les mailles d'un filet[3].

L'indien apparaît contraint de ligoter les statues pour les empêcher de lui faire du mal. Il en vient même à les punir et à les mutiler pour se venger. Dans *Oficio de tinieblas*, le jeune prêtre Manuel Mandujano est consterné devant la pratique de « la religion déformée des

---

[1] *Ibid.*, p. 238 : "(…) iniciaban, en voz alta y acezante, un monólogo que al dirigirse a las imágenes que la tela maniataba y reducía a la impotencia, adquiría inflexiones ásperas como de reprensión, como de reproche ante el criado torpe, como de vencedor ante el vencido. (…) Las suplicantes desnudaban su miseria, sus sufrimientos ante aquellos ojos esmaltados, inmóviles. Y su voz era entonces la del perro apaleado, de la res separada brutalmente de su cría."

[2] Rosario Castellanos, "La oración del indio", *Obras II. Poesía, teatro y ensayo*, compilación y notas de Eduardo Mejía, México, Letras mexicanas, Fondo de Cultura Económica, 1998, 1027 p., p. 76 : "El INDIO sube al templo tambaleándose, / ebrio de sus sollozos como de un alcohol fuerte. / Se para frente a Dios para exprimir su miseria / y grita con un grito de animal acosado / y golpea entre sus puños su cabeza."

[3] *BC*, p. 239 : "Pero ahora, en el recinto de la ermita, los indios, momentáneamente libres de la tutela del amo, alzaban su oración bárbara, cumplían un rito ingenuo, mermada herencia de la paganía. Torpe gesto de alianza, de súplica, petición de tregua hecha por una criatura atemorizada ante la potencia invisible que lo envuelve todo como una red." Nous traduisons.

indigènes » (p. 113), face à une religion « encore en marge du vrai catholicisme »[1] (p. 117). Pourtant, les fidèles observent certains sacrements catholiques (baptême, mariage) et acceptent de payer la dîme et les aumônes. Même si Mandujano est conscient de la part de syncrétisme de tout culte indien, absorbant l'apport catholique à des pratiques préhispaniques ancestrales, le curé a l'impression que le christianisme n'a même pas pénétré cette contrée :

> (…) ce qu'il avait trouvé à San Juan dépassait de loin ce qu'il y supposait : l'idolâtrie ici était totale. Les statues étaient couchées sur le sol, sans autre forme de respect. Bouche à terre, sans protection, exposées à une destruction que les mauvais traitements des Indiens ne faisaient que hâter. Quelques-unes avaient déjà perdu la tête, d'autres avaient les mains brisées, le nez tordu, les yeux arrachés. (…) l'attitude des Indiens obéissait à leur désir d'enlaidir, d'humilier, de punir[2]. (p. 113)

La perspective d'un Blanc qui décrit la relation entre le sacré et l'Indien fait donc un tableau de la barbarie et du paganisme *chamula* qui manque totalement de respect pour la représentation des divinités. Selon Rosario Castellanos, l'Indien s'est maintenu en marge de la société moderne en cultivant un culte resté primitif et idolâtre. A tel point qu'au XXème siècle, il réactive des croyances irrationnelles qui rappelle la Conquête du Mexique, notamment lorsque Hernán Cortés sembler réincarner le dieu Quetzalcóatl :

> Aux yeux des Indiens, Manuel Mandujano était la matérialisation du dieu *cashlan*. Incapables de se représenter son existence surnaturelle, les Indiens préféraient croire en ce dieu visible, de chair et d'os. Comme toutes les divinités, celle-ci était incompréhensible[3]. (p. 208)

Comme au temps de l'arrivée des Espagnols, la communication avec les Dieux semble interrompue, selon la perspective de l'*ilol* Catalina : « [Notre Dieu] vient de renaître parmi nous, oui ; il est là, devant nous. Mais il a oublié notre langue et ne sait plus nous parler »[4] (p. 203). Rosario Castellanos rejoint ainsi les assertions d'Octavio Paz selon lesquelles la Conquête espagnole s'explique parce que les Dieux ont abandonné les Indiens : « La grande trahison avec laquelle commence l'histoire du Mexique, ce n'est pas celle des Tlaxcaltèques, ni celle de Moctezuma et des siens, mais celle des Dieux »[5]. Dès lors, pour Rosario

---

[1] *OT* : "¿Era posible que nadie hubiera advertido y denunciado que los indígenas practicaban una religión distorsionada? (p. 465), "Seguirían al margen de lo que constituye verdaderamente a un católico" (p. 470)

[2] *Ibid.*, p. 465-466 : "Pero lo que halló en San Juan sobrepasaba en mucho todo lo que hubiera supuesto y delataba un estado absoluto de paganía. / Derribadas en el suelo, sin ninguna reverencia, las estatuas. Boca abajo, no preservadas, expuestas a una destrucción que la impaciencia de los indios aceleraba con el maltrato. A algunas les faltaba ya la cabeza, a otras se les habían roto las manos, torcido la nariz, desprendido los ojos. (…) la actitud de los indios obedecía a su deseo activo de afear, de humillar, de castigar."

[3] *Ibid.*, p. 562 : "Ante los ojos de los indios, Manuel Mandujano era la materialización del dios caxlán. Incapaces de figurárselo según abstracciones, los indios preferían tener a ese dios frente a ellos, visible, de carne y hueso. Como todas las divinidades ésta era incomprensible."

[4] *Ibid.*, p. 556 : "Ha renacido, es verdad; es verdad que ante nosotros yace. Pero olvidó nuestro idioma y no acierta a hablarnos."

[5] Octavio Paz, *El laberinto de la soledad, op. cit.*, pp. 102-103 : "¿Por qué cede Moctezuma? (…) Los dioses lo han abandonado. La gran traición con que comienza la historia de México no es la de los tlaxcaltecas, ni la de

Castellanos, l'Indien garde son image de peuple vaincu qui ne peut se libérer de sa condition jusqu'au XXème siècle. C'est seulement grâce à l'intervention extérieure de l'indigénisme gouvernemental qu'il pourra prendre conscience de sa condition de dominé et ne plus croire en une fatalité aliénante. L'action intégrale prônant l'intégration de l'Indien à la société mexicaine cherche donc à extirper tout signe de pratique religieuse déviante et primitive.

Le syncrétisme religieux indien

Rosario Castellanos s'éloigne des descriptions idéalisantes d'une religion indienne fondamentalement animiste, polythéiste et panthéiste (avec la vénération des éléments de la nature comme les pierres, les fleuves, les animaux) que l'on peut trouver dans le courant indianiste. Selon elle, les croyances indiennes sont foncièrement syncrétiques car l'Indien a dû résister de façon souterraine à la religion catholique imposée par les espagnols avec une conception monothéiste du monde et une conception linéaire de l'histoire. Mais à ses yeux, ce syncrétisme est synonyme d'irrationalité à éradiquer pour conduire l'Indien vers la modernité. Le discours critique des ethnologues est tout autre, car ce syncrétisme peut être une preuve de la résistance de la culture indienne et de sa faculté d'adaptation. Loin d'être un signe de fragilité, il est le résultat d'une transformation endogène :

> [Le syncrétisme est] le produit d'un processus complexe d'appropriation selon lequel les diverses sociétés ont fait leurs des symboles, signes et pratiques de la religion impose, les ont réorganisés et réinterprétés au sein de leur propre système religieux[1].

Loin d'être un « vaincu », l'Indien a conservé de façon détournée ses propres rites. Le panthéon indien a adopté nombre de Saints catholiques traditionnels, qui intègrent intimement les histoires, expériences et visions du monde des Indiens eux-mêmes[2].

Moctezuma y su grupo, sino la de los dioses." Victorien Lavou, in *Mujeres e indios, voces del silencio, op. cit.*, p. 72 cite également Octavio Paz, mais précise que son discours est représentatif de celui des tenants de la bourgeoisie mexicaine des années 40-60. Tzvetan Todorov corrobore cette hypothèse pour expliquer la victoire des *Conquistadores*. Guidé par la lecture des textes sacrés indiens, l'essayiste affirme aussi que « tout est arrivé parce que les Mayas et les Aztèques ont perdu la maîtrise de la communication. La parole des dieux est devenue inintelligible, ou alors ces dieux se sont tus » in *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, Ed. du Seuil, Points essais, 1982, 339 pp. 81-82. Il cite le *Chilam Balam* : « La compréhension est perdue, la sagesse est perdue », « Quel sera le prophète, quel sera le prêtre qui donnera le vrai sens de la parole de ce livre ».

[1] Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo, op. cit.*, p. 196 : "El sincretismo es (…) el producto de un complejo proceso de apropiación mediante el cual, las diversas sociedades indias han hecho suyos símbolos, signos y prácticas de la religión impuesta y los han reorganizado y reinterpretado en el seno de su propia matriz religiosa."

[2] Voir María Concepción Obregón Rodríguez, *Tzotziles, pueblos indígenas del México contemporáneo*, Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México, 2003, (p. 32).

Nous allons voir à présent les traits fondamentaux de ce syncrétisme constamment dévalorisé dans la « trilogie du Chiapas ». Dans la nouvelle « Arthur Smith sauve son âme», Rosario Castellanos réactualise le thème historique de l'évangélisation dans une bataille pour « sauver les Indiens » au XXème siècle. Elle s'attaque à l'entreprise de conversion religieuse des Indiens de la part des catholiques de la Mission d'aide aux Indiens (*la Misión de ayuda a los indios,* récurrente dans le recueil) et des protestants de *l'organisation* (« Une organisation vaste et puissante dont les succursales opéraient dans les lieux les plus isolés et primitifs de l'Amérique Latine »)[1]. Cette nouvelle aborde donc le thème de la présence des protestants au Chiapas à partir des années quarante et leur influence sur les peuples indiens (abandon de terres et de biens, interdiction de participer à des fêtes communautaires, de boire pendant les cérémonies, nouveaux schémas d'autorité civile et religieuse)[2]. Le protagoniste Arthur Smith arrive en hélicoptère à Ah-tún, une contrée reculée de la forêt vierge en zone *tzeltale*. Après la mort de sa mère, il avait intégré la secte protestante des Frères du Christ et s'était déclaré prêt à « se sacrifier pour obtenir la rédemption des autres »[3]. Le Pasteur Williams lui demande de traduire l'Evangile en langue *tzeltale*, « élément catalyseur » pour mieux favoriser la prédication aux Indiens. Le protagoniste se fait aider par l'Indien Mariano Sántiz Nich qui transmet sa difficulté à traduire des notions chrétiennes en termes indiens car deux visions totalement incompatibles se font face :

> (…) si le texte disait Saint Esprit, Mariano interprétait Soleil, principe viril qui féconde, creuse et foule la terre, doigts qui modèlent l'argile. Et s'il disait démon, il ne pensait pas au mal, ne le craignait pas, ni le refusait, mais il lui montrait sa soumission, car, après tout, le démon n'était que l'envers de l'autre puissance et il fallait lui rendre des rites propitiatoires et sceller des alliances bénéfiques. Ce qui lui manquait, car il n'était jamais mentionné, c'était le grand vagin qui mettait au monde, celui qui opérait dans les ténèbres et ne se reposait jamais[4].

---

[1] "Arthur Smith salva su alma", in *CR*, p. 324 : "(…) una organización vasta y poderosa, cuyas sucursales operaban en los puntos más aislados y primitivos de la América Latina."

[2] Voir Gabriela Robledo Hernández (Coord.), *Región sureste*, México, Instituto Nacional Indigenista, SEDESOL, 1995, pp. 223-224 : L'Institut Linguistique d'Eté (El instituto lingüístico de Verano) s'est établi à partir de 1944 dans la communauté *tzeltale* d'Yochib. Une dizaine d'années plus tard, la moitié de la communauté d'Oxchuc s'était convertie au protestantisme. Les conséquences sont désastreuses pour les *Tzotziles* de San Juan Chamula également convertis. Ils sont victimes d'une politique d'expulsion massive (plus de 2000 *Chamulas* entre 1960 et 2000) qui les contraint à s'installer dans la banlieue de San Cristóbal et le long des routes.

[3] "Arthur Smith salva su alma", in *CR*, p. 325 : "(…) estaba dispuesto a sacrificarse con tal de redimir a los demás."

[4] *Ibid.*, p. 332 : "(…) si el texto decía Espíritu Santo, Mariano interpretaba Sol y principio viril que fecunda y azada, que remueve la tierra y dedos que modelan el barro. Y si decía demonio, no pensaba en el mal, ni temía ni rechazaba, sino que se inclinaba con sumisión, porque después de todo el demonio era sólo la espalda de la otra potencia y había que rendirle actos propiciatorios y concertar alianzas convenientes. Lo que echaba de menos, porque no se mencionaba jamás era la gran vagina paridora que opera en las tinieblas y que no descansa nunca."

Les notions abstraites du Christianisme sont adaptées à la cosmovision indienne et recouvrent des croyances animistes préhispaniques selon lesquelles les forces de la nature seraient dotées d'une âme. Pour l'Indien, il faut honorer ces forces occultes par des offrandes. Ici, le diable est accepté comme toute autre divinité et n'offre pas le pendant négatif à la figure christique, tout comme l'Enfer face au Paradis. Sous couvert de respecter l'orthodoxie chrétienne, l'Indien réveille en lui des cultes ancestraux :

> [Les expositions théologiques] servaient aux Indiens d'occasion pour se remémorer ses propres mythes, pour ôter du visage de leurs anciens dieux la croûte que le temps, l'abandon et l'oubli avaient déposé sur eux et qui les avaient rendu méconnaissables[1].

Nous percevons qu'aux yeux de Rosario Castellanos, un abyme s'est creusé entre la grande civilisation indienne préhispanique et son peuple actuel réduit à l'amnésie.

Une autre nouvelle de *Ciudad Real* apporte la preuve du « retard culturel » de l'Indien pour montrer la nécessité de lui faire perdre les « traits primitifs » de sa culture en le « civilisant ». Dans « La roue de l'affamé», un passage anecdotique retranscrit un dialogue entre des muletiers indiens. L'un d'eux explique le phénomène du brouillard selon la cosmovision indienne. Il admire Saint Thomas, patron d'Oxchuc, parce que celui-ci ne croyait pas en Jésus Christ et avait osé lui tenir tête en jetant une énorme pierre au ciel. Comme le Christ n'avait pas voulu la ramasser, depuis ce temps, selon les croyances indiennes, le ciel s'affaisse et le brouillard pèse comme un couvercle sur la tête des hommes[2]. On peut lire en filigrane la condamnation de l'ignorance des Indiens pour la fonctionnaire de l'I.N.I. qui a cherché à éradiquer les croyances irrationnelles des Indiens et a voulu leur inculquer les rudiments de la culture générale, sur ce monde auquel elle s'efforce de les intégrer. Dans son travail d'acculturation par le Théâtre Petul et ses campagnes d'alphabétisation, l'auteure veut modifier radicalement la relation de l'Indien avec les Dieux, la nature et l'univers en général. Dans la « trilogie du Chiapas », la cosmovision de l'Indien est alors dévalorisée et caricaturée sous des traits irrationnels et primitifs.

Un passage d'*Oficio de tinieblas* va plus loin en montrant que le poids de la superstition des Indiens est un frein insurmontable pour qu'ils puissent se soulever contre l'injustice des Blancs. Le lecteur a l'impression que la révolte pourrait être à la fois guidée par Fernando Ulloa, le *Ladino* représentant les réformes cardénistes et par Pedro Winiktón,

---

[1] *Ibid.*, p. 334 : "Pero esto [las exposiciones teológicas] servía a los indios de ocasión para recordar sus propios mitos, para quitar el rostro de de sus antiguos dioses la costra que sobre ellos había depositado el tiempo, el abandono, el olvido y que los había vuelto irreconocibles."

[2] "La Rueda del hambriento", in *CR*, pp. 297-298.

l'Indien ouvert à la modernité. Mais au moment d'entrer dans la lutte, les Indiens s'en remettent à leurs saints patrons qui doivent, grâce à leur protection, contrer les forces surnaturelles des *Ladinos.* Les anciens de la communauté sont tout d'abord confiants car on leur affirme que les Blancs n'ont pas sorti en procession la Vierge de la Charité « leur ennemie de toujours, celle que l'on trouve dans les combats, à la fois dans plusieurs endroits différents, qui encourage les faibles, ressuscite les moribonds, tend des pièges inévitables aux chamulas (…) »[1] (p. 295). Cette image chrétienne rappelle Saint Jacques de Compostelle, le *matamoros* devenu *mataindios* pendant la Conquête de l'Amérique. Mais surtout l'animisme des Indiens leur fait croire que tout élément de la nature peut se joindre à la lutte, que leurs rites religieux les protègent de toute atteinte :

> Sur les chemins, chaque pierre deviendrait un défenseur, chaque rocher un obstacle, chaque petit bois une armée. (…) Où donc est la force ? Dans les armes, dans les canons ? Non, plutôt dans ce corps qui a bu l'eau des sources sacrées. Dans cette tête où pénètrent les émanations du pom. Dans ces mains qui soutiennent les brancards et portent les saints en procession (…). Que peut faire le caxlán blasphémateur, oublieux de ses devoirs religieux, contre ces hommes invulnérables ?[2]

Cependant, chez Rosario Castellanos, leur pessimisme reprend vite le dessus. Face à la Vierge de la Charité, les *Chamulas* envisagent de sortir chacun des Saints, avant de se résoudre à ne rien en faire, devant leur impuissance (le berger Saint Jean ne peut se battre, le chevalier Saint Jacques élude le combat, la Vierge des Douleurs, avatar de la *Llorona*, est rendue folle par la mort de ses enfants)[3]. Selon l'auteure, les croyances indiennes aveuglent l'Indien et le plongent dans l'irrationalité la plus dangereuse. On peut signaler en passant que les connaissances de l'auteure sur le panthéon des divinités indiennes restent superficielles[4].

Dans deux nouvelles de *Ciudad Real,* on peut observer la dérive que peut occasionner le culte exclusif d'un Saint chez les *Tzotziles.* Selon le dictionnaire historique de la langue

---

[1] *OT*, p. 648 : "Su enemiga inmemorial, la que en los combates se encuentra en varios lugares a la vez, animando a los pusilánimes, devolviendo la vida a los moribundos, tendiendo trampas fatales a los chamulas (…)."

[2] *OT*, p. 648 : "La Virgen de la Caridad (…) su enemiga inmemorial, la que en los combates se encuentra en varios lugares a la vez, animando a los pusilánimes, devolviendo la vida a los moribundos, tendiendo trampas fatales a los chamulas (…)." "¿Dónde está la fuerza? ¿En las armas, en los cañones? No, dentro de este cuerpo, que ha bebido el agua de los manantiales sagrados. En esta cabeza donde penetran las emanaciones del pom. En estas manos que sostienen las andas de los santos (…) ¿Qué puede, contra estos hombres invulnerables, el caxlán blasfemador, descuidado de sus deberes religiosos?"

[3] *Ibid.*, pp. 651-652.

[4] L'évocation de ces Saints diffère légèrement du vaste panthéon décrit par Ricardo Pozas dans *Juan Pérez Jolote*, *op. cit.*, pp. 98-101. Le protagoniste Chamula explique que chaque Saint est lié aux animaux que les *Tzotziles* élèvent pour leur autosuffisance économique : Saint Sébastien est le patron des moutons, tandis que Saint Jean est le berger ; Saint Jacques est le patron des chevaux, Saint Nicolas, des poules ; Saint Michel est celui des musiciens, Saint Jérôme, celui des guérisseurs. Puis apparaît un certain flottement dans les identités et l'idiosyncrasie de certains Saints, confondus avec la figure christique : "[San Manuel] se llama también señor San Salvador, o señor San Mateo, es el que cuida a la gente (…). Ése otro, que está en la cruz, es también el señor San Mateo; está enseñado, está mostrando cómo se muere en la cruz (…)."

française d'Alain Rey, l'idolâtrie est un culte rendu à une « image représentant une divinité comme si elle était la divinité elle-même »[1]. Puis c'est devenu par extension l'amour passionné, une admiration outrée pour quelqu'un ou quelque chose. Dans « Aceite guapo », le *martoma* Daniel Castellanos Lampoy n'est pas animé par la peur devant la divinité, mais par un amour soudain pour la statue de Sainte Marguerite :

> La peur, qui l'avait poussé violemment aux pieds de la sainte, avait peu à peu cédé la place à l'amour. Daniel était tombé amoureux de celle qui serait sa dernière patronne.
> Il s'extasiait des heures durant devant cette figure presque invisible parmi l'entassement de tissus qui l'enveloppaient. Il fit un voyage à Jobel pour lui acheter des morceaux de tissus fleuris aux couleurs criardes, des petits miroirs avec un cadre en celluloïd, des bougies de cire fine et des poignées d'encens[2].

L'utilisation du mot « patronne » dans cette citation peut signifier que l'Indien a toujours besoin d'être soumis à un maître : il passe de la domination du propriétaire terrien à la vénération maladive d'une divinité à qui il s'adresse comme à une personne réelle. On retrouve ce même amour avoisinant la folie chez Teodoro Méndez Acubal dans la quatrième nouvelle de *Ciudad Real*. Ayant trouvé une pièce de monnaie, le protagoniste ne sait quoi acheter et jette son dévolu sur un objet abandonné :

> Des mois passèrent avant que Méndez Acubal eût fait un choix irrévocable. C'était un objet en pâte, la statuette d'une vierge. Ce fut également une trouvaille car la figurine gisait entre des objets entassés qui décoraient la vitrine d'une boutique. A partir de ce moment, Teodoro rôdait autour comme un amoureux[3].

Pour Rosario Castellanos, affirmer que les croyances religieuses des Indiens, barbares et naïves, peuvent facilement dériver dans des excès irrationnels, il n'y a qu'un pas. La cosmovision indienne n'est pas valorisée car elle n'est faite pour l'auteure que d'un tissu de croyances superstitieuses qui empêche l'Indien de se révolter contre l'oppression.

---

[1] *Dictionnaire historique de la langue française*, sous la direction d'Alain Rey, Le Robert, Paris, 1994.

[2] "Aceite guapo", in *CR*, p. 254: "El miedo, que lo había empujado violentamente a los pies de la santa, cedió, poco a poco, su lugar al amor. Daniel se enamoró de la que sería su última patrona. / Se extasiaba durante horas ante esa figura casi invisible entre el amontonamiento de trapos que la envolvían. Hizo un viaje a Jobel para comprarle piezas de chillonas telas floreadas, espejitos con marcos de celuloide, velas de cera fina, puñados de incienso."

[3] *Ibid.*, pp. 259-260 : "Pasaron meses antes de que Méndez Acebal hubiese hecho su elección irrevocable. Era una figura de pasta, la estatuilla de una virgen. Fue también un hallazgo, porque la figura yacía entre el hacinamiento de objetos que decoraban el escaparate de una tienda. Desde esa ocasión Teodoro la rondaba como un enamorado."

De l'idolâtrie au fanatisme

L'exemple paroxystique du fanatisme des Indiens se trouve au chapitre XXXIII d'*Oficio de tinieblas*. Quelle est la vision indienne du Christ et comment est perçue la Passion sous la plume de Rosario Castellanos ? Dans la « trilogie du Chiapas » n'apparaît pas la version *chamula* de la Passion, telle que la retranscrit Ricardo Pozas dans *Juan Pérez Jolote* :

> On l'a tué parce que les Juifs, les diables, -*pukujes*-, mangeaient beaucoup de gens et, lui, donna sa vie pour nous libérer. Avant la naissance de San Manuel [le Christ], le soleil était froid, comme la lune. Sur la terre vivaient les *pukujes* qui mangeaient les gens. Le soleil commença à chauffer lorsque naquit l'enfant Jésus, le fils de la Vierge, le Saint Sauveur [1].

Dans son essai sur les *Chamulas*, Ricardo Pozas ajoute d'autres versions orales de la crucifixion[2] : trois jours après sa naissance, Jésus se met à travailler pour gagner de quoi manger. Advient un premier miracle : pour faire une porte, il étire un tronc, et on commence à le rechercher pour le tuer. La Sainte famille prend la fuite et se met à travailler dans un champ de maïs. Après avoir organisé un repas, Jésus demande à un charpentier de faire une croix, et il se cloue lui-même dessus. Dans cette première version, il y a de fortes ellipses temporelles et la notion d'auto-sacrifice est comprise textuellement. Un second récit offre une version syncrétique de la Résurrection en assimilant le Christ au dieu maya *Chultotic* par l'évocation de son essence vitale ou *chulel*. Dès sa naissance, Jésus est poursuivi par les Juifs qui l'emprisonnent, le crucifient et l'enterrent :

> Après, ils dansèrent sur sa tombe, mais au troisième jour, son *chulel* s'échappa. (…) Le *chulel* du Christ s'en alla au ciel et dès lors commença à briller le soleil qui est le *chulel* du Christ.

D'après des sources ethnologiques, nous voyons comment les *Chamulas* ont assimilé le récit de la mort du Christ en relation avec leur cosmovision : la naissance du Saint Sauveur

---

[1] Ricardo Pozas, *Juan Pérez Jolote*, *op. cit.*, pp. 98-101 : "[San Manuel] se llama también señor San Salvador, o señor San Mateo, es el que cuida a la gente (…). Ése otro, que está en la cruz, es también el señor San Mateo; está enseñado, está mostrando cómo se muere en la cruz (…). Lo mataron porque los judíos, los diablos –*pukujes*-, comían mucha gente; y él dio su vida para librarnos. / Antes de que naciera San Manuel, el sol estaba frío, igual que la luna. En la tierra vivían los *pukujes*, que se comían a la gente. El sol empezó a calentar cuando nació el Niño Dios, que es hijo de la Virgen, el señor San Salvador."

[2] Ricardo Pozas, *Chamula*, *op. cit.*, « La vida y la pasión de Cristo » (pp. 189-190) : "Después de la cena, mandó hacer una cruz con un carpintero; cuando el carpintero le dijo a San José "Aquí está la cruz", él se la entregó al Salvador y éste se clavó en ella. (…) El Dios que nació en Belén fue perseguido por los judíos, lo crucificaron y lo sepultaron; después bailaron sobre su tumba, pero al tercer día salió su chulel. / Los judíos lo vieron y dijeron: "¡Allá va!" Lo querían coger, pero no lo alcanzaron; el chulel de Cristo se fue al cielo y desde entonces empezó a brillar el sol, que es el chulel de Cristo." Nous traduisons et reviendrons plus loin sur la signification de *chulel.*

coïncide avec la création de l'univers, sa mort avec l'instauration du règne des ténèbres et sa résurrection avec le retour de l'astre solaire et de la vie sur terre[1].

Dans la « trilogie du Chiapas », la crucifixion d'un Indien, au cœur de l'intrigue d'*Oficio de tinieblas*, est déjà évoquée dans *Balún Canán* et prend une toute autre signification :

> Personne ne savait comment apaiser les puissances ennemies. On se rendait dans les grottes obscures, chargé de présents, pendant les époques calamiteuses. On mastiquait des feuilles amères avant de dire les prières et même une fois, désespéré, on avait choisi le meilleur pour le sacrifier. Parce que les Blancs gardent ainsi leur dieu, pieds et mains cloués pour empêcher le déchaînement de sa colère. Mais les Indiens avaient vu se pourrir le corps martyrisé qu'ils avaient voulu dresser entre eux et le malheur[2]. (p. 90)

Nous retrouvons ici la thématique de l'hostilité des Dieux que l'Indien doit apaiser ou combattre par des offrandes, des prières ou des sacrifices hérités de la tradition maya et catholique à la fois. Mais l'image christique qui se sacrifie pour la rédemption de tous les hommes cède la place à un dieu puni par les hommes eux-mêmes. L'agonie du Christ est désacralisée par l'évocation de son enveloppe charnelle en pleine dégradation. Les paroles de Catalina dans *Oficio de tinieblas* évoquent également « l'image exsangue du Christ », « ce corps battu par la souffrance, effondré, mort » [3]. D'après Rosario Castellanos, le Christ blanc incarne aux yeux des Indiens le vaincu, « un homme sourd, sans défense et sans vie » qui ne peut donc nullement écouter leurs plaintes et leur venir en aide.

Revenons à présent à *Oficio de tinieblas* dont le point culminant est la crucifixion d'un Christ indien. Le roman se nourrit d'un profond syncrétisme entre l'héritage préhispanique à tendance animiste, des pratiques chamaniques et l'« indigénisation de la Passion ». Dans un travail de réécriture de l'histoire du Chiapas, Rosario Castellanos fait de Catalina la protagoniste du soulèvement *chamula* de 1867-1870 réactualisé au XXème siècle. Ce

---

[1] Dans *Le labyrinthe de la solitude*, Octavio Paz prend ce passage pour illustrer la superposition des croyances catholiques et des mythes indiens sur la création du monde. L'astre solaire, *Chultotic*, est un attribut de la divinité, c'est l'œil de Dieu, la source de vie. C'est grâce à la naissance du Christ que la nature se met en marche. Le mal, le diable, est incarné par un peuple précis, les Juifs, mais aussi des esprits maléfiques venus des croyances précortésiennes, les *pukujes* qui mangent les hommes.

[2] *BC*, p. 221 : "Nadie sabía cómo aplacar las potencias enemigas. Visitaban las cuevas oscuras, cargados de presentes, en las épocas calamitosas. Masticaban hojas amargas antes de decir sus oraciones y, ya desesperados, una vez escogieron al mejor de entre ellos para crucificarlo. Porque los blancos tienen así a su dios, clavado de pies y manos para impedir que su cólera se desencadene."

[3] Cette désacralisation se retrouve dans les paroles de Catalina dans *Oficio de tinieblas*, p. 654 : « (…) se acerca a la imagen yacente, exangüe, de Cristo. No baja los párpados delante de ella porque hace tiempo que ya no teme mirar de frente el misterio. Y no la conmueve este cuerpo abatido por el sufrimiento, derrumbado por la muerte. Desprecia sus músculos fláccidos que no acertaron a vencer (…). ¿Qué le piden [las mujeres] a este varón sordo, indefenso, sin vida."

personnage féminin a un « don de double vue », qui réactive l'étymologie du mot *ilol* (du verber *'ilel* : voir) et qui lui a été révélé durant son enfance lors de la découverte d'une grotte secrète. Après avoir entrepris une anamnèse et s'être remémoré le lieu exact de cet endroit en relation avec l'inframonde, Catalina retrouve la grotte, découvre trois pierres sacrées et achève son initiation, « parfois effrayée de se voir l'objet de puissances surnaturelles ». Elle fait revivre un culte ancestral aux trois idoles dont elle transmet le message et rétablit la communication entre les hommes et leurs créateurs : « Dans sa voix vibrait l'espoir de la tribu, la puissance d'un passé aboli »[1] (p. 205) :

> Ceux qui étaient tout près de Catalina remarquèrent sa pâleur. Une abondante sueur coulait sur ses tempes, mouillait son cou et sa chemise ; ses membres étaient raides. Tout à coup, elle poussa un cri, et tomba sur le sol, prise de convulsions.
> Tous la virent tomber et personne ne fit le moindre mouvement pour lui venir en aide. Ils avaient convenu tacitement que l'événement auxquels ils assistaient n'autorisait aucune intervention humaine.
> Catalina gémissait. Une écume bouillonnait entre ses dents. L'*ilol* se tordait comme un serpent tranché à coups de machette. L'assemblée, terrorisée, s'attendait à une révélation imminente.
> Catalina se mit à parler. Elle prononça des paroles incohérentes, insensées. (…)
> Et seuls les prêtres et les sorciers étaient capables d'interpréter les paroles de Catalina. Mais leurs propos aussi furent obscurs ; ils s'exprimèrent par bribes, avec d'anciens symboles oubliés depuis des centaines d'années, et dont le sens leur échappait ; mais ils firent une promesse : le temps de l'adversité avait pris fin. (…)
> Catalina avait été, un instant, le lit d'un torrent, d'une cascade. Maintenant à sec, elle s'était tue. (pp. 205-206)

Cette longue citation permet de retracer les diverses étapes qui font de cette scène une cérémonie propre aux sociétés traditionnelles. Les signes précurseurs de la séance chamanique se décèlent chez Catalina par son état psychique et corporel particulier (sueur, tétanie, convulsions de type épileptique). Les Indiens, pris de peur et de fascination, sont d'emblée conscients de la transcendance de la scène. La prophétie se fait sous forme d'une logorrhée incompréhensible pour le commun des mortels, et même pour ceux qui sont initiés au monde surnaturel, mais réactive la mémoire perdue du peuple. La métaphore finale construite sur l'antithèse « abondance d'eau » /vs/ « sécheresse » montre que Catalina a été l'instrument par lequel se sont exprimés les Dieux. Elle rappelle en filigrane la métaphore filée de la stérilité qui ronge le personnage.

Cette expérience extatique au cours de laquelle le chaman est possédé par les esprits peut être perçue par un observateur extérieur comme un accès de folie. Un peu plus loin, le narrateur omniscient évoque « une liturgie complexe et délirante » et décrit Catalina sous les traits d'une femme transfigurée, aliénée, revenue au stade primitif d'un animal. La description

[1] *OT*, p. 558 : "En su voz vibraban los sueños de la tribu, la esperanza arrebatada a los que mueren, las reminiscencias de un pasado abolido."

de la cérémonie achève de donner l'image d'une religion idolâtre et barbare, et ce, d'après la perspective du sacristain indien qui assiste en cachette aux rites :

> Il était visible, dans un tel désordre, que personne ne dirigeait la cérémonie. C'était une manifestation spontanée où le peuple se défoulait. (…) Catalina s'arrêta devant l'autel et s'inclina. (…) c'était un simple gémissement, un cri animal ou surhumain. (…) Elle était devenue une autre et ne reconnaissait personne. (…) Le sacristain avait réussi par miracle à garder un esprit lucide au milieu de cette hystérie collective (pp. 210-213)[1].

Après avoir découvert le culte clandestin dans la grotte de Tzajal-Hemel grâce aux avertissements de Xaw, le prêtre *ladino* Manuel Mandujano, conscient du danger de l' « hérésie », détruit les idoles de pierre pour éradiquer « le fanatisme de ces gens, exacerbé par les cérémonies rituelles »[2] (p. 217). Face à une « profanation » si inattendue, les Indiens sont pris de court[3]. Pendant ce temps, les *coletos* avec à leur tête le prêtre et Leonardo Cifuentes développent la thèse du soulèvement politique : « Avec leur instinct sauvage, exaspéré par l'offense qui leur avait été faite, [les Indiens] s'acharneraient à détruire »[4] (p. 220). La sentence d'emprisonnement tombe pour « arrêter les responsables d'un culte idolâtre et d'assemblées clandestines, de tentatives de soulèvement »[5] (p. 222). Lors d'une parodie de procès (les accusés ne comprennent pas l'espagnol et ne peuvent se défendre, la déposition du Père Mandujano est catégorique :

> (…) dès son arrivée à la commune de Chamula, il avait remarqué qu'il se trouvait dans un monde où les vérités du Christianisme avaient été corrompues par l'ignorance et avaient dégénéré en rites grossiers et en superstitions barbares[6].

De plus, le procureur, conscient que la liberté de culte devait être respectée, donne à l'affaire un caractère plus politique que religieux :

> (…) un peuple qui n'écoute pas les conseils et les avertissements de son curé, qui cesse de pratiquer une religion d'humilité et d'obéissance, qui se met à déterrer des images d'un passé sauvage et sanguinaire, qui défie la colère de ses seigneurs et met en danger l'ordre établi. Où cela les conduirait-il ? Vers une fin logique : ils prendraient les armes et exigeraient des droits par la violence (…).

---

[1] *Ibid.*, pp. 564-566 : "Se notaba, en la incoherencia de estos actos, que ninguno estaba autorizado para dirigirlos. Eran actos espontáneos, la espasmódica manera que tiene la multitud de desahogar su impaciencia. (…) Catalina se detuvo ante el altar y se inclinó (…) era un gemido simple, un estertor animal o sobrehumano. (…) Era otra y no reconocía ni parentesco ni lazos con ninguno. (…) Por un milagro, el sacristán había logrado mantenerse incólume, al margen del frenesí colectivo, y guardaba una actitud cautelosa."

[2] *Ibid.*, p. 571 : "El fanatismo de aquella gente, exacerbado hasta el colmo por las ceremonias rituales, podía ser violento y destructivo."

[3] Dans *Balún Canán*, c'est la guerre des *Cristeros* et la décision gouvernementale de fermer les églises qui opère un tel sacrilège (l'autel est renversé à coups de crosse, un bûcher allumé pour brûler toutes les images saintes, au chapitre XIII).

[4] *OT*, p. 574 : "(…) su ánimo salvaje, exasperado por la ofensa sufrida, se lanzaría sin freno a la destrucción."

[5] *Ibid.*, p. 576 : "(…) los fiscales habían sido enviados por las autoridades de Ciudad real para que prendieran a los responsables de un culto idolátrico, de asociaciones clandestinas, de intentos de sublevación."

[6] *Ibid.*, p. 580 : « (…) desde el día de su llegada al municipio de Chamula pudo advertir que se hallaba en un mundo en que las verdades del cristianismo habían sido corrompidas por la ignorancia y degenerado en ritos groseros, en bárbaras supersticiones ." Nous traduisons.

L'homme de loi retrace une généalogie de la rébellion indienne, héritée d'un passé disqualifié (synonyme de barbarie comme le suggère le doublet « sauvage et sanguinaire »). Il invoque le danger d'anarchie et la menace d'un soulèvement pour faire trembler l'assistance (membres du clergé et propriétaires terriens). Il termine son discours par la nécessité d'une attitude paternaliste des maîtres :

> Tous ceux qui connaissaient bien leur nature, leurs mœurs et leurs instincts, ne pouvaient douter que les Indiens aient besoin de tutelle. Et personne ne pouvait l'exercer mieux que le patron – dans un intérêt commun[1].

Nous voyons comment Rosario Castellanos alterne deux visions du culte sacré chez les *Tzotziles* : d'après une perspective externe, les *Ladinos* n'y voient que des signes de barbarie, d'après la vision interne des Indiens, ces cérémonies réactivent une mémoire ancestrale. Au premier abord, *Oficio de tinieblas* semble perdre son lecteur dans une profonde ambiguïté puisque les croyances religieuses *Chamulas* sont discréditées par les paroles retranscrites du dominant *ladino.* Mais en connaissant le discours idéologique de l'auteure qu'elle met à nu dans ses articles et son travail institutionnel, on peut en conclure que l'auteure adopte en fait le même discours que le dominant. Comme nous le verrons plus en détail, les études historiques récentes ont prouvé que le récit de « l'indigénisation » de la Passion christique lors du soulèvement indien de 1867 est une invention des *Blancs* pour illustrer le fanatisme des Indiens. Or, Rosario Castellanos réinscrit ce récit dans la fiction pour véhiculer l'idéologie de la société dominante à son époque : il faut acculturer l'Indien à tout prix et extirper ses pratiques barbares.

Il faut à présent retracer les étapes de l' « indigénisation » de la Passion christique dans *Oficio de tinieblas* pour montrer que Rosario Castellanos met en valeur le « fanatisme » des Indiens. Une fois remise en liberté, Catalina recrée de ses propres mains les idoles (chapitre XXII). La Sibylle se tourne à la fois vers le passé et vers l'avenir puisqu'elle devient le réceptacle de toute la généalogie de son peuple et annonce des temps nouveaux :

> Car voici que le temps de l'expiation a pris fin. Les puissances se sont réconciliées avec leurs sujets, et leur accordent la force et l'autorité des caxlans. Ils verseront le sang d'un innocent, et ceux qui

[1] *Ibid.*, p. 579 : "Un pueblo que desoye los consejos y las advertencias de su párroco, que abandona la práctica de una religión de humildad y de obediencia y que se lanza a desenterrar imágenes de un pasado salvaje y sanguinario, desafiando así la cólera de sus señores naturales y poniendo en peligro el orden establecido. ¿Adónde conduciría todo esto? A su fin lógico: la toma de las armas y la exigencia violenta de unos derechos que si bien la ley se los acordaba los indios no los merecían. Nadie que conociera su índole, sus costumbres, sus tendencias, podía dudar de que los indios precisaban de una tutela. ¿Y quién iba a ejercerla mejor y más beneficiosamente para todos que los patrones?"

> l'auront bu se lèveront plein de vigueur. Les caxlans avaient un Christ. Ils auront aussi leur Christ[1] (p. 308)

Puis, l'*Ilol* pénètre dans l'église de San Juan, accompagnée de son neveu, Domingo, fruit du viol entre Cifuentes et la jeune indienne Marcela. Devant la Croix, elle a une révélation soudaine et décide alors de crucifier l'enfant – ce qui a lieu au chapitre XXXIII (nombre symbolique évoquant l'âge du Christ lors de sa crucifixion). Selon les croyances *chamulas*, le Christ a décidé de se crucifier lui-même pour empêcher les *pukujes* de manger sa tribu (et non pas, pour laver les hommes du péché originel)[2]. Selon la version de Rosario Castellanos, Catalina réactive les pratiques sacrificielles préhispaniques pour des Dieux cruels, assoiffés de sang :

> (…) la mort allait s'emparer de ce corps comme les dieux le désirent : en montrant ostensiblement son pouvoir sur un ennemi soumis à une lutte inégale, vaincu par la force, déchiré[3] (p. 311).

C'est une représentation de la divinité qui méconnaît la signification du sacrifice selon les Indiens : la manière la plus profonde de participer à la régénération continue des forces créatrices, toujours en danger d'extinction, est de leur sacrifier des prisonniers ou leurs meilleurs guerriers, c'est-à-dire, de leur fournir du sang. Le sacrifice participe à la recréation constante du monde. Ce qui frappe chez Rosario Castellanos, ce n'est pas la force positive qui se dégage du sacrifice, mais l'image récurrente du corps martyrisé du Christ. La fillette de *Balún Canán* en fait une première description qui prend une coloration goyesque dans le menu détail des blessures :

> Il pend de la croix, les articulations brisées. Les os crèvent presque sa peau jaunâtre et le sang coule abondamment de ses mains, de son flanc ouvert, de ses pieds transpercés. Inerte, la tête retombe sur la poitrine, et la couronne d'épines y ouvre d'innombrables sources écarlates[4] (p. 36).

---

[1] *Ibid.*, p. 661 : "Pues he aquí que el plazo de la purgación ha terminado. Que los signos de prueba se cumplieron. La potencias oscuras se reconcilian con sus siervos y les conceden el don que ha de hacerlos semejantes, en fuerza, en mando, a los caxlanes. Derramarán la sangre de un inocente y los que la beban han de levantarse llenos de ímpetu. Cristo tenían de más los otros. Cristo también tendrán ahora ellos." Cela fait écho à un passage précédent (p. 559) :"En su voz vibraban los sueños de la tribu, la esperanza arrebatada a los que mueren, las reminiscencias de un pasado abolido. (…) Y sólo los sacerdotes, los brujos, eran capaces de interpretar las palabras de Catalina. (...) el tiempo de la adversidad había llegado a su término."

[2] Ricardo Pozas, *Juan Pérez Jolote*, *op. cit.*, p. 102 : "[El Salvador] les dijo a los judíos : 'No se coman a mis hijos ; por eso estoy yo aquí, cómanme a mí'. Y se clavó en la cruz. (…) Él se clavó para que se acordara la gente que hay castigo para los diablos –*pukujes*-; para que no siguieran comiendo gente."

[3] *OT*, p. 664 : "(…) la muerte tomará posesión de este cuerpo como la toman siempre los dioses: haciendo alarde de su poderío sobre un enemigo al que sometió en una lucha desigual, al que redujo por la fuerza, al que ha desgarrado hasta la última fibra sensible."

[4] *BC*, p. 165 : "Pende de la cruz, con las coyunturas rotas. Los huesos casi atraviesan su piel amarillenta y la sangre fluye con abundancia de sus manos, de su costado abierto, de sus pies traspasados. La cabeza cae inerte sobre el pecho y la corona de espinas le abre, allí también, incontables manantiales de sangre." Cette vision effroyable lui rappelle celle de l'Indien blessé qui est ramené à la *hacienda* au chapitre X et annonce déjà l'image du Christ indien.

Mais dans le second roman, le tableau de la crucifixion semble se faire sous nos yeux, dans une description teintée de sadomasochisme (par l'utilisation du futur proche et du présent, de verbes d'action connotant la violence extrême) :

> Il sera la victime, mais aussi le témoin de sa propre exécution.
> Les clous qui vont transpercer ses mains et ses pieds sont rouillés, car on les garde depuis très longtemps. Quand ils pénètrent dans son corps, les os éclatent, les artères crèvent, les tendons se brisent[1] (p. 312).

La cruauté de la scène réside dans les sensations et les sentiments de Domingo (son besoin d'être rassuré et protégé par la figure maternelle) et le détachement de Catalina qui réveille le jeune garçon, évanoui à cause de l'intensité de la douleur pour raviver sa souffrance. Finalement, Catalina annonce une nouvelle prophétie qui va guider la révolte indienne : désormais, les Indiens ont leur Christ, leur rédempteur, qui les rend immortels et les élèvent au niveau des *Ladinos.* Le dénouement d'*Oficio de tinieblas* est tragique : le titre du roman renvoie à la liturgie chrétienne puisque « l'office des ténèbres » comprend tous les rites religieux qui se célèbrent entre le Vendredi Saint et le Dimanche de Résurrection. Mais le Christ indigène, prénommé Domingo, ne ressuscite pas au dernier jour de la Semaine Sainte. A la place de la lumière rédemptrice annoncée, le règne des ténèbres s'installe parmi les hommes[2].

En guise de conclusion, nous pouvons affirmer que « l'indigénisation » de la Passion sert pour Rosario Castellanos à représenter le culte des idoles dans la grotte de Tzajal-hemel sous forme de pratiques idolâtres et barbares. La tension atteint son climax avec la crucifixion de Domingo pour montrer les dérives d'une religion devenue fanatisme. La représentation des croyances indiennes, tout comme on l'a vu précédemment de l'organisation sociale et politique des communautés, est nourrie de connotations essentiellement dégradantes. Rosario Castellanos semble faire un tableau négatif de la religion indienne pour justifier la politique de l'indigénisme gouvernemental mexicain qui s'attache à « éradiquer » les croyances irrationnelles indiennes par l'acculturation. La société mexicaine occidentale à laquelle elle aspire, idéalement tournée vers la modernité, s'oppose à la société indienne non seulement

[1] *OT*, p. 666 : "Va a ser la víctima, pero también el testigo, de su propia ejecución. / Los clavos con que van a traspasarle las manos y los pies son grandes y están herrumbrosos por haberse mantenido guardados mucho tiempo. Al penetrar en la carne se pulverizan los huesos, se revientan las arterias, se rasgan los tendones." Observons la similitude de la description du Christ sur la Croix dans *Balún Canán*.

[2] Nous reviendrons sur l'image que donne Rosario Castellanos d'une révolte plus mythique que sociale et politique en II, 3, 3 : « Mythe *vs* Histoire ».

considérée comme en retard, mais comme dangereuse par son caractère « barbare », « sauvage » et « fanatique ».

II.2.3. Vision culturelle : « un monde présidé par la magie et non par la logique »[1]

Nous allons voir finalement comment Rosario Castellanos transmet l'idéologie de l'indigénisme gouvernemental dans la « trilogie du Chiapas » pour véhiculer un même discours ethnocentrique : il faut acculturer l'Indien et lui faire perdre ses croyances superstitieuses sous peine de le voir plonger dans le fanatisme et la barbarie. « La Trêve » de *Ciudad Real* nous permet de faire le lien entre la vision religieuse et la vision culturelle de l'Indien que nous livre Rosario Castellanos. Cette nouvelle rend compte du fanatisme latent chez les Indiens sous l'emprise de leurs croyances magico-religieuses[2].

Au détour d'un chemin près d'un village isolé des hauts-plateaux, Mukenjá, Rominka Pérez Taquibequet rencontre un Blanc en situation de détresse. Le lecteur comprend peu à peu qu'il meurt de soif. Mais pour l'Indienne, peu habituée à voir un *Ladino* sous un tel aspect (sale, barbu, en haillons, sans défense), c'est l'incarnation d'un *pukuj*. Selon l'ethnologue Pedro Pitarch Ramón, les *Tzeltales* remplacent la conception catholique du « diable » par démon (demonio) ou *pukuj*. Celui-ci représente le mal, associé à la nuit et aux puissances obscures, le principe ennemi de Dieu dans sa lutte pour obtenir l'âme des hommes[3]. Dans la nouvelle, l'Indienne implore alors la pitié de cet être omnipotent et maléfique (« Maître de la montagne, aie pitié de moi ! »), lui raconte tous ses malheurs pour qu'il retourne habiter dans le monde souterrain et n'importune pas les hommes. Une analepse permet de comprendre la tension entre *Ladinos* et Indiens due à l'interdiction de distiller clandestinement de l'alcool et la répression sauvage dont avait été victime le village. Puis, les Indiens armés viennent

---

[1] Rosario Castellanos revient sur les circonstances qui l'ont amenée à écrire *Balún Canán* dans « Una tentativa de autocrítica », in J*uicios sumarios*, *op. cit.*, p. 992 : "(…) me había propuesto rescatar una infancia perdida y un mundo presidido por la magia y no por la lógica."

[2] « La Trêve » se nourrit peut-être de l'anecdote dramatique que relate Ricardo Pozas dans son essai sur les *Chamulas* qui craignent le *Negro Cimarrón* (l'esclave en fuite), appelé également *ij'cal* (à l'origine, créature légendaire qui enlève les femmes pour les violer et les hommes pour les manger dans des cavernes), in *op. cit.*, p. 192 : "Hace tiempo vino a Ciudad Las Casas un negrito africano que se dedicaba al comercio; viajaba por los pueblos. En uno de estos viajes fue a Larraínzar; cuando regresó, lo capturaron los Chamulas en el camino y lo mataron a hachazos; el negro daba gritos desgarradores, pero los chamulas creyeron haber hecho un gran servicio a la comunidad matando a un ikal."

[3] Pedro Pitarch Ramón, *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 237-238.

combattre le *Ladino* agonisant. Nous retrouvons l'absurdité de l'incommunicabilité entre *Ladinos* et Indiens :

> Le spectacle de la faiblesse de l'autre mit les Indiens hors d'eux. Ils arrivaient prêts à souffrir de la violence et le soulagement de ne pas trouver une menace fut soudain remplacé par la colère, une colère irrationnelle (…)[1].

Dès lors une frénésie incontrôlable prend possession des Indiens qui se déchaînent sur le *Ladino* déjà moribond :

> Alors, la furie se déchaîna. *Bâton qui frappe, pierre qui broie le crâne, machette qui tranche les membres.* (…) La frénésie se prolongea artificiellement dans la beuverie. Tard dans la nuit résonnaient encore dans les montagnes des cris lugubres[2]. (Nous soulignons)

Voilà une nouvelle illustration de la dialectique maître/esclave sous la plume de Rosario Castellanos où la victime se change tout à coup en bourreau. L'extrême violence est rendue par la personnification des armes et le rythme ternaire de la phrase nominative que nous soulignons). La chute du texte explicite le titre de la nouvelle : après ce défoulement collectif d'une barbarie sans nom, mêlée à l'alcool omniprésent, les Indiens retrouvent leur vie quotidienne, pour peu de temps. Car leurs croyances, « barbares » selon la perspective du narrateur, ne leur laissent pas de répit et leur font croire que le danger pèse encore sur eux :

> Mais la trêve fut de courte durée. De nouveaux esprits maléfiques infectèrent l'air. Et les récoltes de Mukenjá furent aussi mauvaises qu'auparavant. Les sorciers, mangeurs de bêtes, mangeurs d'hommes, exigeaient leur nourriture. Les maladies aussi les décimaient. Il fallait se remettre à tuer.

« La Trêve » se clôt donc symptomatiquement sur le verbe « tuer » qui résonne comme une menace permanente, pour des Blancs qui sont implicitement visés. Cette nouvelle fait écho à la pièce de théâtre « Petul et l'étranger » vraisemblablement écrite au même moment et jouée devant les communautés *tzotzil-tzeltal* des hauts-plateaux. Xun adopte la même attitude de méfiance de l'Indienne face au *Ladino* qu'il ne comprend pas et prend pour un *i'jcal* ou *pukuj*. Il est également prêt à concilier ses faveurs par des offrandes ou à le battre devant une menace latente. Petul lui apprend que les Blancs sont des êtres comme eux, même s'ils ne parlent pas la même langue et qu'il faut les respecter et vaincre sa peur ancestrale. On

---

[1] "La Tregua", in *CR*, p. 248 : "El espectáculo de la debilidad ajena puso fuera de sí a los indios. Venían preparados a sufrir la violencia y el alivio de no encontrar una amenaza fue pronto sustituido por la cólera, una cólera irracional."

[2] *Ibid.*, p. 249 : "Entonces, la furia se desencadenó. Garrote que golpea, piedra que machaca el cráneo, machete que cercena los miembros. (…) / El frenesí se prolongó artificialmente en la embriaguez. Alta la noche, aún resonaba por los cerros un griterío lúgubre."

voit bien comment l'œuvre narrative de fiction et le théâtre de « propagande »[1] fonctionnent en contrepoint pour véhiculer le même message idéologique : il faut éduquer l'Indien et lutter contre son ignorance :

> Il était nécessaire de tout leur dire : qu'ils étaient des personnes humaines, que leur patrie était le Mexique, que le vent n'était pas enfermé dans une grotte, que les microbes existaient et étaient nocifs (…).[2]

On comprend que l'indigénisme officiel mexicain et ici sa porte-parole Rosario Castellanos veulent faire table rase des croyances indiennes animistes, de leur conception de la maladie, en somme de toute leur cosmovision, pour leur inculquer les valeurs occidentales de la société dominante.

Conceptions tzotzil-tzeltal de la personne

Pour bien s'imprégner de la cosmovision indienne, il faut se pencher sur la conception des *Tzotzil-Tzeltal* de la personne, de sa nature essentielle et de la maladie. Selon eux, la personne est composée de trois éléments : le corps (d'ordre matériel), l'esprit (d'ordre spirituel) et un double-animal (appelé *Wayojel* à Chamula, *wayjel* à Oxchuc). Leur accord garantit la bonne santé de la personne, tandis que leur disjonction peut occasionner la maladie et la mort :

> [Une] fraction individuelle mais non personnalisée de *k'al* [essence vitale qui anime tous les êtres de la nature, les plantes, les animaux et les hommes] que tout homme possède et s'efforce naturellement d'accroître, est appelée *č'ulel*. Elle se localise à la fois dans le sang du corps et dans celui du double-animal, et elle se manifeste de façon tangible par les pulsations du poignet[3].

A de nombreuses reprises dans la « trilogie du Chiapas », Rosario Castellanos introduit subrepticement certaines croyances indiennes, sans aucune explication d'un narrateur extradiégétique qui viendrait les justifier et les interpréter. Ses connaissances d'ordre ethnologique sur les *Tzotzil-Tzeltal* sont limitées, parfois confuses et restent souvent anecdotiques.

Dans *Balún Canán*, un épisode en apparence anodin (Ernesto tue un cerf au détour d'une route pendant que la famille Argüello est en chemin vers Chactajal) devient dramatique

---

[1] Rosario Castellanos déclare que le théâtre Petul est le meilleur moyen d'endoctrinement des communautés indiennes ("[es] uno de los medios de aleccionamiento que mejor ha probado su eficacia" in "Teatro Petul", in *Mujer de palabras, artículos rescatados de Rosario Castellanos, op. cit*., p. 85.

[2] *Ibid.*, p. 299 : "Era preciso decirles todo : que eran personas humanas, que su patria era México, que el viento no estaba encerrado en una cueva, que los microbios existían y eran dañinos (…)."

[3] Henri Favre, *Changement et continuité chez les Mayas du Mexique : contribution à l'étude de la situation coloniale en Amérique latine*, Paris, Editions Anthropos, 1971, p. 228.

pour les Indiens (ils s'inclinent sur l'animal mort, observe son œil éteint et chuchotent entre eux). César parvient à comprendre leurs paroles, mais refuse de les reproduire en les qualifiant de superstitions. La chute du chapitre indique que les Indiens ont interprété cet événement selon leurs croyances : « Depuis ce jour les Indiens appellent cet endroit 'là-où-pourrit-notre-ombre' »[1] (p. 57). Au niveau de la fiction, tout un réseau pluriel de significations irradie à partir de la transgression d'Ernesto : peut-être que cette mise à mort symbolique annonce le destin tragique de la descendance mâle de la famille Argüello, la mort de Mario et la ruine de Chactajal. A moins qu'il s'agisse d'un des neuf gardiens tutélaires dans la cosmovision indienne qui réapparaîtra pour venger cette faute[2]. A la lumière des indications d'ordre ethnologique précédentes, nous pouvons comprendre qu'aux yeux des Indiens, la mort du cerf est synonyme de mort d'un double-animal et donc d'une personne humaine, ou bien du totem d'une collectivité indienne qualifié de *č'iebal*. Comme le double-animal est intimement lié à l'homme qu'il accompagne de la naissance à la mort, il est interdit de tuer un animal *wayojel* car ce serait commettre un homicide. A chaque naissance d'un enfant répond la naissance d'un animal dans la montagne et la santé de l'un dépend intimement de celle de l'autre.

Dans *Ciudad Real* également, Rosario Castellanos approfondit la thématique du *waigel* pour montrer la vulnérabilité de l'Indien face au Blanc qui tire parti de ses croyances superstitieuses et de son ignorance. La nouvelle « La mort du tigre » nous livre le destin tragique de la communauté des Bolometic formée par des familles d'un même lignage. « Leur esprit protecteur, leur *waigel*, était le tigre, dont ils pouvaient arborer le nom grâce à leur bravoure et à leur audace »[3]. Le narrateur donne une explication succincte en incise du terme *waigel* (déformation hispanique de *wayojel* qui n'est pas mis en relief typographiquement dans le texte) et omet de souligner que le nom de la communauté vient du mot *bolom* qui signifie tigre ou jaguar. Alors que la tribu est victime de l'injustice des *ladinos*, le double-animal (ici qualifié de *waigel*, alors qu'il s'agit plutôt de *č'iebal*, du totem non pas d'une personne, mais de l'ensemble de la communauté) ressent les mêmes souffrances : « [ils demandent] aux puissances supérieures de cesser de tourmenter leur waigel, le tigre, que les

[1] *BC*, p. 188 : "Desde entonces los indios llaman a aquel lugar "Donde se pudre nuestra sombra"."
[2] Voir la lecture de ce passage proposée par Karim Benmiloud in *L'Origine dans la trilogie du Chiapas de Rosario Castellanos*, inédit d'Habilitation à diriger des recherches sous la direction de Milagros Ezquerro, Sorbonne Paris IV, décembre 2007, pp. 62-63.
[3] "La Muerte del tigre", in *CR*, p. 235 : "La comunidad de los Bolometic estaba integrada por familias de un mismo linaje. Su espíritu protector, su waigel, era el tigre, cuyo nombre fueron dignos de ostentar por su bravura y por su audacia."

sorciers entendaient rugir, blessé, dans les montagnes épaisses »[1]. Au fur et à mesure que s'éteint la lignée des Bolometic disparaît le double-animal en fin de nouvelle : « On ne sut plus rien du tigre dans la montagne »[2].

Rosario Castellanos évoque aussi que les Indiens ne veulent pas révéler leur nom de famille qui permet de deviner quel est leur double-animal et ainsi, de leur porter préjudice. La scène d'embauche entre *enganchador* et Bolometic dans « la mort du tigre » montre que les *Ladinos* n'ont pas connaissance de tous les ressorts des croyances indiennes, mais qu'ils savent les utiliser à leur profit. Don Juvencio Ortiz fait passer son collègue avec une visière pour un être surnaturel aux dons maléfiques, tandis qu'est soulignée en filigrane la superstition des Indiens :

> Allons, *Chamulas*, mettez-vous en ligne (…) répondez à ce qu'on vous demande. Et sans mensonge, *Chamulas*, parce que ce monsieur est un sorcier et il peut vous faire du mal. Vous savez pourquoi il porte cette visière ? Pour ne pas vous blesser avec la force de son regard.

Suite à cette intimidation, les Bolometic se résignent à dévoiler leur véritable nom et deviennent alors vulnérables : « Ils le livrèrent, ils mirent leur *waigel*, le tigre blessé, sous le pouvoir de ces mains tachées d'encre »[3].

Dans « Aceite guapo », Daniel Castellanos Lampoy craint le même *enganchador* pour qui il a déjà travaillé (« il savait que don Juvencio était en pouvoir de son nom véritable, du *chulel* et du *waigel* de sa tribu[4] »). Nous voyons ici que pour l'auteure les termes indiens *chulel*, *waigel* (souvent employé dans le sens de *č'iebal*) sont interchangeables[5].

On peut mesurer ce qui sépare Rosario Castellanos d'Eraclio Zepeda qui écrit en 1959 un recueil de huit nouvelles intitulé *Benzulul*. La première nouvelle éponyme retrace le destin du jeune Juan Rodríguez Benzulul selon différentes perspectives (une narration extradiégétique à la troisième personne et le monologue intérieur du protagoniste en italique) et divers registres de langue (neutre pour le narrateur omniscient ; très marqué par des régionalismes, avec altération de la grammaire et de la syntaxe pour la narration à la première personne). Le lecteur pénètre les pensées de l'Indien selon qui la force d'une personne réside dans son nom :

---

[1] *Ibid.*, p. 235 : "(…) solicitando a las potencias superiores que cesaran de atormentar a su waigel, al tigre, que los brujos oían rugir, herido, en la espesura de los montes."
[2] *Ibid.*, p. 243 : "Del tigre en el monte nada se volvió a saber."
[3] *Ibid.*, pp. 242-243 : "- A ver, chamulas, póngase en fila (…) y contesten lo que les pregunte. Sin decir mentira, chamulas, porque el señor es brujo y los puede dañar. ¿Saben para qué se pone esa visera? Para no lastimarlos con la fuerza de su vista. (…) Lo entregaron, pusieron a su waigel, el tigre herido, bajo la potestad de estas manos manchadas de tinta."
[4] "Aceite guapo", in *CR*, p. 253 : "(…) sabía que don Juvencio estaba en poder de su nombre verdadero, de su chulel y del waigel de su tribu."
[5] Il est dit dans *Oficio de tinieblas* que Pedro González Winiktón ne divulgue pas le nom de son *chulel* (p. 402).

> C'est comme ça depuis toujours. Celui qui a un bon nom de *Ladino*, un nom de raison, pour lui, c'est bon. Lui, y fait ce qui veut et il est toujours content. Mais quand on s'appelle Benzulul, ou Tzotzoc, ou Chejel, on est foutu[1].

Benzulul va donc voir sa nourrice pour s'emparer du nom d'un *Ladino* tout puissant et ainsi lui usurper sa force :

> Le nom, c'est pas seulement du bruit. C'est pas seulement le cuir d'une vache qui te cache. Le nom, c'est comme un petit coffre. Il garde beaucoup. C'est plein. C'est des esprits qui prennent soin de toi. Y donne des forces. Y donne du sang. C'est selon ton nom, que t'as un chulel qui prend soin de toi.
> Moi, j'ai pas de chulel, nounou.
> T'en as, mais il est tout petit petit (…) Ecoute. Ce nom, il s'est mis dans ton corps et ça t'a donné ton nahual, avec le sang qu'est sorti quand la Trinité t'a mis au monde. Pour toi, c'était Benzulul. Si t'en veux pas, tu peux le changer. Tu te retires le Benzulul avec un peu de sang. Après tu le mets dans un autre, à celui que tu veux. Le chulel prendra soin de toi comme s'il avait toujours été avec toi[2].

Après avoir effectué une cérémonie de changement de nom et de *chulel*, l'Indien est persuadé d'avoir une nouvelle identité, celle d'Encarnación Salvatierra, dont le nom seul cristallise la notion de nouvelle incarnation et de Salut lié à la possession de la terre. La chute de la nouvelle est tragique, comme dans « La mort du tigre » de Rosario Castellanos. Ayant appris la nouvelle, le *Ladino* décide de se venger de l'Indien usurpateur, le maltraite et lui coupe la langue. C'est le dialogue des Blancs qui clôt la nouvelle[3] – ce qui peut indiquer symboliquement que les Indiens ont perdu à tout jamais la parole. Contrairement à Eraclio Zepeda, nous voyons que Rosario Castellanos retranscrit très peu le langage des Indiens[4] et leurs croyances sont transmises par indices disséminés, sans jamais être véritablement expliquées (par le narrateur omniscient ou par focalisation interne), toujours pour souligner l'emprise de la superstition et ses conséquences tragiques.

Pour finir ce tableau des croyances *Tzotzil-tzeltal*, il faut s'intéresser à leur conception de la maladie qui, selon Ricardo Pozas, est considérée comme « la conséquence d'une infraction au code moral et social ou d'une rupture personnelle de l'harmonie entre l'homme,

---

[1] Eraclio Zepeda, *Benzulul*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984 (3ª ed.), (1959), p. 12 : "Y desde siempre ha sido así. El que tiene buen nombre de ladino, nombre de razón, ese tá seguro. Ese hace lo que quiere y siempre tá contento. Pero eso de llamarse Bezulul, o Tzotzoc, o Chejel tá jodido."

[2] *Ibid.*, p. 21 : "- El nombre no sólo es ruido. No sólo es un cuero de vaca que te escuende. El nombre es como un cofrecito. Guarda mucho. Tá lleno. Son espíritus que te cuidan. Da juerzas. Da sangre. Según el nombre es el chulel que te cuida. / - Yo no tengo chulel, nana. / Tenés; pero es chiquitío. (…) Fíjate. El nombre se te metió en el cuerpo y te puso su nahual, con la sangre que sacó la Trinidad cuando te parió. Te tocó Benzulul. Si no querés ese lo podés cambiar. Te sacás el Benzulul con un poco de sangre. Luego lo metés al otro, el que querás. El chulel te cuida como si desde siempre hubiera estado contigo." Nous traduisons volontairement les altérations de la grammaire et de la syntaxe pour restituer celles du texte original.

[3] *Ibid.* p. 27 : "- (…) Saqué el cuchillo y le arranqué la lengua para que no me ande robando el nombre. Allá lo dejé. / - Este Encarnación siempre tan ocurrente."

[4] Sauf celui de la nourrice (langage hiératique imitant celui des livres sacrés dans *Balún Canán*, échange tendre et intime dans *Oficio de tinieblas* avec Idolina qu'elle appelle « Cutushita »).

son groupe et ses dieux » (ce qui n'apparaît pas dans la trilogie) ou bien être le « produit d'une agression dirigée par les divinités infernales ou leurs représentants, les sorciers, afin d'assouvir une vengeance, de satisfaire un sentiment de jalousie ou d'envie, ou simplement de causer du tort »[1]. Dans ce cas, la guérison dépend de la puissance que le guérisseur est en mesure d'opposer à celle du sorcier.

La nouvelle « La Roue de l'affamé » est centrée sur l'abyme qui sépare les Indiens et les *Ladinos* quant à la conception de la maladie. Le Docteur Salazar du village de Pawinal est totalement désabusé. Quand on lui amène une femme qui vient d'accoucher, il s'écrie : « Comme c'est étrange ! Normalement, c'est du ressort du sorcier, de la sage-femme. Le médecin ne leur sert que pour les accidents »[2]. Alors que le bébé meurt de faim car sa mère n'a pas de lait, le père donne une explication surnaturelle (« Le *pukuj* est en train de dévorer mon fils[3]»). L'infirmière Alicia fait un même constat d'impuissance (« Cette explication, si simple, rendait superflue toute action »). De là, le comportement cruel et cynique du médecin qui refuse de sauver le nouveau-né et exige de l'argent en échange : il entre en compétition directe avec les sorciers et veut se faire respecter[4] :

> Le véritable problème, c'est d'éduquer les Indiens. Il faut leur apprendre que le médecin et la clinique sont une nécessité. Ils savent que les nécessités coûtent de l'argent ; si on leur offre tout, ils n'apprécient pas ce qu'ils reçoivent. Ils sont absolument portés par le mal. Moi je les connais, ça oui. J'ai vécu des années parmi eux. Seul, comme un chien. Sans personne à qui parler. Et avec la peur. La peur de la vengeance des sorciers, des désespérés car leur malade n'a pu être sauvé. Comment voulez-vous qu'il soit sauvé ? Ils l'amènent quand il est déjà condamné. Aucune gratitude. Le mérite, c'est toujours l'autre qui l'a : le Saint, le sorcier[5].

Cette citation laisse poindre l'amertume des personnes qui, comme au centre coordinateur *tzotzil-tzeltal* où a travaillé Rosario Castellanos, se sont engagées pour défendre la cause des Indiens en améliorant leur éducation et leur accès au soin. Mais l'on comprend en filigrane que les préjugés chez les *Ladinos* ont encore la vie dure. Selon le Blanc, il faut lutter contre la maladie par la médecine occidentale et pour l'Indien par la magie ou la sorcellerie.

---

[1] Ricardo Pozas, *Chamula, un pueblo de indios de los altos de Chiapas*, Instituto Nacional Indigenista, 2 t., 1959, La Habana, Ciencias sociales, Serie Clásicos de la antropología mexicana, Col I.N.I., n°1-1, 1982, 401 p., p. 194.

[2] "La Rueda del hambriento", in *CR*, p. 307 : "¡Qué extraño! Ése es menester del brujo, de la comadrona. El médico no les sirve más que para accidentes."

[3] *Ibid.*, p. 311 : "(...) el pueblo que el apacentaba, se ha vuelto loco. - El pukuj se está comiendo a mi hijo. / Esta explicación, tan sencilla, hacía superflua toda acción."

[4] Dans *Oficio de tinieblas*, Xaw explique à Manuel Mandujano, le curé de Chamula que les prêtres sont aussi en concurrence avec les sorciers qui se chargent des péchés et des pardons. « Les sorciers se seraient fâchés, et ils auraient eu raison, si quelqu'un n'appartenant pas à leur corporation eût prétendu rivaliser avec eux » (p. 114).

[5] "La Rueda del hambriento", in *CR*, p. pp. 331-332 : "El verdadero problema es educar a los indios. Hay que enseñarles que el médico y la clínica son una necesidad. Ellos ya saben que las necesidades cuestan; si se lo regalamos todo, no aprecian lo que reciben. Son muy llevados por el mal. Yo los conozco, vaya si no. He vivido años entre ellos. Solo, como un perro. Sin con quién hablar. Y con miedo. Miedo de la venganza de los brujos, de los despechados porque su enfermo no se salvó. ¿Cómo quieren que se salve? Lo traen siempre cuando ya está desahuciado. No hay gratitud. El mérito siempre lo tiene el otro: el santo, el brujo."

Un univers peuplé d'esprits

Dans la trilogie, les croyances indiennes sont connotées négativement sous forme de superstition, de penchant à la crédulité et à l'irrationalité. Ce qui déclenche le drame de la famille Argüello dans *Balún Canán*, concrétisée par la mort de Mario et par conséquent, l'extinction de la lignée, c'est de croire que les *pukujes* sont en train de dévorer le jeune garçon. La nourrice annonce la nouvelle du mauvais sort qu'ont lancé les sorciers indiens pour se venger :

> Les anciens de la tribu de Chactajal se sont réunis pour délibérer. Parce que chacun d'entre eux avait entendu dans le secret du sommeil, une voix qui disait : « Qu'ils ne prospèrent pas, qu'ils ne se perpétuent pas. Que le pont qu'ils ont jeté entre le présent et le futur se brise. » C'était comme une voix de bête qui leur parlait. Alors ils ont condamné Mario[1] (p. 190).

Tout d'abord, Zoraida pense que la nourrice la menace et elle s'offusque de croire en de « telles extravagances ». Elle la punit violemment et la chasse à jamais de la maison. Mais la tante Romelia lui fait comprendre que les Indiens peuvent jeter un sort à qui que ce soit (Francisca serait ensorcelée, dans une ferme près de Palo María, un *hacendado* aurait vu son bétail décimé car « il avait pour ennemi un sorcier qui avait marqué avec de la cendre la porte de sa maison », p. 196). Rosario Castellanos montre bien que l'ensemble du Chiapas flotte dans cet univers superstitieux, car il touche autant les *Ladinos* que les Indiens. Zoraida va d'abord consulter l'infirme (la *tullida*) pour qu'elle lui tire les cartes et finalement cherche refuge dans la religion catholique pour rompre le maléfice. Le prêtre s'insurge contre la mentalité des *coletos* qui adhèrent à ces croyances :

> Sorcellerie, superstition. On m'amène les enfants pour que je les baptise, mais pas pour en faire des chrétiens, car jamais personne ne pense au Christ, mais à cause de l'eau bénite qui sert à mettre en fuite les *nahuales* et les esprits malins[2].

On peut observer ici une confusion chez Rosario Castellanos car le mot *nahual* est associé à un esprit maléfique, alors qu'il est essentiellement bénéfique. Et plutôt que de parler de *pukuj* qui dévore le jeune Mario, il serait plus juste d'évoquer un *kibal* (*chulel* malveillant

---

[1] *BC*, p. 324 : "Los ancianos de la tribu de Chactajal se reunieron en deliberación. Pues cada uno había escuchado, en el secreto de su sueño, una voz que decía: "Que no prosperen, que no se perpetúen. Que el puente que tendieron para pasar a los días futuros se rompa." Eso les aconsejaba una voz como de animal. Y así condenaron a Mario."

[2] *Ibid.*, p. 339 : "Brujerías, supersticiones. Me traen a las criaturas para que yo las bautice, no porque quieran hacerlas cristianas, pues nadie jamás piensa en Cristo, sino por aquello del agua bendita que sirve para ahuyentar a los nahuales y los malos espíritus." Nous traduisons. La superstition des Blancs et leur adhésion à des croyances irrationnelles se retrouvent dans certaines pratiques : culte du Saint local San Caralampio, cérémonie de guérison (César souffle de l'alcool sur le visage de Matilde…).

d'un sorcier[1]). Le seul moyen de faire face à cette condamnation, devenue aux yeux de Zoraida, non plus un sort jeté par les sorciers indiens, mais un châtiment divin[2], il faut lutter avec les armes du sacrement catholique (les cours de catéchisme d'Amalia et la première communion des enfants). Deux forces vont alors mener un combat : « Les sorciers doivent être puissants. Tout le monde le dit. Ils ne doivent même pas respecter la porte du patron. Mais ils doivent s'arrêter devant la porte du tabernacle »[3] (p. 208). Lors de la visite du docteur Mazariegos, deux visions du monde s'opposent : d'un côté, une vision irrationnelle qui persiste à croire au mauvais sort, de l'autre, une vision scientifique selon laquelle Mario souffre de l'appendicite ou d'une crise de paludisme. C'est finalement la superstition qui coûte la vie du petit : Zoraida continue de croire à un miracle (aide éventuelle du personnage marginal, chasseur de quetzales, l'oncle David ; philtres magiques d'Amalia avec de l'eau de Lourdes et un scapulaire de la Vierge du Bon Secours). Dans cette région mexicaine si éloignée de la modernité aux yeux de Rosario Castellanos, autant les *Ladinos* que les Indiens sont sous l'emprise de croyances superstitieuses qu'il faut éradiquer à tout prix pour faire advenir des temps nouveaux.

La thématique du *pukuj* apparaît également dans *Oficio de tinieblas* où l'esprit malin peut tuer, mais aussi s'emparer de la lucidité des hommes[4]. C'est ainsi que Catalina explique le retard mental de son frère Lorenzo :

> Un grand *pukuj* l'a un jour emporté quand il était enfant. Dans le champ de maïs. Le grand *pukuj* l'a arraché au loin, d'un vol, dans une autre contrée. Beaucoup l'ont vu voler. Beaucoup de nos chefs qui ne savent pas mentir. Puis on retrouva Lorenzo dans la montagne. Il ne reprit jamais ses esprits, il ne retrouva plus l'usage de la parole.
> Les efforts des sorciers pour le guérir furent inutiles. L'enfant grandit comme les arbres qu'une mauvaise poussée des branches enlaidit[5] .

Cent cinquante pages plus loin, Catalina donne une autre explication. Enfant, elle est allée avec son frère dans une grotte où des chauves-souris (« un esprit bienfaisant, un *nahual* ») leur semblaient un bon présage. Pourtant, ils ont rencontré des esprits maléfiques (le mot *pukuj* n'apparaît pas ici) et Lorenzo en a perdu la parole d'effroi :

---

[1] Voir Ricardo Pozas, *Chamula, op. cit.*, "El chulel y el alma", pp. 190-193.
[2] *BC.*, p. 341 : "Si Dios quiere cebarse en mis hijos… ¡Pero no en el varón!, ¡no en el varón!"
[3] *Ibid.*, p. 343 : "Los brujos serán poderosos. Todos lo dicen. No respetarán ni la puerta de la casa del patrón. Pero ante la puerta del Sagrario tienen que detenerse."
[4] Ebahi devant les rites qui se tiennent dans la grotte de Tzajal-hemel, Xaw a l'impression que son peuple est devenu fou (« - C'est le diable – marmonne-t-il. Ils sont possédés par le *pukuj* », in *OT*, p. 567).
[5] *OT*, p. 391 : "Un gran pukuj lo arrastró cuando era niño. Estaba en la milpa. El gran pukuj lo llevó lejos, volando, a otro paraje. Muchos lo vieron volar. Muchos de nuestros mayores en cuya boca no cabe la mentira. A Lorenzo lo encontraron tirado en el monte. Nunca recuperó su espíritu, nunca volvió a acordarse de hablar. / Fueron vanos los esfuerzos de los brujos para curarlo. El niño creció como los árboles cuando una torcedura los afea." Nous traduisons.

> "Qu'as-tu vu? – Le visage d'un sorcier, d'un démon. Et toi ?" Il ne sait pas le dire. Lorenzo bégaie, s'exprime lentement, et plus encore quand il et troublé. Il ne peut pas parler. Il est muet. Il ne prononce que quelques mots incohérents. Et le voilà, à jamais, sans parole[1] (p. 186).

Ce passage est révélateur de l'attitude de Rosario Castellanos face à la culture *tzotzil-tzeltal* : les indications ethnologiques sont disséminées dans le texte, mais semblent peu approfondies. Elle ne fait pas une étude de cette culture (tel que le fait son collègue Ricardo Pozas dans son essai *Chamula*). A aucun moment n'apparaît dans *Oficio de tinieblas*, roman centré sur la communauté *Chamula*, la signification du mot *tzotzil* dérivé de *sots'il winik* signifiant « homme chauve-souris »[2]) – ce qui expliquerait dans la citation précédente que cet animal soit un *nahual*. Il en est de même pour la signification de *Balún Canán* qui, selon l'oncle David est la région des « neuf gardiens » (*BC*, p. 151). Or l'on sait que c'est le nom *tzeltal* de la ville de Comitán[3]. Mais quels sont ces neuf esprits bénéfiques ? Il n'y en a qu'un seul évoqué au début du roman, le vent personnifié par la fillette qui dit à sa nourrice indienne l'avoir rencontré)[4]. L'exploitation des connaissances ethnographiques qu'avait forcément Rosario Castellanos, nourrie de son travail au sein de l'I.N.I. avec les anthropologues, semble limitée et sert plutôt à dévaloriser la culture indienne.

Cela est perceptible par exemple dans *Oficio de tinieblas* où la nourrice Teresa Entzín López distrait Idolina « en se souvenant des événements de sa jeunesse, des coutumes, des superstitions, des légendes de sa race » (p. 81)[5]. Nous pouvons souligner la connotation fortement péjorative des termes réunis ici pour qualifier le vécu et la culture du groupe ethnique *tzotzil*. De plus, de nombreux chapitres des deux romans s'ouvrent par l'évocation de personnages à la fois terrifiants et fascinants qui peuplent les récits de l'Indienne :

> On dit qu'il y a dans la montagne un animal qui s'appelle le dzulúm. Toutes les nuits il sort pour visiter son domaine. (…) Tous ceux qui l'ont vu n'ont pas survécu. (*BC*, chapitre VI)
>
> Et à la nuit tombante, l'ij'cal leur apparut[6] (*OT*, chapitre VIII).

---

[1] *Ibid.*, p. 540 : "-¿Qué viste tú? – La cara de un brujo, de un demonio. ¿Y tú? No lo podría decir. Lorenzo tartamudea, es lento para expresarse. Y más cuando se azora. No puede hablar. Está mudo. Las palabras que le quedan son pocas, incoherentes. Después callará para siempre."

[2] Voir l'introduction de María Concepción Obregón Rodríguez, *Tzotziles, pueblos indígenas del México contemporáneo*, *op. cit.*, p. 5.

[3] Voir la note de Dora Sales dans l'édition critique de *Balún-Canán*, Madrid, Cátedra, Letras Hispánicas, 2004, p. 142 : *Balún* signifie "neuf" et *k'anan* "étoile." La traduction française a rendu le titre du roman par le syntagme énigmatique "Les étoiles d'herbe."

[4] *BC*, p. 148 : "-¿Sabes? Hoy he conocido al viento. (…) / - Eso es bueno, niña. Porque el viento es uno de los nueve guardianes de tu pueblo."

[5] *OT*, p. 435 : "Entretenía a la enferma remoderando los sucesos de su juventud, las costumbres, las supersticiones, las leyendas de su raza."

[6] *Ibid.*, p. 145 : "- Dicen que hay en el monte un animal llamado dzulúm. Todas las noches sale a recorrer sus dominios. (…) Nadie lo ha visto y vivido después." *OT*, p. 430 : "- Y andando de noche se les apareció el ij'cal."

De plus, ce chapitre commence par l'apparition de personnages légendaires : la *yalambaqu'et* (femme transformée en squelette la nuit), le *xuch ni'* « qui montre son nez de goudron pendant les fêtes de San Andrés » et l'*ij'cal*, « le plus terrible (…) un petit homme noir qui enlève ceux qu'il rencontre seul à seul, dans l'obscurité » [1] (p. 75). Autant de personnages qui rappellent le *dzulúm* de *Balún Canán* qui, selon Oscar Bonifaz, est un personnage inventé par l'auteure[2] ou cet autre personnage, appartenant à la culture populaire du Chiapas mexicain, *el gran sombrerón*, « le Grand Chapeau, le fantôme qui va par les champs et par les villages, laissant sur la tête des bêtes sa sinistre marque »[3]. Tous ces personnages ont un sème commun, celui de leur relation avec le règne des ténèbres (par leur couleur sombre, leur sortie nocturne, leur maléfice sur les humains, le mystère qui les entoure et la peur qu'ils inspirent).

Rosario Castellanos dénonce avec virulence la manipulation par les dominants de ces croyances indiennes. Effectivement, dans « L'avènement de l'aigle » de *Ciudad Real*, Héctor Villafuerte, secrétaire municipal de Tenejapa, tire parti de la « crédulité » de ces « idiots d'Indiens[4] » en se rendant compte de l'importance d'un tampon à l'effigie nationale pour certifier les documents officiels des Indiens. Les Indiens sont dépeints comme des êtres ignorants le symbole national qu'ils prennent pour un être surnaturel aux pouvoirs multiples :

> C'est quoi le tampon? demanda avec humilité un autre vieillard.
> C'est l'aigle – répondit avec arrogance le fonctionnaire.
> Les Indiens comprirent. Ils avaient tous vu une fois ou l'autre son image sur le drapeau national. Et ils imaginèrent que ses ailes avaient pour mission de porter les plaintes, les dépositions aux pieds de la justice[5].

Pour convaincre les Indiens qu'ils doivent acheter un tampon neuf pour une somme exorbitante, il leur déclare que l'aigle est « le *nahual* du gouvernement ». Dès lors, les Indiens cèdent à sa demande et annoncent « l'avènement de l'aigle », non pas l'esprit

---

[1] *Ibid.*, p. 430 : "Idolina presenciaba entonces, con un escalofrío de aterrorizado placer, las metamorfosis del yalambaqu'et, que va dejando caer sus huesos en el camino, las travesuras del xuchni' que asoma su nariz de alquitrán durante las conmemoraciones de San Andrés. Y las asechanzas del más terrible de todos, el ij'cal, hombrecillo negro que rapta a quienes encuentra solos en la oscuridad."

[2] Voir l'entretien avec Oscar Bonifaz, retranscrit par Victorien Lavou Zoungbo in *Mujeres e indios, voces del silencio: Estudio sociocrítico de Balún Canán de Rosario Castellanos*, Pittsburgh, University of Pittsburg, Thèse doctorale, 1991. Version éditée et corrigée : Consiglio nazionale delle ricerche, Rome, Bulzoni, 2001, (p. 201). Nous reviendrons sur la signification et l'aura poétique qui se dégage de ce personnage mythique fictif en III.3.1.

[3] *BC*, p. 181 : "Era el sombrerón, el espanto que anda por los campos y los pueblos dejando sobre la cabeza de los animales su seña de mal agüero."

[4] "El Advenimiento del águila", in *CR*, p. 278 : "Héctor Villafuerte se alzó de hombros para evitarse una respuesta que, de todas maneras, estos indios brutos no entenderían."

[5] *Ibid.*, p. 268 : - "¿Cuál es el sello ? – preguntó con humildad otro anciano. / - Es el águila – repuso arrogantemente el funcionario. / Los indios comprendieron. Todos habían visto alguna vez su figura en el escudo nacional. E imaginaron que sus alas tenían por misión conducir las quejas, los alegatos, a los pies de la justicia."

protecteur de leur communauté, non pas le symbole de la nation mexicaine, mais l'animal rapace et prédateur incarné par le *Ladino* qui veut spolier les Indiens jusqu'au dernier sou. Le ton ironique de la fin de la nouvelle montre que cette supercherie ne prendra pas fin :

> Et en plus les tampons ne durent pas pour toujours. Celui qu'il utilisait alors était déjà en train de s'abîmer. On ne pouvait déjà presque plus reconnaître les traits de l'aigle. Ils étaient déjà presque effacés[1].

Finalement, Rosario Castellanos veut démontrer que les croyances indiennes peuvent donc avoir des conséquences désastreuses et conduire à la perte d'une personne, d'un clan ou de toute une communauté. Lorsqu'elle travaille auprès des *Tzotzil-Tzeltal* entre 1956 et 1958, la déstructuration des communautés a déjà causé une dissolution des liens de parenté et des groupes de descendance. C'est ce qu'atteste le destin de Daniel Castellanos Lampoy dans la nouvelle « Aceite guapo », victime de la stigmatisation et de l'exclusion des personnes âgées. Selon des sources sociologiques contemporaines, « le *mol* [vieillard] a progressivement cessé d'être perçu comme un élément protecteur et intégrateur, pour être de plus en plus considéré comme une source de menace permanente »[2]. Dans la nouvelle, le regard des autres, plein de méfiance et d'inquiétude, fait sentir à Daniel qu'il est considéré comme un personnage néfaste, lié au mal et aux forces surnaturelles. Il court même le danger d'être assassiné par les siens :

> [Ces regards] signifiaient que si un homme de cet âge avait été respecté par la mort, c'est parce qu'il avait scellé un pacte avec les puissances obscures, parce qu'il avait consenti à devenir l'espion et l'exécuteur de ses intentions, quand elles sont malignes[3].

« La persécution sourde, implacable de la tribu »[4] le conduit à trouver une place dans la hiérarchie religieuse et à devenir *martoma*. Nous avons vu que la marginalisation de ce vieillard le rend finalement alcoolique et à moitié fou dans une descente progressive aux enfers.

Dans la dernière nouvelle de *Ciudad Real*, la plus longue et la plus dense, Rosario Castellanos revient sur la manipulation *ladina* des croyances indiennes, non plus par une

---

[1] *Ibid.*, p. 281 : "Y además los sellos no duran siempre. El que usaba entonces ya se estaba gastando. Ya los rasgos del águila eran casi irreconocibles. Ya parecía un borrón."

[2] Henri Favre souligne que face à certains périls (sécheresse, famine, maladies, épidémies), certaines communautés en viennent à assassiner collectivement ses vieillards (p. 234) et que la plupart des homicides sont à mettre en relation avec un sort qu'il s'agit de lever : "Dans la communauté de Chamula, des soixante-trois homicides qui ont eu lieu entre 1956 et 1960, dix-neuf ont pour cause directe ou indirecte la sorcellerie" in *Changement et continuité chez les Mayas du Mexique : contribution à l'étude de la situation coloniale en Amérique latine*, *op. cit.*, p. 244.

[3] "Aceite guapo", in *CR*, p. 250 : "[Estas miradas] significaban que un hombre, si a tal edad ha sido respetado por la muerte, es porque ha hecho un pacto con las potencias oscuras, porque ha consentido en volverse el espía y el ejecutor de sus intenciones, cuando son malignas."

[4] *Ibid.*, p. 251 : "¿Dónde refugiarse contra la persecución sorda, implacable de la tribu?"

autorité municipale, mais par les membres du clergé. Les prêtres catholiques d'Oxchuc dans « Arthur Smith sauve son âme » tentent de lutter contre l'influence des protestants sur les Indiens de leur paroisse et brandissent des arguments d'ordre historique pour discréditer aux yeux des Indiens la religion adverse (ils dénoncent ironiquement « les vices secrets de Luther et de Calvin », la luxure d'Henri VIII, …), mais surtout prédisent de terribles maux pour effrayer les Indiens s'ils s'écartent du droit chemin de la religion catholique. La rhétorique religieuse du sermon mêle le châtiment de Dieu et la menace de forces surnaturelles en accord avec les croyances indiennes :

> L'éclair qui tombe sur le marcheur, la fièvre qui dévore les nouveaux-nés, la faim que l'on ne peut calmer faute de maïs, les maléfices du sorcier que personne ne peut conjurer.
> Et dans les ténèbres de la nuit, le *Negro Cimarrón* qui enlève les jeunes vierges ; la *Yehualcíhuatl* qui attire les hommes vers la perdition et la mort ; le squelette de la femme adultère, dont les os s'entrechoquent dans un bruit lugubre, comme pour annoncer un malheur[1].

Nous retrouvons trois personnages fantasmagoriques, le *Negro Cimarrón* (l'esclave en fuite) est l'autre nom pour *ij'cal* pour les *Tzotziles*[2] (à l'origine, créature légendaire et gigantesque, mi-homme, mi-chauve-souris, qui enlève les femmes pour les emmener dans des cavernes), la *Yehualcíhuatl*[3], son avatar féminin aux sonorités étrangement *nahuatl*, est une invention de l'auteure, tout comme le squelette féminin. Autant d'images négatives et terrifiantes qui peuplent l'imaginaire de Rosario Castellanos qu'elle évoque également dans le prologue à « Langue et littérature populaire dans l'ancienne capitale chiapanèque » :

> Ce qu'il y a vraiment dans la conscience du *Ladino*, c'est la terreur ; la terreur qui a donné vie aux monstres qui peuplent ses fables : le *Negro Cimarrón*, la *Yehualcíhuatl*, el *Quebrantahuesos*. Créatures de l'ombre, de l'ignorance, et qui sait, du remords, continueront à exister si San Cristóbal ne s'ouvre pas aux temps nouveaux[4].

Il est très intéressant de mettre ces deux citations en parallèle, car dans la première, c'est un Blanc qui utilise des légendes pour faire peur aux Indiens et les manipuler à sa guise,

---

[1] *CR*, p. 337 : "El rayo que cae sobre el caminante, la fiebre que consume a las criaturas, el hambre que no se aplaca porque no hay maíz, el brujo cuyos maleficios nadie puede conjurar. Y en las tinieblas de la noche, el Negro Cimarrón arrebatando doncellas; la Yehualcíhuatl atrayendo a los varones a la perdición y a la muerte; el esqueleto de la mujer adúltera, cuyos huesos se entrechocan lúgubremente, como un anuncio de la desgracia."

[2] Voir les documents audio sur la langue *tzotzile*, des légendes (notamment le récit d'une rencontre avec le *Negro Cimarrón*), des cérémonies de guérison. [réf. de février 2009]. Disponible sur : http://zathras.reed.edu/aiic/linguistics/Tzotzil/TZOTZIL.htm

[3] Il s'agit peut-être d'un amalgame avec la *Pakinté* qui, selon Ricardo Pozas, est une femme qui séduit les hommes pour finalement disparaître au détour d'un chemin et les laisser se perdre au milieu de la forêt (in *Chamula*, *op. cit.*, p. 192.

[4] Prologue à *Habla y literatura popular en la antigua capital chiapaneca* de Susana Francis, México, I.N.I., 1960 in *Mujer de palabras. Artículos rescatados de Rosario Castellanos*, Volume I, Compilation, introduction et notes de Andrea Reyes, México, Conaculta, Lecturas mexicanas, Cuarta Serie, 2004, p. 84 : "Lo que sí hay en la conciencia del ladino es terror; el terror ha dado vida a los monstruos que pueblan sus consejas: el Negro Cimarrón, la Tyehualcíhuatl, el Quebrantahuesos. Criaturas de la sombra, de la ignorancia y quién sabe si del remordimiento, existirán mientras en San Cristóbal no se abra a los tiempos nuevos."

tandis que dans la seconde, c'est une critique de l'auteure contre la superstition chez les *coletos*. Rosario Castellanos puise dans le réservoir des fables populaires pour faire une opposition entre ténèbres et lumière, ignorance et connaissance, superstition et rationalité. Nous retrouvons le manichéisme du Théâtre Petul représenté par les deux personnages dichotomiques Petul et Xun. Ce qu'il faut supprimer selon l'auteure, c'est l'enracinement de croyances superstitieuses à la fois chez *Ladinos* et chez les Indiens pour faire entrer le Mexique dans les temps modernes.

Perte de la mémoire

Mais Rosario Castellanos va plus loin dans sa dénonciation des croyances indiennes considérées comme des superstitions fanatiques et barbares. Pour elle, l'Indien est dominé par l'ignorance, il n'a plus de culture propre et a perdu tout contact avec son passé.

C'est le constat que fait le père Mandujano dans *Oficio de tinieblas*. Face à l'évidence de la résurgence d'un culte des idoles dans la grotte de Tzajal-hemel, il rejette l'hypothèse de la réactivation d'un culte ancestral et déprécie le caractère primitif de la culture indienne :

> (…) l'âme des Indiens est trop rude pour inventer une nouvelle forme d'idolâtrie, et leur stupidité est telle qu'il leur est impossible de se remémorer d'anciennes coutumes[1] (p. 227).

De nombreux passages de la trilogie s'attachent à décrire la décadence dans laquelle est plongée la culture indienne.

Le début du chapitre XII d'*Oficio de tinieblas* nous offre un tableau désolant de San José Chiuptik, village des hauts-plateaux perdu dans le froid, la pluie et le brouillard. Après avoir travaillé les champs et rassemblé leurs bêtes, les Indiens se réunissent autour d'un feu (topos littéraire d'un moment privilégié de retrouvailles et d'échanges propices à la culture orale). Pour Rosario Castellanos, il n'en est rien :

> Des groupes d'Indiens transis s'accroupissent autour du feu. Leurs huttes ne les protégeant pas assez des intempéries, ils recherchent cette chaleur brève et fugitive, une compagnie, des conversations. L'un d'entre eux sort une flûte de bambou grossièrement taillée. Musique de bergers pour peupler leur solitude. Murmures d'une race qui a perdu la mémoire. Les autres écoutent de temps en temps. Au lointain, la femme qui moud le maïs interrompt son travail, absorbée dans une rêverie qui la libère un instant de la fatigue et de l'abrutissante routine.
> Mais aux premières rafales de l'averse, la flûte se tait, les groupes se dispersent, le feu s'éteint. Il ne reste plus que la cloche, abandonnée au caprice du vent. La cloche folle qui continue à sonner[2].

---

[1] *OT*, p. 581 : "(…) el alma de los indios es demasiado ruda como para inventar una nueva forma de idolatría o se encuentra demasiado estupidizada como para recordar las costumbres de sus ancestros."

[2] *Ibid.*, p. 491 : "Grupos de indios ateridos se acurrucan en torno a la fogata. Sus jacales no los defienden lo bastante contra la intemperie y buscan este calor breve y huidizo, y la compañía y la conversación. Alguno saca de entre sus ropas una flauta de caña labrada torpemente. Música de pastor que entretiene sus soledades,

Ce passage est certes une dénonciation des conditions de vie misérables de Indiens (climat difficile des « régions de refuge », habitat et travail, fatigue et routine), mais il propose une vision dégradante et dégradée de l'Indien (comme le dénote l'étymologie du verbe employé *embrutecer*). Sa culture ne semble pas riche et raffinée, mais primitive (voir le type de musique et d'instrument). L'Indien est pris dans une inertie qui ne lui permet pas de retrouver de cohésion sociale autour de la musique (le sentiment de solitude empêche tout sentiment d'appartenance à une communauté, les autres ne prêtent pas d'oreille attentive, tandis qu'une malheureuse femme est perdue dans ses pensées). La condamnation est sans appel pour le narrateur extradiégétique, et à travers lui, pour Rosario Castellanos : le peuple *chamula* a perdu la mémoire et l'usage de ses facultés intellectuelles et sociales. Pour preuve, la rapidité avec laquelle tout signe de cette culture en péril prend fin - par l'isotopie du silence et, par extension, de la mort (la musique cesse, les Indiens se séparent, le foyer réconciliant s'éteint, le bruit de la cloche semble sonner le glas).

Un tableau semblable apparaît dans *Balún Canán* lors de l'arrivée de la famille Argüello dans l'*hacienda* de Chactajal. Les Indiens l'accueillent par des offrandes –ce qui témoigne de leur soumission- et un spectacle de danse accompagné de musique (tambour et flûte) :

> La musique triste, aiguë, rude, semblable à celle du vent à travers un squelette, établit parmi nous sa présence funèbre[1]. (p. 61)

Plutôt qu'une musique de réjouissance, c'est un rythme monotone, une mélodie et des sons désagréables qui introduisent à nouveau le sème de la mort. La culture indienne semble éteinte à tout jamais car la danse, tout comme la musique, est lugubre : les couples restent figés l'un face à l'autre, leur gestuelle montre leur manque de dynamisme et de tonicité (les femmes ont les bras ballants, les hommes sont courbés, leur danse est presque immobile et n'a aucun sens).[2]

Il est à présent évident que Rosario Castellanos n'a pas voulu tomber dans les travers de l'exotisme en exposant les côtés folkloriques de la culture indienne dans sa musique ou ses

---

balbuceo de una raza que ha perdido la memoria. Los demás escuchan a ratos. Lejos, la mujer que muele el maíz suspende su tarea, absorta en el ensueño que la libera un instante del cansancio y de la rutina embrutecedora. / Pero a las primeras ráfagas del aguacero la flauta enmudece, los grupos se dispersan, el fuego se extingue. Sólo la campana, abandonada al capricho del viento, sigue sonando sin sentido." Nous traduisons.

[1] *BC*, p. 191 : "La música – triste, aguda, áspera, como el aire filtrándose entre los huesos de un muerto – instala entre nosotros su presencia funeral." Ces paroles renvoient textuellement au poème "Elègie" du recueil *Poèmes* (1957). Voir la note 3 p. 66.

[2] *Ibid.*, p. 192 : "Danzan casi sin despegar sus pies de la tierra y se están horas y horas, con la presión alterna de sus pasos, llamando insistentemente a un ser que no responde."

danses. Mais elle ne cherche pas non plus à décrire la richesse de la culture *tzotzil-tzeltal*. On peut même se demander si cette culture l'intéressait réellement car il semblerait qu'elle n'ait pas recherché le témoignage des Indiens qu'elle a pourtant côtoyés, mais s'est nourrie de travaux écrits *sur* les Indiens. Son approche de l'Indien passe par le filtre d'étude sur les Indiens qu'elle se contente de réécrire parfois textuellement.

Le passage que nous allons étudier pour illustrer cette hypothèse semble montrer que la source d'information de l'auteure soit l'essai de Ricardo Pozas sur les *Chamulas* (écrit trois ans avant *Oficio de tinieblas*). Le chapitre XXX s'ouvre sur les festivités populaires du Jeudi Saint (fracas des cloches et lancer de pétards). Au détour d'une conversation entre Fernando Ulloa et son assistant César est évoqué un rite du Carnaval à Chamula : un judas (« poupée grotesque bourrée de paille, au masque de *ladino* à l'expression menaçante[1] ») est pendu en haut de l'église. La signification de ce rite reste énigmatique car Rosario Castellanos y prête peu d'attention. Lorsque les deux *Ladinos* pénètrent dans l'église de San Juan Chamula, le narrateur décrit l'atmosphère étouffante dans laquelle les Indiens, présentés comme avilis, suivent leurs rites :

> Ils s'arrêtèrent un instant sur le seuil, saisis par l'odeur des fleurs, de la résine brûlée, de la cire fondue, des corps humains mouillés de sueur.
> Ils pouvaient à peine avancer au milieu de ces Indiens assis ou couchés sur le sol ; des femmes en extase murmurant des psaumes interminables ; des hommes affalés, ivres ou fatigués. Les enfants s'amusaient à tresser le souchet qui servait de tapis[2]. (p. 286)

Plus loin est décrite la nef où est placé le Christ selon la perspective de Fernando, incapable d'interpréter la signification de la scène, mais frappé par sa connotation belliqueuse :

> Au centre de la nef, dans un grillage de bois, couvert d'orchidées sauvages, gisait un Christ, mains croisées sur la poitrine, au profil aigu et pâle des agonisants.
> A la tête et aux pieds, deux rifles croisés. Et quatre hommes avec des espèces de cartouchières dissimulées par des vêtements, qui montaient la garde[3]. (p. 286)

---

[1] *OT*, p. 638 : "Allí, varios martomas se esforzaban por colgar un Judas, un grotesco muñeco relleno de paja y cuya máscara era la de un ladino de expresión amenazadora."

[2] *Ibid.*, p. 640 : "Se detuvieron un instante en el umbral. Con tal fuerza los había asaltado el olor de flores, de resinas quemadas, de ceras ardiendo, de muchedumbre sudorosa y compacta. / Apenas se podía avanzar entre estos cuerpos sentados o extendidos en el suelo. Las mujeres extasiadas en una salmodia ininterrumpida; los hombres derribados por el cansancio o por la embriaguez. Los niños divertidos en trenzar la juncia que servía de alfombra."

[3] *Ibid.*, p. 640 : "En el centro de la iglesia, dentro de un enrejado de madera y cubierto con orquídeas salvajes, yacía una imagen de Cristo con las manos cruzadas sobre el pecho y el perfil agudo y pálido de los agonizantes. / Resguardándolo, en la cabecera y a sus pies, había dos rifles cruzados y cuatro hombres con unas especies de cartucheras simuladas por sus paliacates."

La ressemblance entre ce passage et le chapitre de Ricardo Pozas consacré au Jeudi Saint est frappante[1] : l'anthropologue commence par la description du Judas accroché au clocher de l'église, puis du Christ au cœur du temple *chamula*, entouré de quatre hommes qui montent la garde à ses côtés et enfin des « *Mejchabé Sacramento* (femmes qui éclairent le Sacrement). Nous retrouvons textuellement les mêmes expressions et des détails identiques sur la vestimentaire et le déroulement de la cérémonie. Par contre, Rosario Castellanos, dans ce qui ressemble fort à un plagiat, laisse de côté les données fortement ethnologiques (les termes en langue indigène, les explications quant à la répartition des femmes selon leur quartier, la présence signifiante des Apôtres). La description de la cérémonie est intégrée à la narration par le déplacement spatial de Fernando Ulloa et César. Ce qui est intéressant, c'est l'insistance du narrateur pour décrire des pratiques religieuses dégradées et l'air vicié du temple que les deux *Ladinos* s'empressent de quitter (« Avec quelle avidité ils respirèrent l'air froid et pur !)[2] »

Le chapitre suivant fait à nouveau le tableau d'une culture en pleine décadence : sous l'emprise de l'alcool dévastateur, d'une musique primitive et d'une danse insensée (autant de thèmes que nous avons déjà relevés précédemment) :

> La musique résonnait dans toute la vallée de Chamula. Les accordéons, au souffle irrégulier, comme la respiration d'un ivrogne ; les harpes, aux lignes délicates, invisibles dans l'obscurité. Le rythme, scandé par de grossières sandales de cuir. Partout la même cadence –qui s'élevait, se soutenait et s'envolait enfin-, le *Bolonchón*, danse du tigre et de la couleuvre, des métamorphoses d'un Dieu, que l'on reconnaît tout à coup sous un animal familier. Cet animal qui préside à la vie, qui ôte à la mort toute son horreur. Le *Bolonchón*, continuel, égal, interminable[3] (p. 292).

Nous sommes très loin de la description que nous livre Juan Pérez Jolote du *Bolonchón* et de l'ambiance festive de la Semaine Sainte chez les *Chamulas* :

> La nuit il y avait un feu dans chacune des maisons [de chaque *pasión*, personne chargée officiellement des fêtes lors du Carnaval] des trois quartiers, les femmes préparaient les tortillas, les jeunes criaient. Danse, guitares, accordéons, harpes, *sots* [percussions] et cornettes[4].

---

[1] Voir en annexe les textes d'*Oficio de tinieblas* et de Ricardo Pozas mis en parallèle (Doc. 26 et 27).

[2] *OT*, p. 640 : "¡Con qué avidez respiraron el aire frío y puro!" Nous traduisons.

[3] *Ibid.*, p. 645 : "Todo el valle retumbaba de música. El acordeón, jadeante y desigual, como una respiración de borracho; las arpas, de líneas delicadas, invisibles por la distancia y la oscuridad. El ritmo de los pies, calzados con caites de cuero grueso y mal curtido. Por todas partes al mismo tiempo – iniciándose, continuando, alcazando su fin – el Bolonchón, la danza del tigre y la culebra, las metamorfosis del dios, de pronto reconocible en un animal al que los ojos están acostumbrados. En ese animal que preside los nacimientos, que acompaña y fortalece la vida, que despoja su horror a la muerte. El Bolonchón, continuo, igual, inacabable." L'évocation de cette danse rappelle un passage du *Chilam Balam* qui annonce l'avènement du règne de la justice par la lutte entre le jaguar et le serpent et la défaite des hommes singes (Maax Mono). Nous y reviendrons en III.2.1 dans le chapitre consacré aux palimpsestes mayas.

[4] Ricardo Pozas, *Juan Pérez Jolote*, *op. cit.*, p. 104 : "Por la noche había hoguera en cada casa de los tres barrios, tortilleo de las mujeres, gritería de los muchachos, danza, guitarras, acordeones, arpas, *sots* y cornetas." Nous

Rosario Castellanos nous plonge non pas dans une ambiance festive, propre à réactiver la culture orale ancestrale et à maintenir la cohésion de la communauté *chamula*, mais dans une ambiance funèbre, signe de désagrégation de cette culture. La mention du Judas au visage de *ladino* est un détail, rien n'est dit sur les costumes surprenants du Carnaval où des hommes déguisés en singe représentent à la fois les Juifs dans l'histoire biblique et les *Ladinos* dont sont victimes depuis des siècles les Indiens. Des études récentes ont pourtant prouvé la richesse culturelle de ces communautés indiennes qui se sont réapproprié leur histoire. L'anthropologue Victoria Bricker Reifler s'est intéressée aux rites du carnaval à San Juan Chamula, Chenalhó et Zinacantán pour montrer que les *Tzotzil-Tzeltal* ont recréé un drame rituel complexe pour conserver la mémoire des conflits ethniques qu'ils ont vécus tout au long de leur histoire[1]. Cette version réactualisée de la Passion christique est également selon l'historien Enrique Florescano « aujourd'hui une des fêtes les plus célébrées dans les hauts-plateaux du Chiapas, et un des rites qui forge l'identité indigène »[2]. Sous un premier abord de mélange confus de personnages et de périodes historiques sont retracées sept conflits ethniques qui ont pour point commun la Conquête et la sujétion des Indiens[3]. Enrique Florescano souligne que ce « recours mnémotechnique sophistiqué » est motivé par un instinct de survie des Indiens pour créer de manière cryptée un drame carnavalesque qui « consigne dans la mémoire collective les traits essentiels du conflit qui changea leur destin »[4].

Loin d'être un peuple sans culture et sans mémoire comme nous le suggère Rosario Castellanos, les *Tzotzil-Tzeltal* font donc une constante réadéquation du passé en fonction du

---

pourrions également comparer les rites autour de l'accouchement chez Rosario Castellanos (lors de la naissance de Domingo, « celui qui naquit pendant l'éclipse », dans une scène empreinte de superstition et de conjuration du mal au chapitre V) et chez Ricardo Pozas, p. 97.

[1] Victoria Bricker Reifler, *The Indian Christ, the Indian King. The historical substrate of Maya myth and ritual*, Austin, University of Texas Press, 1981, 368 p. Traduction espagnole : *El Cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989. L'anthropologue affirme que les Indiens sont parvenus à travestir les drames allégoriques utilisés par les missionnaires espagnols pendant la Colonisation pour enseigner de manière édifiante les principes de la religion catholique. Enrique Florescano précise que ces drames portaient sur la passion et la crucifixion du Christ, les croisades religieuses du Moyen Âge, ou la victoire des Chrétiens sur les Maures, in *Memoria indígena*, México, Taurus, Alfaguara, 1999, 403 p., p. 259.

[2] *Ibid.*, p. 260 : "Este drama, introducido en esos pueblos desde el siglo XVI, es hoy una de las fiestas más celebradas en los Altos de Chiapas, y uno de los ritos que cohesionan la identidad indígena." Nous traduisons.

[3] Selon Victoria Bricker Reifler, les sept conflits ethniques sont : la Conquête du Mexique par Cortés et la Conquête du Chiapas en 1524 ; la révolte de Cancuc de 1712 ; l'intervention française de 1862-1867 ; le soulèvement *chamula* de 1867-1870 ; le litige frontalier avec le Guatemala au XIXème siècle ; l'insurrection d'Alberto Pineda de 1920 et pour finir la Passion du Christ (*Ibid.*, pp. 251-259).

[4] Enrique Florescano, *op. cit.*, p. 261 : "Se trata, entonces, de un recurso nemotécnico sofisticado, que siguiendo la trama aparente de la Pasión de Jesucristo, inscribe en el drama cristiano los momentos dramáticos de la conquista y sujeción de los pueblos indígenas. (…) su compulsión de sobrevivencia los condujo a crear esta forma cifrada de consignar en la memoria colectiva los rasgos esenciales del conflicto que cambió su destino."

présent. Leur mémoire, certes marginalisée, poursuivie et contingente, résiste comme « une nébuleuse en continuel déplacement et transformation »[1]. C'est ce que mettait en valeur José Carlos Mariátegui trente ans auparavant, en affirmant la continuité indéniable de l'Indien péruvien, et par extension de tout Indien, avec son passé et ses traditions :

> L'Indien n'a pas rompu avec son passé. Son processus historique est arrêté, paralysé, mais il n'a pas perdu pour autant son individualité. L'Indien a une existence sociale qui préserve ses coutumes, sa façon d'appréhender la vie, son attitude face à l'univers. (…) Malgré la Conquête, le *latifundio*, le *gamonal*, l'Indien de la sierra [l'Indien andin] se meut toujours, dans une certaine mesure, à l'intérieur de sa propre tradition[2].

Or, Rosario Castellanos représente l'Indien non pas comme un être en lutte constante pour sa survivance, mais comme quelqu'un de vaincu qui peut être sauvé grâce à l'aide de la politique indigéniste mexicaine. Elle renforce l'image d'un peuple soumis à la tradition, à la superstition et au fanatisme religieux – ce qui constitue, à ses yeux, un frein à son entrée dans la modernité. La culture de l'Indien telle qu'elle est dépeinte dans la trilogie est alors l'une des causes de son retard, de son ignorance et de sa misère. L'objectif de l'auteure au sein de l'I.N.I. et à travers ses œuvres est de combattre ce qu'elle considère comme « l'ignorance » des Indiens puisqu'elle veut faire triompher « l'intelligence sur les superstitions, le progrès sur la tradition, la civilisation sur la barbarie »[3]. On voit à quel point ses présupposés idéologiques sont schématiques et manichéens, tout comme le sont les personnages antinomiques du Théâtre Petul. Xun est le prototype de l'Indien ignorant, superstitieux et vulnérable, tandis que Petul est ouvert à la culture occidentale et aux changements impulsés par les Blancs. Si l'on reprend un passage de Rosario Castellanos qui décrit la nature de Xun, on observe que toute la « trilogie du Chiapas » est une illustration du combat des idées menées par Petul face à Xun qui est :

> (…) celui qui pense remplir une obligation quand il assassine la personne qui jette le mauvais œil, celui qui distille de l'eau-de-vie en contrebande, celui qui lapide celui qui s'aventure, sans défense, dans son hameau, celui qui incendie les villages de ceux qui, dans leurs prières, invoquent des noms différents de ceux qu'il vénère, celui qui se laisse exploiter par l'*enganchador* et supporte le vol quotidien de l'*atajadora* (…). Mais en fin de compte, Xun, qui est avant tout un être de papier, *abandonne ses*

---

[1] *Ibid.*, p. 235 : "Se trata, además, de una nebulosa en continuo desplazamiento y transformación." Nous traduisons.

[2] José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, (1928), México, Ed. Era, 4ª reimpresión, 1998, p. 228 : "El indio no ha roto con su pasado. Su proceso histórico está detenido, paralizado, mas no ha perdido por esto, su individualidad. El indio tiene una existencia social que conserva sus costumbres, su sentimiento de la vida, su actitud ante el universo. (...) A pesar de la conquista, del latifundio, del gamonal, el indio de la sierra se mueve todavía, en cierta medida, dentro de su propia tradición."

[3] Rosario Castellanos, "Teatro Petul", in *Mujer de palabras, artículos rescatados de Rosario Castellanos, op. cit.*, p. 300.

erreurs, se rachète, non pas tant par des causes ou des expériences adverses, mais grâce à l'exemple optimiste de Petul[1]. (Nous soulignons)

Cette citation est fortement révélatrice des préjugés de l'auteure pour qui l'Indien n'est pas seulement victime d'un conflit ethnicosocial, mais aussi responsable de sa condition misérable car il se laisse, sciemment ou non, dominer et exploiter. La connotation religieuse des termes employés ici transforme Petul en une figure christique qui permet la *rédemption* de la brebis égarée qu'est Xun.

Pour l'auteure, l'Indien « a coupé son cordon ombilical avec son passé »[2] et ne peut plus puiser dans la source de sa culture ancestrale. Il n'est pas encore intégré à la nation mexicaine puisqu'il demeure marginalisé. Il serait dans un « entre-deux », un vide aliénant d'où il doit s'extraire pour pouvoir s'émanciper et entrer dans l'Histoire. Rosario Castellanos appelle donc de ses vœux l'avènement de « temps nouveaux » pour le Chiapas qui ne soient plus synonymes de superstition, crédulité et manipulation.

Au terme de ce second volet de notre étude de l'Indien dans la « trilogie du Chiapas », nous aboutissons à de nouvelles conclusions. Rosario Castellanos montre certes que l'Indien est le produit d'un conflit ethnico-social qui débute au moment de la Conquête espagnole et se maintient jusqu'au XXème siècle. Il existe des facteurs externes qui peuvent expliquer cette domination de type colonial, mais aussi des facteurs internes qui résident dans les « aspects néfastes » de la culture indienne : un système des charges fortement traditionaliste qu'elle considère comme un frein à l'émancipation de l'Indien, des croyances religieuses qui le plongent dans un monde irrationnel et fanatique, l'emprise d'une culture décadente et moribonde qui ne demande qu'à être revitalisée. L'idéologie ethnocentrique de l'auteure que l'on a mise au jour dans la « trilogie du Chiapas » passe sous silence les diverses formes de résistance quotidienne à la domination des peuples indiens : par la clandestinité de pratiques religieuses interdites, par l'attachement apparemment insensé à des coutumes considérées comme « archaïques » et « barbares » (alors qu'il trahit une lutte pour le contrôle culturel et le rejet de principe à tout changement qui induirait une quelconque dépendance), par la

[1] *Ibid.*, p. 301 : "[Es] el que considera que cumple con una obligación cuando asesina al que hace mal de ojo; el que destila aguardiente de contrabando; el que lapida al que se aventura, sin defensa, hasta su paraje; el que incendia los poblados de quienes, en sus oraciones, invocan nombres diferentes de los que él venera; el que se deja esquilmar por el enganchador y soporta el robo cotidiano de la atajadora (…). Pero a final de cuentas Xun, después de todo ente de ficción, *abandona sus errores redimido*, no tanto por razones ni por experiencias adversas, sino por el ejemplo optimista de Petul."

[2] Nous reprenons la citation de Rosario Castellanos dans l'entretien accordé à Günter W. Lorenz, "Entrevista con Rosario Castellanos", in *Diálogo con Latinoamérica*, Barcelona, Editorial Pomaire, 1972, p. 196 : "(…) el indígena ha roto su cordón umbilical con su pasado."

réinterprétation fructueuse de la culture imposée sous forme d'un syncrétisme religieux, et finalement, par la volonté de se maintenir en marge de la « civilisation » que prône la société dominante. Rosario Castellanos se fait le porte-parole de l'indigénisme gouvernemental pour montrer la nécessité d'intégrer l'Indien à la nation. Sans l'impulsion extérieure de l'action indigéniste, l'Indien serait incapable de se réveiller de son « inertie séculaire » et de sa « léthargie ». Cela revient à nier toute légitimité au projet historique alternatif des peuples indiens qui s'inscrivent dans une résistance passive, mais aussi dans une lutte constante et vitale tout au long des cinq siècles de domination.

II.3. L'INDIEN, SUJET DE SON HISTOIRE ?

Après avoir étudié les ressorts de la vision ethnocentrique de l'Indien dans la « trilogie du Chiapas », il convient à présent de s'interroger sur la réécriture de l'Histoire dans la fiction et sur l'inscription possible ou non de l'Indien dans cette histoire. Effectivement, Rosario Castellanos interroge l'Histoire du Mexique en superposant trois époques : le soulèvement *chamula* du XIXème siècle, la période post-révolutionnaire, la politique indigéniste mexicaine au moment de l'écriture. En brouillant la frontière entre Histoire et fiction, elle interroge les acquis de l'Histoire quant à l'amélioration de la condition de l'Indien. Pour ce faire, elle nous amène au cœur d'un tournant de l'Histoire mexicaine, lors de la Présidence de Lázaro Cárdenas (1934-1940). Asservi par cinq siècles de domination, l'Indien se retrouve face à un nouveau défi selon l'idéologie indigéniste : rompre avec son passé synonyme de conservatisme et se tourner vers un futur synonyme de progrès. Ainsi la société chiapanèque profondément inégalitaire vit-elle un processus historico-social déterminant, tiraillée entre un système anachronique de type féodal et les exigences nationales d'intégration et de modernité de cet Etat isolé du reste du territoire. A ce moment crucial, le rapport de force entre *Ladinos* et Indiens aurait pu basculer. Mais aux yeux de l'auteure, les croyances mythico-religieuses des *Tzotzil-tzeltal* sont, comme nous allons le voir, un frein à leur entrée dans l'Histoire.

II.3.1. Déplacement historique : les réformes cardénistes

Une problématisation de l'Histoire nationale

Quel est l'ancrage historique dans chacune des œuvres de la trilogie ? Comme nous l'avons déjà signalé, l'exergue de *Ciudad Real* insiste sur l'atemporalité dans laquelle est plongée la ville San Cristóbal de Las Casas : « (…) Comme dans les rêves, comme dans les cauchemars, tout est simultané, tout est présent, tout existe aujourd'hui »)[1]. Sur plus de cent vingt pages, aucune indication temporelle précise ne nous est donnée. Les quatre premières nouvelles nous plongent dans l'éternel retour de la domination dont est victime l'Indien depuis la Conquête jusqu'au présent de l'écriture (spoliation des terres, exploitation dans le

[1] Exergue de *Ciudad Real*, p. 234 : "(…) Como en los sueños, como en las pesadillas, todo es simultáneo, todo está presente, todo existe hoy." Nous revenons plus en détail sur la portée de cette atemporalité en II.3.3.

travail saisonnier, discrimination commerciale). Ensuite, « Modesta Gómez », « L'avènement de l'aigle » et « Cuarta vigilia »[1] présentent des *Ladinos* dans une situation sociale misérable et qui tentent de s'en sortir aux dépens de ceux qu'ils considèrent comme inférieurs, les Indiens : une *atajadora*, un secrétaire municipal, une vieille femme marginalisée. Rosario Castellanos semble nous faire comprendre que le statut social de certains Blancs ne diffère pratiquement pas de celui des Indiens, pourtant ils n'ont pas la même condition à cause des préjugés raciaux enracinés chez les deux groupes en tension. Les trois dernières nouvelles sont centrées sur des *Ladinos* qui ont choisi de travailler en faveur de l'Indien et qui se heurtent aux Blancs réfractaires au changement. Il est fait mention de la Mission d'aide aux Indiens (institution qui reprend dans la fiction le travail effectué par les centres coordinateurs de l'I.N.I. dans les années cinquante et soixante). Apparaissent également l'influence grandissante des groupes évangélistes américains et la rumeur de propagation communiste qui rappellent le contexte historique de la guerre froide. *Ciudad Real* est donc l'œuvre de la trilogie la plus en prise directe avec le présent de l'écriture, l'expérience professionnelle de Rosario Castellanos à l'INI et l'actualité au Chiapas. Par contre, les deux romans nous transportent au cœur du sexennat de Lázaro Cárdenas (1934-1940), qui, comme nous l'avons vu dans la première partie, est une période historique cruciale pour le destin de la famille Castellanos et pour l'engagement de la jeune Rosario (« avec l'application des lois agraires, ce fut l'effondrement du monde si solide et apparemment tant éternel que nous avions habité »)[2].

Dans *Balún Canán* sont problématisées les réformes cardénistes (dans le domaine agraire, mais surtout éducatif) et leurs applications. *Oficio de tinieblas* permet à l'auteure d'interroger à nouveau l'héritage de la Révolution mexicaine au Chiapas, tout en superposant trois époques – le soulèvement indien de la fin du XIXème siècle, la Présidence de Lázaro Cárdenas (1934-1940) et le moment même de l'écriture (les années soixante). Dans un entretien avec Emmanuel Carballo, Rosario Castellanos revient sur la genèse de ce roman :

> [Le roman] se base sur un fait historique : le soulèvement des Indiens *Chamulas*, à San Cristóbal, en 1867. Ce fait culmina avec la crucifixion d'un de ces Indiens, que les insurgés proclamèrent le Christ

[1] « Cuarta vigilia » a pour cadre historique la période mouvementée de la Révolution mexicaine. La vieille femme Leonidas Durán a peur que les insurgés lui volent toute sa richesse contenue dans un coffre, in *CR*, p. 285 : "De repente, nadie supo cómo, empezaron a correr rumores; que si estalló la revolución en México, que si van a entrar los villistas, que si van a entrar los carrancistas. Ciudad Real se llenó de muertos, de un bando y del contrario."

[2] Entretien accordé à Günter W. Lorenz, "Entrevista con Rosario Castellanos", in *Diálogo con Latinoamérica*, Barcelona, Editorial Pomaire, 1972, p. 208 : " (…) con la aplicación de las leyes agrarias, fue el derrumbamiento del mundo tan sólido y aparentemente tan eterno que habíamos habitado." Voir le chapitre I.1.2. « Le cardénisme et l'institutionnalisation des réformes » et I.2.1. « Une enfance et adolescence marquées par le Chiapas ».

> indien. Pour un moment, et par ce fait, les *Chamulas* se sentirent égaux aux Blancs. Il n'existe pratiquement pas de documents autour de ce soulèvement. Les témoignages que j'ai pu rassembler sont empreints, c'est logique, d'un parti pris plus ou moins ingénu. J'ai tenté de cerner les circonstances, comprendre les mobiles et capter la psychologie des personnages qui sont intervenus dans ces événements. Au fur et à mesure que je progressais, je me suis rendue compte que la logique historique est absolument distincte de la logique littéraire. J'ai eu beau vouloir être fidèle à l'Histoire, je n'y suis pas parvenue. J'ai peu à peu abandonné les faits réels. Je les ai transposés de temps, à un temps que je connaissais mieux, l'époque de Cárdenas, moment où, selon toutes les apparences, va s'effectuer la réforme agraire au Chiapas. La probabilité de ce fait provoque un malaise entre ceux qui possèdent la terre et ceux qui aspirent à la posséder : entre les Blancs et les Indiens[1].

Loin de vouloir présenter les faits bruts de l'Histoire, elle tente de (se) les expliquer. Cette approche analytique et cognitive des circonstances, des causes et des conséquences du soulèvement *chamula* donne naissance à un genre hybride. Martin Lienhard emploie le terme d'« Histoire-fiction » :

> La possibilité d'un discours informatif s'évanouit d'emblée par la superposition de l'insurrection « messianique » des *tzotziles* au processus de réforme agraire cardéniste : c'est une histoire-fiction et non une chronique de faits historiques. Au moyen de la fiction, [l'auteur] offre une réflexion sur l'Histoire et sur sa perception par les acteurs historiques et leurs descendants[2].

L'auteure prend conscience de la frontière qui sépare Histoire et fiction au cours de la création. Dans cette « métahistoire » qu'est *Oficio de tinieblas*, Rosario Castellanos plonge le lecteur dans la cosmovision *chamula* et dessine les contours d'une insurrection plus religieuse que politique, tout en gommant méticuleusement toute référence historique au soulèvement de 1867-1870. Nous allons voir comment Rosario Castellanos réinterprète l'Histoire (par l'altération des faits historiques et la transposition de l'intrigue à l'époque postrévolutionnaire mexicaine). On peut aussi considérer que cette superposition temporelle, tout comme l'atemporalité de *Ciudad Real*, montrent la persistance de structures de type colonial dans le Mexique contemporain. Comme le signale Aralia López Gónzalez, Rosario Castellanos s'emploie à superposer les époques pour les mettre en relation :

---

[1] Entretien de Rosario Castellanos avec Emmanuel Carballo, in *Diecinueve protagonistas de la literatura mexicana del siglo XX*, México, Empresas Editoriales, 1965: "Está basada en un hecho histórico: el levantamiento de los indios chamulas en San Cristóbal, el año de 1867. Este hecho culminó con la crucifixión de uno de estos indios, al que los amotinados proclamaron como el Cristo indígena. Por un momento, y por ese hecho, los chamulas se sintieron iguales a los blancos. Acerca de esta sublevación casi no existen documentos. Los testimonios que pude recoger se resienten, como es lógico, de partidarismo [sic] más o menos ingenuo. Intenté penetrar en las circunstancias, entre los móviles y captar la psicología de los personajes que intervinieron en estos acontecimientos. A medida que avanzaba, me di cuenta que la lógica histórica es absolutamente distinta de la lógica literaria. Por más que quise, no pude ser fiel a la Historia. Abandoné poco a poco el suceso real. Lo trasladé de tiempo, a un tiempo que conozco mejor, a la época de Cárdenas, momento en el que, según todas las apariencias, va a efectuarse la reforma agraria en Chiapas. Este hecho probable produce malestar entre los que poseen la tierra y los que aspiran a poseerla: entre los blancos y los indios."

[2] Martin Lienhard, *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-cultural en América Latina, 1492-1988*, México, Ediciones Casa Juan Pablos, 4a ed., 2003, p. 304 : "La posibilidad de un discurso informativo se desvanece desde el comienzo al superponerse la insurrección 'mesiánica' de los tzotziles al proceso de reforma agraria cardenista : historia-ficción, no crónica de sucesos históricos. Por medio de la ficción, se reflexiona sobre la historia y sobre su percepción por los actores históricos y sus descendientes."

> En superposant l'histoire du XIXème avec la fiction située au XXème siècle, le métanarrateur rapproche les faits et montre leur contemporanéité. C'est-à-dire que la nature du conflit subsiste, malgré l'existence d'un nouveau facteur historique qui intervient dans le présent du récit : la loi agraire qui, dans le récit, favorise l'évolution historique, la disparition de l'inégalité dans le domaine de l'éducation et de l'économie pour les Indiens[1].

Dans ce travail de réécriture de l'Histoire, l'auteure concentre la thématique de la trilogie sur le conflit ethnicosocial persistant entre Ladinos et Indiens, tout comme le bouleversement introduit par la politique cardéniste et la résistance des *hacendados.*

Des réformes agraires

Dans *Balún Canán*, la première mention de la réforme agraire apparaît de façon détournée par l'oncle David qui évoque dans une chanson *ranchera* les mesures gouvernementales :

> *C'est bien fini la corvée*
> *Des rancheros du pays…*

> - Qu'est-ce que c'est la corvée, oncle David ?
> - C'est le travail que les Indiens sont obligés de faire et que les patrons ne sont pas obligés de payer.
> - Ah !
> - Mais maintenant, c'est fini. Si les patrons veulent que les Indiens sèment le maïs et gardent leurs troupeaux, ça leur coûtera des sous. Et vous savez ce qui leur arrivera ? Ils se ruineront… Maintenant nous sommes tous égaux dans la pauvreté[2]. (pp. 23-24)

L'oncle David reprend le discours des dominants sur les réformes cardénistes (identification par l'utilisation de la première personne du pluriel avec les patrons). L'ironie transparaît dans la définition donnée du *baldío* (travail gratuit que doivent les *peones* au propriétaire en échange d'une parcelle de terre à cultiver) et l'asymétrie entre les devoirs de l'Indien et ceux de l'*hacendado*. Rosario Castellanos nous transmet les premières mesures de la politique cardéniste (illégalité des *baldíos*, imposition d'un salaire minimum pour tout travail) par la vision d'un *Blanc* qui, malgré sa marginalité dans la classe hégémonique, se

---

[1] Aralia López González, *La espiral parece un círculo. La narrativa de Rosario Castellanos. Análisis de Oficio de tinieblas y Álbum de familia*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, División de Ciencias Sociales y Humanidades, 1991, p. 54 : "Al yuxtaponer la historia del siglo XIX con la ficción situada en el siglo XX, el metanarrador acerca los hechos y muestra su contemporaneidad. Es decir que la naturaleza del conflicto persiste, a pesar de la existencia de un nuevo factor histórico que interviene en el presente del relato: la ley agraria que en le relato favorece la evolución histórica, la desaparición de la desigualdad educativa y económica de los indígenas."

[2] *BC*, pp. 149-150 : "*Ya se acabó / el baldillito de los rancheros de acá… /* - ¿Qué es el baldillito, tío David? / - Es la palabra chiquita para decir baldío. El trabajo que los indios tienen la obligación de hacer y que los patrones no tienen la obligación de pagar. / -¡Ah! / - Pues ahora se acabó. Si los patrones quieren que les siembren la milpa, que les pastoreen el ganado, su dinero les costará. ¿Y saben qué cosa va a suceder? Que se van a arruinar. Que ahora vamos a ser todos igual de pobres."

sent menacé. Le discours cardéniste est donc tourné en dérision par la mention de l' « égalité dans la pauvreté ».

Puis Amalia, la vieille fille, sœur de César, évoque une rumeur qui crée chez le lecteur un horizon d'attente : « - On dit qu'on va faire la réforme agraire, qu'on enlève les terres à leurs propriétaires et que les Indiens se sont soulevés contre les patrons »[1] (p. 30). Pour donner plus de crédit à ses dires, elle rappelle qu'un Indien a été assassiné par des insurgés à coup de machettes et qu'elle a bien fait de vendre ses propriétés à temps.

La même tension dramatique croît dans *Oficio de tinieblas* où les Indiens ont eu vent des réformes et revendiquent leur application :

> Les Chamulas sont inquiets depuis des mois. Ils sont au courant de la loi agraire et exigent qu'elle soit menée à bien, que l'on répartisse les terrains communaux. L'effervescence a augmenté depuis l'arrivée d'Ulloa[2]. (p. 106)

Finalement, la venue de fonctionnaires concrétise les mesures gouvernementales. Dans *Balún Canán*, l'inspecteur agraire Gonzalo Utrilla fait face à César Argüello à Chactajal, pour faire connaître la politique gouvernementale aux Indiens et veiller à son application :

> Je fais l'inspection de toute la zone froide. J'ai trouvé beaucoup d'irrégularité dans la situation des Indiens. Les patrons continuent à abuser de leur ignorance. Mais maintenant les Indiens ne sont plus sans défense[3]. (p. 113)

César prend d'emblée conscience du danger que représente Gonzalo et de son influence sur les Indiens (il leur déclare que désormais ils n'ont plus de patron et sont libres). Toutefois, dans le roman, la réforme agraire reste dans les paroles et non dans les faits. L'avènement de temps nouveaux est annoncé, mais tarde à s'effectuer. D'ailleurs, Victorien Lavou souligne l'absence de revendication pour la terre dans le discours du représentant indien, Felipe Carranza Pech, focalisé essentiellement sur la question éducative[4]. Etonnamment, le problème agraire agite non pas les Indiens, mais la classe dominante qui

---

[1] *Ibid.*, p. 159 : "- Dicen que va a venir el agrarismo, que están quitando las fincas a sus dueños y que los indios se alzaron contra los patrones."

[2] *OT*, p. 459 : "- Los chamulas están inquietos desde hace meses. Se enteraron de lo de la Ley Agraria y exigen que se cumpla, que se repartan los ejidos. La efervescencia aumentó con la llegada de Ulloa."

[3] *BC*, p. 244 : "- Estoy haciendo el recorrido reglamentario por toda la zona fría. He encontrado muchas irregularidades en la situación de los indios. Los patrones siguen abusando de su ignorancia. Pero ahora ya no están indefensos."

[4] Victorien Lavou, *Mujeres e indios, voces del silencio: Estudio sociocrítico de Balún Canán de Rosario Castellanos*, Pittsburgh, University of Pittsburg, Thèse doctorale, 1991. Version éditée et corrigée : Consiglio nazionale delle ricerche, Rome, Bulzoni, 2001, p. 129 : "La reforma agraria se presenta exclusivamente como un asunto de la clase dominante, de los latifundistas. (…) se organizan, luchan, elaboran estrategias para burlar o resistirla. Curiosa y significativamente del lado de los indios parece imperar el silencio, el miedo, un desinterés. En ningún momento de la novela, ellos formularon explícitamente tan siquiera una reivindicación por la tierra. Lo que prevalece entre ellos es una "ausencia" de reivindicación agraria." Nous interprétons le manque de participation de l'Indien aux réformes dans le chapitre II.3.3. Mythe *vs* Histoire.

adopte diverses attitudes. Avec détermination, Francisca, la sœur aînée de César, refuse d'abandonner Palo María, même au péril de sa vie. Elle reproche à César d'abandonner lâchement Chactajal :

> Nous sommes de deux espèces différentes. Moi je ne cède jamais mon bien. Même morte je ne lâcherai pas ce qui m'appartient. Ils peuvent tous venir me briser les mains ! Je ne les ouvrirai pas pour lâcher les poignées de terre que j'emporterai avec moi[1].

De son côté, César se rend à Tuxtla pour faire entendre ses doléances aux autorités et ne rentre pas, malgré les problèmes de santé de Mario. Son ami Jaime Rovelo renie son fils, étudiant de droit à Mexico, favorable aux réformes cardénistes (pour lui, « le patron est une institution démodée »[2], p. 183). Après avoir appris la mort du petit Mario, Jaime Rovelo s'adresse à la fillette, plein de résignation sur l'extinction de la lignée des *hacendados* : « - Maintenant ton père n'a plus de raison de continuer à lutter. Nous sommes à égalité, lui et moi. Nous n'avons plus de fils ni l'un ni l'autre »[3] (p. 231). Le système latifundiaire est bien condamné à disparaître car comme le dit Zoraida :

> (…) le gouvernement est décidé à ne pas écouter nos protestations. Peut-être avons-nous raison, peut-être même la loi nous protège-t-elle. Mais ils ont la force et l'emploient en faveur de ceux qu'ils préfèrent. Pour le moment ils essaient de s'attirer les grâces des petits. Ils jouent les Bartolomé de Las Casas, les protecteurs de l'Indien et du malheureux. Pure démagogie[4]. (p. 193)

Sur un ton désabusé, Zoraida constate que le vent a tourné et que le gouvernement ne défend plus les intérêts des latifundistes. Elle discrédite la politique cardéniste en la résumant à un réseau de manipulation et de clientélisme. La même hargne anime les habitants de Ciudad Real dans *Oficio de tinieblas* lorsqu'ils se rendent compte que l'alliance tacite entre le gouvernement et les propriétaires terriens n'existe plus :

> Les autorités même sont contre nous.
> Gouvernement de bandits !
> Nous mettrons au moins quelque chose au clair : le Président saura qu'au Chiapas ses lois valent de la merde, rien que ça[5]. (p. 267)

---

[1] *BC*, p. 314 : "Somos de distintos linajes. Yo no cedo nunca lo mío. Ni muerta soltaré lo que me pertenece. Y así pueden venir todos y quebrarme las manos. Que no las abriré para soltar el puñado de tierra que me llevaré conmigo."

[2] *Ibid.*, p. 318 : "El patrón es una institución que ya no está de moda, como dice mi hijo."

[3] *Ibid.*, p. 366 : "- Ahora tu padre ya no tiene por quién seguir luchando. Ya estamos iguales. Ya no tenemos hijo varón." D'ailleurs, l'extinction de la lignée des Argüello peut se lire dans le patronyme. Voir la définition du DRAE, "arguello": acción y efecto de arguellarse (desmedrarse por falta de salud o mala alimentación).

[4] *Ibid.*, p. 327 : "Pero en realidad el gobierno tiene el deliberado propósito de no escuchar nuestras protestas. Podemos tener la razón de nuestra parte. Hasta la ley. Pero ellos tienen la fuerza y la emplean a favor de los que prefieren. Ahora están tratando de congraciarse con los de arriba. Y se están haciendo los Bartolomés de Las Casas, los protectores del indio y del desvalido. Pura demagogia."

[5] *OT*, p. 621 : "- Tenemos en contra hasta a las autoridades. / ¡Gobierno de bandidos! / -Algo vamos a sacar en claro: que el Presidente sepa que en Chiapas sus leyes valen una pura y celestial chingada." Nous traduisons.

Dans *Oficio de tinieblas*, l'arrivée de l'ingénieur Fernando Ulloa indispose Leonardo Cifuentes. Fils d'un paysan zapatiste, Ulloa se fait le représentant de la Loi, de l'Egalité et de la Justice sociale et a pour tâche d'établir les plans de la zone *tzotzile* en vue de répartir les terres. Au chapitre XII a lieu un véritable duel verbal entre le fonctionnaire et *l'hacendado*, soumis à un interrogatoire :

> Les ouvriers de San José Chiuptik ont-ils des contrats de travail ? Quel est leur salaire minimum ? Combien d'heures de travail à la journée ? Qui s'occupe de leur éducation et de leur santé ?[1] (p. 144)

Deux conceptions historiques s'opposent radicalement. Le porte-parole de la Révolution cardéniste croit en un futur prometteur où les Indiens seront leurs propres patrons, où les banques leur apporteront le soutien financier nécessaire à l'exploitation des *ejidos*, où ils bénéficieront d'une éducation digne de ce nom qui leur permettra de s'émanciper totalement :

> Jusqu'à aujourd'hui, les Indiens ont vécu sous une tutelle qui a conduit à de nombreux abus. Mais ils deviendront majeurs lorsqu'ils sauront lire, écrire, semer et cultiver comme il faut[2].

Ce à quoi répond le discours raciste et passéiste de l'*hacendado*, convaincu de la nécessité de maintenir l'Indien dans son infériorité : « Un Indien, ici ou ailleurs, sera toujours pauvre et ignorant. Le mal est sans remède »[3]. Cependant, la même idéologie paternaliste affleure dans les deux discours : la tutelle du patron devrait selon Ulloa être remplacée par la tutelle de l'Etat mexicain car l'Indien est toujours et encore un mineur qui doit recevoir une instruction selon la perspective occidentale pour pouvoir s'ouvrir à la modernité… En filigrane se lit le message de l'auteure, fonctionnaire du gouvernement indigéniste, qui a travaillé avec acharnement à l'éducation des Indiens (campagnes d' « endoctrinement » du Théâtre Petul, travail d'alphabétisation dans les villages des hauts- plateaux, diffusion de la Constitution mexicaine en *tzeltal*).

Des réformes de l'éducation

Selon, l'idéologie gouvernementale culturaliste, l'éducation est un enjeu capital car il s'agit de former les futurs travailleurs et de les intégrer à un mode de production moderne.

---

[1] *Ibid.*, p. 496 : "-¿Tienen contrato de trabajo los peones de San José Chiuptik ? ¿Se les paga el salario mínimo? ¿Cuántas horas de labor hacen su jornada? ¿Quién atiende su educación y su salud?"
[2] *Ibid.*, p. 498 : "- Hasta hoy los indios han estado bajo una tutela que se presta a muchos abusos. Pero alcanzarán la mayoría de edad cuando sepan leer, escribir, cultivar racionalmente su tierra." Nous traduisons.
[3] *Ibid.*, p. 499 : "Un indio, aquí y donde usted quiera, es siempre el pobre y el ignorante. No tiene remedio."

Mais surtout, c'est un instrument d'acculturation crucial, comme le déclare le chantre de l'indigénisme mexicain, Alfonso Caso :

> Il existe des groupes attardés qui forment des communautés qu'il faut aider pour réussir leur transformation dans les domaines comme l'économie, l'hygiène, l'éducation et la politique ; pour réussir, en un mot, la transformation de leur culture, en changeant les aspects archaïques, déficients – et sous de nombreux aspects, nocifs – de cette culture, en aspects plus utiles pour la vie de l'individu et de la communauté. Réussir cette transformation est ce qui s'appelle l'acculturation[1].

Dans *Balún Canán*, les nouvelles réformes cardénistes en matière d'éducation sont transmises par la lettre que le fils Rovelo, avocat à Mexico, envoie à son père :

> Une loi a été votée selon laquelle les propriétaires terriens ayant plus de cinq familles d'Indiens à leur service seront dans l'obligation de leur donner le moyen de s'instruire en leur bâtissant une école et en engageant un maître[2]. (p. 38)

Parmi les Blancs s'opposent deux clans : les *Ladinos* ouverts au changement qui ont compris que « la loi est raisonnable et nécessaire » et que « Cárdenas est un président juste » comme le jeune avocat Rovelo ; et l'ancienne génération d'*hacendados* qui sont prêts à détourner la loi à leur profit, tel César, prêt à trouver un maître rural à sa convenance. Il choisit Ernesto, le fils bâtard de son frère, qui pourtant ne maîtrise pas la langue indienne :

> (…) comme au Mexique, tout va de travers, on nous demande d'user d'un article dont on ne connaît pas le contenu exact. Aussi devons-nous nous débrouiller et, puisqu'il n'y a pas de mine d'instituteurs, il ne nous reste qu'à improviser. Dès le début, j'ai pensé que tu pourrais faire l'affaire.
> Moi ?
> Tu sais lire et écrire. Ça suffit pour remplir le dossier. Quant au reste…
> Je ne parle pas *tzeltal*, mon oncle.
> Tu n'auras pas besoin de le parler[3].

Dans *Balún Canán*, les Indiens s'emparent de la réforme éducative : en atteste le duel verbal entre Felipe Carranza Pech et César Argüello dans une scène très théâtrale (II, 3). L'intrusion soudaine et irrespectueuse de Felipe chez les Argüello contraste avec l'attitude de soumission des Indiens lors du rituel précédent de type féodal entre maître et sujets. Les deux

---

[1] Alfonso Caso, *El indigenismo*, México, I.N.I., 1958, p. 35, cité par Victorien Lavou, in *Mujeres e indios, voces del silencio: Estudio sociocrítico de Balún Canán de Rosario Castellanos*, Pittsburgh, University of Pittsburg, Thèse doctorale, 1991. Version éditée et corrigée : Consiglio nazionale delle ricerche, Rome, Bulzoni, 2001, p. 134 : "Existen grupos atrasados que forman comunidades a los que hay que ayudar para lograr su transformación en los aspectos económico, higiénico, educativo y político; en una palabra, la transformación de su cultura, cambiando los aspectos arcaicos, deficientes – y en muchos aspectos nocivos de esa cultura -, en aspectos más útiles para la vida del individuo y la comunidad. Lograr esta transformación es lo que se llama aculturación."

[2] *BC*, p. 168 : " 'Se aprobó la ley según la cual los dueños de fincas, con más de cinco familias de indios a su servicio, tienen la obligación de proporcionarles medios de enseñanza, estableciendo una escuela rural y pagando su peculio a un maestro rural' ."

[3] *Ibid.*, p. 176 : (…) como todas las cosas en México andan de cabeza, nos mandan que consumamos un artículo del que no hay existencia suficiente. Así que nosotros debemos surtirnos de donde se pueda. Y ya que no hay yacimientos de maestros rurales no queda más remedio que la improvisación. Desde el principio pensé que tú podrías servir / - ¿Yo? / - - Sabes leer y escribir. Con esto basta para llenar el expediente. Y en cuanto a lo demás… No hablo tzeltal, tío. / - No necesitarás hablarlo.." Nous traduisons.

protagonistes portent un nom symbolique : César dénote un caractère autoritaire et despotique, tandis que l'Indien arbore le même nom que le Général Venustiano Carranza qui a joué un rôle clé lors de la Révolution mexicaine[1]. La langue apparaît comme un instrument de pouvoir car chacun des deux s'approprient la langue de l'autre pour mieux asseoir son autorité. Felipe se fait le porte-parole des siens qu'il appelle « camarades » : « - Ils m'ont choisi moi, Felipe Carranza Pech, pour que je sois leur voix »[2]. Il suggère que s'est mise en place une pratique démocratique de débats et de consultation entre les Indien (« - je vais parler avec mes camarades pour que nous décidions entre tous ce qu'il faut faire »[3]). Felipe est le prototype de l'Indien révolutionnaire car il revendique l'application de la loi, s'arroge le droit de parler l'espagnol, apanage des *Blancs*, et s'approprie également l'écriture. Le mémoire qu'il écrit sur la construction de l'école occupe un chapitre complet (II, 7)[4]. Ce texte consigne un rituel collectif dont la semence est l'éducation, legs pour les générations à venir (« Ainsi écrivit Felipe, pour ceux qui viendraient après lui, la construction de l'école »[5], p. 106).

Toutefois, comme pour la réforme agraire, la réforme éducative reste un vœu pieux. Rosario Castellanos montre le fossé existant entre l'ambition du projet cardéniste et l'échec dans son application. Cela donne lieu à une scène burlesque d'un grand dramatisme : Ernesto arrive ivre à l'école et déshonore les réformes cardénistes en faisant une révérence ironique au portrait du Président affiché sur le mur. La nouvelle loi éducative est une absurdité, seuls prévalent l'incompréhension mutuelle et le fatalisme entre Blancs et Indiens :

> A quoi cela nous sert de nous rassembler ici tous les jours ? Moi je ne comprends pas un mot de votre maudite langue et vous, vous ne savez rien en espagnol. Mais même si j'étais un de ces maîtres qui apprennent aux élèves la table de multiplication et tout, à quoi cela nous servirait-il ? Ça ne changerait rien à notre situation. Tu es né Indien, tu resteras Indien. C'est comme moi[6]. (II, 12)

L'auteure montre que certaines avancées ont bien eu lieu, mais elles concernent surtout l'éducation des Blancs. Dans *Balún Canán*, la visite d'un inspecteur de l'Instruction

---

[1] Venustiano Carranza est l'un des premiers à soutenir le renversement de Porfirio Díaz. Il assume à deux reprises la Présidence (en 1915 et en 1917 après avoir fait proclamer la nouvelle Constitution). Parmi les mesures gouvernementales entreprises, il met en place un système judiciaire indépendant et une réforme agraire sous le système de l'*ejido*.

[2] *BC*, p. 213 : " Me escogieron a mí, Felipe Carranza Pech, para que yo fuera la voz." Nous traduisons.

[3] *Ibid.*, p. 215 : "- Voy a hablar con mis camaradas para que entre todos resolvamos lo que es necesario hacer."

[4] Nous reviendrons sur la tonalité éminemment poétique de ce passage et sur son enjeu dans la quête d'une légitimation indigène pour Rosario Castellanos en troisième partie.

[5] *BC.*, p. 237 : "De esta manera Felipe escribió, para los que vendrían, la construcción de la escuela."

[6] *Ibid.*, p. 265 : "¿De qué nos sirve juntarnos aquí todos los días ? Yo no entiendo ni jota de la maldita lengua de ustedes y ustedes no saben ni papa de español. Pero aunque yo fuera un maestro de esos que enseñan a sus alumnos la tabla de multiplicar y toda la cosa, ¿de qué nos serviría? No va a cambiar nuestra situación. Indio naciste, indio te quedás. Igual yo." Nous traduisons.

Publique au début du roman ferme l'école de la maîtresse Silvina en rappelant que les réformes du gouvernement doivent être appliquées (école laïque, gratuite et publique)[1] et qu'il est désormais interdit de dispenser un enseignement religieux à l'école. Dans *Oficio de tinieblas*, Fernando Ulloa a bénéficié d'une éducation exemplaire malgré sa condition sociale (choisi par ses professeurs pour ses aptitudes, il fait un séjour d'apprentissage en Europe). Une fois formé, il enseigne à l'*Instituto Superior* devenu propriété du gouvernement après la Révolution mexicaine et l'expropriation du clergé. Le frein à la mise en place d'une nouvelle éducation (participation active au cours, éveil d'un esprit critique) se fait aussi sentir parmi les jeunes *coletos* qui le rejettent. Peu à peu se monte une fronde contre Fernando Ulloa, accusé d'être communiste par ses élèves, par le Directeur de l'Institut, le père Balcázar et même son assistant Rubén à qui il avait tenté d'inculquer les leçons de la Révolution :

> Tu sais pourquoi la Révolution a eu lieu, Rubén ? Afin qu'il n'y ait plus de différence entre les riches qui t'exploitent et toi. Pour que tu gagnes une dignité. Pour qu' « ils » te respectent[2] (p. 160).

Dans *Ciudad Real*, aucune allusion directe n'est faite aux réformes agraires et éducatives car l'ancrage historique est, comme nous l'avons déjà précisé, beaucoup plus flou. Néanmoins, la question de l'éducation est évoquée à plusieurs reprises. A la fin de « La Roue de l'affamé », le Docteur Salazar refuse de sauver le nouveau-né qui meurt peu à peu de faim et veut donner une leçon à la famille indienne Kuleg (il ne soignera personne gratuitement). Rosario Castellanos montre dans cette nouvelle comment des Blancs qui, à l'origine, prétendaient œuvrer pour le bien de l'Indien, deviennent dangereux. Le docteur s'insurge contre les bonnes intentions et l'empathie de la jeune Alicia envers les Indiens (elle tente de voler du lait pour le bébé et paie de sa poche les médicaments). Il a une conception toute particulière et particulièrement cynique de l'éducation, comme transmission de valeurs occidentales :

> Le véritable problème, c'est d'éduquer les Indiens. (…) moi, j'ai découvert quelque chose de très important. La bonne volonté ne suffit pas ; l'essentiel est l'éducation, l'éducation. Ces Indiens ne comprennent rien et quelqu'un doit commencer à leur enseigner… (…)
> A votre avis, qu'est ce qui a le plus de valeur ? La vie de ce petit enfant ou celle de tous les autres ? Kuleg leur racontera ce qui s'est passé. Nous lui avons donné une leçon, et quelle leçon ! Maintenant, les Indiens auront appris qu'on ne joue pas avec la clinique d'Oxchuc. Ils commenceront à venir, alors là, oui, et avec de l'argent en tête. Nous pourrons acheter des médicaments, des tas de médicaments…[3].

---

[1] A la fin du roman, l'institutrice est contrainte de donner des cours en cachette pour survivre.

[2] *Ibid.*, p. 512 : "- ¿Sabes para qué se hizo la Revolución, Rubén ? Para que no haya esas diferencias entre los ricos que te explotan y tú; para darte una dignidad que los demás respeten."

[3] "La Rueda del hambriento", in *CR*, pp. 331-332 : "El verdadero problema es educar a los indios. (…) yo he descubierto algo, algo muy importante. La buena voluntad no basta; lo esencial es la educación, la educación. Estos indios no entienden nada y alguien tiene que empezar a enseñarles… (…) - ¿Qué cree usted que vale más? ¿La vida de ese muchacho o la de todos los otros? Kuleg les contará lo que ha pasado. Le dimos una lección ¡y

A la fin de la nouvelle, la jeune infirmière s'enfuit, tout comme Arthur Smith à la fin de *Ciudad Real*. Portés par leurs aspirations altruistes et idéalistes, ils refusent de rester dans cette communauté de *Ladinos* aussi dangereux que les *hacendados* et s'échappent vers un futur encore incertain, mais prometteur. En réaction aux propos du Pasteur Williams qui évoque le rôle des Etats-Unis dans la lutte sans merci contre le communisme, Arthur Smith brandit son idéal de justice et ironise sur le péril rouge :

> C'est curieux. Le communisme s'infiltre dans les pays où peu de gens ont le droit de manger ou de s'instruire, où la dignité est un luxe que seuls les riches peuvent se payer, et où l'humiliation est la condition du pauvre, où une poignée d'hommes dignes, instruits et bien nourris exploitent la multitude d'humiliés, d'ignorants et d'affamés[1].

Dans un parallélisme antithétique, il met en cause l'inégalité opérant dans la répartition des richesses et dans l'accès aux besoins fondamentaux (éducation, alimentation, reconnaissance de la dignité humaine). Et pour reprendre la rhétorique religieuse propre à sa profession, il termine son discours par « Moi je demandais ce qui doit être notre pain quotidien : la justice »[2]. Nous allons voir que cet idéal de justice à atteindre est un leitmotiv chez les personnages porte-parole des revendications indiennes (Felipe Carranza Pech, Pedro Winiktón, Fernando Ulloa).

II.3.2. Un conflit générationnel entre Indiens

Une conception iconoclaste de l'autorité

Comme nous l'avons vu précédemment, l'Indien tel que le dépeint Rosario Castellanos, est un être ignorant, passif et résigné. Les anciens, qui incarnent dans la littérature indigéniste traditionnelle la sagesse et l'autorité, ne dérogent pas à cette image d'inertie et de fatalisme. Par contre, dans *Balún Canán* et *Oficio de tinieblas*, deux Indiens prennent le rôle de guide de leur communauté, malgré leur jeune âge et s'opposent à la résistance des anciens.

Après avoir rencontré César Argüello, Felipe transmet son expérience aux autres Indiens. Il rappelle tout d'abord l'œuvre des générations antérieures depuis la colonisation

---

qué lección! Ahora los indios habrán aprendido que con la clínica de Oxchuc no se juega. Empezarán a venir ¡vaya que sí! Y con el dinero por delante. Podremos comprar medicinas, montones de medicinas…"

[1] *Ibid.*, p. 353 : "- Es curioso. El comunismo se infiltra en los países donde pocos tienen el derecho a comer o a instruirse. Donde la dignidad es un lujo que no pueden pagar más que los ricos y la humillación es la condición del pobre. Donde un puñado de hombres dignos, instruidos y bien alimentados explotan a la muchedumbre de humillados, ignorantes y hambrientos."

[2] *Ibid.*, p. 353 : "Yo estaba pidiendo lo que debe ser el pan nuestro de cada día: la justicia."

(« Nos aïeux étaient des constructeurs », p. 85). Pour s'inscrire dans cet héritage, eux, les Indiens d'aujourd'hui, doivent construire une école. Il se heurte d'emblée à la résistance et au scepticisme des anciens comme *tata* Domingo, selon qui l'Indien a besoin de la main du patron pour réaliser quelque chose. Cet ancien (comme le dénote le titre honorifique *tata*) décline toute autorité sur sa communauté et s'en remet à Felipe (« Je suis bien vieux, mon garçon, ça fait longtemps que je n'exerce plus, la mémoire me manque »). Le clivage entre les générations est à ce point dramatique que les anciens n'ont pas transmis la mémoire de leur peuple :

> - (Felipe) Et tes fils ? Tu ne leur as pas laissé en héritage ce que tu savais?
> - (Tata Domingo) Mes fils sont des serviteurs de la grande maison. Ils se sont fâchés avec moi (p. 89)[1].

Rosario Castellanos fait ressortir les aspects « négatifs », « archaïques », « déficients » (selon les termes d'Alfonso Caso) de la culture indienne (qui justifient dans l'idéologie indigéniste de l'époque, leur acculturation) :

> Qu'est-ce que le Président de la République ?
> Alors Felipe raconta ce qu'il avait vu. Il était à Tapachula pour l'arrivée de Lázaro Cárdenas. Tout le monde fut rassemblé sur le balcon de la Mairie. C'est là que Cárdenas parla pour promettre le partage des terres.
> Quelqu'un demanda timidement :
> C'est Dieu ?
> C'est un homme. J'ai été tout près de lui. (…)
> Le Président de la République veut que nous ayons de l'instruction. C'est pour ça qu'il a envoyé le maître, c'est pour ça qu'il faut construire l'école[2].

Rosario Castellanos montre ici que les Indiens ne possèdent pas le moindre rudiment d'instruction civique : ils ne connaissent ni la géographie de leur pays, ni la fonction politique du chef de l'Etat – autant de traits qui renforcent leur soit disant « ignorance » contre laquelle elle lutte dans ses campagnes d'alphabétisation et d'acculturation au sein de l'I.N.I.

Tout comme Felipe Carranza Pech face à Tata Domingo, dans *Oficio de tinieblas*, Pedro se révolte contre la résignation des anciens qui lui conseillent de chercher la protection, c'est-à-dire la domination, du maître (« Ainsi parlaient les anciens. Mais ils taisaient

---

[1] *BC*, p. 219 : "- Estoy muy viejo, kerem. Hace tiempo que no hago este oficio. La memoria no me ayuda. / - ¿Y tus hijos? ¿No les dejaste en herencia lo que sabías? / - Mis hijos son servidores de la casa grande. Se han enemistado conmigo."

[2] *Ibid.*, p. 217 : "- ¿Qué es el Presidente de la República? / Felipe contó entonces lo que había visto. Estaba en Tapachula cuando llegó Lázaro Cárdenas. Los reunieron a todos bajo el balcón principal del Cabildo. Allí habló Cárdenas para prometer que se repartirían las tierras. Alguien preguntó con timidez: / - ¿Es Dios? / - Es hombre. Yo estuve cerca de él. (…) – El Presidente de la República quiere que nosotros tengamos instrucción. Por eso mandó al maestro, por eso hay que construir la escuela."

l'humiliation »[1], p. 47). Puis il prend tout de suite conscience de l'injustice du système de l'*enganche*. Loin d'êtres solidaires, ses compagnons de travail ne veulent pas l'entendre ou se confondent dans le déterminisme racial et social :

> Les conditions de don Remigio ne sont pas justes.
> Et alors ? Qu'est-ce que tu voulais ? Tu es né indien ! répliqua l'un d'eux avec un regard inquiet en direction du contremaître. Et les autres acquiescèrent d'un signe de tête et détournèrent le visage.
> Indien. On lui avait lancé plusieurs fois ce mot à la face comme une insulte. Mais à présent, prononcé par quelqu'un de sa race, il établissait une distance, séparait ceux qui venaient d'une même racine. Ce fut sa première expérience de la solitude (…) (pp. 49-50)[2].

Nous avons en mémoire les paroles d'Ernesto dans *Balún Canán* (« Tu es né Indien, tu resteras Indien. C'est comme moi »)[3]. Ici, la différence est que cette conscience de clivage insurmontable entre Indiens et Blancs provient des Indiens eux-mêmes, plongés dans le défaitisme et la peur des représailles. Le rôle de Felipe et de Pedro est donc de se faire les guides de leur communauté. A plusieurs reprises est fait mention de l'esprit actif et éveillé des deux leaders indiens face à la passivité des autres, grâce à la métaphore filée de la lumière (symbole de la raison et de l'éducation) opposée aux ténèbres (dénotant l'ignorance et l'obscurantisme) :

> La nuit, au lieu de sombrer comme les autres, Pedro veillait[4]. (*OT*, p. 50)

> Ils s'entassaient dans l'ombre comme pour se protéger, avec un vague mouvement de fuite. Parce que les paroles de Felipe les traquaient comme les aboiements du chien harcelant le taurillon échappé[5]. (*BC*, p. 87)

> Mais ils étaient encore, comme lui avant son voyage, dans les ténèbres. Et sans vouloir les consoler, ni mentir, il leur avait raconté ce qu'il avait vu, obligé plus d'une fois à répéter les choses pour briser leur méfiance. Il ne fallait pas attendre la résurrection des dieux qui les avaient abandonnés à l'heure de l'infortune (…)[6]. (*BC*, p. 89)

---

[1] *Ibid.*, p. 402 : "Eso decían los viejos; pero callaban las humillaciones (…)."
[2] *OT*, p. 404 : "- El trato con don Remigio no es justo. / - ¿Yday? ¿Qué querías? Fue tu suerte de nacer indio – respondió alguno, mirando con inquietud al capataz. Los otros asintieron con una inclinación y esquivaron el rostro. / Indio. La palabra se la habían lanzado muchas veces al rostro como un insulto. Pero ahora, pronunciado por uno que era de la misma raza de Pedro, servía para establecer una distancia, para apartar a los que estaban unidos desde la raíz. Fue ésta la primera experiencia que de la soledad tuvo Winiktón (…)."
[3] *BC*, p. 265 : "Indio naciste, indio te quedás. Igual yo." Nous traduisons.
[4] *OT*, p. 405 : "Por la noche, en vez de rendirse a la fatiga como los demás, Pedro velaba."
[5] *BC*, p. 217 : "Se apiñaron en la sombra como queriendo protegerse, como queriendo huir. Porque las palabras de Felipe los acorralaban igual que los ladridos del perro pastor acorralan al novillo desmandado."
[6] *Ibid.*, p. 219 : "Pero andaban aún, como él antes de su viaje, en tinieblas. Y no para consolar, no para mentir, les contó lo que había visto. Y una vez y otra vez tuvo que repetirlo para quebrar su desconfianza. No había que esperar la resurrección de sus dioses, que los abandonaron en la hora del infortunio (…)."

D'ailleurs, ces deux Indiens sont les seuls à bénéficier d'une instruction : Felipe sait lire et écrire[1], Pedro profite de l'école établie à la « Constancia » de don Adolfo Homel, *hacendado* éclairé d'origine allemande :

> Il avait cependant installé les toilettes dans le dortoir des Indiens : une manière de respecter l'hygiène. Il avait également ouvert une école et engagé un instituteur, cette fois parce que le gouvernement l'exigeait (bel instinct germanique) et parce qu'il n'était pas d'accord avec ses confrères mexicains sur ce point. (p. 52)

Mais surtout, ces deux personnages-clé dominent la langue du dominant et savent en faire usage pour revendiquer leurs droits. Cela corrobore l'idéologie indigéniste officielle selon laquelle pour « civiliser » l'Indien, il faut le « castillaniser » afin de mieux le « mexicaniser ». Autre point commun, Felipe Carranza Pech et Pedro González Winiktón ont acquis une maturité politique au cours de leur expérience professionnelle commune dans la zone caféière de Tapachula et ont fait une rencontre décisive qui a changé leur destin, celle du Président Lázaro Cárdenas.

Dans le premier roman, Felipe résume les moments-clé du discours du Président, alors que dans *Oficio de tinieblas*, le narrateur extradiégétique relate en détail la visite de Lázaro Cárdenas à Tapachula (visite de l'*hacienda* modèle « La Constancia », des installations, machines, plantations, rencontre avec les employés *Chamulas*). Le narrateur retranscrit les idées phares du discours présidentiel (promesse d'égalité pour tous, redistribution des terres, fin de l'exploitation des Indiens par les patrons). Et malgré sa démagogie (« (…) il parla avec lenteur, en choisissant les tournures les plus compréhensibles, de l'effort que des hommes comme eux devaient accomplir pour égaler les autres Mexicains, et mener une existence digne »[2]), le message ne passe pas (résistance des patrons, barrière linguistique pour les Indiens). Les deux Indiens restent à jamais marqués par ce voyage initiatique, cette rencontre à la portée messianique[3], ce pacte scellé dans une poignée de mains et ce mot qui contient en germe tant d'espérance : la justice.

---

[1] *Ibid.*, p. 220 : " (…) Felipe era el único de entre ellos que sabía leer y escribir. Porque aprendió en Tapachula, después de conocer a Cárdenas."

[2] *OT*, p. 411 : "(…) habló con lentitud, y escogiendo los giros más comprensibles, del esfuerzo que hombres como ellos tenían que hacer para igualarse con los demás mexicanos y para llevar una existencia digna y respetada."

[3] Pour Victorien Lavou Zoungbo, on peut tisser des correspondances entre le Messie et Cárdenas, le Prophète et Felipe qui annonce « la bonne nouvelle », les Indiens et le peuple élu, in *Mujeres e indios, voces del silencio: Estudio sociocrítico de Balún Canán de Rosario Castellanos*, *op. cit.*, p. 141.

> Lui, il avait connu un homme : Cárdenas. Il l'avait entendu parler. (Il lui avait serré la main, c'était là son secret, sa force.) Il avait compris que Cárdenas disait ce qui était juste et que l'époque était mûre pour que justice soit faite. Il était revenu à Chactajal pour apporter la bonne nouvelle[1]. (*BC*, p. 89)

> (…) Pedro fut vivement impressionné par un mot du Président qui réveillait en lui tant d'échos : JUSTICE. Dès lors, Pedro imagina cette justice liée à l'expérience personnelle et directe qu'il avait de la possession de la terre. Voilà ce que l'*ajwahil* était venu leur annoncer : dans la poignée de main que le Président eut avec chacun d'entre eux, Pedro vit un pacte[2]. (*OT*, p. 56)

Leur expérience commune à Tapachula, loin des terres isolées des hauts- plateaux, leur permet de démythifier la personne du *Ladino*, pour beaucoup d'Indiens considéré comme un être supérieur, voire divin. Felipe prend conscience des différences sociales entre Blancs, de la misère et de la maladie de certains :

> Je pense à ce que j'ai vu à Tapachula. Il y a des Blancs si pauvres qu'ils demandent l'aumône et qui tombent dans la rue, minés par la fièvre[3]. (p. 86)

Dans un discours fortement machiste, Pedro fait le même constat auprès des prostituées *ladinas* au moment où « tous les masques fondent » (« Ce n'était plus des êtres mythiques faits d'une matière différente. Rien que des femelles, oui. Des femelles. De la glaise que la main de l'homme façonne à sa guise »[4], p. 57). Dès lors, tous deux incarnent le prototype du révolutionnaire indien qu'a essayé de forger le gouvernement mexicain, ils lancent un pont entre les projets de réformes cardénistes et leur communauté.

Un pont entre deux cultures

Les deux « guides » de leur communauté introduisent une force dynamique qui a pris son impulsion au contact des *Ladinos*. Ils (re)connaissent les droits que le gouvernement cardéniste leur octroie et transmettent leur exemple aux autres Indiens. Comme dans le Théâtre Petul pour lequel Rosario Castellanos a écrit les scénarios, deux conceptions antagoniques de l'Indien se font face : celui qui est ouvert aux Blancs et au progrès, celui qui

---

[1] *BC*, p. 219 : "Él había conocido a un hombre, a Cárdenas ; lo había oído hablar. (Había estrechado su mano, pero éste era su secreto, su fuerza.) Y supo que Cárdenas pronunciaba justicia y que el tiempo había madurado para que la justicia se cumpliera. Volvió a Chactajal para traer la buena nueva."

[2] *OT*, p. 411 : "(…) le impresionó vivamente oír en los labios presidenciales una palabra que despertaba en él tantas resonancias: la palabra justicia. Incapaz de representársela en abstracto, Pedro la ligó desde entonces indisolublemente con un hecho del que tenía una experiencia íntima e inmediata: el de la posesión de la tierra. Esto era lo que el ajwahil había venido a anunciarles. Y en el apretón de manos con que el Presidente se despidió de cada uno de los congregados Pedro vio el sello de un pacto."

[3] *BC*, p. 216 : "- Me estoy acordando de lo que vi en Tapachula. Hay blancos tan pobres que piden limosna, que caen consumidos de fiebre en las calles."

[4] *OT*, p. 412 : "Ya no eran aquellos seres míticos hechos de una sustancia diferente a la suya. Hembras, sí, hembras, barro que la mano del varón moldea a su antojo."

est passif et réticent face aux changements. D'ailleurs, le protagoniste d'*Oficio de tinieblas* porte significativement le prénom du héros des pièces de théâtre, Petul ou Pedro :

> (…) c'est le protagoniste des aventures, le prototype de l'homme éveillé, ouvert aux nouvelles que lui apportent ses amis métis et blancs, grâce à son intervention, le dénouement est toujours un triomphe de l'intelligence sur les superstitions, du progrès sur la tradition, de la civilisation sur la barbarie[1].

Dans un essai sur la politique indigéniste du Mexique, Gonzalo Aguirre Beltrán souligne que l'effort du gouvernement a été porté sur la formation de *promoteur culturel* parmi les Indiens[2]. Ils jouent un rôle essentiel dans le développement de la « civilisation » dans leur communauté d'origine :

> En tant que promoteurs culturels, ils ont su éveiller la foi et les efforts de leurs compagnons pour secouer leur condition de serfs et atteindre un destin plus élevé et plus conscient des droits qui les assistent. Leur tâche était d'ouvrir la brèche pour que l'école fût acceptée avec enthousiasme, tout comme les autres services de salubrité, zootechnique, agriculture et autres qui appartiennent au champ d'action du Centre Coordinateur[3].

Il est intéressant de remarquer que Felipe et Pedro adoptent ce rôle de « promoteur culturel » sans avoir été pour autant formés. La rencontre avec Cárdenas agit comme un catalyseur et une prise de conscience soudaine (tout comme le vécu personnel de l'auteure touchée par les réformes cardénistes a pu servir de révélateur pour l'écriture de la trilogie). Ils se situent donc dans un entre-deux : entre les Blancs et ceux de leur communauté. Pedro est le meilleur exemple d'acculturation, ou plus précisément d'*aladinamiento* (l'Indien devient acculturé au contact de la culture occidentale et s'assimile / est assimilé à un *Ladino*). Curieux et intéressé par les cours dispensés à l'école, Pedro se fait remarquer par le patron qu'il va désormais accompagner partout dans ses déplacements. La rencontre des prostituées blanches modifie le regard qu'il porte sur lui-même et sur les *Ladinos*. Comme signe d'*aladinamiento*, il modifie son aspect physique et social qu'il calque sur celui des Blancs (vêtements et montre, symbole flagrant de changement de la conception du temps) :

---

[1] Rosario Castellanos, *Teatro Petul*, in *Mujer de palabras, artículos rescatados de Rosario Castellanos*, *op. cit.*, p. 300 : "(…) es el protagonista de las aventuras, el prototipo del hombre avispado, abierto a las noticias que le traen sus amigos mestizos y blancos, gracias a cuya intervención el desenlace resulta siempre un triunfo de la inteligencia sobre las supersticiones, del progreso sobre la tradición, de la civilización sobre la barbarie."

[2] Le chiffre de *Promoteur culturel* serait passé au Chiapas de 46 à 83 de 1952 à 1960, in Gonzalo Aguirre Beltrán, *El indigenismo en acción*, Chiapas, I.N.I., S.E.P., 1976.

[3] Rosario Castellanos, *Teatro Petul*, in *Mujer de palabras, artículos rescatados de Rosario Castellanos*, *op. cit.*, p. 300 : "En su calidad de promotores culturales, han sabido despertar la fe y el esfuerzo de sus compañeros para sacudir su condición de siervos y alcanzar un destino más alto y más consciente de los derechos que les asisten. Correspondía a ellos abrir la brecha para que la escuela fuese aceptada con entusiasmo, al igual que os otros servicios de salubridad, zootecnia, agricultura y además que integran el campo de acción del Centro Coordinador."

> Il ne se sentait plus inférieur à personne. Pour proclamer son égalité, il abandonna ses habits en grosse toile de coton pour des pantalons et des *chompas* en jean. Et il changea ses sandales contre des chaussures grossières. Et avec une obole de don Adolfo, il put s'acheter une montre[1].

On peut se demander si Pedro se réintègre à San Juan Chamula avec un projet politique sous-jacent puisqu'il reprend sa fonction de juge. Il pourrait entraîner son peuple dans la rébellion contre les Blancs. Par contre, le poids des traditions et du fatalisme est tel qu'il ne peut assumer sa différence jusqu'au bout. Rentré à Chamula après avoir travaillé dans le Soconusco, il ne cherche plus à se distinguer des autres :

> Pedro, qui avait repris sa qualité de notable, céda vite à la pression de son groupe et on ne pouvait déceler chez lui aucun signe de révolte contre les traditions, ni une opinion personnelle contre les méthodes et les actions des *Ladinos*[2]. (p. 58)

Cet entre-deux fait encore pencher Felipe et Pedro du côté indien, c'est-à-dire « non civilisé » et, d'après le portrait qu'en fait Rosario Castellanos, ce sont des ébauches non abouties d'un Indien idéal qui se ferait le relais de la politique indigéniste. C'est un élément qui dérange, sans pour autant être le moteur d'une Révolution. L'horizon d'attente du lecteur est cependant de voir grandir ces personnages en devenir. A plusieurs reprises, Felipe et Pedro adoptent la trempe d'un chef indien (dans le face à face avec le Père Mandujano, « la voix [de Pedro] correspondait à sa silhouette. Inébranlable, décidée, virile »[3] (p. 120) ; lors de l'assemblée entre les chefs *chamulas* et Fernando Ulloa, « le plus évolué était, sans aucun doute, ce Pedro González Winiktón qui s'était proposé à leur servir d'interprète et de guide »[4] (p. 177) ; à la fin du procès de Catalina :

> (…) un jour, de la montagne descendit un groupe de Chamulas ayant à leur tête Pedro González Winiktón.
> Les habitants de Ciudad Real les regardèrent avec inquiétude. Les Indiens étaient très nombreux, et c'est peut-être pour cette raison qu'ils avançaient dans la rue avec assurance. Avec défi.
> Ils se rendirent, bien entendu, chez l'ingénieur Fernando Ulloa, pour lui demander aide et conseil[5]. (p. 229)

---

[1] *OT*, p. 412 : "Ya no se sentía inferior a nadie y para proclamar su igualdad abandonó la ropa de manta para vestir pantalones y chompas de mezclilla; sustituyó los caites por zapatos corrientes y, con un dinero obsequiado por don Adolfo, pudo comprarse un reloj."

[2] *Ibid.*, p. 413 : "Pedro, que al regresar volvió a su rango de pasada autoridad, cedió rápidamente a la presión de su grupo y en ningún signo externo se notaba en él rebeldía contra las tradiciones o criterio independiente para juzgar los hechos o "aladinamiento."

[3] *Ibid.*, p. 472 : "La voz correspondía a la figura. Firme, decidida, varonil."

[4] *Ibid.*, p. 532 : "El más listo era, indudablemente, este Pedro González Winiktón que se ofreció a servirles de intérprete y de guía."

[5] *Ibid.*, p. 583 : "(…) un día bajó del monte un grupo de chamulas encabezado por Pedro González Winiktón. / La gente de Ciudad real se detuvo a mirarlos con un pasmo de inquietud. Los recién llegados eran muy numerosos y quizá por eso avanzaban por la calle no con aire furtivo sino seguro y, en ciertos momentos, hasta desafiante. / Se dirigieron, como todo el mundo lo suponía, a la casa del ingeniero Fernando Ulloa, para solicitar su consejo y su ayuda."

Pedro semble pouvoir guider son peuple, pourtant, il s'en remet toujours à la médiation d'un fonctionnaire du gouvernement cardéniste.

Felipe et Pedro sont encore loin d'avoir l'envergure d'un Benito Juárez dont la pièce de théâtre Petul montre l'histoire édifiante qui se clôt en ces termes :

> Son souvenir restera présent chez tous les Mexicains ; et nous aurons tous, en la personne de Benito Juárez, un exemple de volonté farouche, d'effort pour rendre digne la condition des humbles et un exemple d'amour à la patrie[1].

Les indigénistes se sont approprié le symbole que pouvait représenter Benito Juárez, comme le démontre la citation de Gonzalo Aguirre Beltrán :

> Benito Juárez, comme nous le savons tous, était un Indien, membre d'une communauté indigène, agraire, provinciale, homogène et autosuffisante – d'une communauté pré-classiste et sacrée dominée par les intérêts traditionnels. Juárez transposa la frontière que délimitait sa communauté et s'intégra dans une communauté plus grande et compréhensive constituée par la société nationale (…) Si jamais un Indien brisa le plus clairement possible son affiliation à un groupe local, avec les idées, les valeurs et les pratiques de sa communauté d'origine, ce fut bien Juárez qui employa tous ses efforts et le poids de son intelligence éclairée aux côtés des intérêts nationaux[2] (…).

Cela s'inscrit parfaitement dans le projet du Président zapotèque qui désirait, selon son contemporain Justo Sierra (1806-1872) : « sortir la famille indienne de sa prostration morale, la superstition ; de l'abjection mentale, l'ignorance ; de l'abjection physiologique, l'alcoolisme »[3]. Force est de souligner le lexique discriminateur qui fait écho à certaines citations de Rosario Castellanos que nous avons déjà étudiées. Car tel est bien l'idéal de l'auteure : Le *Tzotzil* ou *Tzeltal* doit devenir mexicain et se « dés-indianiser », c'est-à-dire perdre son identité ethnique et sa spécificité culturelle pour endosser l'identité nationale. Dans ses romans, les Indiens Felipe et Pedro rompent avec leur communauté, se détachent de leurs conceptions traditionnelles, mais ne franchissent pas le pas jusqu'à devenir des sujets historiques orientés vers l'intégration nationale de leurs pairs. Tout au plus prennent-ils le statut de sujets d'énonciation (ce qui est refusé à la plupart des autres Indiens dans le texte). D'ailleurs, plusieurs indices permettent de questionner la validité de leurs actions. Victorien Lavou voit même en Felipe une « parodie du 'révolutionnaire' indigène » (p. 143) dont l'engagement auprès du cardénisme se réduirait à une « odyssée personnelle ». A l'appui, il

---

[1] Rosario Castellanos, "Benito Juárez", in *Teatro Petul*, in *Mujer de palabras, artículos rescatados de Rosario Castellanos, op. cit.*, p. 160 : "Su recuerdo estará presente en todos los mexicanos; y todos tendremos en Benito Juárez un ejemplo de voluntad firme, de esfuerzo por dignificar la condición de los humildes y de amor a la patria."

[2] Gonzalo Aguirre Beltrán, *Obra polémica*, México, INAH, 1976, cité par Victorien Lavou, *Mujeres e indios, voces del silencio: Estudio sociocrítico de Balún Canán de Rosario Castellanos, op. cit.*, pp. 136-137.

[3] Cité par Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo, op. cit.*, pp. 153-154 : "La opinión de Juárez sobre sus hermanos de origen la pinta Justo Sierra cuando señala que el mayor anhelo del benemérito fue: "sacar a la familia indígena de su postración moral, la superstición; de la abyección mental, la ignorancia; de la abyección fisiológica, el alcoholismo (…)."

cite l'emploi mécanique de la phraséologie socialisante « camarades », l'utilisation du chantage et des menaces, plutôt que de l'argumentation et de la concertation :

> J'ai dit à César : voilà quels sont mes camarades. Et je n'ai oublié aucun nom de ceux qui étaient avec moi. Et j'ai ajouté : si l'un d'eux revient demain à la grande maison, ce sera avec le pain d'une fausse réconciliation. Garde-toi de le manger…[1]. (p. 88)

L'Indien ne parvient pas non plus à mobiliser les autres membres de la communauté (« Felipe ne pouvait pas avoir confiance dans les hommes qu'il avait choisis », puis plus loin « Quand Felipe leur avait parlé, ils avaient haussé les épaules avec indifférence. Qui lui a donné cette autorité à celui-là? »)[2]. Sans pour autant parler de parodie (ce qui suppose un discrédit total de sa démarche), on pourrait déceler le regard critique de Rosario Castellanos sur cet Indien qui n'assume pas son rôle jusqu'au bout (il est le premier à donner le signal de la reprise du travail devant les menaces de César, alors que les Indiens étaient unis pour faire grève) :

> Je ne plaisante pas. Celui qui ne se lève pas je l'élimine tout de suite à coup de revolver.
> Le premier à se lever fut Felipe. Les autres l'imitèrent docilement[3]. (p. 157)

Toutefois est-il possible d'y lire une réaction de bon sens devant le fanatisme du patron mis hors de lui par la demande collective d'un nouveau maître d'école. Le même sang froid se retrouve chez Pedro : face au gouverneur du Chiapas, l'Indien reste ferme, en laissant planer une menace de soulèvement. Mais nous avons chez Felipe une décision qui s'apparente à de la lâcheté et chez Pedro, une attitude déterminée, synonyme de violence contenue et fanatique, qui peut se déchaîner à tout moment :

> Nous ne seront pas satisfaits, *ajwahil*, tant que nos terres seront dans d'autres mains. Tant que nous n'aurons pas un papier prouvant que nous sommes les maîtres.
> Le ton de l'Indien était poli mais pas tout à fait conciliant, et encore moins servile. Il laissait planer un doute : la violence est le désespoir des faibles[4]. (p. 236)

Le problème de Pedro est qu'il oscille entre deux conceptions de la lutte aux modalités opposées, religieuses et politiques. D'une part, selon son épouse Catalina, seul un mouvement

---

[1] *BC*, p. 218 : "-Yo le dije a César: éstos son mis camaradas. Y no olvidé el nombre de ninguno de los que iban conmigo. Y agregué: si alguno vuelve mañana a la casa grande es con el bocado de una falsa reconciliación. Guárdate de comerlo."

[2] *Ibid.*, pp. 219-220 : "Felipe no podía tener confianza en los hombres que había escogido. (…) Cuando Felipe les habló alzaron los hombres con un gesto de indiferencia. ¿Quién le dio autoridad a éste? (…)." Nous traduisons.

[3] *Ibid.*, p. 292 : "- No estoy jugando. Al que no se levante lo clareo aquí mismo a balazos. / El primero en levantarse fue Felipe. Los otros lo imitaron dócilmente."

[4] *OT*, p. 590 : No estaremos conformes, ajwahil, mientras la tierra que nos pertenece la tengan otras manos. Mientras no nos hayan dado un papel que diga quién es el dueño. / El tono de las palabras del indio era comedido pero no alcanzaba a ser conciliador ni mucho menos servil. Salvaguardaba un recurso, el recurso que la desesperación deja a los débiles: la violencia."

messianique, en accord avec les croyances mythiques ancestrales de la communauté, peut permettre sa libération. Tandis que d'autre part, l'ingénieur blanc, Fernando Ulloa, est animé par l'idéal de justice et d'égalité à atteindre dans un soulèvement d'ordre politique :

> Pedro n'essaya pas d'arrêter l'avalanche d'événements qui se précipitaient autour de lui. Il croyait avec ses compagnons de race ou de condition à la vérité qui était en train de se manifester. (…) « Les dieux ont ressuscité pour nous dire que toi, et toi, et toi, serez libres, que tu seras heureux ».
> Pedro, entrevoyait autre chose, quelque chose encore invisible pour les autres. Au cas où la souffrance endurée ne suffirait pas à leur rédemption, nous avons d'autres mérites : celui d'avoir su nous grouper autour d'un homme qui s'est penché pour écouter nos plaintes, qui connaît l'ampleur de notre misère et qui a sondé notre angoisse : Fernando Ulloa. Il est en train de mesurer ce qu'on nous doit, et quand il aura fini, il se rendra à Tuxtla, pour faire signer aux ajwahiles du gouvernement les actes de restitution. Dès lors, nous serons des Indiens avec des terres, des Indiens égaux aux autres mexicains. Et ce sera la première parole des dieux qui aura été accomplie.
> Ce que Pedro sait est une vérité. Mais une vérité *qui commence à peine à germer*, qui ne résiste pas encore, ni à l'intempérie, ni à la lumière. Et Pedro se tait pour la protéger[1]. Nous soulignons.

Ici, Pedro établit un pont entre sa communauté et les Blancs défenseurs des réformes cardénistes. Mais au moment de jouer un rôle crucial et de s'engager politiquement, il s'efface totalement. Il se rallie au combat de Fernando Ulloa en lui laissant le rôle d'acteur politique. C'est l'ingénieur qui se fait le médiateur entre les Indiens (il écoute leurs doléances, recueille leurs témoignages lors d'assemblées où Pedro fait seulement office d'interprète) et les autorités gouvernementales (démarches administratives et décisives pour la redistribution des terres). Pedro voit dans les actes de Fernando Ulloa un accomplissement de la prophétie. La citation se clôt sur son silence superstitieux. La métaphore de la vérité en germe, qui portera peut-être ses fruits, illustre que Pedro est un personnage encore en devenir. Car il croit également au rôle de médiatrice de sa femme entre son peuple et les Dieux et a également une conception magico-religieuse de la lutte à mener. Une nuit, il chuchote à l'oreille de l'*ilol* :

> La terre, Catalina. Dis-leur de nous rendre la terre. S'ils veulent du sang, s'ils veulent notre vie, nous la leur donnerons. Mais qu'ils nous rendent la terre[2] (p. 240).

---

[1] *Ibid.*, pp. 560-561 : "Pedro no intentó siquiera detener la avalancha de acontecimientos que se precipitaban en torno suyo. Él, lo mismo que sus compañeros de raza o condición, creía en la verdad de lo que se estaba manifestando. (…) "Los dioses resucitaron para decirnos que tú y tú y tú, serás libre, que serás dichoso." / Pedro avizoraba algo más, invisible todavía para los otros. Si no bastara el sufrimiento padecido (se decía entre sí) para merecer la redención, tenemos otros méritos: el haber sabido agruparnos alrededor de un hombre que se ha inclinado a escuchar nuestras quejas, que conoce la extensión de nuestra miseria y que ha sondeado nuestra angustia: Fernando Ulloa. Está midiendo lo que se nos debe y cuando haya terminado marchará en busca del Gobierno hasta la ciudad de Tuxtla, donde los ajwahiles firmarán los papeles de la restitución. Seremos, desde entonces, indios con tierra, indios iguales a los ladinos. Y ésta será la primera palabra del dios que se haya cumplido. / Lo que Pedro sabe es una verdad. Pero una verdad que apenas está germinando, que todavía no resiste ni la intemperie ni la luz. Pedro se hace silencio para protegerla." Nous traduisons.

[2] *Ibid.*, p. 594 : "- La tierra, Catalina. Diles que nos devuelvan la tierra. Si nos piden la sangre, si nos piden la vida se las daremos. Pero que nos devuelvan la tierra."

L'Indien est donc prêt à répondre à l'exigence de sacrifice des Dieux (vision préhispanique et animiste) en y associant une revendication moderne de la redistribution des terres.

Rosario Castellanos crée donc les personnages indiens de Felipe et Pedro pour qu'ils puissent faire l'articulation entre le passé de leur peuple et un futur prometteur. Ils jouent un rôle-clé dans la récupération de la mémoire indienne en utilisant le passé pour construire un avenir, tout en critiquant les croyances superstitieuses de leur peuple :

> - Ils l'ont cloué sur une croix [le Christ], tué et ils ont bu son sang. Depuis, ils sont invulnérables. (…)
> Winiktón était révolté par ce fatalisme.
> [Pedro] - Il pourrait en être autrement.
> Personne n'écoutait. Cela ne les intéressait pas (…)
> [Pedro] - Vous souvenez vous des vieilles histoires ?
> - Ce sont des radotages. Personne ne sait plus, au juste, ce qui s'est passé.
> [Pedro] - Quand les premiers *caxlans* sont arrivés, il y a des siècles, beaucoup préférèrent mourir plutôt que de se rendre.
> Un vieillard hochait de la tête, affirmatif. Oui, il avait entendu ses grands-parents parler d'une chose de ce genre. De certains guerriers qui s'étaient jetés du haut d'un rocher au fond d'un fleuve.
> [Pedro] - Depuis, le *Sumidero* est sacré[1].

Nous voyons comment Pedro parvient à vaincre la résistance des chefs : d'abord réticents à l'écouter, discréditant ses propos, ils finissent par se remémorer l'histoire de leur peuple au moment de la Conquête (ce qui montre l'importance de l'oralité pour la conservation de l'identité de la communauté indienne). Il est fait allusion au suicide collectif de l'ethnie Chiapa qui se jeta du haut des falaises de plus de mille mètres jusqu'au fond du fleuve Grijalva dans le canyon du *Sumidero* pour ne pas se soumettre aux Conquérants espagnols[2]. Par contre, cet épisode crucial pour la communauté *tzotzil-tzeltal* resurgit comme un souvenir flou « une chose de ce genre » - ce qui montre une fois encore que les Indiens ont pratiquement perdu leur mémoire selon l'auteure.

Des divisions au sein de la communauté indienne

Aux yeux de Rosario Castellanos, les Indiens sont des vaincus, des dominés qui ont perdu la mémoire de leur grandeur passée. Un clivage générationnel sépare les anciens,

---

[1] *Ibid.*, p. 652 : "- Ellos clavaron [a Jesucristo] en una cruz y lo mataron y bebieron su sangre. Desde entonces nadie los puede vencer. (…) / A Winiktón le rebelaba este fatalismo. / - Podría ser de otro modo. / Ninguno escuchó. No tenían curiosidad (...) / - ¿Se acuerdan de las historias antiguas? / - Cuento de viejos. Nadie sabe ya lo que pasó. / - Cuando vinieron los primeros caxlanes, hace siglos, muchos prefirieron morir a rendirse. / Un anciano hizo signos afirmativos. Sí, había oído decir algo a sus abuelos. Algo de unos guerreros que se habían tirado desde un peñasco al fondo de un río. / - Desde entonces el Sumidero es sagrado." (p. 652) Nous traduisons.

[2] L'importance symbolique de ce « chronotope », ce lieu aimanté par l'Histoire, est telle que le drapeau du Chiapas arbore la silhouette du fleuve flanqué de ces grandioses falaises.

soumis au fatalisme, et les jeunes, sensibles à un discours iconoclaste selon lequel tout peut changer. Effectivement, dans *Oficio de tinieblas*, la communauté indienne se scinde en deux groupes opposés :

> Que certains se plaignent, bon, c'est *l'habitude d'une race vaincue, d'une génération abjecte*. Mais ils n'ont pas tous la même trempe. Il y en a qui haussent la voix pour protester, pour exiger. Et ceux qui proposent des solutions pour remédier à leur situation[1]. (Nous soulignons)

La voix narrative est difficile à identifier ici : le ton oral suggère que c'est une bribe de conversation (entre Fernando et son premier assistant Santiago lorsqu'ils recueillent les témoignages des Indiens), mais ces propos sont d'une rare virulence que l'on pourrait attribuer à l'auteure. On peut se remémorer son désir paternaliste (à la limite du mépris) d'apporter la dignité, l'égalité et la justice aux Indiens du Chiapas lors de son travail au sein de l'I.N.I. :

> Si seulement nous savions comment avoir accès à eux pour *briser la croûte de leur abjection* et leur faire récupérer la mémoire de leur dignité et les élever et les inquiéter et les faire bouger avec aisance en terrain inconnu : celui de l'égalité[2] ! (Nous soulignons)

Nous retrouvons les mêmes propos dans la bouche de Pedro Winiktón. Lorsqu'il parle du Président Cárdenas et de ses promesses de justice, il se heurte à l'impatience, la gêne et la colère des chefs :

> Les anciens s'en allèrent pleins d'une colère sourde. Qu'avait osé dire cet aventurier de Pedro ? Que les souffrances qu'ils avaient subies, les générations, futures, elles, en seraient exemptées ? Leur condition était-elle donc due au hasard et avait-elle un remède ? Non, il s'agissait de destin, de puissances obscures, de la volonté des dieux cruels. Comme Pedro, s'il disait vrai, se moquait de leurs croyances, et de leur vie, et de leurs humbles vertus et de leur soumission !
> Les jeunes seulement, dont on n'avait pas encore freiné l'élan, conservèrent de cette discussion une inquiétude. *Une graine qui pouvait germer et briser la dure croûte de l'inertie et du conformisme*[3]. (Nous soulignons)

---

[1] *OT*, p. 533 : "Que se quejen algunos, bueno ; es la costumbre de una raza vencida, de una generación abyecta. Pero no todos tienen el mismo temple. Los hay que alzan la voz para protestar, para exigir. Y los que proponen medidas para remediar." Nous traduisons.

[2] Rosario Castellanos, "Teatro Petul", in *Mujer de palabras, artículos rescatados de Rosario Castellanos*, *op. cit*, pp. 299-300 : "¡Si supiéramos cómo tener acceso hasta ellos para romper la costra de su abyección y hacerles recuperar la memoria de su dignidad y erguirlos e inquietarlos y hacerlos moverse con soltura en un terreno desconocido: el de la igualdad!"

[3] *OT*, pp. 413-414 : "Los viejos se retiraron de allí embargados por una cólera sin nombre y sin salida. ¿Qué había dicho este advenedizo, este Pedro? Que los trabajos que ellos habían padecido serían exención y desagravio para las generaciones venideras. ¿Acaso su condición era, pues, circunstancia azarosa y remediable? No, era distinto, mandato de las potencias oscuras, voluntad de dioses crueles. ¡Qué burla a sus creencias, qué mofa a su vida, a sus virtudes humildes, a la sumisión que ahora despojaban de sus méritos si Pedro hubiera dicho la verdad! / Sólo los jóvenes, cuyo brío no había sido aún totalmente refrenado, conservaron de aquellas pláticas una inquietud, una semilla que, para germinar, tendría que romper la dura costra de inercia y la conformidad."

Nous retrouvons la métaphore d'une prise de conscience encore embryonnaire, qui ne demande qu'à mûrir pour porter ses fruits grâce à un positionnement d'ordre politique. Selon Rosario Castellanos, la tâche du Blanc est alors de réveiller la conscience des Indiens, quitte à se heurter à leur résistance – comme le montrent les propos du narrateur :

> Ces derniers [les Indiens] étaient à ce point intimement persuadés que leur infériorité correspondait à leur véritable condition, qu'ils se scandalisaient à l'idée qu'on puisse leur imposer un nouveau fardeau : celui de la dignité.
> Cette dignité, il y avait longtemps que les Indiens y avaient renoncé pour toujours et pensaient l'avoir perdue à jamais. Mais soudain, voici qu'ils la retrouvaient intacte, avec son poids de conflits. Ses déchirements. Et qu'un délégué du pouvoir les poussait à la ressaisir. Une telle hâte ne pouvait produire qu'un malaise des vieillards, un refus des lâches et la colère désordonnée des jeunes mécontents. Ils perdaient patience, les uns dans la servilité, les autres dans la révolte. On respirait dans l'air l'agitation, le trouble. Cette loi, quels événements allait-elle enfanter ?[1]

L'auteure donne ici une image fortement négative des Indiens, réduits à un peuple passif qu'un aiguillon du gouvernement vient dynamiser. Nous retrouvons plusieurs occurrences de ce type dans *Balún Canán* (dans les propos de César Argüello, « les temps sont difficiles pour les personnes d'ordre et le gouvernement lui-même excite les Indiens contre les patrons en leur donnant des droits qu'ils ne méritent pas ni ne sont capables d'utiliser »[2], p. 81). Face à ce stimulus extérieur apparaît une panoplie de réactions, toutes connotées négativement (antinomie entre les termes « fardeau, poids » dénotant une contrainte imposée et « la dignité ») – sans parler des multiples « vices » de toutes les générations confondues (jeunes et vieux) : résistance, résignation, lâcheté, soumission et révolte. Autant de défauts qui se manifestent dans l'excès et présagent un dénouement fatal au soulèvement indien.

Les agents potentiels du changement, les Indiens ouverts aux stimuli des fonctionnaires du gouvernement cardéniste (et en filigrane à la politique indigéniste menée au moment de l'écriture) se heurtent à deux fronts de résistance : le fatalisme des anciens et la violence collective qui menace d'éclater à tout instant.

---

[1] *Ibid.*, p. 503 : "Éstos, por su parte, llevaban tan en la médula el sentimiento de que la inferioridad era su condición verdadera, que se escandalizaban contra quienes pretendían imponerles un nuevo fardo : el de la dignidad. / Hacía tiempo que los indios habían abdicado de ella y creían haberla perdido para siempre. Mas he aquí que de pronto la encontraban intacta, con todo su peso, con sus conflictos y sus desgarramientos, y que alguien dotado de autoridad los aguijaba para que la recuperasen. Tal urgencia no podía producir más que desazón en los viejos, rechazo en los cobardes, furia desordenada en los descontentos, en los jóvenes. Se excedían todos; unos en servilismo; otros en rebeldía. Se respiraba en el aire el desasosiego, el malestar. ¿Qué acontecimientos iba a parir la ley?" Nous traduisons.

[2] *BC*, pp. 210-211 : "(…) las épocas son difíciles para la gente de orden y el mismo gobierno azuza a los indios contra los patrones, regalándoles derechos que los indios no merecen ni son capaces de usar."

La division des Indiens est telle qu'elle cause des ravages. Au début de *Balún Canán*, le corps d'un Indien blessé par des coups de machettes arrive de Chactajal à Comitán comme avertissement pour la famille Argüello :

> - On l'a tué parce qu'il servait ton père. Maintenant ils sont divisés et ils ont brisé le pacte. Comme on casse une baguette contre son genou. Le diable les excite les uns contre les autres. Les uns veulent rester, comme avant, à l'ombre de la grande maison. Les autres ne veulent plus avoir de patron[1]. (p. 28)

Il est significatif de voir qu'à nouveau les Indiens ne semblent pas obéir à une action concertée, mais sont mûs par une impulsion externe (ici, selon la perspective de la nourrice, par l'esprit malin). D'ailleurs, la nourrice est la première à avoir fait les frais de cette scission parmi les Indiens : les sorciers de Chactajal lui ont laissé des plaies sur le corps car, en tant que domestique, elle appartient au camp des Indiens qui sont du côté des *Blancs* (comme le dit la loi indienne, « c'est mal d'aimer ceux qui commandent, ceux qui possèdent »[2], p. 15).

Dans « Arthur Smith sauve son âme » la guerre qui fait rage entre les *Cristos* protestants et les Indiens catholiques se soldent également par le meurtre d'un Indien de l'entre-deux, Mariano Sántiz Nich, tué à coup de machettes, tandis qu'il travaillait comme assistant du jeune Arthur dans sa traduction des textes sacrés[3]. Mais l'opposition entre les deux clans est instrumentalisée par les deux écoles religieuses. Elle ne répond pas à un soulèvement politique. Au contraire, c'est une spirale de violence qui semble happer les deux communautés. D'abord, des Indiens catholiques obligent, sans doute par provocation, un protestant, à boire et à fumer – ce qui est formellement interdit par le courant évangéliste. Revenu dans sa communauté, celui-ci veut faire pénitence, mais il ne trouve que mépris et humiliation. Stigmatisé par les siens, il choisit l'exil et abandonne famille et village. Les protestants ripostent par l'incendie du hameau catholique de Bumiljá :

> Les représailles furent immédiates. Assassinats de protestants aux carrefours, saccage des huttes, incendies de récoltes. (…) dans le municipe d'Oxchuc surgirent encore quelques sursauts isolés de violence. Entre autres, la mort, à coup de machette, de Mariano Sántiz Nich[4].

---

[1] *Ibid.*, p. 156 : "- Lo mataron porque era de la confianza de tu padre. Ahora hay división entre ellos y han quebrado la concordia como una vara contra sus rodillas. El maligno atiza a los unos contra los otros. Unos quieren seguir, como hasta ahora, a la sombra de la casa grande. Otros ya no quieren tener patrón."

[2] *Ibid.*, p. 141 : "Es malo querer a los que mandan, a los que poseen. Así dice la ley."

[3] Décrit comme docile, mais peu concentré et intelligent, habitué aux durs labeurs, il incarne peut-être un des interprètes avec qui Rosario Castellanos écrivait les pièces du Théâtre Petul qui parlaient un « espagnol rudimentaire et extrêmement pauvre » in Rosario Castellanos, "Teatro Petul", in *Mujer de palabras, artículos rescatados de Rosario Castellanos*, *op. cit*, p. 302.

[4] "Arthur Smith salva su alma", in *CR*, pp. 348-349 : "Las represalias fueron inmediatas. Asesinatos de cristos en las encrucijadas, saqueos de jacales, incendios de siembras. (…) en el municipio de Oxchuc surgieron todavía algunos brotes aislados de violencia. Entre ellos, la muerte, a machetazos, de Mariano Sántiz Nich."

Ici, aucun leader ne se distingue, aucune idéologie ne transparaît. Les auteurs de cette vague de violence extrême ne sont pas nommés. Seules apparaissent les conséquences dévastatrices de ce défoulement (rendu par le rythme ternaire de la phrase nominale). Ce qui anime les Indiens, c'est une force irrationnelle vindicative. En proie à la défense d'une identité purement communautariste, ces Indiens sont eux-mêmes des agents de désintégration. Dans la trilogie, malgré l'espoir suscité par des personnages en devenir comme Felipe et Pedro qui pourraient lancer un pont entre Blancs et Indiens et permettre à leur peuple de se révolter contre une situation d'injustice, ils échouent. Ils incarnent les Indiens ouverts à la modernité, opposés au fatalisme de la tradition. Mais c'est sans compter la résistance des anciens et le déchaînement d'une violence contenue, anonyme et collective.

II.3.3. Mythe vs Histoire

Nous venons d'observer que l'Indien, pour Rosario Castellanos, est pris entre deux extrêmes face à la domination imposée par les Blancs : un servilisme excessif, produit par un sentiment d'infériorité que les Blancs lui ont inculqué et une violence barbare longtemps contenue, toujours prête à éclater. Sous quel angle vont être abordés les soulèvements indiens dans la « Trilogie du Chiapas » ? Rosario Castellanos tend à montrer que les croyances mythico-religieuses de l'Indien l'empêchent d'entamer une lutte politique et sociale qui l'inscrirait dans l'Histoire.

Entre « fatalisme sombre » et « révolte frénétique »

> Quand le Ladino se souvient de l'Indien, c'est pour l'achever. Ils attendaient leur tour avec une sorte de fatalisme sombre que seule Felipa transformait en révolte frénétique (…)[1].

Dans *Oficio de tinieblas*, malgré l'engagement de Pedro González Winiktón aux côtés de Fernando Ulloa, les réformes du gouvernement ne sont pas appliquées et le soulèvement attendu ne se concrétise pas. Pourtant, à certains moments, un changement radical se fait sentir, comme le démontrent les paroles du prêtre Mandujano :

[1] *OT*, p. 598 : "Cuando el ladino se acuerda del indio es para acabarlo. Y cada uno esperaba su turno con una especie de sombrío fatalismo que sólo en Felipa se transformaba en una rebeldía frenética (…)." Nous traduisons.

> La désobéissance de ces Indiens, leur hostilité, faisaient face. Ce n'étaient plus ces fantômes sortis du brouillard, ces rumeurs furtives au beau milieu de la nuit, cette menace qui ne se concrétise jamais en un geste, en un acte. Cette fois l'ennemi avait pris des dimensions réelles, de la consistance[1].

Par ailleurs, la tension ne cesse de monter : après l'intervention sacrilège du prêtre dans la grotte de Tzajal-hemel, les autorités *ladinas* redoutent la vengeance des Indiens :

> Ils étaient nombreux, plus nombreux que les *Ladinos* dispersés dans la région ou groupés dans Ciudad Real. Avec leur instinct sauvage, exaspérés par l'offense qui leur avait été faite, ils s'acharneraient à détruire[2]. (p. 220)

Nous retrouvons la thématique de la barbarie, de l'excès et de la violence associée à la réaction vindicative des Indiens. Les représailles contre le Père Mandujano ne se font pas attendre et se soldent dans un bain de sang (chapitre XXV)[3]. Cela témoigne de l'irrationalité qui, aux yeux de Rosario Castellanos, domine l'Indien et rappelle le défoulement indien contre le Blanc sans défense dans la nouvelle « La Trêve ». Un peu plus loin dans *Oficio de tinieblas*, Rosario Castellanos nous livre un autre exemple de la barbarie des Indiens (chapitre XXXIV). L'incipit s'ouvre sur le cri de Domingo à l'agonie qui « vibra dans l'air (…) pour réveiller chez les hommes l'instinct de persécution »[4] (p. 315). Sous l'emprise de l'alcool et du fanatisme religieux, les Indiens ont une conduite irrationnelle et foncièrement primitive (ce que dénotent « l'instinct » qui les guide et leur armement grossier et improvisé – hache, machette, *luk* pour labourer). Ils parcourent tous les villages autour de Ciudad Real, pris par une folie meurtrière, sans jamais pénétrer dans la ville assiégée : « la tribu bougeait, comme un grand animal maladroit, désarticulé et acéphale »[5] (p. 316). Cette comparaison significative rend compte du manque d'organisation idéologique et militaire du mouvement indien qui ne peut même pas être qualifié de soulèvement malgré leur grand nombre et leur force conséquente (« Ils noircissent les montagnes et leur marche résonne dans la vallée »[6], p. 316). Paradoxalement, il y a une ébauche d'insurrection avec des leaders « Quelques-uns se rassemblent autour de Pedro Winiktón et d'Ulloa ») et une stratégie militaire (« Leur but :

---

[1] *Ibid.*, p. 571 : "La desobediencia de estos indios, su hostilidad, su contumacia, habían dado la cara. Ya no más esos fantasmas que finge la neblina, esos rumores furtivos en mitad de la noche, esa amenaza que no cuajaba jamás en un gesto, en un acto. Ahora el enemigo había tomado forma, dimensiones reales, consistencia."

[2] *Ibid.*, p. 574 : "Eran numerosos, mucho más numerosos que los ladinos dispersos en la zona y aun que los que se concentraban en Ciudad Real, y su ánimo salvaje, exasperado por la ofensa sufrida, se lanzaría sin freno a la destrucción."

[3] *Ibid.*, p. 608 : "Algunos con palos, otros con machetes y los demás provistos con piedras, todos se abalanzaron contra el padre Manuel. Cuando se fueron de allí no quedaba más que una masa asquerosa de huesos y de sangre." La même violence bestiale se retrouve dans *Balún Canán* par l'assassinat d'Ernesto parti remettre la lettre de César au Président Municipal d'Ocosingo (II, 18).

[4] *Ibid.*, p. 668 : "Vibraba en el aire desolado (…) para despertar en los varones el instinto persecutorio y rapaz."

[5] *Ibid.* : "(…) la tribu se movía como un gran animal torpe, desarticulado y acéfalo."

[6] *Ibid.*, p. 669 : "Negrean los montes y retumban los valles con su marcha."

Ciudad Real »). Mais la description de l'avancée de la foule insiste sur le caractère désorganisé et barbare des Indiens. Chaque paragraphe relate un face à face déséquilibré entre une population désarmée et invalide dans le camp des *Ladinos* (femme infirme, enfants, animaux, vieillards) et des Indiens sous l'emprise d'une vengeance incontrôlable. Cet affrontement se termine toujours par un pillage ou un meurtre d'une grande cruauté (saccage du rancho « Le Verger », assassinat d'une femme d'Arbenza pour une bague en or, population civile assiégée dans l'église de San Pedro Chenalho).

Dans un passage fortement ironique et sarcastique, le narrateur insiste sur l'absurdité du comportement indien : tous sont convaincus d'être invincibles grâce à l'avénement du Christ indigène. L'un d'eux, fort de cette croyance, ose défier un vieillard (« *enganchador* sans scrupules et maître sévère ») à Cruz Obispo, par des paroles qui mêlent le discours novateur cardéniste et des croyances irrationnelles :

> (…) ils ne permettraient plus qu'un *ladino* leur parle de la sorte. Maintenant, ils étaient égaux. Devant le sourire ironique du vieux, il ajouta un argument irréfutable : les Chamulas avaient leur Christ et ils avaient entendu qu'ils ne mourraient pas.
> - Voulez-vous que je vous en avoir la preuve ? demanda le vieillard. Je n'ai pas d'arme. Mais si vous m'en prêtez une, et si je tire sur l'un d'entre vous, vous verrez que ça ne marchera pas[1]. (p. 318)

A ce moment crucial de la narration, l'Indien, pourtant en situation de vainqueur potentiel (armé, il assaille le village et peut tuer le vieillard sur le champ), est à nouveau vaincu : sous l'emprise d'une cosmovision qui le conduit à sa perte, il remet lui-même au vieillard l'arme qui va lui donner la mort. Pour comble d'ironie, le narrateur souligne que ses compagnons décident de le veiller, sans pouvoir croire réellement à sa mort, en espérant une résurrection christique indienne.

Plus loin, les Indiens reprennent leur fanatisme : ils se défoulent sur les gens sans défense, assassinent, violent, dépècent des cadavres – comme le relatent des descriptions teintées de masochisme :

> Ils violèrent les vierges, les femmes enceintes et les vieilles. Puis ils leur assenaient un coup sur le crâne, tiraient sur elles à bout portant, leur coupaient l'extrémité d'un membre. (…) Ils sortirent barbouillés de sang, des miettes de cerveau à leurs semelles[2]. (p. 321)

Ce déchaînement de violence exarcerbée n'obéit à aucune motivation rationnelle : « [des Indiens] prirent la relève des incursions, des pillages, des incendies, sans savoir

[1] *Ibid.*, p. 671 : "(…) ya no iban a permitir que ningún ladino les hablara de ese modo, puesto que ahora eran iguales. Ante la risa burlona del viejo añadió el argumento irrefutable: que los chamulas tenían un cristo propio y que habían escuchado la promesa de que no iban a morir."

[2] *Ibid.*, p. 674 : "Violaron a las núbiles, a las encintas, a las viejas. Y luego consumaban su obra con un golpe en el cráneo, con un tiro a boca de jarro, con el cercenamiento de una extremidad. (…) iban manchados de sangre, con pedazos de sesos incrustados en la suela de los caites."

pourquoi : ranchos en flammes, plantations rasées, troupeaux en débandade»[1] (p. 321). Le chapitre se clôt sur une ellipse : il n'est pas fait mention des exactions indiennes dans les autres villages (simplement nommés, Ichinton, Ya'alcuc, Corralchen, Belchiltic), mais de leur conduite sous l'emprise d'impulsions irrépréhensibles et instinctives.

Il convient à présent de s'arrêter sur « l'irrationnalité » des Indiens telle qu'elle est stigmatisée par Rosario Castellanos dans *Oficio de tinieblas* :

> Selon l'Histoire, le soulèvement mit en péril la sécurité de San Cristóbal. Les *Chamulas* étaient sur le point d'envahir la ville ; une fois face à elle, ils se retirèrent, car le prestige séculaire des Blancs les terrorisa, non pas tant leur force, car à ce moment ceux-ci étaient désarmés. D'après leur manière de vivre et de concevoir le monde, les *Chamulas* ne pouvaient conquérir la ville ennemie. Je m'explique. Chez eux, *la mémoire* travaille différemment : elle est beaucoup moins constante et beaucoup plus *capricieuse*. Par conséquent, ils perdent le sens de l'objectif poursuivi. Ils se lancent contre de petits villages, contre des ranchs sans maîtres, et ici et là, déchargent leur violence. Au fur et à mesure qu'ils se défoulent, la violence cesse d'être nécessaire, même si elle n'a pas produit les effets escomptés[2]. Nous soulignons.

Rosario Castellanos avait déjà évoqué la « mémoire capricieuse » des Indiens dans la nouvelle « Arthur Smith sauve son âme » de *Ciudad Real.* Comme la situation des Indiens n'offre pas d'issue (« ils ont perdu tout lien avec leur passé, le présent les étouffe »), le Pasteur Williams évoque la frénésie avec laquelle s'opposent les Indiens des deux camps (*Cristos* protestants et Indiens catholiques) :

> Mais les indiens ont une *mémoire capricieuse*. Ils oublient les faveurs (ils en ont reçu si peu et on leur demande tellement de les payer en retour !) alors qu'une agression devient une obsession pour eux, et ils ne s'en libèrent que par la vengeance[3]. (Nous soulignons).

Il précise que la vague de violence qui anime les Indiens entre eux constitue également une réelle menace pour les Blancs :

---

[1] *Ibid.* : "Continuaron –sin orden, sin regularidad, sin sentido- las incursiones, la depredación, el incendio." Nous pouvons noter à nouveau l'emploi de la phrase nominative au rythme ternaire comme dans « Arthur Smith sauve son âme ».

[2] Fragment d'un entretien avec Margarita García Flores, *Cartas marcadas*, UNAM, 1979, in *Obras I. Narrativa*, compilación y notas de Eduardo Mejía, México, Letras mexicanas, Fondo de Cultura Económica, 1998, 982 p., pp. 359-360 : "Según la historia, el levantamiento amenazó la seguridad de San Cristóbal. Los chamulas estuvieron a punto de invadir la ciudad; se retiraron, estando frente a ella, porque les aterrorizó el prestigio secular de los blancos, no tanto la fuerza ya que en ese momento estaban desarmados. De acuerdo con la manera de vivir y concebir el mundo, a los chamulas les era imposible conquistar la ciudad enemiga. Me explico. Entre ellos, la memoria trabaja en forma diferente: es mucho menos constante y mucho más caprichosa. De ese modo, pierden el sentido del propósito que persiguen. Se lanzan contra pequeños poblados, contra ranchos sin dueño y, en unos y en otros, desahogan la violencia. Conforme se produce el desahogo, la violencia deja de ser necesaria, aunque no haya producido los efectos que se proponía. En ese momento *Oficio de tinieblas* se convierte en novela y se aparta definitivamente de la historia."

[3] "Arthur Smith salva su alma", in *CR*, p. 347 : "Pero los indios tienen una memoria caprichosa. Olvidan los favores (¡Han recibido tan pocos y se les cobran de tantas maneras!) mientras que un agravio se les convierte en idea fija, de la cual se liberan únicamente por la venganza."

> (…) lorsque les Indiens se lancent les uns contre les autres, ils trouvent une soupape pour cette haine *irrationnelle*, aveugle, démoniaque, qui empoisonne leur âme, et qui, si elle ne se canalisait pas ainsi, éclaterait dans un soulèvement contre les Blancs[1]. (Nous soulignons).

Rosario Castellanos reprend étrangement en tant qu'auteure d'*Oficio de tinieblas* les mêmes termes de « mémoire capricieuse » qu'elle met dans la bouche de cet homme d'église, fortement discrédité par ses propos racistes et sa conduite immorale dans la nouvelle. Cela traduit sans nul doute une représentation inconsciente de l'Indien habité par des instincts irrationnels de vengeance.

La cosmovision des *Chamulas*, « leur manière de vivre et de concevoir le monde», serait donc la cause principale du soulèvement avorté. Mais qu'en est-il réellement selon des sources ethnologiques ? Il semblerait que les *Tzotziles* n'aient pas une expression équivalente aux termes espagnols pour « révolution », « rébellion ». Le mot le plus proche serait « *pasleto* » qui signifie « pleito, enfrentamiento » (querelle, dispute, affrontement), ce qui renvoie à un contenu beaucoup moins agressif. Il signifie également « altération de l'ordre » et se rapproche de « *k'op* » (rénovation, trouble) et de « *sa'k'op* » soit « una rebelión que le da vuelta a la razón » (une rébellion qui bouleverse la raison, qui met sens dessus dessous). Dans l'optique purement linguistique, on peut en conclure que pour ces Indiens, toute rébellion est intellectuelle. Comme l'ordre établi représente la raison, l'irrationalité serait un moyen pour détruire l'ordre établi. D'où un renversement complet de la notion d'irrationalité à la portée éminemment positive pour les Indiens, ce qui, sous la plume de Rosario Castellanos, est totalement discrédité comme signe de barbarie primitive.

Une réécriture significative de l'Histoire

Rosario Castellanos veut nous faire comprendre que selon les *Chamulas* l'aspect irrationnel de leur lutte est plus efficace pour s'opposer au Blanc que la lutte politique et sociale. Nous allons tenter de déceler à présent quelles sont les altérations majeures et signifiantes que Rosario Castellanos apporte à l'Histoire. Pour écrire *Oficio de tinieblas*, elle s'est inspirée du livre de Vicente Pineda de 1888 qui véhicule le discours officiel sur l'insurrection des *Chamulas* de 1867 à 1870[2]. L'article de Jan Rus « Guerre des castes selon

[1] *Ibid*, p. 351 : "(…) cuando los indios se lanzan unos contra otros, encuentran una válvula de escape para ese odio irracional, ciego, demoníaco, que les envenena el alma y que, de no hallar esa salida, estallaría en una sublevación contra los blancos."

[2] Vicente Pineda, *Historia de las sublevaciones indígenas habidas en el estado de Chiapas. Gramática de la lengua tzeltal (...) y diccionario de la misma, Chiapas, Imprenta del Gobierno*, 1888.

qui ? Indiens et Ladinos dans les faits de 1869 » permet de faire le point sur les différentes versions du soulèvement selon divers journalistes et historiens[1].

Cette révolte entre tout d'abord dans un cycle de divers soulèvements qui ont ponctué l'Histoire mexicaine au Chiapas et au Yucatán et que l'Histoire officielle a qualifié de « Guerre de Castes ». Il semblerait cependant que ces insurrections n'avaient pas de contenu racial ou ethnique (révolte des Indiens contre les Blancs), mais plutôt un fond commun d'oppression socio-économique. Henri Favre montre qu'en 1712 et 1869, l'insurrection « constitue l'ultime phase d'un processus de réorganisation de la société indienne menacée en tant que telle par l'accroissement de la pression que la société ladina exerce sur elle »[2]. Le mouvement insurrectionnel débute tout d'abord sous l'aspect d'une réforme religieuse qui entraîne peu à peu le réaménagement des rapports sociaux entre Blancs et Indiens avant d'aboutir finalement à « la contestation radicale du système colonial dont la résistance provoque le conflit armé : l'insurrection proprement dite ».

L'historien Antonio García de León rappelle que l'insurrection indienne a éclaté en 1712 avec l'apparition de la Vierge à María de la Candelaria dans la communauté *tzeltale* de Cancuc, puis en 1722, 1727, 1849, en 1867-1870 (avec le même culte clandestin et oraculaire dans la communauté *tzotzile* de San Juan Chamula). Ces mêmes mouvements d'exaltation messianique qui contiennent « en soi les germes d'un mouvement révolutionnaire basé sur l'égalité » réapparaissent ponctuellement en 1911, 1918 (au cœur de la révolution mexicaine) et dans les années cinquante[3]. Un personnage d'*Oficio de tinieblas* communique la peur des *Coletos* face à cette Histoire cyclique ponctuée d'insurrections indiennes : « Ce qui se tramait dans la grotte est arrivé plusieurs fois. Voyez notre histoire : les soulèvements de 1712, de 1862, de 1917. Pourquoi pas à présent ? »[4] On observe d'emblée la liberté de l'auteure face à la date précise des moments clés de l'Histoire du Chiapas. Rosario Castellanos fait le lien

---

[1] Jan Rus, "¿Guerra de castas según quién?: indios y ladinos en los sucesos de 1869", in Juan Pedro Viqueira, Mario Humberto Ruz, (Ed.), *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, México, Centro de Estudios Mayas, UNAM, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad de Guadalajara, 1995 (1ª reimpresión: 1998), 508 p., pp. 145-174. Il cite d'autres sources : la presse locale de l'époque (l'hebdomadaire de Chiapas, *El Baluarte de la Libertad* et le reportage publié dans le journal conservateur de San Cristóbal *Brújula* d'août à octobre 1869), le témoignage d'un contemporain Cristobal Molina, *War of the castes, Indian uprisings in Chiapas, 1857-1869, as told by an eye-witness* (introduction et notes d'Ernest Noyes), MARI, n°8, Tulane University, Nouvelle-Orléans, 1934 ; Flavio Paniagua, *Florinda*, San Cristóbal de Las Casas, 1889 ; ainsi que la version de Francisco Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, Guatemala, 1931.

[2] Henri Favre, in *Changement et continuité chez les Mayas du Mexique : contribution à l'étude de la situation coloniale en Amérique latine, op. cit.*, pp. 268-269.

[3] Antonio García de León, *Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los quinientos años de su historia*, México, ed. Era, 1985, 2 tomes, 542 p.

[4] *OT*, p. 587 : "Lo que se estaba fraguando en la cueva ha sucedido ya antes. Lea usted nuestra historia: sublevaciones en 1712, en 1862, en 1917. ¿Por qué no ahora?"

entre le culte oraculaire proprement religieux insufflé par l'*ilol* Catalina et l'insurrection armée qu'elle transpose à l'époque cardéniste (1934-1940) tout en gommant méticuleusement toute référence historique au soulèvement de 1867-1870. De plus, elle transforme les longs soubresauts d'une résistance continue des *Chamulas* contre les Blancs en un épiphénomène qu'elle n'inscrit pas dans la durée.

Son travail de réécriture de l'Histoire porte sur la transformation radicale du rôle et des fonctions des personnages-clé au cours de cet épisode historique. Il est vrai que dans l'Histoire du Chiapas, ce sont deux femmes indiennes qui ont eu le privilège d'entrer en communication avec des forces surnaturelles (María de la Candelaria à Cancuc en 1712 et Agustina Gómez Checheb en 1867). Rosario Castellanos va plus loin en faisant de l'*ilol* Catalina l'instigatrice du soulèvement *chamula*. Selon l'histoire officielle, la jeune indienne Agustina découvre par hasard trois fragments d'obsidienne en gardant ses moutons dans le hameau de Tzajal-hemel. Dans la version romanesque, Catalina fait revivre un culte ancestral en recréant des idoles de pierre dont elle transmet seule le message par des prophéties. Par contre, selon les faits historiques, c'est le couple formé par Agustina et son mari Pedro Díaz Cuscat, qui permettait d'exprimer la volonté des pierres et de les interpréter. Ce culte oraculaire semble avoir des fondements culturels plus mayas qu'hispaniques, sans pour autant entrer en opposition avec l'orthodoxie catholique. Cela expliquerait la réaction des Indiens lorsque à deux reprises les autorités catholiques, empreintes d'un zèle apostolique, font irruption dans le temple pour « extirper l'idolâtrie » : les Indiens ne montrent aucune hostilité, aucune méfiance, mais plutôt du respect et de la soumission. Ce culte témoignerait ainsi de la volonté des Indiens de s'approprier cette religion catholique dont ils revendiquent l'accès (on leur interdisait certains sacrements comme l'eucharistie et toutes les fonctions sacerdotales) :

> Il semble, en effet, que les Tzotzil-Tzeltal aient interprété l'état d'infériorité religieuse dans lequel ils étaient maintenus par le clergé, comme la cause essentielle de leur dépendance économique et sociale. (…) S'emparer du catholicisme, de tous ses rites, de tous ses sacrements, c'était le moyen de rivaliser avec les ladinos et peut-être même de les supplanter[1].

Ainsi « l'indigénisation » de la Passion peut être comprise de diverses manières : selon la version officielle *ladina* écrite par Vicente Pineda, le fanatisme et l'idolâtrie des Indiens les conduisent à crucifier un des leurs pour se mettre sur un pied d'égalité par rapport aux Blancs[2]. Selon une analyse plus historiciste, la crucifixion aurait permis de « s'emparer du

[1] Henri Favre, *op. cit.*, p. 293.
[2] Selon des sources historiques modernes, la crucifixion d'un Jeune Indien serait une invention des Blancs pour souligner leur caractère sauvage et inhumain. Voir Ulrich Köhler, *der Chamula Aufstand in Chiapas*, México,

catholicisme » et de s'affranchir totalement de la tutelle des autorités ecclésiastiques blanches. Au chapitre XXXVI d'*Oficio de tinieblas*, il n'est plus question de soulèvement, mais de « confusion ». Le « désordre de l'exode »[1] est mené par Winiktón et Ulloa, devenus méfiants l'un envers l'autre. Ni l'Indien, ni le *Ladino* n'ont voulu prendre la tête de la tribu. La dimension magico-religieuse du mouvement messianique impulsé par Catalina est ce qui prédomine, à tel point qu'elle semble contaminer les pensées d'Ulloa :

> Aucun des derniers événements ne pouvaient être compris par la raison, ni jugés par la morale. Lui-même avait été entraîné autour d'une orbite étrangère à ces convictions intimes, à ses habitudes les plus enracinées. Il ne se reconnaissait pas. Il avait été happé par le mécanisme d'un monde inintelligible.
> - Les *Chamulas* ont accouru des plus lointaines contrées pour se joindre à nous. Il n'était pas tellement absurde de supposer que cette effervescence aboutirait à autre chose que cette espèce de délire ambulatoire[2]. (p. 689)

Le disciple de Fernando Ulloa, César Santiago, a compris qu'il fallait adhérer aux croyances indiennes pour gagner la confiance des *Chamulas*. Alors que son maître n'y voit que superstition, le jeune homme vole le châle de Julia Aceveda (qui a la réputation d'avoir des dons surnaturels) pour l'offrir à Catalina et faire croire à la communauté qu'ils ont désormais un talisman. Mais c'est sans compter la peur séculaire des Indiens face à la Vierge de la Charité des Blancs qui peut à tout instant contrer leur force.

Ainsi, la réécriture de l'Histoire dans la fiction s'écarte-t-elle totalement des faits réels quant à la médiation des Blancs au cœur du soulèvement *chamula*. D'après la version officielle de Vicente Pineda, après la Semaine Sainte de 1869, Ignacio Fernández Galindo, Blanc originaire de la ville de Mexico, se dirige avec sa femme Luisa Quevedo et un disciple Benigno Trejor, dans le village de San Juan Chamula. Revêtus des habits traditionnels, tous trois se font passer pour des Indiens de la Communauté. Les *chamulas* leur auraient réservé un accueil plus que chaleureux puisqu'ils virent en eux la représentation de trois Saints vénérés (respectivement Saint Mathieu, Sainte Marie et Saint Bartholomé). Pour profiter des croyances « irrationnelles » des Indiens, les trois *Ladinos* auraient mis en scène des spectacles de prestidigitation et d'hypnose pour faire croire en leurs pouvoirs. Galindo aurait été non

---

Münster, Lit. Verlag, 1999 et Jan Rus, "¿Guerra de castas según quién?: indios y ladinos en los sucesos de 1869", *op. cit.*, Nous étudions la portée de ce mensonge et ses conséquences dans la « trilogie du Chiapas » dans l'analyse de la version des vainqueurs en III.2.1. « Le détournement des intertextes ».

[1] *OT*, p. 686 : "En la confusión, en el desorden del éxodo ninguno respondía más que de sí mismo."

[2] *Ibid.*, p. 689 : "Ninguno de los acontecimientos últimos era susceptible de ser ni comprendido por la razón ni calificado por la moral. Él mismo giraba alrededor de una órbita ajena a sus convicciones más entrañables, a sus hábitos más arraigados. No se reconocía. Era parte del mecanismo de un mundo ininteligible. / -Los chamulas se alzaron, para venir hasta nosotros, desde los parajes más lejanos. No era tan absurdo suponer que esta efervescencia desembocaría en algo más que en una especie de delirio ambulatorio."

seulement l'un des chefs de l'insurrection de 1869, mais encore son dirigeant suprême investi d'une autorité à la fois religieuse, politique et militaire. Il était pour les Indiens l'incarnation du *šalik* (prophète ou Messie) venu en personne sur terre pour conduire les insurgés au combat et à la victoire, alors que pour les *ladinos*, il n'était qu'un petit instituteur métis, ancien soldat dans l'armée fédérale. Finalement, il prend la tête du soulèvement qui débute après l'assassinat du prêtre de Chamula le 12 juin 1869 et prend de l'ampleur lorsque Pedro et Agustina sont emprisonnés.

Dans *Oficio de tinieblas*, Fernando Ulloa provient également de la ville de Mexico. Il n'en est pas pour autant le double du personnage historique Fernández Galindo. Ingénieur agraire au service du Président Cárdenas, il se fait le médiateur entre les Indiens et le gouvernement. Il est également accompagné de son disciple César Santiago et de sa femme, Julia Aceveda (qui est loin de l'aider puisqu'elle est la maîtresse de son pire ennemi, Leonardo Cifuentes). Fils d'un paysan zapatiste, héritier de la Révolution mexicaine, il se fait le représentant de la Loi, animé par les idéaux d'Egalité et de Justice sociale et s'oppose à Leonardo Cifuentes, symbole de l'*hacendado* : « Les temps changent, don Leonardo. Maintenant, il n'y a pas de raisons pour qu'il y ait une effusion de sang. La bataille aura lieu simplement au niveau de la loi »[1] (p. 149). Mais comme le pense son disciple, il n'a pas l'étoffe d'un chef militaire et refuse de prendre la tête de l'insurrection militaire : « Le sort des Indiens, dans les mains de cet homme flegmatique et tranquille, qui avait foi dans les lois, n'aboutirait à rien »[2] (p. 293). Il rejette l'usage des armes et de la violence et décrie les croyances mythico-religieuses des Indiens :

> Je connais l'histoire. La rébellion des *chamulas* a toujours germé dans l'ivresse et la superstition. Une tribu d'hommes désespérés qui se jette contre l'oppresseur. Ils ont tous les avantages, même la justice. Et cependant, ils échouent. Pas par lâcheté, comprenez-moi. Ni par bêtise. Mais pour la victoire, il faut plus que de l'enthousiasme ou du hasard. Il faut un idéal. Une doctrine[3]. (p. 298)

Il semblerait que Fernando Ulloa se fasse le porte-parole de Rosario Castellanos et par conséquent incarne l'idéologie de l'indigénisme gouvernemental mexicain. L'auteure déduit de la base culturelle indienne qu'il existe des mécanismes inintelligibles et rétrogrades face au progrès. Selon cette vision ethnocentrique qui veut intégrer l'Indien, sa conception du monde

---

[1] *OT*, p. 500 : "- Los tiempos cambian, don Leonardo. Ahora no tiene por qué haber derramamiento de sangre. La batalla será únicamente legal."

[2] *Ibid.*, p. 646 : "Dirigida por este hombre, flemático, reposado y que creía en la ley, la inconformidad de los indios no llegaría a ninguna parte."

[3] *Ibid.*, p. 651 : "Conozco la historia. Las rebeliones de los chamulas se han incubado siempre, como hoy, en la embriaguez, en la superstición. Una tribu de hombres desesperados se lanzan contra sus opresores. Tienen todas las desventajas de su parte (*sic*), hasta la justicia. Y sin embargo, fracasan. Y no por cobardía, entiéndame. Ni por estupidez. Es que para alcanzar la victoria se necesita algo más que un arrebato o un golpe de suerte: una idea que alcanzar, un orden que imponer."

l'empêche de devenir sujet de son histoire. Seule une politique indigéniste, avec un idéal de justice, une doctrine bien établie et une pratique effective (tout comme l'a mise en place le gouvernement mexicain dès les années vingt et surtout depuis la Présidence cardéniste), peut canaliser la force d'action indienne et l'acheminer vers la modernité.

Dans les deux versions du soulèvement *chamula*, officielle et fictionnelle, le chef militaire Galindo et le représentant de la politique cardéniste Ulloa ont une fin tragique. Le premier, à la tête d'une armée de cinq mille hommes, développe une stratégie militaire très efficace et négocie la libération des deux chefs religieux Agustina et Pedro. L'insurrection échoue car le commandant *ladino* trahit leur pacte et fait fusiller Galindo. Dans le roman, Ulloa demande l'amnistie complète après l'insurrection indienne, il est tué par la foule anonyme de Ciudad Real. Le chapitre XXXVII se clôt ironiquement sur les paroles antinomiques de justice, ordre et paix défendues par les autorités ecclésiastiques et civiles de Ciudad Real, représentant « les puissances terrestres et spirituelles ».

Dans les faits réels, la rébellion *chamula* dure encore plus d'un an avant d'être définitivement domptée. Alors que dans le roman, rien n'est dit du sort de Pedro Winiktón, l'Indien Pedro Díaz Cuscat reprend le flambeau du combat et rallie d'autres communautés voisines. La répression ne se fait pas attendre car les *Ladinos* sont mieux armés. Les sources historiques indiquent qu'à partir de juillet 1869, le chef indien se lance dans une tactique de guérilla, fonde un nouveau temple à Sisim avec la prêtresse Agustina. Cependant les forces *ladinas* développent une stratégie gouvernementale et promettent l'amnistie aux Indiens s'ils déposent les armes. Elles fondent des *Ayuntamientos* loyalistes dans d'autres communautés[1], tirent profit des oppositions séculaires intra-communautaires et pratiquent la politique de la terre brûlée. Ce n'est qu'en octobre 1870 que Pedro et Agustina perdent leur autorité et que la répression contre les insurgés prend fin. L'histoire véritable de l'insurrection de 1867-1870 illustre bien que les Indiens n'ont été vaincus que par la tactique machiavélique des Blancs et non pas par manque de conscience et d'organisation sociale et politique.

L'idéologie sous jacente d'*Oficio de tinieblas* tend à montrer que les Indiens n'ont pas su se mobiliser militairement à cause de leurs croyances mythico-religieuses. Cependant, cette vision occulte le fait historique que cette insurrection, malgré la répression, a eu un effet

[1] Dès le début du soulèvement *chamula*, la communauté *tzotzile* de Zinacantán s'est ralliée aux *Ladinos* : ces Indiens permettent la capture de Pedro, défendent Ciudad Real et jouent un rôle indéniable dans la répression et la restauration de l'ordre colonial.

positif sur les relations entre Indiens et *Ladinos* au Chiapas (au niveau de l'organisation sociale, politique, religieuse et culturelle) :

> Bien que les Indiens aient été à nouveau vaincus militairement, cette guerre – une des plus féroces dont l'histoire locale garde le souvenir – eut une influence sur l'étrange respect, mélange de terreur et de mépris, qu'ont encore aujourd'hui les Ladinos des hauts-plateaux du Chiapas pour les habitants de San Juan Chamula. L'organisation religieuse de la communauté se renforça à partir de ce moment : le prêtre catholique n'a jamais regagné sa faible influence d'antan, les Ladinos furent expulsés du municipe et toutes les étapes de cette guerre et d'autres manifestations de résistances continuent en filigrane derrière les masques et les étendards pendant la fête du carnaval qui évoque la renaissance cyclique du soleil, le culte de la Passion et la mort du Sauveur[1].

Trois conceptions du temps (mythique, anachronique et moderne)

Nous allons nous appuyer à présent sur une étude de la critique mexicaine Aralia López González qui démontre que dans *Oficio de tinieblas* il existe trois conceptions différentes du temps qui correspondent aux groupes ethnico-sociaux en conflit au Chiapas :

> La conception du temps mythique et du temps "colonial" se renforcent et s'inscrivent dans la régression ; le temps révolutionnaire se présente comme progression. La coexistence différente de ces temps dans la modernité est motif de conflit et d'obstacle pour le projet d'intégration nationale[2].

Nous pouvons appliquer cette remarque à l'ensemble des œuvres de la trilogie où se font face une conception mythique, une conception anachronique (toutes deux tournées vers le passé) et une dernière conception moderne du temps (tournée vers l'avenir).

Dans *Balún Canán*, chaque partie s'ouvre par un fragment extrait des textes sacrés mayas[3] : le premier tiré du *Popol Vuh* insiste sur la circularité du temps « Nous, nous ne faisons que revenir ». Par contre, la seconde citation provenant du *Chilam Balam de*

---

[1] Antonio García de León, *Resistencia y utopía*, *op.cit.*, p. 94 : "Aunque los indios fueron de nuevo militarmente derrotados, esta guerra – una de las más feroces que recuerda la historia local – influyó en el extraño respeto, mezcla de terror y desprecio, que hasta hoy los ladinos alteños tienen por nativos de San Juan Chamula. La organización religiosa de la comunidad se fortaleció desde entonces: el cura católico nunca recuperó su débil influencia, los ladinos fueron expulsados del municipio y todo el desarrollo de ésta y otras manifestaciones de resistencia continúa oculto tras las máscaras y estandartes en la fiesta del carnaval que evoca el nacimiento cíclico del sol y el culto de la Pasión y la muerte del Salvador." Actuellement, i lest encore interdit aux *Ladinos* de résider à San Juan Chamula ou même de circuler dans les rues du village à la tombée de la nuit.

[2] Aralia López González, *La espiral parece un círculo. La narrativa de Rosario Castellanos. Análisis de "Oficio de tinieblas" y "Álbum de familia"*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, División de Ciencias Sociales y Humanidades, 1991, chapitre I « Tiempo y espacio » (pp. 53-69), p. 53 : "La concepción del tiempo mítico y la del "colonial" se refuerzan y se muestran como regresivas; el tiempo postrevolucionario se presenta como progresión. La coexistencia diferente de estos tiempos en la modernidad es motivo de conflicto y obstáculo para el proyecto de integración nacional."

[3] Nous étudions en détail le jeu avec les textes ancestraux mayas dans l'ensemble de la trilogie en III.2. « De l'intertexte au palimpseste : la quête d'une légitimation ».

Chumayel introduit la thématique du passage inexorable du temps et inaugure des événements sanglants et tragiques pour la famille Argüello :

> Toute lune, toute année, toute journée, tout vent chemine et passe. Tout sang atteint le lieu de sa quiétude, de même qu'il parvient à la puissance et au trône[1].

Dans un article, Rosario Castellanos revient sur cette citation pour souligner sa portée universelle et atemporelle, connotée par l'usage du présent de vérité générale :

> (…) ce goût amer de la vérité condensée en une phrase qui vaut pour tous les hommes, pour tous les peuples, pour toutes les époques[2].

L'épigraphe de *Ciudad Real* est en consonance totale avec cette citation du texte sacré maya, comme si l'auteure s'en est tellement imprégnée qu'elle semble avoir repris sa rhétorique hiératique et sa thématique atemporelle. Le temps semble ne pas s'écouler, plongé dans la pure illusion d'une spirale borgésienne qui mêle rêve et réalité, présent, passé et futur :

> En quel jour ? En quelle lune ? En quelle année se passe ce qui est raconté ici ? Comme dans les rêves, comme dans les cauchemars, tout est simultané, tout est présent, tout existe aujourd'hui[3].

Le dernier exergue de *Balún Canán* provient des *Annales des Xahil* pour laisser présager la mort du dernier héritier des Argüello et la perdition conséquente de la dynastie des *hacendados* : « Et bientôt commenceront pour eux les présages. (…) Vous mourrez ! Vous vous perdrez ! »[4]. Nous avons étudié l'engagement de Felipe et la mobilisation des Indiens de sa tribu, mais aussi ses failles en tant que guide et les réticences du groupe. Ses revendications n'aboutissent pas (la construction de l'école se situe dans un temps mythique, les réformes agraires provoquent uniquement la crispation des propriétaires terriens). L'incendie des champs de canne à sucre à Chactajal a une connotation apocalyptique : Avant que ne survienne le feu, tout est quiétude et repos – ce qui accentue son caractère inattendu et surnaturel. Le feu personnifié apparaît sous les traits d'une bête féroce qui dévore tout sur son passage et met en péril la nature (le bétail de César, mais aussi les animaux sauvages) : « L'incendie soufflait sur toute l'étendue des terres comme une bête rouge et dévastatrice »[5]. Paradoxalement, les Indiens ne semblent pas être à l'origine de cet incendie. Ils sont décrits

---

[1] *BC*, p. 193 : "Toda luna, todo año, todo día, todo viento camina y pasa también. También toda sangre llega al lugar de su quietud, como llega a su poder y a su trono."
[2] Rosario Castellanos, « La angustia de elegir », in *Obras II*, pp. 1005-1008 : "Y el sabor amargo de la verdad condensado en una frase que vale para todos los hombres, para todos los pueblos, para todas las épocas."
[3] Exergue de *Ciudad Real*, p. 234 : "¿En qué día? ¿En qué luna? ¿En qué año sucede lo que aquí se cuenta? Como en los sueños, como en las pesadillas, todo es simultáneo, todo está presente, todo existe hoy."
[4] *BC*, p. 313 : "Y muy pronto comenzaron para ellos los presagios. (…) ¡Moriréis! ¡Os perderéis !"
[5] *Ibid.*, p. 297 : "El incendio resollaba en esta gran extensión como una roja bestia de exterminio."

comme peureux et fuyants, et nullement comme des sujets historiques tenant dans leurs mains leur destin. L'un des leurs auraient imploré les « puissances du feu et les puissances étaient accourues avec leur face barbouillée de rouge, leur énorme tête échevelée, leur gorge assoiffée, et leur cœur qui ne reconnaît aucune loi »[1]. La personnification des forces primitives et sanguinaires de la nature accentue la portée mythique et non historique de cet acte subversif : « Tout Chactajal parla à son heure. Il parla avec sa voix terrible et puissante et retrouva le premier rang dans la menace »[2] (p. 162). La mort du descendant des Argüello n'est pas non plus causée directement par l'intervention des Indiens, même si à nouveau sont invoquées des causes surnaturelles comme la malédiction des sorciers. L'incendie de Chactajal et le décès de Mario ne sont donc pas liés à l'action politique et sociale des Indiens. Ce qui met à mal la lignée des Argüello n'est pas l'engagement de Felipe sous les directives de la politique cardéniste, mais plutôt une force surnaturelle et inintelligible. La lutte des Indiens dans les deux romans est donc d'emblée condamnée à l'échec car elle se situe sur un plan mythique et non historique.

Oficio de tinieblas débute et se clôt par l'évocation d'un temps mythique (par la citation du *Popol Vuh* en paratexte, par le récit cosmogonique de la fondation de San Juan Chamula en incipit et à la fin du roman, par le récit oral final de la nourrice qui transforme les événements historiques en légende). Durant un bref moment, le lecteur a pu croire, à l'instar du personnage Fernando Ulloa, que les Indiens allaient se projeter dans le soulèvement pour entrer dans l'Histoire. Cependant, l'échec de l'insurrection indienne est présenté comme inévitable car le conflit politique s'élève à un niveau mythique. Ainsi, à la fin du roman, les Indiens sont-ils à nouveau soumis à l'omnipotence de l'*hacendado*. Pour comble d'ironie, Leonardo Cifuentes, le patron par excellence, est considéré par les Blancs comme un héros pour avoir défendu la ville. Le gouverneur du Chiapas lui laisse même miroiter une nouvelle carrière dans la politique comme député fédéral. Leonardo Cifuentes, « le Chef des Opérations dans la Zone Froide » avait répliqué au soulèvement indien par la promulgation d'ordonnances militaires visant à la punition exemplaire des insurgés[3] : « La mort des rebelles, de leurs familles, le ravage de leurs terres et de leurs villages. Et après, il faut jeter

[1] *Ibid.*, p. 298 : "Todo Chactajal habló en su momento. Habló con su potente y su temible voz, recuperó su rango de primacía en la amenaza."
[2] *Ibid.* : "Porque alguien, uno de ellos, había invocado a las potencias del fuego y las potencias acudieron a la invocación, con sus caras embadurnadas de rojo, con su enorme cabellera desmelenada, con sus fauces hambrientas. Y con el corazón que no reconoce ley."
[3] Dans les faits réels, ce manuel, également intitulé *Ordenanzas militares*, est rédigé par Ignacio Fernández Galindo, chef *Ladino* des rebelles indiens. Il y a donc un renversement ironique des sources historiques du roman.

du sel à leurs terres pour que jamais plus une graine n'y repousse»[1]. L'un des derniers chapitres du livre s'ouvre sur une vision apocalyptique de Jobel (nom indigène de Ciudad Real) qui montre l'application effective des ordonnances militaires :

> Jobel se lève derrière la muraille de l'injustice. (…) La vallée de Chamula –brouillards et petits ruisseaux- est devenue la vallée des fumées épaisses. Ce qui fut un hameau, un champ labouré, un village, n'est plus que fumée. Terre en flammes, air vicié, destruction et anéantissement. (p.349)

Oficio de tinieblas s'achève sur l'image d'un peuple aliéné, contraint à l'exode et à la faim, réduit à l'amnésie et à la lâcheté : « Dans leur solitude, ces hommes oublient leur lignage, leurs fonctions dont ils étaient si fiers, leur passé. Ils apprennent des animaux couards à devenir furtifs » (p. 349)[2]. Finalement, les Indiens reprennent leur conception cyclique du temps et lui donnent une connotation tragique :

> (…) ils ont aboli le temps qui les séparait des âges passés. Il n'existe plus d'hier ni d'aujourd'hui. Mais le toujours. Toujours la défaite et la persécution. Toujours le patron insatiable que l'obéissance la plus abjecte et l'humilité la plus servile ne parviennent à apaiser. (…)
> Le destin de la tribu s'accomplit dans cette éternité. Car c'est la volonté des dieux que les *Tzotziles* se perpétuent[3].

La soumission à la loi divine, la croyance en la prédestination et la conception cyclique du temps permettent à l'Indien vaincu de retrouver sa place dans l'univers : tous reprennent leur travail « de même que la terre recommence le cycle des saisons, et que les astres tournent autour de leur orbite »[4].

Finalement, la composition de ce roman est hautement significative. Alors qu'*Oficio de tinieblas* commence au lever du jour « Le jour se lève tard à Chamula. Le coq chante pour chasser les ténèbres »[5] (p. 9), il s'achève sur des mots qui enterrent toute espérance : « L'aube était encore très lointaine »[6]. Dans *Ciudad Real*, la fin de la nouvelle « Cuarta vigilia » se clôt sur les mêmes paroles : après avoir tué et enterré le cadavre du Chamula qui a creusé lui-

---

[1] *OT*, p. 682 : "La muerte de ellos, la de sus familiares, el arrasamiento de sus parajes y de sus pueblos. Y después hay que echar sal en sus sementeras para que nunca vuelva a darse una semilla." Nous traduisons.
[2] *Ibid.*, p. 704 : "Jobel vuelve a levantarse, amurallada en la injusticia (...). El valle de Chamula – de niebla, de regatos- ahora es el valle de las humaderas. Humo es lo que antes fue paraje, sembadrío, pueblo. Humo: tierra sollamada, aire envilecido, arrasamiento y aniquilación. (...) Solos, estos hombres olvidan su linaje, la dignidad que ostentaban, su pasado. Aprenden de los animales cobardes la ciencias de la furtividad."
[3] *Ibid.*, p. 704 : "No existe ni antes ni hoy. Es siempre. Siempre la derrota y la persecución. Siempre el amo que no se aplaca con la obediencia más abyecta ni con la humildad más servil. (…) / En esta eternidad se cumple el destino de la tribu. Porque es voluntad de los dioses que los tzotziles permanezcan." Nous traduisons.
[4] *Ibid.*, p. 705 : "El pastor, la paridora, el alfarero, repiten su oficio como la tierra repite el ciclo de sus estaciones, como los astros recorren los puntos de su órbita. Por sujeción a la ley, por fidelidad."
[5] *Ibid.*, p. 365 : "Amanece tarde en Chamula. El gallo canta para ahuyentar la tiniebla."
[6] *Ibid.*, p. 710 : "Faltaba mucho tiempo para que amaneciera." Ce qui fait écho à la fin de deux nouvelles dans *Ciudad Real* : "Todavía faltaba mucho para que amaneciera" ("Cuarta vigilia", p. 288), "(...) algún día las cosas serían diferentes" ("El don rechazado", p. 320).

même sa tombe, la vieille Nides attend le lever du jour. La citation renvoie explicitement au contexte temporel nocturne de la nouvelle, et implicitement à la permanence d'une mentalité anachronique selon laquelle la vie d'un Indien ne vaut rien. Et dans cette lutte symbolique que se livrent les ténèbres et la lumière prédomine l'obscurantisme. Dans un entretien, Rosario Castellanos avoue avoir choisi le titre « Oficio de tinieblas », à la fois pour sa référence liturgique et pour la résonance du mot *ténèbres* qui « correspond tout à fait au moment que traversent aussi bien les Indiens que les « Blancs » qui les exploitent au Chiapas »[1].

A une conception mythique et cyclique du temps chez les Indiens répond la conception anachronique du temps chez les *Ladinos*. Elles ont pour point commun leur inscription dans un univers atemporel de tendance régressive. En maintenant des structures socio-économiques de type féodal en plein XXème siècle, en refusant les propositions de réforme agraire et éducative, les *Ladinos* ne peuvent s'inscrire dans la modernité (ce qu'illustre dans les deux romans l'opposition farouche de César Argüello et de Leonardo Cifuentes aux vagues de réformes). De leur côté, les Indiens, submergés par le fatalisme, acceptant leur condition de soumission comme un châtiment divin, ne peuvent entreprendre le chemin de libération qui les transformerait en sujet de l'Histoire. La permanence dans un temps magique et irrationnel condamne les Indiens à rester en marge de l'Histoire, tandis que les *hacendados* et *Coletos* s'enferment dans leurs privilèges de caste et de classe qui les empêchent eux aussi d'entrer dans un temps actualisé, concret et réel.

Dès lors, la dernière conception temporelle, chargée de connotation positive et de force progressive est le temps moderne, post-révolutionnaire à la charge de l'indigénisme gouvernemental mexicain. Selon Rosario Castellanos, la Révolution mexicaine a laissé en héritage un profond désir d'application de réformes agraires et éducatives qui doivent, à terme, aboutir à l'intégration nationale des Indiens. Nous avons vu que Felipe Carranza Pech, Fernando Ulloa et Pedro González Winiktón se font les porte-paroles de cette idéologie. Ils tentent de faire l'articulation entre le passé du peuple indien et l'action dans le futur.

Aralia López González évoque l'image de la spirale pour rompre la circularité du temps mythique ou anachronique, pour briser le statisme d'un présent éternel, sans passé, ni

[1] Fragment d'un entretien accordé à Margarita García Flores, *Cartas marcadas*, UNAM, 1979, in *Obras I. Narrativa*, *op. cit.*, p. 359 : "El oficio de tinieblas se reza, por la liturgia católica, en el viernes santo. Escogí este nombre porque el momento culminante de la novela es aquel e, que un indígena es crucificado (…). Y porque además corresponde muy bien al momento por el que atraviesan tanto los indios como los 'blancos' que los explotan, en Chiapas."

futur. Quelques dénouements laissent effectivement affleurer une lueur d'espoir. Les trois dernières nouvelles de *Ciudad Real* se terminent sur l'image d'un Blanc convaincu de devoir défendre la cause des Indiens envers et par-dessus tout, même s'il doit s'opposer aux siens et se condamner à la solitude. Dans « La roue de l'affamé », Alicia quitte la clinique du médecin Salazar, rien n'est dit de ses projets futurs (elle reste cependant sans voix et sous l'emprise des pleurs). Dans « Le monsieur éconduit », José Antonio Romero qui n'a pas réussi à sortir la jeune Marta de son milieu, prend conscience de ses erreurs, mais ne perd pas espoir : « (…) je sais que si on travaille dur, ceux de la Mission et tous les autres, un jour, les choses vont changer »)[1]. A la fin du recueil, le jeune Arthur Smith abandonne sa congrégation, son sacerdoce, sa patrie pour rejoindre les Indiens : « Et la seule chose dont j'ai besoin c'est du temps. Du temps pour comprendre, pour décider »[2]. Pour le pasteur, l'infirmière et l'anthropologue, il est possible de vaincre cette faille abyssale qui sépare *Ladinos* et Indiens depuis des siècles.

L'anthropologue Guillermo Bonfil Batalla, reprend l'image de la spirale, compatible selon lui avec la conception du temps cyclique et non rectiligne : « L'univers s'écoule dans une succession de cycles qui ne sont pas identiques, mais qui passent par les mêmes étapes, comme dans une spirale sans fin »[3]. C'est donc une conception du temps radicalement différente de la conception occidentale, mais elle n'est pas pour autant incompatible avec la possibilité d'inscription dans l'Histoire du peuple indien…

Sous la plume de Rosario Castellanos, l'inscription des Indiens dans l'Histoire se heurte donc à trois obstacles majeurs : la cosmovision irrationnelle et mythique des Indiens, la domination anachronique des *Ladinos* et la non application des réformes cardénistes ou indigénistes. Dans la trilogie, l'Indien ne peut pas prendre conscience de son unité historique, politique, sociale, économique et culturelle face au colonialisme, sans tomber dans la mystification propre aux populations conquises. Par les violentes réactions qu'elle suscite, la situation coloniale engendre des soulèvements à connotation messianique qui se proposent d'enrayer la désorganisation sociale et culturelle. Alors, l'Indien canalise sa révolte par des croyances mythico-religieuses qui l'empêchent de devenir sujet de son Histoire. Les Blancs qui travaillent pour les Indiens (doubles de l'auteure lors de son activité au sein de l'I.N.I)

---

[1] "El don rechazado", in *CR*, p. 320 : "(…) sé que si trabajamos duro, los de la Misión y todos los demás, algún día las cosas serán diferentes."

[2] "Arthur Smith salva su alma", in *CR*, p. 355 : « Y lo único que necesito es tiempo. Tiempo para entender, para decidir."

[3] Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo*, *op. cit.*, p. 71 : "A diferencia de la concepción occidental, el tiempo en la civilización mesoamericana es un tiempo cíclico, no rectilíneo. El universo transcurre en una sucesión de ciclos que no son idénticos, pero que pasan por las mismas etapas, como en una espiral inacabable."

sont certes actifs, mais ne voient pas leurs efforts aboutir. Nous pouvons observer une gradation du pessimisme quant à l'inscription des Indiens dans l'Histoire et à leur émancipation. Le lendemain semble parfois porteur d'espérance nouvelle, mais la dernière image de l'Indien qui nous reste est celle d'un peuple qui a perdu dignité, mémoire et parole. Au fil des quelques mille pages de la « trilogie du Chiapas », l'anathème tombe : l'Indien est irrémédiablement condamné à être vaincu, conquis et soumis, tant qu'il n'aura pas adopté la conception du monde selon des critères occidentaux et surtout tant qu'il n'aura pas accepté l'aide des Blancs déterminés à l'intégrer.

Cette vision personnelle de Rosario Castellanos qui ressort de son travail de fictionnalisation de l'Histoire et de son vécu professionnel au sein de l'I.N.I. est pourtant en parfaite contradiction avec la réalité historique. Selon l'ethnologue Ricardo Pozas, le peuple *tzotzil* de San Juan Chamula est le prototype d'un peuple qui a résisté au fil du temps à toute tentative d'assimilation, même culturelle :

> Chamula est l'un des peuples indiens des hauts-plateaux de San Cristóbal qui a maintenu ses traditions comme un moyen de défense au système d'exploitation féodale. Il a été le peuple le plus rebelle, il ne s'est jamais résigné, ce n'est pas un peuple qui s'est laissé convaincre des bénéfices que lui apportait la civilisation et il ne s'est jamais senti vaincu[1].

La révolte *chamula* selon le point de vue intégrationniste de l'indigénisme gouvernemental est un échec, mais selon une perspective plus en accord avec la culture propre autochtone, c'est un symbole de résistance et de survivance.

A l'issue de cette étude sur la vision de l'Indien dans la « trilogie du Chiapas », nous avons pu observer que Rosario Castellanos a effectué une véritable radiographie de la société chiapanèque qui analyse les rapports complexes entre *Ladinos* et Indiens. D'un côté, l'Indien est pris dans un conflit ethnicosocial qui le maintient prisonnier d'une domination de type féodal. De l'autre, le *Ladino* est lui aussi victime de ses propres préjugés et résistances au changement qui le conduisent à l'aliéner. Dans son travail institutionnel, Rosario Castellanos tente d'œuvrer pour faire changer les mentalités et permettre l'avènement d'un Mexique moderne en intégrant l'Indien à l'ensemble de la communauté nationale. Dans la trilogie

[1] Ricardo Pozas, *Chamula, un pueblo de indios de los altos de Chiapas*, Instituto Nacional Indigenista, 2 t., 1959, La Habana, Ciencias sociales, Serie Clásicos de la antropología mexicana, Col I.N.I., n°1-1, 1982, 401 p., p. 31 : "Chamula es uno de los pueblos indios de la altiplanicie de San Cristóbal que han mantenido sus tradiciones como un medio de defensa al sistema de explotación feudal; ha sido el pueblo más rebelde, jamás se ha resignado, no es un pueblo convencido de los beneficios que le ha llevado la civilización y nunca se ha sentido vencido."

narrative, l'auteure dépeint l'Indien dans une situation dramatique pour justifier ces présupposés idéologiques. Les représentations de l'Indien offrent alors un portrait en creux : d'une part, l'auteure dépeint les défauts et le retard de l'Indien selon des critères occidentaux dans les domaines de l'organisation sociale, la religion et la culture ; de l'autre, elle dessine les contours d'un Indien idéal, ouvert à la Modernité, quitte à le « dés-indianiser ». Selon elle, si l'Indien est tenu à l'écart de la vie nationale et des bénéfices du progrès, il faut l'intégrer à la vie nationale afin qu'il puisse jouir des bienfaits du développement. C'est la seule solution pour renverser le rapport de force entre *Ladinos* et Indiens mis en place depuis la Conquête.

TROISIÈME PARTIE

STRATÉGIES NARRATIVES

POUR ÉCRIRE « L'ALTÉRITÉ »

A ce stade de la réflexion, nous pouvons nous interroger sur les limites de l' « ethno-fiction » telle qu'elle est mise en œuvre dans la « trilogie du Chiapas ». Dans le cadre d'une œuvre ethno-fictionnelle, l'ambition de l'écrivain n'est pas d'opter pour l'authenticité du monde représenté, ni pour sa vraisemblance. Comme nous l'avons vu, Rosario Castellanos n'établit pas dans sa trilogie une relation mimétique entre la représentation littéraire de l'Indien et son référent *tzotzil-tzeltal* des hauts-plateaux ou de la région de Comitán du Chiapas. L'écriture opère par sa médiation esthétique une mise à distance des réalités historiques, sociales et culturelles objectives. Elle cherche certes, et parvient, à décrire le champ de tension existant entre la société *ladina* et les sous-sociétés d'origine maya. En faisant un tableau de l'injustice sociale, son œuvre permet de mieux comprendre les mécanismes de domination séculaire au Chiapas. Par contre, la vision qu'elle offre de l'Indien est plus sociale qu'ethnique. En confrontant la réalité anthropologique et son œuvre littéraire, nous avons vu qu'il est impossible de lire la « trilogie du Chiapas » comme une monographie sur les cultures *tzotzil-tzeltal*. La description des coutumes indiennes est peu détaillée (sur les relations de parrainage ou les liens spirituels entre membres de la communauté). Les ressorts de l'organisation politico-religieuse des communautés ne sont pas étudiés. Les traits les plus folkloriques sont volontairement gommés (habillement, rites, danse, musique). Le tableau des croyances indigènes reste schématique pour pouvoir surenchérir sur les preuves de leur caractère « primitif » (omniprésence des légendes autour des esprits malfaisants comme l'*ijkal*, le *pukuj*…). Et surtout, l'ethnocentrisme sous-jacent de l'auteure finit par dévaloriser systématiquement tout aspect social, politique, religieux de la culture indienne. Au niveau idéologique, Rosario Castellanos s'arroge le droit de se faire le porte-parole de l'Indien, symbole à ses yeux d'une « race vaincue ». Car la vision de la culture indienne que transmet la trilogie est l'image d'un peuple qui a perdu toute dignité, toute mémoire, tout lien avec son passé. Comment peut-on expliquer alors que la plupart des critiques voient en Rosario Castellanos le porte-parole des Indiens, alors qu'elle apparaît plutôt comme le porte-parole de l'indigénisme gouvernemental mexicain confronté au « problème indien » ? Pour y répondre, il est nécessaire de se pencher sur les stratégies narratives qu'elle déploie pour « écrire l'altérité » : Comment se construit l'image de l'Indien dans la trilogie ? Quels sont les effets de la grande dimension poétique des textes ? Dans quel but Rosario Castellanos se sert-elle des textes ancestraux mayas : pour les réactualiser ou pour légitimer son propre discours littéraire ?

Nous allons analyser à présent les procédés narratifs, rhétoriques et poétiques qui créent l'illusion d'une « atmosphère maya » pour étudier dans quelle mesure la « trilogie du Chiapas » s'éloigne de l'indigénisme littéraire traditionnel. En se laissant guider par la classification conceptuelle de Tomás G. Escajadillo, nous verrons si la trilogie peut être qualifiée de « néo-indigéniste » par la complexification des techniques d'écriture, par la construction d'une « poétique maya » oscillant entre écriture et oralité, par la réécriture de mythes d'apparence maya et finalement par l'élargissement de la perspective du problème indien à l'ensemble de la problématique de la nation mexicaine.

Effectivement, les œuvres de la trilogie sont traversées par une hétérogénéité narrative due à diverses perspectives narratives et à un jeu avec l'intertextualité. Cela donne naissance à une polyphonie où retentissent autant les voix des *Ladinos* que celles des Indiens. Nombre de critiques ont souligné le changement radical que Rosario Castellanos opère dans le traitement de l'Indien : la narrative indigéniste traditionnelle représentait généralement l'Indien d'après la perspective de l'homme blanc, en soulignant son hermétisme et sa méfiance. Dans les années trente, les écrivains indigénistes voulaient éveiller une conscience sociale chez le lecteur en donnant un portrait collectif de masses indiennes exploitées par les *hacendados*. Refusant le manichéisme de « l'indianisme » ou de « l'indigénisme orthodoxe », Rosario Castellanos présente ses personnages comme des êtres humains individualisés, sujets à des émotions parfois conflictuelles. Elle veut exposer les deux versants du conflit ethnico-social régnant au Chiapas en s'attachant à décrire, avec le plus d'objectivité possible, les Indiens et les *Ladinos* :

> [je veux] avant tout, être impartiale. Je sais que le Blanc n'est pas meilleur, non pas pour des raisons de caractère individuel, mais à cause de circonstances sociales et économiques. On ne peut impunément transformer un personnage blanc en méchant, ni donner l'image « a priori » du bon à un Indien. La seule différence, c'est que les Indiens sont des serfs et les Blancs se réservent le rôle de maîtres[1].

Mais peut-on dire qu'elle présente l'Indien « de l'intérieur », qu'elle lui donne la parole ? Cela reviendrait à effacer la présence sous-jacente de l'auteure qui parle à travers ses personnages et laisse affleurer ses présupposés idéologiques de l'indigénisme culturaliste des années cinquante et soixante. Dans un dernier temps, notre analyse va tenter de soulever les limites de l'approche indigéniste de Rosario Castellanos, à travers sa création littéraire dans la

[1] Entretien accordé à Emmanuel Carballo, *Diecinueve protagonistas de la narrativa mexicana del siglo XX*, *op. cit.*, p. 423 : "Ante todo, ser imparcial. Sé que el blanco no es mejor, pero no por razones de carácter individual sino por circunstancias sociales y económicas. No se puede convertir impunemente a un personaje blanco en villano, ni a un indígena identificarlo "a priori" con la bondad. La única diferencia consiste en que los indios son siervos y los blancos reservan para sí el papel de amos."

« trilogie du Chiapas » et dans son rôle institutionnel au sein de l'Institut National Indigéniste : la trilogie pourrait plus être classée comme indigéniste par sa forme littéraire que par son contenu idéologique, résolument ethnocentrique et à la portée acculturatrice.

III.1 UNE HYBRIDITE NARRATIVE AU SERVICE D'UN CONTRE-DISCOURS ?

Si l'on se remémore les critères qui permettent de qualifier une œuvre de « néo-indigéniste » selon Tomás G. Escajadillo, le premier était la complexification des techniques d'écriture pour rendre compte du conflit entre Blancs et Indiens. Selon lui, les écrivains néo-indigénistes dépassent la narration traditionnelle du XIXème siècle en mêlant à une trame narrative de brusques changements de perspective et la retranscription de mythes indiens. Nous nous proposons ici d'étudier l'hybridité narrative de chacune des œuvres de la « trilogie du Chiapas » rendue par le croisement de différentes perspectives et la tentative de construction d'un sujet ethnique indigène. Nous tâcherons de voir si les stratégies narratives employées permettent réellement à Rosario Castellanos de se faire le « porte-parole » des Indiens.

III.1.1. Croisement de différentes perspectives dans la trilogie :

Cette étude d'ordre narratologique de chacune des pièces de la trilogie nous semble primordiale pour remettre en question la lecture habituelle de la trilogie et pour voir si l'écriture de Rosario Castellanos est ou n'est pas novatrice par rapport à l'indigénisme traditionnel.

Au premier regard, la complexité des œuvres réside dans l'alternance entre différents narrateurs, dans le va-et-vient entre une vision omnisciente et interne. Dans un souci d'objectivisation, Rosario Castellanos veut révéler les causes, les mécanismes et les conséquences du conflit ethnico-social qu'illustrent les attitudes, les faits et gestes des personnages *ladinos* et indiens. L'auteure tente de dépasser les portraits collectifs qui étaient de mise dans l'indigénisme traditionnel pour tenter de capter « le monde intérieur » de ses personnages (en analysant les mobiles, les circonstances et les conséquences de leurs actes). Elle dote l'Indien d'une personnalité propre qui le fait évoluer dans son contexte culturel et reflète l'influence que celui-ci exerce sur ses actions et sur son caractère singulier.

Balún Canán : un triptyque hétérogène

Balún Canán est un roman tripartite qui fait coexister deux types de narration : la première et la dernière partie (qui ont chacune vingt-quatre chapitres relativement brefs) sont écrites à la première personne selon la perspective d'une fillette de sept ans qui nous livre sa vision magique et enfantine du monde qui l'entoure dans une narration *autodiégétique*[1]. La partie centrale est narrée à la troisième personne sous la forme d'une chronique dont le narrateur *extradiégétique* est absent de l'histoire qu'il raconte. Au moment de la publication de cette œuvre, la critique a regretté cette hétérogénéité formelle :

> Il y a deux narrateurs – ce qui, naturellement, prive d'unité l'œuvre et les événements qui sont mis en scène dans les chapitres qui forment la première et troisième partie qui sont relatées par une petite fille de sept ans. C'est une pure convention : personne à cet âge ne peut s'exprimer comme le fait cette enfant[2].

Même si l'auteure a conscience que cette structure bipartite peut déconcerter les lecteurs par cette rupture dans le style, la manière de voir et de penser, elle avoue ne pas avoir pu faire autrement[3]. Par contre, selon elle, l'enfant et les Indiens ont une sensibilité, une innocence, une tendance onirique qui les rapprochent au niveau de la narration[4]. Le monde présidé par la magie et l'irrationalité laisse la place dans la partie centrale à un monde régi par la logique du narrateur omniscient, tandis que le nœud de l'intrigue est développé dans une prose traditionnelle.

Tout d'abord prédomine la voix de la fillette-narratrice, à la première personne, présentée comme un monologue intérieur[5], mais qui laisse aussi la place aux dialogues (entre les personnages, ainsi qu'entre la fillette et sa nourrice). L'Indienne relate des contes et légendes en filiation directe avec les textes anciens mayas, ce qui introduit dans la narration un intertexte et une présence de l'oralité que nous analyserons plus tard. Dans cette partie, très souvent la *focalisation* est *interne* car les événements sont filtrés par la conscience de la

---

[1] La terminologie narratologique est empruntée à Gérard Genette, *Figures III*, Paris, Seuil, 1972. Comme la fillette est présente comme personnage dans l'histoire qu'elle raconte, c'est une narration *homodiégétique* et même *autodiégétique* puisqu'elle n'est pas seulement témoin des événements, mais aussi une des protagonistes du récit.

[2] César Rodríguez Chicharro, "Rosario Castellanos: *Balún Canán*", in *La palabra y el hombre*, n°9, México, 1959, pp. 61 : "Son dos los narradores –lo cual, naturalmente, le resta unidad a la obra y a los acontecimientos que se escenifican en los capítulos que conforman las partes primera y tercera que son referidas por una niña de siete años. Esto es un simple convencionalismo: nadie a esta edad puede expresarse como lo hace esa chiquilla....."

[3] Voir le chapitre I.2.3. Genèse de la « trilogie du Chiapas », notamment « Question d'esthétique ».

[4] On retrouve ici une conception paternaliste de l'Indien qui représenterait l'enfance du Mexique en devenir d'après une vision anthropomorphique de l'Histoire.

[5] *BC*, p. 134 : "Soy una niña y tengo siete años. Los cinco dedos de la mano derecha y dos de la izquierda."

fillette (par exemple dans le portrait forcément partiel de ses parents, dans la description animiste des objets qui l'entoure et sa connaissance limitée et irrationnelle des choses)[1].

Parfois la focalisation devient *externe* lorsque la fillette narratrice en sait moins que les personnages et ne peut expliquer leurs faits et gestes à cause de son jeune âge. Comme sa mère la rejette, elle a souvent recours à sa nourrice qui lui sert de mentor et d'initiatrice dans l'univers maya :

> [Ma mère] refuse toujours en disant que je suis trop petite pour comprendre les choses (…). Alors, comme chaque fois que je veux savoir quelque chose, je vais poser la question à ma nounou. (…) Mais ce qu'elle m'a dit n'est pas suffisant ; je n'arrive pas encore à comprendre. Mais j'ai déjà appris à ne pas m'impatienter et, me recroquevillant contre ma Nounou, j'attends. Ses paroles viennent en leur temps[2]. (pp. 24-25)

Elle tente de déchiffrer le monde qui l'entoure et questionne la réalité. L'enfant qui reste anonyme tout au long du roman, tout comme la nourrice, fait l'expérience de l'altérité et s'ouvre aux croyances indiennes, à travers l'intimité affective qu'elle trouve auprès de sa nounou. Selon les dires de Rosario Castellanos :

> L'enfance est un moment particulier de vide. Les contenus culturels propres à la société des hommes adultes n'ont pas encore eu le temps de prendre place dans la mentalité et la sensibilité de l'enfant[3].

Cela fait de la fillette un être vierge, disponible, réceptif[4], qui va peu à peu être pris dans deux mondes antagoniques et doit faire un choix pour appartenir à l'un ou l'autre. *Balún Canán* peut donc être lu comme un roman d'apprentissage où la petite fille se lance dans la construction de sa propre identité. Elle comprend au fur et à mesure les ressorts de la domination : les Indiens sont scindés en deux groupes et punissent ceux qui ont choisi de vivre auprès des Blancs (la nourrice est donc stigmatisée par les siens). La fillette prend conscience que la classe sociale à laquelle elle appartient est de « ceux qui commandent, ceux qui possèdent ». La fin du chapitre se clôt sur son angoisse soudaine et son besoin d'être réconfortée par sa nourrice, figure maternelle de substitution :

---

[1] *Ibid.* : "Y cuando me yergo puedo mirar de frente las rodillas de mi padre. Más arriba no. (…) Miro lo que está a mi nivel. (…) Ante mí el plato mirándome fijamente sin parpadear. (…) (Le he explicado a Mario que suiza quiere decir gorda)."

[2] *Ibid.*, pp. 151-152 : "Pero siempre me rechaza diciendo que soy demasiado pequeña para entender las cosas (…). Entonces, como de costumbre cuando quiero saber algo, voy a preguntárselo a mi nana. (…) Todavía no es suficiente lo que ha dicho, todavía no alcanzo a comprenderlo. Pero ya aprendí a no impacientarme y me acurruco junto a la nana y aguardo. A su tiempo son pronunciadas las palabras."

[3] Rosario Castellanos, "El fin de la inocencia", in *Obras II, Poesía, teatro y ensayo*, compilación y notas de Eduardo Mejía, México, Letras mexicanas, Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 719 : "La infancia es un peculiar momento de vacío. En las formas de la mentalidad y la sensibilidad del niño no ha habido tiempo aún de volcar los contenidos culturales propios de la sociedad de hombres adultos."

[4] L'étymologie du mot "enfant" va aussi dans ce sens : il vient du latin *infans* (*in*, privatif, et *fari*, parler) qui signifie proprement « qui ne parle pas ». Voir le *Dictionnaire historique de la langue française*, Alain Rey (directeur), Paris, Le Robert, 1994.

> Aussitôt, comme toujours depuis que je suis née, elle me prend dans son sein. Son sein est chaud et aimant. Mais il doit avoir une plaie, une plaie que *nous* avons certainement envenimée[1] (p. 14). Nous soulignons.

Elle est également témoin de la violence qui sévit entre les Indiens lorsque le corps moribond de l'un d'eux est ramené ensanglanté de Chactajal. Autant de signes croissants du conflit ethnico-social qui ne cesse de s'envenimer, autant d'indices pour le lecteur du danger qu'encourent les *hacendados.* A travers les dialogues pris sur le vif entre adultes et retranscrits par la fillette, on nous introduit dans le contexte social de l'intrigue, l'époque des réformes cardénistes, le constat de l'exploitation de l'Indien face à la résistance des *hacendados* devant tout ce qui pourrait remettre en cause leur statut de dominants[2]. Cette alternance entre monologue intérieur et dialogues est interrompue par l'introduction d'un « palimpseste maya »[3] au chapitre XVIII (un mémoire écrit en espagnol par un Indien pour retracer la généalogie de son peuple et témoigner de sa domination séculaire)[4]. Ce texte fonctionne comme une rupture narrative puisqu'il nous fait passer d'une narration à la première personne et au présent à une narration au passé à forte tonalité poétique.

La partie centrale de ce triptyque qu'est *Balún Canán* est relatée par un narrateur omniscient qui ouvre son récit au passé en insistant sur sa fonction testimoniale : « voilà ce que l'on se remémore de ces jours passés »[5]. Alors que le lecteur est plongé dans les deux parties narrées par la fillette dans une temporalité de l'enfance, un temps où règnent la magie et le mythe, il entre dans une temporalité historique au moment des réformes de Lázaro Cárdenas. L'action se déplace de la petite ville provinciale de Comitán à l'*hacienda* de Chactajal. Ce narrateur adulte en sait plus que les personnages du récit, il connaît leurs pensées et peut expliquer leurs gestes dans une *focalisation zéro*. Il relate selon un ordre chronologique traditionnel les étapes de la révolte indienne et les réformes qui bouleversent le monde des *hacendados* à travers de nombreux dialogues : le duel verbal entre César Argüedas

---

[1] *BC*, p. 142 : "Ella, como siempre desde que nací, me arrima a su regazo. Es caliente y amoroso. Pero tendrá una llaga. Una llaga que nosotros le habremos enconado."

[2] Par exemple dans la conversation entre Zoraïda et son amie Amalia qui lui annonce les rumeurs de soulèvement indien : "- Dicen que va venir el agrarismo, que están quitando las fincas a sus dueños y que los indios se alzaron contra los patrones" (*Ibid.*, p. 159) ou dans le dialogue entre César et l'*hacendado* Jaime Rovelo qui livre la lettre de son fils sur la teneur des réformes cardénistes (*Ibid.*, I, 14), ou bien encore dans la conversation entre César et son neveu Ernesto pour contourner la loi et lui donner la fonction de maître rural (*Ibid.*, I, 17).

[3] Voir notre analyse détaillée en III. 2. « De l'intertexte au palimpseste : la quête d'une légitimation ».

[4] César explique les circonstances de production de ces titres de propriétés à son neveu Ernesto dans la seconde partie : "Mi padre mandó [a un indio] que los escribiera para probar la antigüedad de nuestras propiedades y su tamaño" (*Ibid.*, p. 199).

[5] *Ibid.*, p. 193 : "Esto es lo que se recuerda de aquellos días: (…)." Dans la version française de *Les étoiles d'herbe*, J.-F. Reille n'a malencontreusement pas traduit cette introduction narrative significative.

et Felipe Carranza Pech, le guide de sa communauté (II, 3 et 15) ; l'opposition entre Felipe et les autorités indiennes sur le bien-fondé de leur lutte ; les conversations entre César et son neveu Ernesto sur le rôle du maître d'école rurale ; la discussion de l'*hacendado* avec le représentant de la politique agraire cardéniste, Gonzalo Utrilla ; le conflit entre César et sa sœur Francisca sur la pertinence de la résistance des *latifundistes*. La relation conflictuelle entre Matilde et Ernesto est un fil thématique qui prend de l'ampleur dans cette seconde partie centrée sur le conflit entre *Ladinos* et Indiens.

Ce narrateur omniscient dévoile des informations sur les personnages-clé selon plusieurs techniques empruntées au réalisme traditionnel : au cours d'un dialogue, dans un monologue intérieur ou une analepse. Au premier chapitre, lorsque César fait visiter l'*hacienda* de Chactajal à Ernesto, leur conversation permet de les caractériser. César dit à son neveu qu'il a été envoyé en Europe pour étudier, comme tout fils de bonne famille, et qu'il est revenu s'occuper de l'héritage familial. Son discours est représentatif de l'idéologie patriarcale et raciste de l'*hacendado*[1]. A travers le filtre du narrateur omniscient, on découvre l'origine sociale d'Ernesto (fils illégitime d'un frère de César et d'une femme blanche de classe sociale populaire)[2] et son envie d'appartenir à la classe hégémonique (« Maintenant, Ernesto le savait : sa place était parmi les maîtres. Il était de leur caste »)[3].

L'ambition de ce jeune homme, sa conscience d'être stigmatisé par ses origines bâtardes et sa frustration peuvent se lire également dans deux passages essentiels : son monologue à voix haute lorsqu'il débite des paroles sous l'emprise de l'alcool face à ses élèves indiens qui ne le comprennent pas (II, 12), son monologue intérieur au moment où il est chargé par César d'apporter une lettre aux autorités d'Ocosingo (II, 18) [4].

L'autre stratégie narrative pour caractériser un personnage est le recours à l'analepse, par exemple lors de l'arrivée de Matilde, une des trois sœurs de César, à Chactajal (II, 5). En un paragraphe typographiquement isolé par des parenthèses, le narrateur retrace l'évolution de la constellation familiale après la mort de leur mère : l'aînée Francisca reprend les rênes de la propriété, Romelia est caractérisée par sa séparation matrimoniale et Matilde par son statut de vieille fille.

---

[1] Nous renvoyons à l'analyse de cette scène en II.1.2. "Permanence d'une structure coloniale."

[2] *BC*, p. 198 : "Ernesto no se colocaba, para juzgar, del lado de las víctimas. No se incluía en el número de ellas. El caso de su madre era distinto. No era una india. Era una mujer humilde, del pueblo. Pero blanca. Y Ernesto se enorgullecía de la sangre de los Argüello. Los señores tenían derecho a plantar su raza donde quisieran."

[3] *Ibid.*, p. 195 : "Ernesto lo sabía ahora. Su lugar estaba entre los señores, era de su casta." Nous traduisons.

[4] Dans un rêve affabulateur narré au conditionnel, Ernesto rencontre le Président Municipal qui reconnaît en lui un homme de valeur.

Le narrateur donne une « épaisseur psychologique » au personnage féminin en retranscrivant ses paroles ou ses souvenirs en discours indirect libre entre parenthèse (anecdotes de la vie à Palo María avec cette sœur aînée dont elle fuit l'emprise). Il se plonge dans les pensées intimes de Matilde (révélant des souvenirs d'enfance associés à la perte douloureuse de sa mère, ses rêves fantasmatiques d'une rencontre amoureuse). Au chapitre IX, le narrateur passe du discours indirect libre au monologue intérieur pour nous faire part de la tendance suicidaire de la vieille fille (le verbe d'énonciation introducteur fait de plus en plus place à l'oralité) :

> « Je ne le ferai pas, je ne suis pas capable de le faire », se dit-elle. (…) « Je ne suis pas capable de le faire ». Un sourire moqueur et de mépris envers elle-même lui enlaidissait le visage. Je ne le ferai pas. Je suis trop lâche. Ce sont les courageuses qui font ça. Moi j'ai peur de la douleur. (…) Ah, j'ai dit que je n'y penserai plus jamais. Il n'y a rien à faire. Je veux mourir. Voilà la vérité. Mais comment ? (p. 117)[1]

Il est fait allusion ici à la scène où Matilde, malgré sa répugnance à côtoyer un homme plus jeune et plus pauvre qu'elle, a une relation avec Ernesto. On peut lire plus loin le mépris et la crainte qu'il éveille en elle.

Force est de constater la mobilité narrative de la seconde partie de *Balún Canán*, le changement constant de points de vue, notamment au chapitre XVII. Par la focalisation zéro, le narrateur omniscient transmet les pensées de tous les personnages, explique tous leurs faits et gestes. C'est une technique narrative traditionnelle qui peut faire songer à un Balzac ou un Thomas Mann. Tour à tour, il met à nu les réflexions de Zoraïda (sur la réaction de son mari après l'incendie de l'*hacienda*), de César (face à la culpabilité des Indiens, à l'avenir de son fils et à la fierté d'être un Argüello), d'Ernesto (devant la mission qu'on lui assigne et l'explication de sa saoulerie), et enfin les pensées de Matilde (tourmentée de devoir cacher aux yeux de tous sa relation illégitime).

L'hétérogénéité narrative de la partie centrale de *Balún Canán* est encore renforcée par l'intrusion de textes écrits. Au chapitre VII, un nouveau « mémoire indigène écrit » introduit une rupture thématique, typographique et stylistique : L'Indien Felipe raconte le rite propitiatoire à la construction de l'école et lègue ce texte fondateur aux futurs membres de sa communauté[2]. Au chapitre XVI est inséré un « palimpseste maya » à forte tonalité orale et poétique où une voix anonyme retrace la généalogie du peuple indien jusqu'au traumatisme

[1] *BC*, p. 248 : "No lo haré, no soy capaz de hacerlo, se dijo. (…) No soy capaz de hacerlo. Una sonrisa de burla, de desprecio para sí misma afeaba su cara. No lo haré. Soy demasiado cobarde. Los que hacen esto son valientes. Y yo tengo miedo al dolor (…). Ya. Dije que nunca volvería a pensar en lo que pasó. Ya no tiene remedio. Quiero morir. Esto es verdad. Pero ¿cómo?"

[2] *Ibid.*, p.237 : "De esta manera Felipe escribió, para los que vendrían, la construcción de la escuela."

de la Conquête (on passe d'une narration *extradiégétique* au passé à l'usage du présent de l'indicatif qui nous plonge dans un temps mythique)[1].

La grande nouveauté de cette partie est que la narration à la troisième personne intercale de nombreux dialogues, discours directs libres et monologues intérieurs autant des personnages indiens (Felipe et sa femme Juana), que *ladinos* (Zoraïda, Matilde, César, Ernesto). Dans cette démarche à laquelle s'essaie Rosario Castellanos, on peut noter sa tentative de donner une densité psychologique à ses personnages et sa sensibilité pour révéler l'angoisse et l'aliénation des femmes. Dans la seconde partie, la fillette n'apparaît qu'une seule fois en tant que personnage meurtri par la solitude, selon la perspective de la narration *extradiégétique* en focalisation externe[2].

Mais dans la dernière partie, c'est la voix de la petite fille qui reprend le fil de la narration par des monologues intérieurs, interrompus discursivement par des dialogues et la transcription de deux cartes de César, parti à Tuxtla Gutierréz demander l'appui des autorités régionales (chapitres VI et XVI). Le personnage-clé de l'Indien Felipe disparaît complètement, ce qui accentue la sensation de fragmentation dans la structure du roman. L'écho autobiographique de certains passages de *Balún Canán* est manifeste[3] : la fillette, comme la jeune Rosario, reçoit une éducation réservée aux enfants de l'élite dominante *ladina* (elle a une nourrice indienne qui est remplacée à la fin du roman par deux *cargadoras*). On lui inculque les valeurs de cette classe sociale et raciale : la supériorité des Blancs, l'ignorance et le mépris pour les Indiens considérés comme des serfs. Cet amour presque filial qui unit la fillette à la nourrice se brise définitivement aux dernières pages du roman par la sentence qui sonne comme un couperet : « Tous les Indiens ont la même tête»[4]. La fillette achève la construction de son identité en faisant siens les préjugés racistes de la classe sociale hégémonique. Elle se rend compte que les liens d'affection avec sa nourrice se sont étiolés et qu'elle n'est plus capable de la reconnaître. Cette évolution est prévisible puisque dès le

[1] Voir notre analyse détaillée en III. 2. « De l'intertexte au palimpseste : la quête d'une légitimation ».
[2] *Ibid.*, pp. 249-250 : "Al pie de un árbol, con la cara pegada contra el tronco, estaba llorando la niña. Y cuando sintió que unos pasos se aproximaban al lugar en el que se había refugiado, cerró fuertemente los ojos, se tapó los oídos con los dedos, porque era la única manera que conocía de defenderse de las amenazas."
[3] Rosario Castellanos évoque son rapport vital à l'écriture, l'inextricable lien existant entre sa vie et son oeuvre dans "Los narradores ante el publico", in *Obras II, poesía, teatro y ensayo, op. cit.*, p. 1008 : "Comparto la opinión de los antiguos en el sentido que vivir no es necesario. Pero ya que se vive, por lo menos habrá que superar esta contingencia escribiendo. Así yo, (…) no doy por vivido sino lo redactado."
[4]*BC*. p. 374 : "Ahora vamos por la calle principal. En la acera opuesta camina una india. Cuando la veo me desprendo de la mano de Amalia y corro hacia ella, con los brazos abiertos.¡Es mi nana! ¡Es mi nana! Pero la india me mira correr, impasible, y no hace un ademán de bienvenida. Camino lentamente, más lentamente hasta detenerme. Dejo caer los brazos, desalentada. Nunca, aunque yo la encuentre, podré reconocer a mi nana. Hace tanto tiempo que nos separaron. Además, todos los indios tienen la misma cara." Nous traduisons.

début, la fillette refuse d'être assimilée à une Indienne, considère sa nourrice dans sa différence sociale et ethnique (« Elle ne sait rien. C'est une Indienne, sans chaussures et qui ne porte rien sous l'étoffe bleue de sa robe. Elle n'a pas honte »[1], p. 10). Dès l'incipit, l'apparente communion entre les deux personnages féminins anonymes est donc remise en question[2]. Témoin impuissant du dialogue tronqué entre les deux cultures (rappelons-nous la scène où Zoraïda chasse la nourrice de chez elle au moment où celle-ci lui annonce que les sorciers ont prédit la mort de Mario), la fillette, par son appartenance générique, fait également l'expérience de la solitude, de la violence et de la mort. La disparition de Mario est une mort annoncée qui signe le délitement final du système hégémonique latifundiste. Prenant peu à peu conscience de son infériorité générique dans un monde patriarcal, la fillette jalouse son frère, le dernier héritier mâle de la lignée des Argüello qui bénéficie de toutes les attentions de la famille. A la fin du roman, la fillette se retrouve seule, aux prises avec une culpabilité inexorable, dans un monde hostile d'adultes qui semble l'accuser[3]. Le roman se clôt sur l'acquisition de l'écriture pour expier une faute :

> Quand j'arrivai à la maison, je cherchai un crayon. Et de mon écriture malhabile, lourde, je traçai le nom de Mario. Mario sur les pavés du jardin. Mario sur les murs de la galerie. Mario sur les pages de mes cahiers.
>
> Parce que Mario est loin. Et je voudrais lui demander pardon[4]. (p. 239)

Connaissant le sentiment de faute de Rosario Castellanos face aux Indiens qu'elle veut racheter par ses actes (son engagement auprès de l'Institut National Indigéniste) et par son écriture, on peut imaginer que la fillette est le double de l'auteure: elle va s'armer de sa plume pour nous faire le récit des événements qui ont bouleversé sa vie lors de la réforme agraire des années quarante. Elle prend conscience du pouvoir libérateur de l'écriture pour expier sa faute. Cela fait dire à María Luisa Gil Iriarte que l'auteure révèle dans la fiction son désir de se faire le porte-parole des Indiens – ce que nous allons nuancer au fil de notre analyse :

> La fillette, qui pendant tout le roman a accumulé les paroles de sa nourrice indigène, va assumer, maintenant que celle-ci a disparu, sa voix. Pour ne pas effacer de la mémoire, ni oublier les Indiens, la

---

[1] *Ibid.*, p. 134 : "No sabe nada. Es india, está descalza y no usa ninguna ropa debajo de la tela azul del tzec. No le da vergüenza."

[2] Nous verrons comment cette relation jeune fille-nourrice va évoluer dans *Oficio de tinieblas* entre Idolina et Teresa.

[3] *BC.*, p. 368 : "[Vicenta] Yo sé quién hizo que muriera el niño Mario. No fue doña Nati. Ni tampoco los brujos de Chactajal, como dice don David. Yo conozco quién dejó que se muriera el niño. / ¡Ha abierto el cofre de mi nana, ha visto la llave escondida entre la ropa, ha visto en mis ojos el remordimiento! / Y antes de que pronuncie mi nombre, y antes de que me señale, salgo corriendo al patio, a la oscuridad."

[4] *Ibid.*, p. 375 : "Cuando llegué a la casa busqué un lápiz. Y con mi letra inhábil, torpe, fui escribiendo el nombre de Mario. Mario, en los ladrillos del jardín. Mario en las paredes del corredor. Mario en las páginas de mis cuadernos. / Porque Mario está lejos. Y yo quisiera pedirle perdón."

fillette va écrire. C'est pourquoi, dans le roman même l'intentionnalité ethno-fictionnelle devient explicite, ainsi que le fait de sauver les voix de la périphérie[1].

Pour conclure sur cette analyse de *Balún Canán*, on peut relever le substrat autobiographique de l'œuvre qui prime sur le traitement « objectif » de l'Indien. L'intimité entre la fillette et sa nourrice indienne permet de transmettre des contes et légendes que le lecteur associe à la culture orale maya, présente également par l'intrusion de nombreux « palimpsestes » indigènes. Le groupe des Blancs, tout comme celui des Indiens n'est pas homogène : César Argüello et son ami Jaime Rovelo incarnent la mentalité colonialiste des *hacendados* ; l'inspecteur Gonzalo Utrilla et le jeune avocat fils de Rovelo sont les acteurs du gouvernement cardéniste qui œuvre en faveur de l'Indien ; Matilde et Ernesto représentent les personnages marginalisés dans une société patriarcale. Dans le groupe des Indiens se font face les anciens résignés à leur sort tragique et la nouvelle génération qu'incarne l'Indien idéal sous les traits de Felipe, ouvert aux réformes cardénistes. Les personnages de la *niña* et de la *nana* se retrouvent dans un entre-deux aliénant, en périphérie des deux camps en conflit. Rosario Castellanos ne retranscrit donc pas la trinité classique des dominants selon Manuel González Prada[2] : l'Eglise, les autorités civiles et militaires. Elle présente en contrepoint le discours de l'hégémonie latifundiaire, le discours révolutionnaire cardéniste et les voix de la périphérie. Par contre la forte présence d'un narrateur omniscient et des techniques narratives empruntées au réalisme traditionnel limitent la portée novatrice de l'écriture de *Balún Canán.*

Ciudad Real : un narrateur mobile et omnipotent

Ciudad Real est l'œuvre la plus brève de la trilogie qui comporte à peine 120 pages et répond à l'esthétique concise des nouvelles (la plupart comporte entre 5 et 10 pages, mises à part « La Roue de l'affamé » et « Arthur Smith sauve son âme » qui comptent respectivement 24 et 34 pages et fonctionnent comme des « micro-romans »)[3]. Elle recrée le monde isolé de San Cristóbal de Las Casas qui maintient au XXème siècle des liens de domination de type

[1] María Gil Iriarte, *Testamento de Hécuba. Mujeres e indígenas en la obra de Rosario Castellanos*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1999, p. 167 : "La niña, que durante toda la novela ha atesorado las palabras de su nana indígena, va a asumir, ahora que ésta ha desaparecido, su voz. Para no borrar de la memoria, ni olvidar a los indios, la niña va a escribir. Por tanto, en la propia novela se hace explícita la intencionalidad etnoficcional, así como el rescate de las voces de la periferia."

[2] Voir la "trinité" des dominants selon le Péruvien Manuel González Prada (1848-1918) dans son essai *Nuestros indios* (1904), inclus dans la deuxième partie de *Horas de lucha*, Buenos Aires, Ed. Americalee, 1946, 232 p. Il déclare en 1888 qu'il faut éduquer l'Indien et « galvaniser une race qui s'endort sous la tyrannie du juge de paix, du gouverneur et du curé, cette trinité qui abrutit l'Indien ». Voir le chapitre I.4.1. « L'indigénisme littéraire traditionnel ».

[3] Ce recueil de nouvelles a été très peu étudié par la critique, souvent délaissé pour les deux romans de la « trilogie du Chiapas ».

féodal avec les villages indiens alentours (cet anachronisme se retrouve dans le titre qui reprend le nom colonial de la ville). Comme nous l'avons signalé, c'est l'œuvre de la trilogie la plus en prise directe avec la réalité du moment de l'écriture, témoignage du travail de Rosario Castellanos dans les communautés indiennes *tzotzil-tzeltal* entre 1956 et 1958. L'auteure dédie ce texte à l'Institut National Indigéniste « qui travaille pour que changent les conditions de vie de [son] peuple ». On peut lire dans cette assertion l'empathie que sent l'auteure lorsqu'elle travaille pour cette institution et l'espoir de changement qu'elle y porte. Nous avons déjà pu observer que sa littérature se voulait engagée et qu'elle aspirait à « la connaissance lucide » - ce qui revient, par des efforts d'analyse et de précision, à rechercher les mécanismes pour expliquer les actions et réactions de l'Indien face au *Ladino* et vice versa.

Presque la totalité des nouvelles de *Ciudad Real* sont relatées par une instance épique et anonyme, capable de se mettre, selon les moments et les besoins de la narration dans la conscience de tous les personnages. Trois types collectifs se font face : les *Coletos* (habitants de Ciudad Real) qui, par leurs préjugés et leur racisme, continuent de faire régner une injustice séculaire, les Indiens pour la plupart d'origine *tzotzile* provenant des villages autour de Ciudad Real et les *Ladinos* qui se disent œuvrer en faveur des Indiens (ressortissants d'autres régions du Mexique et travaillant au sein de la Mission d'Aide aux Indiens - reflet dans la fiction du Centre Coordinateur où a travaillé Rosario Castellanos ; ainsi que les Nord-Américains regroupés dans une organisation protestante qui rappelle l'*Instituto Lingüístico de Verano*[1]). Ici aussi les groupes collectifs sont fortement hétérogènes : le « dominant » est incarné par l'*enganchador*, le gendarme, le commerçant ; certains personnages appartiennent à la classe dominante, mais par leur situation sociale, sont fortement marginalisés (l'*atajadora*, le secrétaire municipal, une vieille femme ruinée) ; dans le groupe des Blancs altruistes se détachent « les bons » (l'infirmière ou le pasteur qui s'adonnent à la cause des Indiens) et « les méchants » vaincus par l'amertume et leur échec qui contribuent à la domination indienne. Par contre le portrait des Indiens est brossé à gros traits : ils incarnent tous sans exception le dominé et aucun n'endosse le rôle d'éveilleur des consciences de son peuple.

[1] En 1936, le Président Lázaro Cárdenas a autorisé l'Américain William C. Townsend à fonder cet Institut qui a pour objectif d'élaborer et de publier dans les langues autochtones du Mexique des dictionnaires, grammaires et traductions de textes bibliques. Outre ces projets linguistiques, une évangélisation intransigeante, l'implantation de l'IVV signifia, aussi, la promulgation d'interdictions contraires aux us et coutumes indiennes, comme la consommation d'alcool.

Une alternance entre perspective objective et subjective est la pierre angulaire qui sous-tend l'architecture narrative de *Ciudad Real* : un narrateur *extradiégétique* adopte des points de vue différents et gomme autant que faire se peut sa présence. Il épouse le point de vue d'un personnage-clé ou la perspective d'une collectivité. Les deux premières nouvelles nous plongent dans les croyances d'Indiens assimilées à de la superstition et du fanatisme (sur le *waigel*, les *pukuj*). Elles se focalisent sur la communauté indienne des Bolometic (« La Mort du tigre ») et sur l'Indienne Rominka Pérez Taquibequet, relayée par les membres de son clan (« La Trêve »).

Les premières lignes de « La Mort du tigre » semblent provenir d'un ethnologue qui nous offre une vision du dehors d'une communauté indienne, nous transmettant quelques données scientifiques, assez superficielles, comme la croyance en un esprit protecteur appelé *waigel*. Il retrace une chronique des Bolometic depuis les « pérégrinations immémoriales », la Conquête espagnole et la spoliation de leurs terres, jusqu'à l'exploitation à l'époque contemporaine des *Chamulas* dans les propriétés caféières du Soconusco. Le récit est écrit au passé pour retranscrire les étapes de la décadence qui retentit sans appel : « Les siècles de soumission avaient déformé cette race ». Un paragraphe à portée plus sociologique et historique, écrit au présent de vérité générale, établit un constat sur le tracé de Ciudad Real, représentative de siècles de domination de cette ville sur les hameaux indiens aux alentours[1]. Le dominant revêt plusieurs visages : la femme au marché, la *coleta*, le gendarme, l'*enganchador*. Le dernier paragraphe se clôt sur l'évocation dramatique de l'extinction de la communauté.

Dans les deux nouvelles suivantes, le narrateur alterne entre la perspective subjective des deux groupes socio-culturels en tension : Daniel Castellanos Lampoy, le vieux *Chamula* stigmatisé par sa communauté et l'*enganchador* don Juvencio Ortiz dans « Aceite guapo » ; l'Indien désœuvré, qui a trouvé une pièce de monnaie dans la rue et désire s'acheter une statuette, et le commerçant habité par ses préjugés racistes, son « sens de la solidarité pour sa race, sa classe et sa profession » dans « Le Sort de Teodoro Méndez Acubal ».

Les trois nouvelles suivantes s'attachent à pénétrer les pensées de certains *Ladinos* qui, malgré leur appartenance au groupe hégémonique, ne bénéficient pas d'une condition

[1] "La Muerte del tigre", in *CR*, p. 237 : "En Ciudad Real los hombres ya no viven según su capricho o su servidumbre a la necesidad. (…) Geométricamente se entrecruzan las calles. Las casas son de una misma estatura, de un homogéneo estilo. Algunas ostentan en sus fachadas escudos nobiliarios. Sus dueños son descendientes (…)."

sociale élevée : Modesta Gómez, l'*atajadora*, Héctor Villafuerte, le secrétaire municipal dans « L'Avénement de l'aigle ». « Cuarta vigilia » nous transmet les peurs d'une vieille femme, Leonides Durán, terrorisée à l'idée d'être dépouillée de son coffre, son unique richesse, par des révolutionnaires fanatiques. Le titre énigmatique (« Quatrième veille ») s'explique par son état de veille permanent puisque le personnage ne parvient plus à trouver le sommeil. Il a aussi un sens polysémique et fait implicitement allusion à l'office des morts – ce qui renvoie à l'Indien assassiné et enterré avec le coffre. Ces trois nouvelles, centrée sur des *Ladinos* qui ont une situation sociale qui les apparente à celle des Indiens (pauvres, marginalisés et exclus), montrent les mécanismes qui font peser sur les plus faibles la vengeance d'une personne, elle aussi victime de la domination d'un autre. La vision pessimiste de Rosario Castellanos tend à décrire un cercle de dégradation et d'injustice qui se reproduit à l'infini[1].

Les deux dernières nouvelles sont centrées sur deux personnages qui incarnent la volonté d'un Blanc d'œuvrer pour le bien des Indiens : dans le domaine médical pour « La Roue de l'affamé » où l'infirmière Alicia tente de sauver de la faim un nouveau né *chamula* (mais l'image de la roue renvoie à un mécanisme qui broie tout espoir de changement et à une oppression cyclique) ; dans le domaine religieux pour « Arthur Smith sauve son âme » (le titre rappelle ironiquement le zèle initial de ce pasteur protestant dans sa mission évangéliste, mais aussi sa prise de conscience qui le transforme peu à peu en un « homme bon, au meilleur sens du terme » comme y fait allusion le poème de Machado placé en épigraphe)[2]. Tandis qu'il est animé par le respect de la dignité humaine et de l'apostolat, il se heurte à l'hypocrisie de ceux qui disent vouloir améliorer les conditions de vie des Indiens et sont pris dans des intérêts de tout ordre (rivalité des Catholiques et des Protestants dans leur mission évangélique, imposition de l'impérialisme nord-américain dans la zone, lutte idéologique contre le communisme). Par leur longueur, ces deux nouvelles se focalisent sur la trajectoire de deux protagonistes d'abord décrits comme des anti-héros (voir la naïveté d'Alicia qui rêve de se marier avec le docteur de la Mission et l'ambition initiale d'Arthur Smith), puis définis par leur ouverture vers l'Autre. Par leur rencontre similaire d'Indiens qui sont confrontés à la maladie et à la perte d'un enfant[3], ces personnages prennent conscience du racisme des Blancs, même au sein d'une organisation qui se veut altruiste (les personnages symboliques

[1] Voir notre analyse sur la dynamique de l'aliénation en II.1.3.
[2] Epigraphe de la nouvelle "Arthur Smith salva su alma", in *CR*, p. 321 : "Un hombre / en el mejor sentido de la palabra, bueno."
[3] Dans "La Roue de l'affamé", la familla Kuleg cherche à sauver leur nouveau-né qui meurt de faim car la maman ne peut l'allaiter. Dans « Arthur Smith sauve son âme », le protagoniste travaille avec l'Indien Mariano à la traduction de l'Evangile en *tzeltal* et apprend la mort de son fils.

du médecin Salazar et du Pasteur Williams se font écho dans leur désillusion et leur « solidarité de race »). Ces deux nouvelles se terminent par une fin ouverte qui annonce une lueur d'espoir : les deux protagonistes blancs choisissent leur camp, s'éloignent de leur milieu socio-ethnique d'appartenance et décident de lutter pour leur idéal de justice et de défense de la cause indienne.

Par cette ubiquité narrative, Rosario Castellanos tente à la fois de pénétrer l'hermétisme de l'Indien, de cerner son attitude de défiance face au Blanc, et d'expliquer les motivations du *Ladino* pour perpétrer indéfiniment le schéma de domination. Peut-on lire au début de « Arthur Smith sauve son âme » une mise en abyme de la volonté auctoriale, lorsque le protagoniste survole les hauts-plateaux en hélicoptère et s'extasie sur les couleurs naturelles que la nature a peintes ?

> La confusion provient d'un regard distrait et rapide. Dès que l'œil s'arrête, il peut discerner, il peut qualifier avec exactitude[1] .

On peut attribuer cette incise au présent de vérité générale au narrateur omniscient qui retranscrit les pensées du Pasteur. Mais lorsque l'on connaît l'ambition de Rosario Castellanos pour radiographier l'âme des habitants du Chiapas, pour « faire l'inventaire des éléments qui constituent un des secteurs de la réalité nationale mexicaine » (« les descendants des Indiens vaincus » *vs* « les descendants des Conquistadors européens » [2]), cette assertion revêt un contenu programmatique. Il lui est nécessaire de porter son attention sur les Blancs et les Indiens, pour comprendre ce qui les anime dans leur conflit séculaire, tout en évitant de rester à la surface de ses premières impressions. Il lui faut parvenir « à la source même de ces formes extrêmes de malheur humain ».

En mêlant vision à la troisième personne et vision « du dedans », Rosario Castellanos livre une approche existentialiste de la domination, dote les personnages d'une « épaisseur » psychologique. L'esthétique de la nouvelle n'interdit pas l'exploration des profondeurs, les arcanes de l'analyse. Elle résout la difficulté d'exploiter une pluralité de voix narratives par la mobilité de cette narration épique et omnisciente (qui rappelle celle de la partie centrale de

---

[1] "Arthur Smith salva su alma", in *CR*, p. 321 : "La confusión viene de una mirada desatenta y rápida. En cuanto el ojo se detiene puede discernir, puede calificar con exactitud."

[2] Nous rappelons la citation de Rosario Castellanos, "Una tentativa de autocrítica", in *Obras II*, *op. cit.*, p. 993 : "(…) se logra levantar, en este libro, un inventario de los elementos que constituyen uno de los sectores de la realidad nacional mexicana : aquel en el que conviven los descendientes de los indígenas vencidos con los descendientes de los conquistadores europeos. Si los primeros han perdido la memoria de su grandeza, los otros han perdido los atributos de su fuerza y la decadencia en que todos se debaten es total. En el trato cotidiano de seres tan disímiles se producen fenómenos y situaciones que empezaron por interesar a los antropólogos y que no han dejado de tentar nunca a los escritores que se afanan por llegar hasta la raíz última de estas formas extremas de desdicha humana."

Balún Canán). Le resserrement de l'action du récit bref conduit l'auteur à privilégier un personnage (d'où les nouvelles qui portent pour titre le nom de leur protagoniste) en le plaçant au centre de l'intrigue. Très souvent la durée se concentre puisqu'en quelques pages le lecteur découvre la trajectoire d'un personnage (la descente aux enfers et dans l'alcool du *martoma* Daniel Castellanos Lampoy dans « Aceite guapo ») ou même la décadence d'une communauté indienne sur plusieurs siècles (« La mort du tigre »).

Par contre, il advient également que la durée se dilate. Quelques instants (à peine une journée ou deux) suffisent à donner tout son dramatisme à l'action : « La Trêve » débute à deux heures de l'après midi lors de la rencontre inopinée entre l'Indienne et le *Ladino* agonisant, pour se terminer par son lynchage le jour même et le retour à la normale le lendemain. Dans « Cuarta vigilia », la vieille Leonides Durán se réveille à minuit d'un cauchemar et, après s'être assurée que son coffre est bien enterré et l'Indien enseveli, se rendort. Ces deux nouvelles extrêmement courtes illustrent la technique utilisée par l'auteure pour doter ses personnages d'une « densité » psychologique : le recours systématique à l'analepse qui explique, par un retour en arrière, les ressorts profonds de tout comportement et le « processus de formation des personnalités »[1]. Dans « La Trêve », la violence incontrôlable des Indiens qui se défoulent sur le *Ladino* sans défense peut s'expliquer par la situation extrêmement tendue entre les deux groupes depuis l'interdiction faite aux Indiens par la municipalité de distiller l'eau-de-vie pour leurs cérémonies politiques et religieuses, ainsi que par la répression conséquente des Blancs. Dans « Cuarta vigilia », il y a emboîtement d'analepses successives qui brouille la temporalité de la nouvelle et fait croître sa tension dramatique. Le narrateur nous fait partager la frayeur de la vieille femme qui se réveille en sursaut, persuadée que les troupes de Carranza vont lui voler tout ce qu'il lui reste :

> La jeune Nides s'était réveillée à minuit avec sa chemise en coton baignée de sueur. Mon Dieu, alors, là, oui, ça avait failli arriver ! Les *carrancistes*, les *carranclanes*, qui sont comme des muletiers qui ne respectent rien ; ils frappaient fort –pan-pan- avec l'anneau en fer contre la grande porte en bois. La jeune Nides courait affolée dans toute la maison, en quête d'un endroit pour cacher son coffre. (…) Dans l'un des coins on voyait la tache décolorée où se trouvait le coffre[2].

[1] Joseph Sommers, "Forma e ideología en Oficio de tinieblas de Rosario Castellanos", in *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Lima, 7-8, 1978, p. 81 : "Los flashbacks cumplen con la función de proveer una mayor profundidad histórica, hacienda posible así que el lector llegue a entender mayor el proceso de formación de las personalidades."

[2] "Cuarta vigilia", in *CR*, p. 282 : "La niña Nides despertó a medianoche con la camisa de manta empapada en sudor. ¡Dios mío, ahora sí había estado a punto de suceder! Venían los carrancistas, los carranclanes, que son como las arrieras y que no respetan nada; tocaban fuerte –ton-ton- con la aldaba de hierro contra la puerta grande de madera. La niña Nides corría enloquecida por toda la casa, buscando un escondite para el cofre. (…) En uno de los rincones se advertía la mancha descolorida donde estuvo el cofre."

La frontière entre fiction et réalité s'estompe dans l'esprit agité de la vieille femme (appelée ici ironiquement « Niña Nides » qui est son surnom dans sa famille). Le narrateur rapporte ses paroles au discours indirect libre, ses impressions auditives (rendues par l'onomatopée) et ses gestes. La première analepse survient lorsque le personnage se remémore le jour où elle a embauché un *Chamula* pour creuser un trou dans son jardin et y mettre son coffre en sécurité. Le narrateur décrit sans aucune marque de subjectivité la froideur avec laquelle la vieille femme a enterré l'Indien. Ce premier *flash back* est interrompu par l'évocation de l'inquiétude renaissante de Nides, prise par des frissons, et sa volonté de cacher cette tache révélatrice de son crime. Puis surgit une seconde analepse qui revient sur le passé biographique de Nides pour permettre de la situer socialement : issue d'une riche famille d'*hacendados* ruinés par la Révolution mexicaine, elle hérite du coffre de sa grand-mère Doña Siomara. Toutes deux sont sous l'emprise d'un appât du gain qui avoisine la folie puisqu'aucune ne veut se séparer du coffre, même après le passage de la Révolution qui les a pillées. La petite fille reproduit le même schéma meurtrier, car comme Doña Siomara, elle n'hésite pas à tuer un Indien pour garder le secret de son trésor. Le narrateur *extradiégétique* revient sur la mort de la grand-mère, sur la misère extrême de Nides restée vieille fille qui vit de la charité des autres. La clausule de la nouvelle rappelle symboliquement « qu'il fallait encore attendre avant que le jour se lève ». Cela fait allusion aux superstitions et aux préjugés raciaux qui empêchent l'avènement de temps nouveaux pour le Mexique.

Cette nouvelle est révélatrice de l'usage systématique de l'analepse pour expliquer la personnalité du protagoniste et son évolution biographique. Il faut cependant observer que l'attention de l'auteure est plus portée sur les personnages *ladinos*, ceux qui incarnent la domination ou au contraire luttent pour faire changer les choses. Malgré sa volonté de se mettre dans la peau de l'Indien et de révéler ses pensées et émotions, nous n'avons que très peu d'indications sur les Indiens de *Ciudad Real* (Rominka Pérez Taquibequet dans « La Trêve », Daniel Castellanos Lampoy dans « Aceite guapo » ou Teodoro Méndez Acubal dans la seconde nouvelle). Au niveau narratif, le début de « Le Sort de Teodoro Méndez Acubal » s'attache à décrire le débat intérieur de l'Indien qui ne sait que faire de la pièce de monnaie qu'il a trouvée par hasard et la vague d'émotions qui le submerge (peur, honte, solitude). Cependant, dès la troisième page, l'attention du narrateur omniscient se porte sur le commerçant *ladino* pour retranscrire les méandres de ses pensées et sa crainte d'un

soulèvement *chamula* (grâce au monologue intérieur, des questions rhétoriques, des exclamations, des incises orales, l'évocation d'images mentales cauchemardesques) :

> Qu'un Indien achète dans la rue Real de Guadalupe des bougies pour ses Saints, de l'eau de vie (…), tout va bien. (…). Qu'un Indien entre dans une boutique pour demander (…) de l'*aceite guapo*, des onguents miraculeux, ça peut passer. (…) Mais qu'un Indien reste planté devant une bijouterie… (…) c'était – tout du moins – inexplicable. A moins que…
>
> Un doute commença à l'angoisser. Et si l'audace de ce *Chamula* venait de la force de sa tribu ? (…) Des rumeurs. Où avait-il entendu des rumeurs de soulèvement ? (…) Quelle stupidité ! (…) Des images terribles qui faisaient trembler don Agustín : quinze mille *Chamulas* sur le pied de guerre, assiégeant Ciudad Real. Les propriétés pillées, les hommes assassinés, les femmes (non, non, il faut faire fuir ces mauvaises pensées) les femmes, enfin, violées[1].

On peut en déduire que Rosario Castellanos nous livre plus d'élément pour comprendre les Blancs que les Indiens (par la focalisation externe et par des condensés biographiques). Une analepse de trois pages sur sept dans cette nouvelle qui porte pourtant le nom de l'Indien, nous livre les clefs pour comprendre le passé du commerçant *ladino* Agustín Velasco : fils unique, vieux garçon, il dilapide la fortune de sa mère veuve car il n'a pas le sens des affaires. Devenu commerçant, il accuse l'Indien d'avoir volé la pièce qu'il a trouvée.

Dans la cinquième nouvelle, Modesta Gómez, abandonnée par ses parents dès l'enfance, travaille comme *cargadora* au service d'une riche famille, puis, violée et déshonorée, elle fait de petits travaux, tente de se reconstruire en épousant un homme qui se tue accidentellement sous l'effet de l'alcool, travaille comme bouchère et finit comme *atajadora*. Dans « L'Avénement de l'aigle », Héctor Villafuerte regagne un statut social qu'il avait perdu aux cours des années, aux dépens d'Indiens *chamulas* qu'il exploite impitoyablement. La nouvelle débute sur son portrait physique, retrace les années de sa jeunesse : de mauvais élève, il devient un adolescent dépravé qui dilapide la fortune de sa mère veuve. Type-même de l'arriviste balzacien pétri d'ambition, il cherche à faire un bon mariage avec une vieille fille pour faire fortune et doit admettre son mauvais choix lorsque celle-ci meurt sans lui laisser un sou.

Du côté des *Ladinos* altruistes, un même recours à l'analepse retrace un canevas biographique similaire : les premières pages de « La Roue de l'affamé » expliquent comment

[1] "La Suerte de Teodoro Méndez Acubal", in *CR*, pp. 260-261 : "Que un indio adquiera en la Calle Real de Guadalupe velas para sus santos, aguardiente (…) está bien. (…). Que un indio entre en una botica para solicitar (…) aceite guapo, unturas milagrosas, puede tolerarse. (…) Pero que un indio se vuelva de piedra frente a una joyería… (…) era – por lo menos – inexplicable. A menos que… / Una sospecha comenzó a angustiarle. ¿Y si la audacia de este Chamula se apoyaba en la fuerza de su tribu? (…) Rumores. ¿Dónde había oído él rumores de sublevación? (…) ¡Qué estupidez! (…) Imágenes terribles que echaban a temblar a don Agustín: quince mil chamulas en pie de guerra, sitiando Ciudad Real. Las fincas saqueadas, los hombres asesinados, las mujeres (no, no, hay que ahuyentar estos malos pensamientos), las mujeres… en fin, violadas."

Alicia est devenue infirmière et se dirige vers la Mission d'aide pour les Indiens à la clinique d'Oxchuc. Orpheline, d'abord élevée par une belle-mère qui la déteste, elle ne se voit ni religieuse, ni femme mariée. A la mort de sa marraine à cause d'un cancer, elle se consacre à la médecine. Dans la dernière nouvelle, Arthur Smith trouve sa voie dans la religion protestante à la mort de sa mère, également emportée par un cancer. Animé par la vanité et disposé « à se sacrifier pour obtenir la rédemption des autres », diplômé en linguistique préhispanique, il part travailler dans l'organisation américaine d'Ah-Tun. Dans cette brève description des trajectoires individuelles de ces personnages, on peut relever la tendance chez Rosario Castellanos à s'inspirer des auteurs réalistes ou naturalistes du XIXème siècle. Ce qui définit les *Ladinos* est une enfance misérable, une constellation familiale difficile, un projet professionnel qui va changer le cours de leur vie. Autant de traits qui évoquent un Balzac, Zola ou Maupassant. Le recours à un narrateur omniscient et omnipotent, ainsi qu'à l'analepse rappelle également une narration traditionnelle.

Une seule nouvelle échappe à ce canevas de narration *extradiégétique*, « El don rechazado » (« le Monsieur éconduit »)[1] écrite à la première personne. Cette narration *homodiégétique* permet de transmettre le témoignage direct d'un ethnologue travaillant pour la Mission d'aide pour les Indiens, une institution qui rappelle l'I.N.I. dans la fiction. Dès l'incipit, le narrateur se présente en donnant son identité et sa profession (« Avant tout, il faut que je me présente : mon nom est José Antonio Romero et je suis anthropologue »)[2]. Il place le lecteur dans l'illusion d'une relation directe avec l'énonciateur et le fait croire d'emblée à l'anecdote exemplaire qui va lui être contée. Les marques d'oralité abondent pour renforcer cette adhésion au récit : l'orateur fait de nombreuses digressions, s'en excuse et use de « captatio benevolentiae » : « Mais je m'éloigne de mon sujet ; ce n'était pas ce que je voulais raconter, mais un incident très curieux qui m'est arrivé à Ciudad Real où je travaille »[3] : après avoir porté secours à une jeune Indienne Manuela qui vient d'accoucher, il s'occupe de son bébé et tente en vain de faire entrer sa fille Marta à l'internat de la Mission. Cette anecdote qui s'inspire d'une histoire réellement vécue par l'auteure[4], illustre la bonne volonté de certains Blancs au service du gouvernement mexicain et l'absence de communication possible

[1] Le titre "El don rechazado" joue sur l'horizon d'attente du lecteur car l'on pense découvrir une intrigue sentimentale.
[2] "El don rechazado", in *CR*, p. 313 : "Antes que nada tengo que presentarme: mi nombre es José Antonio Romero y soy antropólogo."
[3] *Ibid.* : "Pero me estoy apartando del tema; no era eso lo que le quería contar, sino un incidente muy curioso que me ocurrió en Ciudad Real, donde trabajo."
[4] Voir "Incidente en Yalentay", in *Excélsior*, 22.07.1963, repris dans *Mujer de palabras, artículos rescatados de Rosario Castellanos*, vol. 1 (compilación, introducción y notas d'Andrea Reyes), México, Conaculta, 2003, pp. 203-206.

avec les Indiens. Ce constat extrêmement pessimiste fait écho à la désillusion de Rosario Castellanos lorsqu'elle fait un bilan de son action au sein de l'I.N.I. Le protagoniste de cette nouvelle se fait le porte-parole de l'auteure et de tout fonctionnaire indigéniste devant son échec patent :

> [L'Indienne] ne distingue pas un *caxlán* d'un autre. Nous sommes tous pareils. Quand l'on s'approche avec brutalité, elle connaît ça, elle sait bien ce qu'elle doit faire. Mais quand l'autre est aimable et lui offre quelque chose sans exiger quoi que ce soit en échange, elle ne le comprend pas. C'est hors de l'ordre des choses qui règne à Ciudad Real. Elle craint que le piège soit encore plus dangereux et se défend à sa manière : en fuyant[1].

L'anthropologue prend conscience de ses erreurs, n'abandonne pas espoir, mais interpelle son lecteur/auditoire pour lui demander son avis. Il fait en quelque sorte écho à la dédicace de Rosario Castellanos qui ouvre le recueil[2] :

> Je sais tout ça et je sais que si on travaille dur, ceux de la Mission et tous les autres, un jour, les choses vont changer. (…) Ce que je veux que vous me disiez c'est si moi, comme professionnel, comme homme, j'ai fait une erreur ? Il doit y avoir quelque chose. Quelque chose que je n'ai pas su leur donner[3].

Pour conclure sur cette analyse narratologique de *Ciudad Real,* nus pouvons affirmer que l'hétérogénéité formelle de la seconde pièce de la trilogie se retrouve dans l'alternance narrative entre une vision à la troisième personne et une vision « du dedans» qui privilégie cependant la perspective du *Ladino*. Seule la nouvelle « Le Monsieur éconduit » déroge à cette règle en fournissant un témoignage à la première personne qui retentit comme un constat d'impuissance personnel de l'auteure lorsqu'elle revient sur son expérience passée à San Cristóbal de Las Casas. Dans *Ciudad Real,* Rosario Castellanos à la fois s'inscrit dans la continuité de *Balún Canán* (notamment par l'emploi d'une narration *extradiégétique* omnisciente) et s'en démarque (elle abandonne la voix de la fillette à la première personne et adopte à une occasion la perspective d'un anthropologue désillusionné). On peut y lire l'évolution personnelle de Rosario Castellanos entre 1957 et 1960 : du regard naïf de l'enfant

---

[1] "El don rechazado", in *CR*, p. 319 : "No distingue un caxlán de otro. Todos parecemos iguales. Cuando uno se le acerca con brutalidad, ya conoce el modo, ya sabe lo que debe hacer. Pero cuando otro es amable y le da sin exigir nada en cambio, no lo entiende. Está fuera del orden que impera en Ciudad Real. Teme que la trampa sea aún más peligrosa y se defiende a su modo: huyendo."

[2] *CR*, p. 233 : "Al Instituto Nacional Indigenista, que trabaja para que cambien las condiciones de vida de mi pueblo."

[3] *Ibid.*, p. 320 : "Yo sé todo esto; y sé que si trabajamos duro, los de la Misión y todos los demás, algún día las cosas serán diferentes. (…) Lo que quiero que usted me diga es ¿si yo, como profesionista, como hombre, incurrí en alguna falta? Debe de haber algo. Algo que yo no les supe dar."

sur un monde présidé par la magie au regard de l'adulte qui prend conscience de la difficulté d'œuvrer pour l'Indien.

Oficio de tinieblas : une vision panoramique de deux mondes opposés

Symboliquement, ce roman débute sur le promontoire que choisit San Juan pour être vénéré, après avoir contemplé la terre des hommes et ses paysages multiples et variés. Tout comme le démiurge, Rosario Castellanos offre un panorama complet de la région des hauts-plateaux du Chiapas en juxtaposant deux scènes géographiques, la métropole Ciudad Real et les villages indiens (surtout le centre politico-religieux San Juan Chamula et le lieu de culte Tzajal-hemel), ainsi que deux ensembles de personnages (*Ladinos* et Indiens), ce qui engendre des séquences narratives parallèles et séparées. Alors qu'elle néglige la description du cadre physique, l'auteure se consacre à l'étude du paysage humain en s'attachant à décrire chaque personnage dans toute sa complexité. Comme la moitié des chapitres est narrée selon la perspective *ladina* ou indienne, le lecteur doit faire un va-et-vient constant pour suivre le fil de l'intrigue. La structure narrative n'est donc pas linéaire, mais discontinue comme pour mieux mettre en valeur la dualité de l'univers chiapanèque. Comme le déclare Joseph Sommers, « ce roman est incroyablement ambitieux » car il mêle également plusieurs périodes historiques :

> Son objectif est d'explorer tous les confins du spectre socio-culturel, en prenant naturellement en compte les facteurs à la fois de classe et de culture. En outre, l'auteure complique également son monde en assumant la prérogative propre au romancier de réinventer l'histoire[1].

Effectivement, *Oficio de tinieblas* est une véritable somme romanesque. C'est l'œuvre de la trilogie la plus dense, la plus longue (elle comporte autant de pages que *Balún Canán* et *Ciudad Real* réunis), et la plus peuplée de personnages (principaux et secondaires). Elle livre une fresque de la société régionale où se croisent les différents représentants de chaque groupe en tension (45 personnages au total dont 32 *Ladinos* et 13 Indiens). Cette fragmentation de l'attention du lecteur qui passe d'un personnage à l'autre fait dire à Mario Benedetti que c'est « le conflit lui-même qui devient le protagoniste » :

> *Oficio de tinieblas*, à la différence de *Balún Canán*, ne concentre pas l'intrigue sur un personnage déterminé et n'a pas recours au récit à la première personne. Il est évident qu'ici la narratrice a choisi

[1] Joseph Sommers, "Forma e ideología en *Oficio de tinieblas* de Rosario Castellanos", in *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Lima, 7-8, 1978, p. 80 : "Su propósito es explorar todos los confines del espectro socio-cultural, tomando naturalmente en cuenta los factores tanto de clase como de cultura. Aparte de eso la escritora complica igualmente su mundo al asumir la prerrogativa, propia del novelista, de reinventar la historia."

une attitude plus objective quant à un conflit qui est toujours celui du premier roman : l'affrontement et le manque de communication entre Blancs et Indiens (…)[1].

Effectivement, dans le même cadre historique des réformes cardénistes que *Balún Canán*, s'opposent les *Tzotziles* de San Juan Chamula et les *Coletos*, habitants de Ciudad Real, dominés par de profonds préjugés coloniaux. La résistance acharnée des *hacendados* et l'attitude réactionnaire de la hiérarchie catholique locale mettent à bas le soulèvement indien qui réactualise dans la fiction la révolte messianique de 1867-1870.

Dans la galerie de personnages des *Ladinos*, nous trouvons les représentants de l'hégémonie socio-économique, en première instance Leonardo Cifuentes et sa femme Isabel Zebadúa. Ils rappellent César et Zoraïda Argüello[2], ainsi que leur ami Jaime Rovelo dans *Balún Canán*, dans leur opposition farouche aux réformes agraires de la politique cardéniste. Ils constituent le clan des patrons qui veulent maintenir un *status quo* pour préserver leurs privilèges et leurs propriétés, hérités depuis l'époque coloniale. Orgueilleux de porter un nom d'origine espagnole, ils sont convaincus de leur supériorité. Dans *Oficio de tinieblas*, l'héritier mâle de la dynastie n'apparaît pas. Idolina joue un tout autre rôle que la fillette de *Balún Canán*. Toutes deux ont une nourrice indienne, mais Idolina n'a pas la même relation d'intimité et de complicité avec elle. Seule la préoccupe la vengeance contre Leonardo Cifuentes qui a tué son père pour pouvoir épouser sa mère Isabel. La jeune fille est présentée comme maladive et neurasthénique, peut-être pour indiquer la décadence progressive de la classe aristocratique *coleta.*

Un nouveau groupe *Ladino* fait son apparition dans *Oficio de tinieblas* et montre l'alliance tacite entre le Clergé et la classe hégémonique de Ciudad Real : l'Evêque de Ciudad Real et le jeune prêtre Mandujano. La critique anti-cléricaliste contre l'ambition des prélats, leur appât du gain, leur vie luxueuse rappelle l'ironie déjà présente dans *Ciudad Real* dans la nouvelle « Arthur Smith sauve son âme ».

Parmi le clan *ladino* apparaît également le personnage de l'ambitieux (qui aspire à faire partie de la sphère des puissants) incarné par Julia Aceveda, la femme de Fernando Ulloa, maîtresse de Cifuentes. Cette provinciale se fait passer pour noble afin d'entrer dans le

[1] Mario Benedetti, "Rosario Castellanos y la incomunicación racial", in *Letras del continente mestizo*, Montevideo, Arca, 1967, p. 168 : "*Oficio de tinieblas*, a diferencia de *Balún Canán*, no concentra la peripecia en un personaje determinado ni recurre al relato en primera persona. Es evidente que aquí la narradora se propuso una actitud más objetiva con respecto a un conflicto que sigue siendo el de la primera novela: el enfrentamiento y la incomunicación de blancos e indios (…). El conflicto mismo se convierte en el protagonista."

[2] Nous pouvons également inclure dans ce groupe la soeur de César, Francisca de l'*hacienda* Palo María.

cercle fermé des *Coletos*. Les *Ladinos* déclassés ou marginaux ne jouent pas de rôle dans *Oficio de tinieblas.* On peut songer dans *Balún Canán* à Ernesto et Matilde, Romelia la femme séparée, Amalia la bigote, *el Tío* David, ainsi qu'à Héctor Villafuerte le secrétaire municipal, Leonides Durán de *Cuarta Vigilia* dans *Ciudad Real.* Il est nécessaire d'évoquer le personnage de Mercedes Solórzano, ancienne prostituée, qui sert d'entremetteuse auprès de Cifuentes. Elle rejoint le groupe des *Ladinos* de classe socio-économique très modeste, mais qui participe activement à l'exploitation des Indiens avec le personnage du recruteur (*el enganchador* don Juvencio Ortiz dans *Ciudad Real* et Remigio Flores dans *Oficio de tinieblas*) et l'*atajadora* dans la nouvelle « Modesta Gómez ».

Mais le groupe *ladino* est loin d'être homogène puisqu'en son sein surgissent des personnages sensibilisés à la cause des Indiens et qui luttent pour le changement de leur situation misérable. Ils sont chargés de faire appliquer les réformes du Président Lázaro Cárdenas : dans *Balún Canán* le fils de Jaime Rovelo, étudiant en droit à Mexico, l'inspecteur agraire Gonzalo Utrilla ; dans *Oficio de tinieblas* essentiellement Fernando Ulloa, fils de la Révolution mexicaine, qui est la figure du fonctionnaire public, mu par des idéaux de justice et d'égalité. Dans ces deux romans n'apparaissent pas les *Ladinos* qui défendent la cause des Indiens dans un cadre institutionnel qui rappelle l'Institut National Indigéniste (l'ethnologue, l'infirmière et le pasteur dans les dernières nouvelles de *Ciudad Real*).

La grande nouveauté d'*Oficio de tinieblas* est d'approfondir les personnages indiens déjà ébauchés dans *Balún Canán* : le guide spirituel Felipe Carranza Pech devient le leader politique Pedro Winiktón González, animé par les mêmes idéaux de justice. Par contre Juana, l'épouse de Felipe, femme soumise et malheureuse, prend les traits de Catalina Díaz Puiljá, mariée à Pedro. Cette Indienne vainc sa stigmatisation en tant que femme stérile et gagne la reconnaissance de sa communauté en devenant *ilol.* Elle prend les rênes du soulèvement mythico-religieux de Tzajal-hemel. Le narrateur omniscient retranscrit les actes, les émotions et les pensées de Catalina dans toute leur complexité (notamment au moment de la crucifixion de Domingo) – ce qui permet de la considérer comme le personnage le plus abouti du roman.

Certains personnages vivent dans un entre-deux aliénant. C'est le cas de la *nana* de *Balún Canán* et de Teresa Entzín López dans le dernier roman : elles n'appartiennent plus à leur groupe ethnique d'origine et ne font pas non plus partie intégrante du clan des *Ladinos.* Ces deux personnages permettent d'introduire dans les romans un intertexte maya et la tradition orale indienne (extraits de textes sacrés, légendes ou mythe). On retrouve également dans *Oficio de tinieblas* le personnage du sacristain Xaw Palacios Paciencia, déjà apparu sous les traits de Xaw Ramírez Paciencia dans la nouvelle « Aceite Guapo » de *Ciudad Real*. Ce

vieux *Tzotzil* en contact depuis des années avec les prêtres de San Juan Chamula permet le saccage du lieu de culte de Tzajal-hemel. Allié des autorités religieuses *ladinas*, il symbolise le traître à sa communauté. Doté d'une charge religieuse, il est tenu de boire lors des cérémonies et démontre, aux yeux de Rosario Castellanos, les travers de l'alcool pour les Indiens. C'est également le cas du *martoma* Rosendo Gómez Oso, figure à peine ébauchée, tout comme sa femme Felipa et sa fille Marcela. Celle-ci, violée par Leonardo Cifuentes, incarne l'Indienne aliénée par la violence exercée par le dominant. Le fruit du viol, Domingo, recueilli par Catalina et finalement crucifié joue également un rôle symbolique, mais ne gagne pas en profondeur. Comme nous pouvons donc le constater, Rosario Castellanos reprend la trinité des dominants de la littérature indigéniste incarnés par l'autorité religieuse, civile et militaire, mais elle sait approfondir et nuancer cette constellation traditionnelle par l'apport foisonnant de nouveaux personnages.

La construction relativement conventionnelle d'*Oficio de tinieblas* rappelle les romans du XIXème siècle où une partie introductive permet une meilleure compréhension des situations postérieures. Dans un entretien, Rosario Castellanos affirme avoir choisi le canevas traditionnel d'une succession chronologique des événements pour ne pas ajouter de difficultés architectoniques et stylistiques à l'histoire[1]. Les vingt premiers chapitres (soit la moitié du roman) sont les plus longs et présentent avec force détails les caractéristiques sociales, économiques et culturelles des deux mondes antagoniques. Les six premiers chapitres présentent le monde indigène avec le couple Pedro-Catalina, ainsi que les scènes d'une grande violence avec l'*atajadora* et le viol de Marcela. Les chapitres VII à XV se focalisent essentiellement sur le monde *ladino* : autour de Leonardo Cifuentes avec sa femme Isabel, sa maîtresse et sa belle-fille Idolina ; les personnages religieux le Père Manuel Mandujano, le sacristain Xaw ; le couple Fernando Ulloa et sa compagne infidèle Julia Acevedo qui se rapproche d'Idolina aux dépens de la nourrice indienne. Les faits s'entrelacent et tissent l'intrigue pour réunir au chapitre XV le représentant du gouvernement cardéniste, Ulloa secondé de son disciple César Santiago et du médiateur Pedro Winiktón González face aux autorités indiennes de San Juan Chamula. S'ensuit un nouveau va-et-vient entre les deux univers : un chapitre complet consacré à l'*ilol* Catalina (chapitre XVI), puis la relation conflictuelle entre Ulloa et sa compagne (chapitre XVII), retour sur les cérémonies religieuses présidées par Catalina (chapitre XVIII). Une fois que le cadre est délimité, les trajectoires

[1] Entretien accordé à Emmanuel Carballo, "Rosario Castellanos", in *Diecinueve protagonistas de la literatura mexicana del siglo XX*, México, Empresas Editoriales, p. 421.

individuelles et collectives des *Ladinos* et Indiens esquissées, la tension s'accroît et l'action s'accélère : la grotte sacrée est saccagée, le culte clandestin interdit, l'*ilol* emprisonnée. Libérée, elle enfante les idoles de pierre pour ressusciter le culte mythico-religieux de sa communauté. Devant sa volonté de condamner l'idolâtrie, le père Mandujano est assassiné, la ville de Ciudad Real assiégée au chapitre XXVII. Le dramatisme et le suspens ne cessent de croître pendant les préparatifs de la Semaine Sainte car il est fait mention à de nombreuses reprises d'une rumeur de soulèvement *chamula*. Le climax est atteint au chapitre XXXIII au moment de la crucifixion du Christ indigène, pour conduire rapidement vers le dénouement, ce qui explique la brièveté des derniers chapitres (entre trois et huit pages) : sont évoquées tour à tour l'attaque irrationnelle des Indiens, la riposte *ladina*, l'aliénation, puis la disparition des personnages phares de la révolte comme Catalina, Pedro et Ulloa et enfin la consécration des dominants, de l'*hacendado* Cifuentes allié aux autorités religieuses.

Autour de l'intrigue principale viennent se greffer des micro-histoires qui complètent le tableau humain de la société chiapanèque (surtout dans la seconde moitié du roman) : la relation extraconjugale entre Julia Acevedo et Leonardo Cifuentes, l'intrigue de vengeance d'Idolina, l'histoire personnelle de César Santiago au chapitre XIV, son influence sur les activités de Fernando Ulloa, son stratagème autour du châle de Julia Acevedo. Par conséquent, le rythme, l'extension et le flux des quarante chapitres est loin d'être homogène. Certains passages sont autant de digressions anecdotiques qui ralentissent le récit : entre autres, la biographie du Père Mandujano (chapitre IX), la description du monde fermé et réactionnaire de l'Institut Supérieur où enseigne Fernando Ulloa (autour de personnages anecdotiques comme son directeur Palacios, son disciple Rubén Martínez, certains élèves comme Roberto Zepeda).

La structure globale d'*Oficio de tinieblas* est circulaire : le premier et le dernier chapitre puisent dans l'oralité maya pour transmettre le récit de la création des *Chamulas* et de leur décadence – ce qui était déjà annoncé symboliquement par le paratexte tiré du *Popol Vuh*. Malgré le soulèvement indien, rien n'a changé, les deux mondes restent plongés dans une même atemporalité synonyme de soumission et de domination séculaires. Cette thématique fait évidemment songer à l'exergue de *Ciudad Real*[1]. Tout comme dans *Balún Canán*, il y a une rupture narrative dans le jeu entre narration traditionnelle et oralité, ainsi que dans le brusque changement entre récit au passé dans l'ensemble du roman et les deux derniers chapitres écrits au présent : le chapitre XXXIX peint le tableau désolant du peuple *chamula*

[1] Exergue de *Ciudad Real*, p. 234 : "(…) Como en los sueños, como en las pesadillas, todo es simultáneo, todo está presente, todo existe hoy."

qui vénère le livre qui les a condamnés à la défaite selon la perspective indienne. Le roman se clôt sur une mise en abyme de l'ensemble de l'intrigue : le narrateur omniscient s'immisce dans les pensées foisonnantes et les hallucinations auditives d'Idolina, puis il s'efface pour laisser place à la légende narrée par la nourrice indienne qui livre une nouvelle version des faits[1].

Dans cette dernière pièce de la trilogie, la narration *homodiégétique* est totalement abandonnée (tout comme dans la partie centrale de *Balún Canán* et la plupart des nouvelles de *Ciudad Real*) pour une narration *extradiégétique*. Cette instance narrative mobile organise et relie l'ensemble des séquences discontinues d'*Oficio de tinieblas*. Tout comme dans les deux premières œuvres on observe une alternance entre une vision objective et une vision « du dedans ». Ce sont autant de stratégies narratives qui tentent de révéler les mécanismes et contradictions inhérentes à chaque personnage.

Ce souci de pénétrer l'âme et les ressorts de la personnalité de chacun fait prédominer l'instance narrative omnisciente. Selon Joseph Sommers, le narrateur adopte un « point de vue omniscient, équidistant des protagonistes *ladinos* et Indiens et ainsi capable de pénétrer dans les pensées de chaque côté de la ligne de partage »[2]. Par la focalisation zéro, il retranscrit dès le premier chapitre les pensées intimes des deux protagonistes indiens, centrées sur la stérilité de Catalina. Il utilise pour ce faire le monologue intérieur narrativisé qui reprend sous forme de questions et d'exclamations les réflexions des personnages :

> Le terrain était là, qui verdoyait déjà et promettait une bonne récolte de maïs. Que désirer d'autre ? Il avait l'abondance matérielle, il jouissait d'un certain prestige, sa femme l'aimait… Le sourire resta un instant sur son visage, si peu habitué à la joie – et dont les traits ne tardèrent pas à se durcir à nouveau. Winiktón se compara à la tige creuse ; au chaume que l'on brûle après la récolte ; à l'ivraie, aussi, puisqu'il n'avait pas d'enfant. (…)
>
> Tandis qu'elle écrasait la ration de *posol*, agenouillée près de la pierre servant à moudre, Catalina observait le visage de son mari. Quand allait-il prononcer la formule de répudiation ? Allait-il supporter longtemps encore une femme stérile ? (…) Une décision irrévocable pétrifia les traits de Catalina. Ils ne se sépareraient jamais, elle ne resterait jamais seule, elle ne serait pas humiliée ! (p. 12)[3]

---

[1] Nous faisons une étude détaillée de ce passage au chapitre III.2.3. « La réécriture de mythes d'apparence maya », notamment « La transformation de l'histoire en mythe ».

[2] Joseph Sommers, "Forma e ideología en *Oficio de tinieblas* de Rosario Castellanos", in *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Lima, 7-8, 1978, p. 80 : "(…) el narrador de la novela [tiene] un punto de vista equidistante de los protagonistas ladinos e indios y por ello capaz de penetrar en los pensamientos de ambos lados de la línea divisoria."

[3] *OT*, pp. 366-367 : "La cosecha estaba ahí, ya verdeando, ya prometiendo una buena cosecha de maíz. ¿Qué más podía ambicionar Pedro si tenía la abundancia material, el prestigio entre sus iguales, la devoción de su mujer? Un instante duró la sonrisa en su rostro, tan poco hábil para expresar la alegría. Su gesto volvió a endurecerse. Winiktón se consideró semejante al tallo hueco; al rastrojo que se quema después de la recolección. Era comparable también a la cizaña. Porque no tenía hijos. (…) / de reojo, mientras molía la ración de posol arrodillada frente al metate, Catalina observaba la figura de su marido. ¿En qué momento la obligaría a pronunciar la fórmula de repudio? ¿Hasta cuándo iba a consentir la afrenta de su esterilidad? (…) Una decisión

En quelques lignes, le lecteur découvre des éléments essentiels pour l'intrigue : le statut social du juge Pedro, la place essentielle de la nature dans la cosmovision indienne, le poids des traditions chez les *Tzotzil* qui stigmatisent la stérilité féminine, le caractère résolu de Catalina qui annonce les événements à venir (l'enfantement des idoles de pierre, « l'adoption » de Domingo, son odyssée personnelle dans le culte de Tzajal-hemel…).

Dans le second chapitre, le narrateur présente l'*hacendado* Cifuentes de manière détournée, par le prisme de Mercedes Solórzano. Dans un monologue à voix haute (qui n'est pas sans rappeler celui d'Ernesto dans *Balún Canán*), celle-ci décrit la personnalité de Cifuentes pour préparer la scène du viol de l'Indienne Marcela :

> Elle en était venue à parler toute seule, prenant à témoin un vague auditoire :
>
> « Il y a des choses qu'il faut avoir vues, pour les croire. Don Leonardo Cifuentes, un notable de Ciudad Real, un monsieur de si bonne réputation et si bien mis (…). Et il ne recherche que des Indiennes ! (p. 18)[1]

Le narrateur passe donc d'un chapitre à l'autre de la perspective de personnages indiens, à celle de *Ladinos*. Pour présenter un personnage, il peut faire également une intrusion pour l'introduire dans un contexte social global comme au chapitre XI[2] :

> Lorsqu'un étranger séjourne dans une petite ville (et Ciudad Real en était une, malgré le nom qu'elle portait, ses prétentions et son histoire), un frisson de méfiance, de curiosité et d'impatience traverse tous les habitants.
>
> Mais qui peut donc venir à Ciudad Real, dans une contrée si éloignée, si à l'écart de tous les chemins ? Il y a les voyageurs de commerce (…)
>
> Les employés du gouvernement viennent aussi s'y établir provisoirement. (...)
>
> Fernando Ulloa était un employé du gouvernement. Sa mission consistait à dresser les plans de la région de Chamula pour adjuger les terrains communaux aux indigènes, et établir dans les grandes propriétés rurales le régime de la petite propriété exigé par la loi.
>
> L'arrivée de Cifuentes à Ciudad Real inquiéta les propriétaires terriens (…). Comment faire oublier ses devoirs à Fernando Ulloa ? Comment s'en faire un allié, un serviteur des intérêts des propriétaires ? Tous furent du même avis : il fallait le corrompre[3]. (pp. 121-122)

---

irrevocable petrificó las facciones de Catalina. ¡No se separarían nunca, ella no se quedaría sola, no sería humillada ante la gente!"

[1] *Ibid.*, p. 374 : "Acabó por adquirir la costumbre de hablar sola, imaginando un impreciso auditorio. / - Hay cosas que no se creerían si no se palparan. Don Leonardo Cifuentes, una de las varas altas de Ciudad Real, un señor tan bien visto y tan aseado (…) es un codicioso de indias."

[2] Au chapitre suivant, on voit la même stratégie narrative pour présenter l'*hacienda* San José Chiuptik de Leonardo Cifuentes : description au présent de l'atmosphère nocturne, des activités des Indiens, suggestion de la décadence de leur culture et enfin l'arrivée de Fernando Ulloa et de son disciple Rubén Martínez.

[3] *OT*, p. 474 : "Cuando a un pueblo pequeño (y Ciudad Real lo era, a despecho de su nombre, de sus pretensiones y de su historia) llega un forastero, cunde entre sus habitantes un escalofrío de recelo, de curiosidad y expectación. / ¿Pero quién viene a Ciudad real, un sitio tan remoto, tan apartado de todos los caminos? Vienen los agentes viajeros (…). / Vienen también, a establecerse transitoriamente, los empleados del Gobierno (…). / Fernando Ulloa era un empleado gubernamental. Su misión consistía en levantar los planos de la zona de Chamula para adjudicar los ejidos a las comunidades indígenas y establecer los latifundios en régimen de

Dans une incise au présent de vérité générale, le narrateur esquisse en quelques traits l'isolement géographique de la ville et la mentalité obtuse des *Coletos*. Puis il poursuit son récit au passé pour caractériser Ulloa en tant que fonctionnaire chargé de faire appliquer les réformes cardénistes. Le discours indirect libre permet finalement de retranscrire le discours des *hacendados* farouchement opposés au changement et leur seule réponse face au danger : leur tentative de corruption. Le duel verbal entre Fernando Ulloa, représentant de la loi, et Leonardo Cifuentes incarnant la mentalité du patron l'illustre pleinement au chapitre XII. Le narrateur s'intéresse ensuite à la compagne d'Ulloa, Julia Aceveda dont il fait le portrait physique et mental. Comme il est d'usage dans les nouvelles de *Ciudad Real*, une longue analepse revient sur le passé biographique du personnage[1] (sa constellation familiale, ses études, sa relation amoureuse avec Ulloa, son horreur pour « la vie mesquine de province », son arrivée à Ciudad Real et son entrée progressive dans le milieu des Cifuentes pour séduire Leonardo).

On peut remarquer que Rosario Castellanos s'intéresse particulièrement à sonder l'âme de tout un panel de femmes extrêmement différentes, victimes de l'hégémonie patriarcale. Avec les monologues intérieurs d'Isabel Cifuentes et de Julia Aceveda, ainsi que leur dialogue, elle analyse les motivations, les réponses intérieures et les frustrations personnelles de ces deux femmes. Le lecteur peut alors capter leur rôle dans la société *coleta* : la première symbolise l'essence même du conservatisme en relation avec la classe aristocratique *ladina*, tandis que la seconde représente l'ambitieuse par excellence qui utilise son amant pour se frayer un chemin dans une société hégémonique.

Ainsi, Rosario Castellanos intègre les conflits individuels dans un cadre social, économique et culturel défini. Mais le lecteur finit par ne plus comprendre les personnages les plus complexes : pourquoi Pedro, qui a l'étoffe d'un guide pour sa communauté et qui sert d'intermédiaire entre Ulloa et les anciens, ne conduit-il pas le soulèvement *chamula* ? Pourquoi Catalina, qui recherche le pouvoir et la gratification par son office de *chamán*, se sent plus tard humiliée, délaissée et ne mène pas à terme la révolte messianique ? Pourquoi Fernando Ulloa n'accomplit-il pas le rôle historique de Cuzcat et n'apporte-t-il pas un contenu

---

pequeña propiedad exigido por la ley. / La llegada de Fernando Ulloa a Ciudad Real alarmó a los propietarios de fincas (…). / ¿Cómo hacer olvidad a Ulloa su deber? ¿Cómo convertirlo en un aliado, en un servidor de los intereses de los finqueros? La opinión fue unánime: por medio del soborno."

[1] Ce recours narratif à l'analepse pour expliquer la personnalité d'un personnage apparaît également au chapitre IX qui rassemble l'Evêque de Ciudad Real et Manuel Mandujano qu'il va envoyer au village de San Juan Chamula. Le passé biographique et l'ambition personnelle du jeune prêtre font songer au personnage d'Arthur Smith dans *Ciudad Real.*

idéologique et politique à la révolte indienne ? La succession parfois confuses d'événements, l'enchâssement de séquences narratives secondaires, le fourmillement de personnages, la discontinuité dans la perspective *ladina* / indienne finissent par déconcerter le lecteur et par rendre ces personnages opaques et hermétiques.

Pour terminer cette étude narratologique de la trilogie, il faut donc nuancer son caractère novateur à l'intérieur du courant indigéniste. Dans les trois œuvres, nous avons pu observer tour à tour comment Rosario Castellanos passe de la composition tripartite de *Balún Canán* qui fait alterner une narration à la première et à la troisième personne à la structure plus conventionnelle, quoique discontinue d'*Oficio de tinieblas*, en passant par l'esthétique concise de la nouvelle dans *Ciudad Real.* Ces trois œuvres suivent le même fil conducteur en opposant Indiens et *Ladinos* dans un conflit ethnico-social dans un cadre géographique double (Comitán / Chactajal, Ciudad Real / Villages indiens) et à différentes époques (soulèvement *chamula* du XIXème siècle, période des réformes cardénistes, présent de l'écriture). Rosario Castellanos s'inspire de la narration et la composition traditionnelles des romans réalistes du XIXème siècle par l'utilisation d'une instance anonyme et mobile capable de se plonger dans la conscience de tous les personnages[1]. Pour ce faire, elle utilise une pluralité de techniques narratives : le monologue intérieur, le discours indirect libre, ainsi que les dialogues et l'analepse pour expliquer la conduite et la mentalité des personnages. La nouveauté de la trilogie par rapport au courant indigéniste traditionnel réside dans l'hétérogénéité narrative rendue par le jeu avec des différentes instances narratives, dans le travail d'individualisation des personnages indiens, ainsi que dans l'introduction d'intertextes mayas que nous allons étudier prochainement. Il faut cependant souligner que ce souci de pénétrer les arcanes de la personnalité de chacun fait prédominer l'étude des Blancs, malgré un effort pour comprendre l'Indien. Le monde des dominants apparaît sous de multiples facettes et dépasse la « trinité » classique formée par l'autorité religieuse, civile et militaire. Par contre, le monde des Indiens reste manichéen entre les dominés en proie à l'aliénation totale et les « éveilleurs de conscience » sensibles au discours révolutionnaire cardéniste, et en creux, au discours de l'indigénisme gouvernemental.

[1] Joseph Sommers, "Forma e ideología en *Oficio de tinieblas* de Rosario Castellanos", in *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Lima, 7-8, 1978, p. 86 : "(…) la estructura narrativa subyacente está regida por la mecánica de construcción argumental relativamente convencional de la novela decimonónica. Involucra las trayectorias personales y colectivas de ladinos e indos, explotadores y explotados, terratenientes y sin tierras, para crecer finalmente a un clímax no carente de las cualidades dramáticas del suspenso y la tragedia."

III.1.2. La reconstruction d'une perspective ethnique fictive ?

Selon de nombreux critiques, Rosario Castellanos s'inscrit dans le courant néo-indigéniste car elle aurait apporté un renouveau quant au traitement psychologique de l'Indien. Elle tenterait de créer une perspective ethnique dans la fiction en inventant les pensées, les préjugés, les émotions, les motivations personnelles de chacun des personnages. Peut-on dire alors comme Sylvia Bigas Torres que « sa vision occidentale du monde se dissimule pour faire place à la vision de la mentalité indigène, entrant ainsi dans la réalité étrange et aliénée de l'Indien »[1] ? Dans la première partie introductive de notre travail, nous avons déjà soulevé le hiatus de l'écrivain blanc face au monde indigène qu'il met en scène dans son œuvre. Sciemment ou non, il représente l'Indien selon l'image qu'il s'en fait, conditionnée par sa propre expérience personnelle et par son projet herméneutique. Nous avons vu dans la seconde partie que la vision de l'Indien selon Rosario Castellanos était teintée d'une idéologie ethnocentrique qui affirmait la suprématie de la civilisation occidentale et ne valorisait pas la culture indienne. Pourtant la plupart des critiques affirment que l'auteure rend la parole à ceux qui se sont tus, en d'autres mots, qu'elle se fait « le porte-parole » de l'Indien, alors que selon nous, elle se fait le porte-parole de l'indigénisme officiel mexicain de son époque. Il nous semble intéressant d'étudier ici ses stratégies narratives pour restituer les croyances, le discours et les pensées de l'Indien pour montrer en quoi elles servent son propre discours et non celui de l'Indien.

Une retranscription fidèle des pensées et des croyances de l'autre ?

La seconde nouvelle de *Ciudad Real* « La Trêve » nous plonge d'entrée dans la cosmovision indienne[2]. Il est intéressant de souligner que Rosario Castellanos s'inspire d'un fait réel qu'elle extrait d'un journal local : un peintre américain, un des premiers hippies arrivé au Chiapas, aurait été assassiné sous les coups d'une « furie collective »[3].

Le narrateur *extradiégétique* livre au premier paragraphe un condensé d'informations pour situer l'intrigue (identité complète de la protagoniste, coordonnées spatio-temporelles, circonstances de l'action) : Rominka Pérez Taquibequet vient d'aller chercher de l'eau,

---

[1] Sylvia Bigas Torres, *La narrativa indigenista mexicana del siglo XX*, México, Universidad de Guadalajara, 1990, p. 58 : "Su visión occidental del mundo se oculta para dar paso a la visión de la mente indígena, entrando así a la realidad extraña y enajenada del indio."

[2] Voir l'analyse de cette nouvelle dans le chapitre II.2.3. « Vision culturelle : Un monde présidé par la magie et non par la logique ». Nous faisons l'inventaire des croyances indiennes telles qu'elles apparaissent dans la trilogie (univers peuplé d'esprits maléfiques, conception de la personne et de la maladie).

[3] Voir Carlos Navarrete Cáceres in *Rosario Castellanos su presencia en la Antropología Mexicana*, México, UNAM, 2007, p. 37.

qu'elle ramène dans une cruche placée sur sa tête, et rentre à pied au village de Mukenjá, à deux heures de l'après midi, avant de rencontrer par hasard un *Ladino*. Le glissement d'une perspective extérieure à une perspective « de l'intérieur » se fait par paliers successifs :

> Rominka s'arrêta devant lui, paralysée par la surprise. Pour sa blancheur (ou c'était une extrême pâleur ?) de son visage, on voyait bien que l'étranger était un caxlán. Mais par quel chemin il était arrivé ? Qu'est-ce qu'il cherchait dans un lieu si éloigné ? A ce moment, avec ses mains larges et fines (…) il faisait des signes que Rominka n'arrivait pas à interpréter. (…)
>
> Et ils étaient là, tous deux, immobiles, avec cet air grave et angoissé des mauvais rêves.
>
> Rominka était éduquée pour le savoir. Celui qui marche sur une terre qu'il loue, celle d'un autre ; celui qui respire vole l'air. Car les choses (toutes les choses : celles que nous voyons et aussi celles dont on se sert) ne nous appartiennent pas[1].

La perspective narrative adopte tout d'abord une focalisation zéro : au moment de la rencontre, le narrateur omniscient évoque la réaction et les émotions de l'Indienne, ainsi que ses déductions sur l'appartenance ethnique de l'intrus. Ses pensées sont formulées sous forme de questions restées sans réponse (comme nous l'avons déjà observé à plusieurs reprises dans le chapitre précédent). Puis le narrateur souligne l'incapacité de l'Indienne à comprendre les gestes du Blanc, comme pour mieux souligner l'hermétisme des deux mondes en présence (on observe en creux le contraste entre un narrateur omniscient et un personnage « limité »). La focalisation devient finalement interne pour épouser la perspective de l'Indienne qui retranscrit à la première personne du pluriel la cosmovision de tout un peuple (la condition de servitude face à l'homme blanc et aux forces de la nature).

Cette nouvelle fonctionne comme un microcosme événementiel où la tension ne cesse de croître pour finalement aboutir au lynchage du *Ladino*. La concision de la nouvelle (la plus brève du recueil avec six pages) renforce le dramatisme de la chute :

> Mais la trêve fut de courte durée. De nouveaux esprits maléfiques infectèrent l'air. Et les récoltes de Mukenjá furent aussi mauvaises qu'auparavant. Les sorciers, mangeurs de bêtes, mangeurs d'hommes, exigeaient leur nourriture. Les maladies aussi les décimaient. Il fallait se remettre à tuer[2].

Le lecteur a bien l'impression de capter directement les pensées de l'Indien (peur des *pukuj*, croyances animistes dans la nécessité de faire des offrandes pour apaiser les maléfices, conception de la maladie comme un sort jeté ou la punition d'une faute). Alors que le paragraphe débute par une narration traditionnelle au passé, il se clôt par le constat d'une

---

[1] "La Tregua", *CR*, p. 244 : "Rominka se detuvo ante él, paralizada de sorpresa. Por la blancura (¿o era una extrema palidez?) de su rostro, bien se conocía que el extraño era un caxlán. ¿Pero por cuáles caminos llegó? ¿Qué buscaba en un sitio tan remoto? Ahora, con sus manos largas y finas (…) hacía ademanes que Rominka no lograba interpretar. (….) / Y allí los dos, inmóviles, con esta gravedad angustiosa de los malos sueños. / Rominka estaba educada para saberlo. El que camina sobre una tierra prestada, ajena; el que respira está robando el aire. Porque las cosas (todas las cosas; las que vemos y también aquellas de las que nos servimos) no nos pertenecen."

[2] *Ibid.*, p. 249 : "Pero la tregua no fue duradera. Nuevos espíritus malignos infestaron el aire. Y las cosechas de Mukenjá fueron ese año tan escasos como antes. Los brujos, comedores de bestias, comedores de hombres, exigían su alimento. Las enfermedades también los diezmaban. Era preciso volver a matar."

fatalité selon la perspective d'un Indien. « La thèse » acculturatrice que tend à démontrer cette nouvelle est manifeste : tant que l'Indien sera sous l'emprise de croyances irrationnelles, le fanatisme ne connaîtra aucune trêve (d'où le titre antinomique de la nouvelle). La stratégie narrative mise en place ici pour appuyer ce message, teinté d'idéologie fortement ethnocentrique, est de donner l'illusion d'avoir une « vision de l'intérieur ». C'est dans cet interstice narratif (vision de l'extérieur *vs* de l'intérieur) que l'on perçoit le message idéologique de Rosario Castellanos. Le narrateur omniscient retranscrit les pensées de cet autre fictif pour témoigner de ses superstitions et de sa « barbarie ».

Dans la seule nouvelle de *Ciudad Real* écrite à la première personne, la façon dont sont livrées les croyances de l'Indien est particulièrement intéressante. Dans « Le monsieur éconduit », le protagoniste José Antonio Romero, malgré sa profession d'anthropologue social, ne peut entrer directement en communication avec eux puisqu'il ne comprend pas leur « dialecte » et a besoin d'une traductrice du *tzeltal* à l'espagnol. Il est comme le double de Rosario Castellanos qui côtoie les Indiens pour son travail, mais ne peut entrer en communication directe avec eux sans interprètes. Dans une longue analepse, il fait le récit rétrospectif de la vie de l'Indienne Manuela, restée veuve durant les premiers mois de sa grossesse. Accablée par les dettes de son mari, elle fuit de l'*hacienda* et part travailler comme domestique chez doña Prájeda. Le témoignage du protagoniste est teinté de subjectivité, comme le dénote l'adjectif possessif « C'est ici que *ma* bienheureuse Manuela a atterri »[1] (Nous soulignons). Au moment de l'accouchement, la patronne veut se débarrasser de sa servante et l'emmener à l'Hôpital Civil – ce que refuse farouchement l'Indienne. Le jugement de l'anthropologue sur son « irrationalité » est sans appel : « Rendez-vous compte ; dans son esprit qui sait comment elle avait imaginé un hôpital. Une sorte de prison, un lieu de pénitence et de châtiment »[2]. Cela dénote l'abyme existant entre les conceptions occidentale et indienne de la maladie et de la guérison.

Finalement, la jeune mère est accueillie à la Mission d'Aide aux Indiens où l'on prend soin de son nouveau-né grâce à l'intervention de sa fille Marta venue demander de l'aide à José Antonio Romero. Celui-ci propose ensuite de faire bénéficier Marta de l'internat de la Mission où on enseigne :

[1] "El don rechazado", *CR*, p. 316 : "Pues allí fue a caer mi dichosa Manuela."
[2] *Ibid.*, p. 317 : "Hágase usted cargo; en su imaginación quién sabe qué había urdido que era un hospital. Una especie de cárcel, un lugar de penitencia y de castigo."

> (…) les rudiments de la lecture et de l'écriture, les habitudes et les nécessités des gens civilisées. Et après cet apprentissage, elles peuvent retourner dans leurs villages d'origine, avec une mission à accomplir, avec un salaire décent, avec une dignité nouvelle[1].

Voici résumée en quelques lignes l'idéologie de l'indigénisme gouvernemental qui prône l'alphabétisation, l'acculturation des Indiens et la formation des « promoteurs culturels » pour apporter « la civilisation » et la « dignité » à un peuple considéré comme barbare et décadent. Puis, le protagoniste se concerte avec les autres anthropologues pour donner une explication logique au refus de la mère : le départ de la fillette occasionnerait une perte substantielle de revenus pour la famille. Mais l'incompréhension culturelle entre l'anthropologue et la mère est patente. Par le truchement de l'interprète, les paroles de l'Indienne sont résumées : « acheter » sa fille lui reviendrait à une bonbonne d'alcool, deux mesures de maïs et une d'haricots rouges. L'anthropologue use des termes fortement dépréciatifs pour qualifier les codes sociaux de la communauté *tzeltale* : « Il aurait peut-être été plus pratique d'accepter ces conditions qui semblaient normales et innocentes à Manuela car cela répondait aux *coutumes de sa race* » (Nous soulignons)[2]. Quelqu'un lui suggère alors de gagner la confiance de la mère grâce au « parrainage (…) un lien spirituel que les Indiens respectent beaucoup »[3]. Force est de constater que l'information qui se veut d'ordre ethnologique reste très superficielle. Rosario Castellanos ignore vraisemblablement le fondement maya préhispanique qui sous-tend le parrainage chez les *tzotzil-tzeltal*[4]. Comme tout l'univers indien est divisé en paire d'éléments égaux mais non équivalents, dont l'un est « majeur » et l'autre son doublet « mineur », le parrain doit posséder le même type de *waigel* que son filleul. Le double-animal de la même espèce se retrouve uniquement dans les liens de parenté suivants : le parrain ne peut être que l'oncle paternel, le grand-père paternel ou le grand-oncle paternel. Parrainer un enfant avec un *Ladino* n'a donc aucun sens aux yeux d'un Indien. On voit que dans son travail de fiction, Rosario Castellanos transpose la conception

---

[1] *Ibid.*, p. 317 : "Por qué no meterla en el Internado de la Misión? Allí les enseñan oficios, rudimentos de lectura y escritura, hábitos y necesidades de gente civilizada. Y después del aprendizaje, pueden volver a sus propios pueblos, con un cargo que desempeñar, con un sueldo decente, con una dignidad nueva."

[2] *Ibid.*, p. 318 : "Tal vez hubiera sido más práctico aceptar aquellas condiciones, que a Manuela le parecían normales e inocentes porque eran la costumbre de su raza." Nous avons un exemple de cet usage social lorsque Catalina et Pedro vont demander à Felipa et Rosendo Gómez Oso l'autorisation de marier leur fille Marcela à Domingo en échange d'une dot (*OT*, chapitre IV)

[3] *Ibid.*: "Alguien sugirió que el mejor modo de ganarme la confianza de la madre era por el lado de la religión: un compadrazgo es un parentesco espiritual que los indios respetan mucho."

[4] Voir le chapitre IV. La parenté et le sous-chapitre "Les relations de parenté rituelle", in Henri Favre, *Changement et continuité chez les Mayas du Mexique : contribution à l'étude de la situation coloniale en Amérique latine*, Paris, Editions Anthropes, 1971, (pp. 222-226) : « Ainsi est-il rare qu'un Tzotzil-Tzeltal ait pour parrain un ladino. Certains ladinos qui croient manifester de la bienveillance à l'égard des Indiens en revendiquant le parrainage d'un de leurs enfants, les plongent en fait dans la plus grande perplexité. Les Indiens résolvent le problème de cette manière : soit l'enfant reçoit deux parrains et deux noms (…) ; soit l'enfant est baptisé deux fois, la première avec son parrain ladino, la seconde avec son parrain « véritable », son parrain indien. »

occidentale du parrainage sur une conception indienne qu'elle ignore totalement. La fin de la nouvelle se clôt sur un ton ironique teinté de pathétisme. L'Indienne préfère que doña Prájeda (qui l'a pourtant exploitée) soit la marraine de son enfant – ce qui met un terme à la volonté altruiste de l'anthropologue de venir en aide à la famille. Dans la culture indienne, il est inconcevable que la parenté rituelle, conçue pour maintenir des liens familiaux, soit conclue entre un Indien et un *Ladino*, d'autant plus dans de telles circonstances. Par delà son constat personnel d'échec, le protagoniste insiste sur la barrière infranchissable entre Indiens et *Ladinos* nourrie par des siècles de domination et d'incompréhension.

D'après l'étude de ces deux nouvelles, nous pouvons conclure que par diverses stratégies narratives (narration omnisciente à la troisième personne, focalisation interne ou narration à la première personne), les croyances des Indiens sont systématiquement dévalorisées et interprétées selon le filtre d'une perspective occidentale. L'auteure ne tente pas de recueillir le témoignage direct des Indiens, comme l'a fait Ricardo Pozas dans *Juan Pérez Jolote,* où l'Indien n'est pas seulement le protagoniste de sa propre histoire, mais aussi le narrateur. Elle tend plutôt à montrer l'enracinement de coutumes « archaïques » et « néfastes » qui empêchent l'Indien de tirer profit de la bienveillance du Blanc.

Intéressons-nous à présent à l'anecdote « incident à Yalentay » arrivée à Rosario Castellanos lors d'une des représentations du Théâtre Petul, pour relever les différences avec la nouvelle « Le monsieur éconduit ». Une jeune fille, influencée par une saynète du Théâtre Guignol, est venue demander à Petul de l'emmener à l'internat de San Cristóbal. Le personnel du Centre Coordinateur, fier de voir que leur travail portait ses fruits est allé demander le consentement du père de la jeune fille. D'emblée certaines différences essentielles sautent aux yeux entre la nouvelle et l'anecdote : la jeune fille a l'initiative de la demande, et non un des membres de l'I.N.I. ; une incise insiste sur la « méfiance de pierre » des *Chamulas* (*tzotzil* et non *tzeltal*) ; Rosario Castellanos livre des indications d'ordre ethnologique pour expliquer les raisons du refus dans son article. Dans un discours indirect libre (autant dans la fiction que dans les articles de l'auteure, la parole des Indiens n'est pas retranscrite directement), le père évoque la peur de retrouver sa fille pervertie, acculturée, *aladinada*, puis se ravise en marchandant un prix pour la « vendre »[1]. Dans la nouvelle de *Ciudad Real* l'auteure met

[1] Voir "Incidente en Yalentay", in *Excélsior*, 22.07.1963, repris dans *Mujer de palabras, artículos rescatados de Rosario Castellanos*, pp. 203-206 : "El viejo (…) respondió que no iba a entregar a su hija a unos desconocidos. ¿Quién le garantizaba que no iban a pervertirla? Y aun en caso que no fuera así, ¿cómo iban a devolvérsela? Aladinada, presumida, despreciadora de su familia y de los hombres con quien se hubiera podido casar. A todos nuestros argumentos oponía una desconfianza de piedra, pero cuando ya íbamos a marcharnos, dándonos por

l'accent sur le marchandage, l'intérêt pécuniaire du parent, mais non sur sa conscience du danger réel que représente la désintégration d'un Indien acculturé qui ne retrouverait plus ses repères familiaux et sociaux[1]. Dans la fiction, elle insiste sur l'hermétisme des Indiens, car leur conception du monde et des relations humaines restent pour elle incompréhensibles.

Pour revenir à l'étude des romans de la trilogie, voyons maintenant le traitement de la perspective ethnique de Catalina, l'épouse de Pedro González Winiktón dans *Oficio de tinieblas*. Comme nous l'avons étudié auparavant, dans son travail de réécriture de l'Histoire dans la fiction, Rosario Castellanos supprime le fort contenu idéologique et militaire du soulèvement *chamula* du XIXème siècle[2]. L'auteure gomme tout cadre historique précis pour accentuer la dimension magico-religieuse du mouvement et lui donner une nouvelle signification. Mais surtout, elle modifie le rôle et la fonction des personnages-clé pour faire de Catalina la protagoniste du soulèvement Indien[3]. Elle utilise diverses stratégies narratives pour donner l'illusion au lecteur de pénétrer dans la conscience de Catalina. Le passage suivant montre que le narrateur omniscient, par une focalisation zéro, observe le personnage et capte ses pensées et ses émotions « de l'intérieur » :

> La conversation continue dehors, au village, aux champs. Catalina les suit à distance, anxieuse, et se sent exclue. Que disent-ils à présent ? Des paroles d'hommes, des serments. Pourquoi Winiktón n'écarte pas Domingo de cette tempête ? Domingo, Domingo. Prononcer ce nom c'est mâcher une racine amère.
>
> Ils me l'ont arraché comme s'il était déjà grand et fort. A nouveau je suis seule. La sorcière, la méchante femme, l'*ilol* (p.184)[4].

---

vencidos, sugirió un arreglo. Si el Instituto que era tan rico, le pagara algo por la muchacha… digamos unos mil pesos… o cuando menos, quinientos, podría llevársela a donde le diera la gana y para siempre, si así lo prefería."

[1] Le récit se clôt sur les pleurs et les reproches de la jeune fille : pourquoi n'ont-ils pas amené Petul qui était le seul qui aurait pu convaincre son père ? Rosario Castellanos ironise sur le sort des personnages qu'elle a inventés qui vont venir peupler les pensées magico-religieuses des Indiens. Voir à ce sujet : "Teatro Petul", *Revista de la U.N.A.M.*, n°5, janvier 1965, p. 30-31 : "Si para los manipuladores del Guiñol era impreciso el límite entre lo real y lo imaginario, mucho más tenía que serlo para el auditorio. A nosotros (¿quiénes éramos después de todo, sino una ladina, una enemiga por su raza, y sus renegados de la suya?) era posible vernos con desconfianza y tratarnos con reticencia. Pero cuando reflexionaban en el que éramos los portadores de Petul, se les borraban el ceño y se volvían hospitalarios y amables." Voir également "Petul en la escuela abierta", in *Teatro Petul*, México, I.N.I., 1962, pp. 42-65 : "Petul, de quien quisimos hacer un *hombre de razón* y se nos convirtió en un mito y en una fuerza natural."

[2] Voir dans la seconde partie, le chapitre II.3 « L'Indien, sujet de son histoire ? »

[3] Selon la version de Vicente Pineda, le rôle de l'Indienne *tzotzil* Agustina est beaucoup plus effacé : c'est elle qui découvre par hasard trois fragments d'obsidienne dans le hameau de Tzajal-hemel, mais le culte oraculaire est célébré par son mari Díaz Cuscat, revêtu d'une aube de prêtre, qui baptise des « Saintes » qui forment le cortège de la « mère des Dieux » in Vicente Pineda, *Historia de las sublevaciones indígenas habidas en el estado de Chiapas. Gramática de la lengua tzeltal (...) y diccionario de la misma*, Chiapas, Imprenta del Gobierno, 1888.

[4] *OT*, p. 538 : "La conversación continúa fuera del jacal, en el paraje, en el campo. Catalina los sigue desde lejos, ansiosa, rechazada. ¿Qué dicen ahora? Palabras de hombres, juramentos. ¿Por qué Winiktón no aparta de estos vientos fuertes a Domingo? Domingo, Domingo. Pronunciar este nombre es masticar una raíz amarga. / - Lo arrancaron de mi regazo como si ya hubiera crecido y madurado. Me dejaron sola otra vez. Bruja, mala, ilol."

L'illusion d'une perspective ethnique est rendue sous forme de questions que formulerait intérieurement Catalina (comme nous l'avons vu précédemment, c'est le recours narratif le plus utilisé par Rosario Castellanos). L'oralité de son monologue intérieur réside dans la répétition lancinante du prénom de Domingo, dans la métaphore sur l'amertume d'être séparée de son enfant adoptif (selon la cosmovision indienne, la nature est la référence essentielle) et l'obsession d'être stigmatisée par les siens. La technique du monologue intérieur permet à la fois de définir les conflits conscients et inconscients du personnage, et de clarifier, même de façon contradictoire, les motivations de ces actes[1]. Dès lors, Catalina entreprend une véritable anamnèse, retourne à un lieu mystérieux de son enfance. Dans la cosmovision maya, la grotte symbolise l'inframonde, un univers humide, obscur, chargé de force vitale, lieu de gestation et de renaissance[2]. La narration suit un monologue intérieur erratique au présent qui évoque par la vivacité des images et la synesthésie (sens du toucher, de la vue et de l'odorat en éveil) cette entrée initiatique dans un lieu symbolique. Elle glisse ensuite vers un dialogue schizophrénique où une voix intérieure interpelle Catalina à la deuxième personne pour personnifier sa mémoire individuelle :

> Là où ta mémoire remonte, commence à renaître par les yeux et le toucher, et dit : « C'est ici. Ne titube pas. Approche-toi. Descends cette pente sans chemin ; écarte cette branche et penche-toi dans cette ouverture. L'odeur – tu ne t'en souviens pas ? – cette bouffée d'air humide et malsain. Passe le seuil, avance. (…) Attends. Non, tu n'as pas rêvé. Les pierres sont ici : il y en a trois, comme dans le passé. Trois. Tu es maître du monde. Catalina Díaz Puiljá, à présent tu es maître du destin. Sors, proclame-le à tous les vents. Ils viendront ! Ils s'inclineront devant toi ! Pedro ! Domingo ! Les autres (p. 189)[3].

Rosario Castellanos apporte ainsi une profondeur psychologique très novatrice au personnage fictif de l'Indienne en motivant son désir de devenir le guide spirituel de son peuple à la fois par sa peur de l'exclusion et par ambition personnelle. Lorsque les autorités ecclésiastiques de Ciudad Real découvrent le culte religieux clandestin, elles détruisent les idoles de pierre. Alors qu'elle était stigmatisée par sa communauté pour être stérile, elle enfante de nouvelles idoles de ses propres mains[4]. L'*lIol* met en branle un soulèvement

---

[1] Joseph Sommers, "Forma e ideología en *Oficio de tinieblas* de Rosario Castellanos, *op.cit.*, p. 81 : "Por su parte, el monólogo interior no sólo sirve para definir los conflictos conscientes y hasta subconscientes de cada personaje, sino que también para clarificar, aunque de un modo contradictorio, las motivaciones de los diversos actos sociales que vienen a afectar el hilo secuencial mayor de la novela."

[2] Enrique Florescano, *Memoria indígena*, México, Taurus, Alfaguara, 1999, p.87.

[3] *OT*, p. 542 : Donde la memoria, subiendo de tus pies, entrando por tus ojos, despertando en el tacto, comienza a reconocer y dice : es aquí. No titubees, acércate. Desciende por esta ladera sin camino; esquiva esa ramazón, asómate por la abertura. El olor -¿no te acuerdas?-, la bocanada de aire húmedo y malsano. Atraviesa el umbral, penetra. (…) Aguarda. No has soñado. Allí están las piedras : son tres, como antes. Tres. Eres dueña del mundo, Catalina Díaz Puiljá, ahora eres dueña del destino. Sal, grítalo a todos los vientos. ¡Qué vengan! ¡Qué se inclinen ante ti, todos! ¡Pedro ! ¡Domingo ! ¡ Gente !

[4] *OT*, p. 593 : "Sin embargo, algo estaba gestándose. No lo advirtió ni su corazón ni su cabeza. Fueron sus manos, más ciegas, más humildes, pero más obedientes, las que empezaron a buscar a tientas una materia para

messianique d'abord, politique ensuite, mais n'y donne pas de suite. Après la crucifixion de Domingo, totalement aliénée, elle ne peut s'expliquer son acte et suit sa tribu déchaînée dans un « délire ambulatoire » (p. 689). D'abord emprisonnée, puis jugée et punie après le siège de Ciudad Real, elle est condamnée à être oubliée de tous. Jalousie, ambition, soif de pouvoir et de reconnaissance, rancune, autant de sentiments qui déterminent la grandeur et la décadence de l'*ilol*. Paradoxalement, en mettant l'accent sur les motivations psychologiques complexes du personnage, Rosario Castellanos en vient à le rendre totalement opaque et incompréhensible.

Comme nous l'avons vu dans la seconde partie, la réécriture de l'Histoire sert plusieurs objectifs : l'échec de l'insurrection indienne est présenté comme inévitable car le conflit politique s'élève à un niveau mythique. La fiction véhicule l'idéologie indigéniste sur l'impossibilité pour les Indiens d'organiser une lutte politique et sociale cohérente. Sous l'emprise de l'alcool et du fanatisme religieux, les Indiens ont une conduite foncièrement primitive. Leur conception cyclique du temps apparaît comme un frein à leur entrée dans l'Histoire. Tout comme au début du roman, les Indiens se maintiennent dans une oppression à la fois anachronique et séculaire par rapport à la population blanche de Ciudad Real. Au niveau collectif, la cosmovision indienne est la cause de l'échec du soulèvement. Au niveau individuel, l'emprise de l'irrationalité sur Catalina conduit l'*ilol* et son peuple sur la voie du fanatisme et de la barbarie.

Nous voyons à présent dans quelle mesure Rosario Castellanos donne l'illusion de plonger le lecteur dans la cosmovision *chamula*, d'appréhender l'Indien « de l'intérieur » en transmettant ses pensées et ses croyances. Mais elle ne parvient pas tout à fait à occulter l'omniprésence du narrateur omniscient qui restitue cette perspective ethnique fictive. Dans l'indigénisme traditionnel, l'Indien était vu comme un groupe collectif aliéné et dégradé et n'apparaissait pas sous des traits individualisés. Toute la problématique se réduisait au seul conflit social entre Blancs et Indiens. La « trilogie du Chiapas » explore au contraire « la profondeur psychologique » de l'Indien et offre un traitement novateur de sa personnalité propre. Cependant, Rosario Castellanos ne parvient pas à se dégager des stéréotypes qui font de l'Indien un être prisonnier de sa culture. La cosmovision indienne, passée par le crible de l'idéologie ethnocentrique, est synonyme de superstition, barbarie et passéisme.

---

palpar la forma que ya habían presentido. / ¿Cómo tener presente otra vez la imagen esfumada de los ídolos? Cada hora, cada día pasaban, cumpliendo su tarea de tachar un rasgo de aquellas facciones, de trastocar una expresión, de confundir un atributo. Y Catalina, ansiando detener esa corriente, hundió las manos en el barro y allí la punta de sus dedos fue imprimiendo lo que le dictaba una memoria imprecisa, contradictoria, infiel." D'après Vicente Pineda, c'est Pedro qui fabrique les trois statuettes et qui fait croire à la communauté qu'Agustina les a engendrées en une nuit.

Une restitution du discours de l'autre ?

La plupart des critiques de Rosario Castellanos tend à dire que dans ses œuvres, elle fait surgir des discours périphériques, des voix longtemps passées sous silence – celle des femmes, et, ce qui est plus nouveau dans la littérature indigéniste, celle des Indiens[1]. En étudiant de plus près la « trilogie du Chiapas », on remarque pourtant que, paradoxalement, les Indiens n'ont presque jamais la parole. La narration omnisciente ou à la première personne (comme la perspective de la fillette dans *Balún Canán* ou celle de l'anthropologue dans « Le monsieur éconduit » de *Ciudad Real*) opère toujours un filtre des pensées de l'Indien et laisse transparaître l'idéologie dominante. Il en est de même dans la prise de parole des Indiens dans le texte qui n'apparaît jamais directement. Il y a toujours médiation des voix indiennes par la présence d'un narrateur qui introduit le discours de l'autre, le résume et parfois le discrédite.

Dans « La Mort du tigre », la narration laisse place à des prises de parole directes, presqu'exclusivement des *Ladinos*, tandis que celles des Indiens restent très limitées. Un *hacendado* brandit des titres de propriété pour spolier les terres ancestrales des Indiens accaparées d'abord par les Conquistadors, puis par leurs descendants. Il exproprie les Indiens dans une rare violence verbale et s'exprime en accord avec leur cosmovision (fétichisation et personnification du texte écrit) pour donner plus de poids à ses paroles :

> - Dans ce papier qui parle est consignée la vérité. (…) C'est ainsi que toi (…) tu usurpes un endroit qui ne t'appartient pas et c'est un délit que la loi poursuit. Allez, allez, *Chamulas*, dehors.
>
> Les siècles de soumission avaient déformé cette race[2].

Le narrateur indique que les Indiens sont restés sans voix et qu'ils ont accepté leur destin comme une sombre fatalité – ce qui renforce l'image donnée dans la trilogie d'un peuple vaincu. Plus loin, face à un *enganchador* qui leur offre du travail, les *Chamulas* participent très peu à la conversation, alors que le dialogue se concentre surtout sur l'échange entre don Juvencio Ortiz et son complice *ladino*[3]. Dans une scène similaire d'« Aceite

---

[1] Nous avons déjà cité à plusieurs reprises la thèse de María Luisa Gil Iriarte, *La voz del silencio: Discursos marginados en la obra de Rosario Castellanos*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1996 et son essai *Testamento de Hécuba. Mujeres e indígenas en la obra de Rosario Castellanos*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1999, 336 p. Victorien Lavou s'oppose à ce point de vue en faisant remarquer que les Indiens prennent rarement la parole dans *Balún Canán* in *Mujeres e indios, voces del silencio: Estudio sociocrítico de Balún Canán de Rosario Castellanos*, Pittsburgh, University of Pittsburg, Thèse doctorale, 1991. Version éditée et corrigée : Consiglio nazionale delle ricerche, Rome, Bulzoni, 2001.

[2] « La Muerte del tigre », in *CR*, p. 236 : "En este papel que habla se consigna la verdad. (…) Así es que tú (…) estás usurpando un lugar que no te pertenece y es un delito que la ley persigue. Vamos, vamos, chamulas. Fuera de aquí. / Los siglos de sumisión había deformado aquella raza."

[3] Il en est de même dans « La Roue de l'affamé » où les Kuleg affrontent le médecin de la Mission d'aide qui refuse de leur donner du lait artificiel pour nourrir leur nouveau né qui meurt de faim. Le dialogue entre les

guapo », Daniel Castellanos Lampoy n'ouvre pas la bouche devant l'*enganchador* qui est seul à prendre la parole. Puis, l'Indien, pour fuir la stigmatisation des siens face aux vieillards, devient *mayordomo* de Sainte Marguerite. Un passage extrêmement intéressant révèle la subjectivité du narrateur omniscient qui feint de rendre les paroles de l'Indien, mais subrepticement parvient à les ridiculiser en les infantilisant :

> Les paroles de Daniel n'étaient pas une prière. C'était quelque chose de plus simple : devant la Sainte sa patronne, « les paroles lui montaient à la bouche ». *Rien que des histoires sans importance, des commentaires ordinaires.* Que les pluies ont pris du retard ; qu'un coyote rôde autour des poulaillers de San Juan (…) ; que le second maire est malade et les sorciers ne trouvent pas dans son pouls la raison de son mal.
>
> C'est vrai que la sainte, comme c'est une petite fille, et comme c'est une petite fille mal élevée, elle néglige ses obligations. Elle abandonne le monde au désordre et oublie ceux qu'on lui a confiés. Mais Daniel préfère remercier ses faveurs. (…). Mais quand demain, c'était aujourd'hui, une espèce de timidité paralysait la langue du vieil homme qui ne se dénouait que *pour faire référence à des futilités dérisoires, pour balbutier des litanies incohérentes*[1]. (Nous soulignons)

La logorrhée de l'Indien est rendue dans un discours indirect libre introduit par une anaphore en trois temps : Daniel est préoccupé par la pluie dont dépendent les récoltes, par les animaux sauvages et la maladie d'une autorité municipale – autant de menaces qui planent sur la subsistance matérielle et l'organisation politico-religieuse de sa communauté. Si le narrateur avait totalement épousé la perspective de l'Indien, il n'aurait pas discrédité de la sorte ses propos (nous soulignons la charge négative des incises en italique). Il insiste sur le caractère personnel des relations entre l'Indien et l'objet de sa vénération, fortement désacralisé avec des défauts qui rappellent ceux des hommes. Sous la plume de Rosario Castellanos, l'Indien a perdu toute dignité, à la fois devant les *Ladinos* et ses saints : il n'ose pas s'exprimer, ni se plaindre. En filigrane, elle évoque la conception enfantine du temps qui passe (dans la confusion temporelle entre aujourd'hui et demain) et condamne à nouveau un discours insensé et illogique.

Dans "L'Avénement de l'aigle", le narrateur donne plus de place aux paroles des Indiens pour mieux montrer qu'ils se font manipuler face à un secrétaire municipal sans

---

Indiens et le *Ladino* tourne court (les *Chamulas* répètent qu'ils n'ont pas d'argent), tandis que l'échange entre le médecin et l'infirmière occupe trois pages.

[1] "Aceite guapo", in *CR*, p. 255-256 : "Las palabras de Daniel no eran una oración. Era algo más sencillo: delante de su patrona "le subía la plática." Nada más que asuntos indiferentes, comentarios casuales. Que si las lluvias se han retrasado; que si un coyote anda rondando por los gallineros de San Juan (…) ; que si el segundo alcalde está enfermo y los pulseadores no atinan con la causa del daño. Ninguna petición, ningún reproche. Cierto que la santa, como niña, y niña atrabancada que es, descuida sus obligaciones. Abandona el mundo al desorden, se olvida de quienes se le han confiado. Pero Daniel prefiere agradecerle sus favores. (…) Pero cuando mañana era hoy, una especie de timidez paralizaba la lengua del anciano y no la dejaba suelta más que para referir nimiedades ajenas, para balbucear letanías incoherentes."

scrupule. Alors qu'ils viennent dresser un acte comme le permet la loi (vraisemblablement un acte de propriété ou d'*ejido*), le *Ladino* profite de leurs croyances (assimilées ici à de la crédulité) sur l'aigle, le *nahual* du gouvernement mexicain pour leur soutirer de l'argent :

> Le plus âgé des autorités prit la parole.
> - Nous voulons vérifier, *ajwahil*, ce que tu as dit qu'il n'y a plus de tampon.
> - C'est lequel le tampon ? – demanda avec humilité un autre vieillard.
> - C'est l'aigle – répondit avec arrogance le fonctionnaire. (…)
> - Comment ça se fait qu'il n'y a plus de tampon ?
> (…) Héctor Villafuerte haussa les épaules pour éviter une réponse que, de toute manière, ces idiots d'Indiens ne comprendraient pas.
> Et on ne peut pas trouver un autre aigle ? – proposa prudemment l'un d'entre eux[1].

Ce dialogue rend compte de la déférence des Indiens (dénotée par les didascalies et le terme honorifique *ajwahil*) à laquelle répond l'assurance effrontée du Blanc (qui souligne par un jugement dépréciatif l'ignorance des Indiens)[2].

A aucun moment n'est posée la question de la langue utilisée dans le dialogue. Parfois, le narrateur indique que le *Ladino* s'exprime dans la langue indienne, disqualifiée dans la fiction par le terme de « dialecte »[3]. Comme il maîtrise les deux langues, il peut jouer de cette aptitude selon les nécessités du moment : César s'adresse aux Indiens de Chactajal en *tzeltal*. L'*enganchador* utilise l'espagnol pour que l'Indien ne comprenne pas toutes ses stratégies de manipulation[4]. Il est d'ailleurs évoqué à plusieurs reprises dans *Balún Canán* que l'espagnol est le privilège des Blancs et que les Indiens n'ont pas le droit de l'usurper[5].

Cela nous conduit à nous interroger sur la place des deux langues dans un contexte de

---

[1] "El Advenimiento del águila", in *CR*, p. 278 : "El más viejo de [los principales] tomó la palabra.
- Queremos averiguar, ajwahil, lo que dijiste de que ya se acabó el sello.
- ¿Cuál es el sello? – preguntó con humildad otro anciano.
- Es el águila - repuso arrogantemente el funcionario. (…)
- ¿Cómo fue que se vino a acabar el águila?

(…) Héctor Villafuerte se alzó de hombros para evitarse una respuesta que, de todas maneras, estos indios brutos no entenderían.
- ¿Y no se puede conseguir otra águila? – propuso cautelosamente alguno."

[2] Nous trouvons une scène similaire dans *Oficio de tinieblas* entre l'Indienne Marcela et l'entremetteuse Mercédes Solorzano. Rien n'est dit sur la langue employée dans le dialogue, même si l'usage du *voseo* tend à faire « couleur locale ». Le narrateur souligne l'asymétrie des relations entre la soumission à outrance de Marcela (qui rajoute « patronne » à chaque fin de phrase éminemment laconique) et la domination de Mercédes (chapitre II).

[3] "La Muerte del tigre", in *CR*, p. 240 : "Un señor, que rondaba en torno de los Bolometic, (…) les dijo en su dialecto: - ¿ Yday, chamulas? ¿están buscando colocación?"

[4] *OT*, p. 403 : "Don Remigio hablaba con una volubilidad convincente ; y aunque dominaba lo bastante la lengua tzotzil como para servirse de ella, en estas explicaciones en que intervenían cifras y cálculos prefería usar el español. Así que Pedro hizo, aunque hizo un enorme esfuerzo para comprender sus argumentos, tuvo que conformarse con asentir a ciegas."

[5] Voir la scène de l'Indien dans la roue de la fortune (*BC*, I, 12), les paroles racistes de Zoraïda, le duel de César habitué à s'adresser aux Indiens en *tzeltal* et Felipe qui l'affronte en espagnol.

diglossie[1] qui les hiérarchise. Dès la période de la Conquête du Mexique, la cohabitation conflictuelle de l'espagnol et des langues vernaculaires des peuples préhispaniques se résolut par l'imposition par la force de la langue du dominant et par l'abolition par décret des langues autochtones. Le substrat linguistique maya au Chiapas concerne un grand nombre de langues parfaitement structurées (qui ne peuvent donc être considérées comme de simples dialectes).

Dans ses œuvres, Rosario Castellanos n'a pas travaillé sur la matière linguistique indienne. La trilogie n'offre pas de glossaire explicatif, peu d'intrusion de mots en langues vernaculaires et ne travaille pas la transposition possible des langues indiennes sur la syntaxe des phrases en espagnol. Le lexique en langue maya (dans sa modalité *tzotzil-tzeltal*) est pratiquement inexistant - mis à part les interjections familières (*Yday* ou *San Tat* pour se saluer), le vocabulaire de la vie sociale, domestique (*jacal* pour chaumière, *paraje* pour un groupe de maisons) et familiale (*cutushito* est la déformation de Jésus pour appeler tendrement les enfants, *tatik* désigne un vieillard à qui l'on doit le respect, *kerem* un jeune garçon), des aliments (le *posol*, el *atole*), des vêtements (comme la jupe des Indiennes le *tzec*), des groupes ethniques en présence (*caxlán*, « indio *aladinado* » qui parle *castilla*…). Quant aux croyances indiennes, nous avons vu l'effort porté sur la conception *tzotzil-tzeltal* de la personne chez Rosario Castellanos qui confond pourtant quelques notions comme *waigel*, *chulel* et *nahual*[2]. Les divers esprits qui peuplent autant la mentalité des *Ladinos* que des Indiens (*pukuj*, *Negro Cimarrón*, *ij'kal*, …) montrent l'enracinement des croyances superstitieuses qui ont encore cours au Chiapas. Sinon, on ne trouve que des mexicanismes (surtout du vocabulaire quotidien sur les aliments et l'habillement que l'édition espagnole de Cátedra explicite en note comme les *tamales*, *jícaras*, *frijol*, *panela*, *guajolote*, *papalote*, *caite*...) qui ne sont pas spécifiques à la zone géographique de la trilogie. Ce sont donc des éléments d'un lexique *ladino* qui ne retranscrivent pas un discours indigène authentique.

La spécificité indigène est effacée sur le plan linguistique (nous avons déjà vu que dans la zone de Comitán où a vécu Rosario Castellanos et où se déroule *Balún Canán* la langue dominante est le *tojolabal*, alors que le peu de vocabulaire indien qui apparaît dans le

[1] Voir la définition que livre Martin Lienhard, in *La voz y su huella, Escritura y conflicto étnico-cultural en América Latina 1492-1988*, México, Ediciones Casa Juan Pablos, 4a Ed., 2003, 414 p., p. 147 : "La diglosia remite a la coexistencia, en el seno de una formación social, de dos normas lingüísticas de prestigio social desigual. La norma A (alta) corresponde al lenguaje más prestigiado: el de los sectores dominantes o hegemónicos, del aparato estatal y sus dependencias, de la "cultura de elite." Se trata de (…) idiomas de tradición escrita. La norma B (baja), en cambio, remite a los vehículos de comunicación verbal, básicamente oral, de los sectores subalternos, populares o marginados."

[2] Voir le chapitre II.2.3. consacré à la vision culturelle de l'Indien : « un monde présidé par la magie et non par la logique ».

roman est d'origine *tzeltal* ou *chol*). Les termes limités en *tzeltal* ou *tzotzil* sont essaimés et intégrés dans le corps du texte sans mise en valeur typographique. On peut en déduire pour l'auteure la valorisation de l'espagnol comme langue vernaculaire pour l'ensemble de la nation et le mépris pour des langues autochtones appelées « dialectes » qu'elle considère comme une cause du retard culturel des Indiens. Elle avoue à de nombreuses reprises ne maîtriser aucune des langues indiennes parlées dans la zone des hauts-plateaux du Chiapas où elle a pourtant travaillé pendant deux ans, ou dans la région de Comitán où elle a vécu toute son enfance et adolescence. Vraisemblablement, elle ne s'y est jamais intéressée. Tout comme elle ne s'est jamais intéressée à la langue parlée par sa nourrice María Escandón[1]. Dans la fiction, les *Ladinos* qui veulent venir en aide aux Indiens (les fonctionnaires du gouvernement cardéniste ou des organisations rappelant l'I.N.I.) ne connaissent aucune langue autochtone. Ils ont besoin d'interprète comme Pedro Winiktón González pour Fernando Ulloa dans *Oficio de tinieblas* ou Mariano Sánchez Nich dans la nouvelle « Arthur Smith sauve son âme ». Sinon, ils s'adressent aux Indiens dans un espagnol simplifié, comme pour se mettre à leur niveau intellectuel – ce qui dénote en filigrane la vision paternaliste de l'auteure :

> Fernando demanda un interprète car il devait leur parler longuement et voulait être compris. (…) Fernando parla lentement, comme s'il s'était adressé à un enfant, choisissant les mots les plus simples et les répétant, comme si cela dût les faire comprendre[2]. (p. 175)

Dans les nombreux ouvrages qui constituent le « Cycle du Chiapas », la trilogie de Rosario Castellanos est la seule où aucun travail n'est effectué sur les langues mayas contemporaines (lexique, syntaxe, rythme). Malgré la perspective ethnocentrique de Ramón Rubín qui fait un constat désolant de l'exclusion sociale chez les *Chamulas* dans *El callado dolor de los tzotziles*, l'auteur fait ressortir la particularité ethnique de la zone. Des termes soulignés en italique dans le corps du texte sont explicités dans un glossaire final[3]. De nombreux dialogues entre Indiens sont truffés d'idiolectes, comme par exemple la scène de séparation officielle de José Damián et de sa femme devant le juge :

> - *Güenas* tardes, tata Tzotz – saludaron en su idioma.

---

[1] Ces indications contribuent à « démythifier » l'auteure totalement en communion avec la culture maya qui lui a été transmise par sa nourrice indienne sous forme de légendes et de mythes.

[2] *OT*, p. 530 : "Fernando solicitó un intérprete pues lo que tenía que decirles era largo y necesitaba de explicación. (…) Fernando habló con lentitud, como si se dirigiera a un niño, escogiendo las palabras más fáciles, repitiéndolas como si la repetición las tornara comprensibles."

[3] Le glossaire comporte une cinquantaine de termes sur deux pages, in Ramón Rubín, *El callado dolor de los Tzotziles*, México, Fondo de Cultura económica, (1949), 1990. Il donne par exemple une indication sur l'origine possible du mot *Chamula* pour se référer aux Indiens *tzotzil* du village San Juan Chamula : "Éstos lo encuentran degradante por cuanto indica cargador. En los primeros años de la Colonia los tzotziles bajaban a Las casas o Ciudad Real a ofrecerse como cargadores, y como no acertaban a pronunciar esta palabra, se ofrecían "Chamula, patrón", por "la mula, patrón"."

- *Güenas* tardes.
- *Pos* ya se cumplió el tiempo y *venemos* con la *mesma.*
- Ni modo, José Damián: te lo *arrieglaremos*… A ver, *decime*, ¿cuántos animalitos *tenés 'hora*?[1]

L'ethnologue tente de rendre le discours des Indiens par l'altération de la prononciation (*güenas* pour *buenas, pos* pour *pues,'hora* pour *ahora*), l'usage du *voseo*, les incorrections de conjugaison, le diminutif, l'apocope de certains mots et les marques de l'oralité mexicaine (*Pues* et *ni modo*). Le plus étonnant est qu'il spécifie que ce dialogue se fait « dans leur langue », ce qui accentue son artificialité dans un rendu en espagnol. Par contre, l'intrusion d'une berceuse en *tzotzil* et sa traduction en note permet de faire entrer dans la fiction une certaine mimesis sociolinguistique[2].

De son côté, Ricardo Pozas dans *Juan Pérez Jolote* retranscrit le témoignage à la première personne d'un Indien *aladinado* qui s'exprime dans un espagnol teinté d'expressions *tzotzil* qui sont également explicitées dans une centaine de notes. Par cette brève comparaison avec d'autres œuvres écrites dans la même période et sur la même zone géographique et ethnique, force est de constater que Rosario Castellanos a totalement négligé l'aspect linguistique particulier des Indiens qui peuplent la « trilogie du Chiapas ».

De surcroît, la question du passage d'une langue indienne à l'espagnol (ou vice versa) dans la trilogie ne se pose pas. Ou bien les Indiens sont figés dans le mutisme ou bien ils parlent, selon toute invraisemblance, comme les *Ladinos*. Par exemple dans *Balún Canán* le narrateur retranscrit un dialogue dans un espagnol impeccable entre l'Indienne Juana, la femme de Felipe, sa sœur María et le récit de son fils sur la maltraitance du maître d'école Ernesto (le seul terme en *tzotzil* est « kerem » pour désigner l'enfant), ainsi que dans la conversation entre Felipe et les anciens de la communauté (II, 14). Dans *Oficio de tinieblas*, les Indiens parlent probablement *tzotzil* entre eux, mais leur conversation apparaît en espagnol sans aucune marque spécifique (dialogue entre Catalina, Felipa et sa fille Marcela après la scène du viol au chapitre III ; entre les parents de Marcela et Catalina et Pedro qui veulent unir la jeune fille et Domingo au chapitre IV – on trouve uniquement le terme « Xmel » pour fille).

---

[1] *Ibid.*, p. 24.

[2] On peut lire dans le corps du texte les paroles de la berceuse *tzotzile* mises en valeur par la typographie et l'italique in Ramón Rubín, *El callado dolor de los Tzotziles*, *op. cit.*, pp. 19-20: "*Jas huaná tic / a la huana mi. / que huaná chavel / a la que ojó / a la que muyuc / María Tona azvil quení.*" Et sa traduction en note (la seule de tout le roman) : "Canción de cuna tzotzil que más o menos se traduce : « ¿Qué estás haciendo ? – Decile a tu mamá – que estás bailando – decí que sí – decí que no – María Tona me llamo yo." Cette chanson est intégrée dans l'intrigue narrative car la protagoniste, devant une mère qui berce son enfant, souffre de ne pouvoir en avoir.

La seule marque d'oralité locale est l'usage systématique du *voseo* pour les Indiens et *Ladinos* qui exprime « une habitude mentale qui révèle une forme de vie, une organisation de la société, qui s'est pétrifiée dans de multiples institutions non présidées par la justice, mais par la force »[1]. C'est vraisemblablement le seul aspect linguistique qui a retenu l'attention de l'auteure car il témoigne selon elle de l'archaïsme de la langue chiapanèque[2]. Le *voseo* est aussi un instrument de domination car il connote automatiquement l'infériorité de la personne à qui l'on s'adresse. L'espagnol, parlé dans cette région restée en marge des soubresauts de l'Histoire, semble s'être figé depuis l'époque de la Conquête et de la Colonisation. Rosario Castellanos met en relation l'usage anachronique de l'espagnol et la mentalité obtuse des locuteurs. En faisant « l'examen de la conscience du *Ladino* », elle montre comment il s'exprime, quel est son vocabulaire, ses tournures, ses expressions idiomatiques pour prouver son passéisme[3].

Dans un tel contexte de diglossie, seules les campagnes d'alphabétisation et de castillanisation auxquelles a participé activement Rosario Castellanos peuvent sauver l'Indien selon l'idéologie indigéniste. C'est le message véhiculé par exemple dans les pièces de théâtre rédigées par l'auteure « Petul visite l'I.N.I. » ou « Petul et Xun jouent au loto » dont voici la conclusion édifiante :

> Le Prix [à gagner], Xun, c'est que tu comprennes et parles espagnol. Que tu saches ce que te disent les *Ladinos* et que tu répondes bien aux paroles des *Caxlanes*. Que quand tu leur parles, quand tu négocies avec eux, ils te respectent comme un des leurs[4].

Dès lors, dans la fiction, l'Indien qui prend la parole est forcément acculturé. Ceux qui ne parlent pas espagnol sont réduits au silence et à l'exploitation des Blancs, tandis que ceux qui s'expriment en espagnol symbolisent, aux yeux de l'auteure, l'espoir de tout un peuple qui

---

[1] Le *vos* était à l'époque coloniale le pronom personnel qu'utilisaient les supérieurs pour parler aux personnes qu'ils considéraient comme inférieurs. Voir le prologue de Rosario Castellanos à l'ouvrage de Susana Francis, *Habla y literatura popular en la antigua capital chiapaneca*, México, I.N.I., 1960, in *Obras II, op. cit.* pp. 533-537 : "He aquí expresado un hábito metal que delata una forma de vida, una organización de la sociedad que se ha petrificado en múltiples instituciones presididas no por la justicia sino por la fuerza." (p. 535)

[2] Voir l'article cité par Carlos Navarrete Cáceres in *Rosario Castellanos su presencia en la Antropología Mexicana*, México, UNAM, 2007 : "(…) debido al aislamiento el idioma [de Chiapas] se ha estancado en formas y giros no usados ya más que en alguna oscura aldea española sobre la que tampoco ha transcurrido el tiempo."

[3] La nouvelle « Cuarta vigilia » de *Ciudad Real* montre que la langue de la vieille femme Leónides Durán et de sa grand-mère est truffée de proverbes inusités qui dénote sa mentalité passéiste et son mépris pour les Indiens : "Menos doña Siomara, que se mantuvo en su trece ; que al ojo del amo engorda el caballo, que el que tiene tienda que la atienda. ¿Para qué majar en hierro frío? No se quiso ir. Enterró todos los cofres en el traspatio de la casa y en el último agujero enterró también a un Chamula."

[4] Rosario Castellanos, "Petul y Xun juegan a la lotería", cité par Carlos Navarrete Cáceres, *op. cit.*, p. 49-51 : "El premio, Xun, es que vayas entendiendo y hablando el castellano. Que sepas lo que te dicen los ladinos y que contestes bien las palabras de los caxlanes. Que cuando platiques con ellos, cuando hagas tratos, te respeten como su igual."

doit être « civilisé ». Nous avons observé dans la deuxième partie que Felipe Carranza Pech et Pedro Winiktón González se différencient des autres membres de leurs communautés car ils maîtrisent l'espagnol, ils ont appris à lire et à écrire et ont acquis une maturité politique lors de leur rencontre avec le Président Lázaro Cárdenas[1]. Ils savent faire usage de la langue du dominant pour revendiquer les droits des dominés, comme dans le duel verbal entre le patron et le chef rebelle dans *Balún Canán* : « César adresse à l'intrus une question en *tzeltal*. Mais l'Indien répond en espagnol » (p. 83)[2]. Felipe se fait le porte-parole de sa communauté, il demande des comptes sur la mise en pratique des réformes agraires et éducatives du gouvernement cardéniste dans la région. Dans *Oficio de tinieblas*, le récit des injustices perpétrées au fil des siècles contre les Indiens apparaît selon deux modalités. Lorsqu'il n'est pas individualisé, l'Indien est décrit comme un corps collectif abruti qui se plaint dans une psalmodie inintelligible et continue qui rappelle la logorrhée du *martoma* dans « Aceite guapo » :

> Chacun raconte ce qu'il a gardé pour lui des années. Tous se plaignent comme devant les saints de l'autel. Et c'est le même psaume, la même litanie des abus dont ils ont souffert, la pauvreté, la maladie, l'ignorance. Malheur inhumain à force d'être répété.
>
> Si certains se plaignent (*c'est la réaction d'une race vaincue, d'une génération abjecte*), d'autres haussent la voix, protestent, exigent, vont jusqu'à proposer des remèdes à leur situation[3]. (Nous soulignons)

La communauté indienne se scinde en deux : d'un côté, les « vaincus » (fortement discrédités par l'incise entre parenthèse et le jugement de valeur condamnateur de l'auteure), de l'autre, les « guides » qui adoptent une attitude rebelle. Nous retrouvons la dichotomie passivité *vs* force dynamique, qui se ressent dans la prise de parole.

Cela pose la question de la médiation de la voix indienne dans ce passage. Tout d'abord, le récit des exactions dont sont victimes les Indiens n'apparaît pas directement (le narrateur *extradiégétique* en fait un résumé), ensuite Pedro Winiktón González prend un statut d'énonciation pour s'en faire le relais et s'adresse au fonctionnaire du gouvernement cardéniste :

---

[1] Voir II.3.2. « Un conflit générationnel entre Indiens » et plus précisément « Un pont entre deux cultures ».

[2] *BC*, p. 213 : "César habla entonces al intruso dirigiéndole una pregunta en tzeltal. Pero el indio contesta en español."

[3] *OT*, p. 533 : "(…) cada uno dice lo que ha guardado durante años. Vienen con sus quejas como van al altar de los santos. Y es la misma salmodia, la misma letanía de abusos padecidos, de pobreza, de enfermedad, de ignorancia. La desgracia de estos hombres tiene algo de impersonal, de inhumano; tan uniformemente se repite una vez y otra. / Que se quejen algunos, bueno; es la costumbre de una raza vencida, de una generación abyecta. Pero no todos tienen el mismo temple. Los hay que alzan la voz para protestar, para exigir. Y los que proponen medidas para remediar." Nous traduisons.

- Fernando, sors le papier qui parle ; écris ce que tu vas entendre pour ne pas l'oublier. Tu as devant toi Crisanto Pérez Condiós qui fut enrôlé de force pour travailler dans les fermes. Et ici, Raquel Domínguez Ardilla, avec les traces non cicatrisées sur son dos des coups de fouet. Il faut qu'on sache aussi ce qui arriva à la sœur de Domingo Gómez Tuluc, enlevée dans les rues de Jobel pour la faire servir dans une riche maison. Ecris, avec ces lettres, que les soldats pénétrèrent dans le village de Majomut et rasèrent tout ce qui se trouva sur leur passage. (…) Il faut le dire ; écris-le, Fernando ; écris-le, *caxlan*[1]. (pp. 179-180)

Voilà quatre témoignages personnels des abus vécus par des Indiens dont l'on présente l'identité complète. Ils dévoilent toutes les formes de domination (exploitation économique, violence physique, esclavagisme, pillage), ainsi que les différents visages du dominant (l'*hacendado*, le maître de maison, le soldat). Le ton virulent sur lequel Pedro interpelle Fernando montre la force de sa dénonciation (usage de l'impératif, répétition de l'injonction, obligation morale). La gradation dans la répétition finale montre le caractère résolu de Pedro, mais aussi le côté inhabituel de la scène : un Indien s'adresse à un Blanc dans la langue du dominant pour l'obliger à retranscrire des témoignages d'injustice. Pedro joue un rôle-clé dans la récupération de la mémoire individuelle et collective de son peuple. La transmission des voix indiennes se fait donc ici par plusieurs paliers : par un narrateur *extradiégétique*, par un énonciateur indien (le guide et juge Pedro, symbole de l'Indien *aladinado* ouvert au changement et à la modernité[2]) et finalement par un agent du gouvernement cardéniste qui se fait le relais par l'écriture des témoignages transmis à l'oral. Il faut donc nuancer l'assertion selon laquelle Rosario Castellanos fait entendre les voix indiennes longtemps tues. Elle dénonce effectivement le système de domination qui s'est mis en place depuis la Conquête et s'est perpétué jusqu'au XXème siècle au Chiapas. Mais au niveau proprement narratologique, elle ne donne le statut d'énonciateur qu'aux Indiens qui ont l'envergure de « chefs éclairés » et elle montre la nécessité de la médiation du Blanc.

Comme la « trilogie du Chiapas » est traversée structurellement et sémantiquement par des conflits ethnico-sociaux, nous avons étudié dans ce chapitre l'hétérogénéité narrative des œuvres, rendue par le croisement de différentes perspectives et la tentative de restitution des pensées, croyances, discours de l'autre. Il y a dans la « trilogie du Chiapas » l'injection d'une forte dose de voix indigènes, mais cela révèle l'artifice de l'auteure *ladina*. Les pensées,

[1] *Ibid.*, p. 534 : "Fernando, saca el papel que habla ; apunta lo que oyes para que todo lo tengas presente. Aquí está Crisanto Pérez Condiós y la historia de cuando lo engancharon a la fuerza para trabajar en las fincas. Aquí, Raquel Domínguez Ardilla, con las señas de los latigazos que todavía no cicatrizan en su espalda. Se ha de saber también lo de la hermana de Domingo Gómez Tuluc, raptada en las calles de Jobel para servidumbre de casa rica. Pon, con estas letras, que los soldados entraron al paraje de Majomut y arrasaron lo que salió a su paso. (…) Pero hay que decirlo; apúntalo, Fernando; escríbelo, caxlán."

[2] Autre signe de son *aladinamiento*, il s'adresse au père Manuel Mandujano « dans un espagnol correct, aisé, sans accent flûté, sans ce ton chantant dont les *Ladinos* se moquent tant » (*OT*, p. 120).

croyances et paroles de l'Indien sont toujours retranscrites par le filtre d'un narrateur qui rend un discours indien authentique inexistant. Les stratégies narratives employées, loin de donner la parole aux Indiens, contribuent à la faire taire ou à la dénaturer. Effectivement, la voix de l'auteure *ladina* ne s'efface pas totalement pour laisser la place aux voix périphériques. Rosario Castellanos tente bien de pénétrer l'hermétisme de l'autre, qu'il soit Indien ou *Ladino*, mais elle reste toujours en retrait. On dirait qu'elle fait sienne cette citation de Mikhaïl Bakhtine car elle relève le défi d'adopter la perspective de l'Indienne, mais retourne toujours à sa place d'auteure *ladina* occidentalisée :

> Je dois parvenir à sentir cet autre, je dois voir son monde de l'intérieur, l'évaluant de la même manière qu'il le fait, je dois me mettre à sa place et ensuite, revenant à ma propre situation, je dois compléter son horizon grâce à cet excédent de vision qui s'ouvre de là où je suis[1].

Les réflexions, la cosmovision, les paroles de l'Indien sont toujours retranscrites par le filtre d'une conscience *ladina* (du narrateur ou de l'auteure) qui nous livre une idéologie proprement *ladina* en filigrane. Un autre artifice narratif pour attribuer « une atmosphère maya » à la trilogie qu'il s'agit d'étudier maintenant est l'introduction de formes et motifs littéraires d'apparence indigène. A l'instar d'autres écrivains *ladinos* comme Ermilo Abreu Gómez ou Miguel Ángel Asturias, Rosario Castellanos utilise l'intertextualité avec de nombreux textes de la tradition maya et leur fait connaître « une seconde vie »[2]. Cela contribue à la polyphonie narrative de l'œuvre qui articule le discours indigène ancestral et l'univers de la diégèse.

---

[1] Mikhaël Bakhtine, *Estética de la creación verbal*, México, siglo XXI, 1992, cité par María Luisa Gil Iriarte, *Testamento de Hécuba. Mujeres e indígenas en la obra de Rosario Castellanos*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1999, p. 133 : "Yo debo llegar a sentir este otro, debo ver su mundo desde dentro, evaluándolo tal como él lo hace, debo colocarme en su lugar y luego, regresando a mi propio lugar, completar su horizonte mediante aquel excedente de visión que se abre desde mi lugar."

[2] Nous retrouvons la volonté de certains auteurs d'inscrire leurs textes, fictivement, dans la tradition indigène. Le livre d'Ermilo Abreu Gómez, *Canek* (1940), actualise une insurrection indienne contre les *Ladinos* en 1761 et ouvre pratiquement tous ses chapitres par des exergues tirés du *Chilam Balam de Chumayel* (traduction de Médiz Bolio, 1930). Miguel Ángel Asturias crée une « magie » d'apparence maya dans *Hombres de maíz* et *Leyendas de Guatemala*. Voir Martin Lienhard, "La legitimación indígena en dos novelas centroamericanas", in *Cuadernos Hispanoamericanos: Revista Mensual de Cultura Hispánica* 414, décembre 1984, p. 113. Carlos Navarrete Cáceres parle même de ligne "popolvuhique" en vogue à l'époque in *Rosario Castellanos, su presencia en la antropología mexicana, op. cit.*, p.39.

III.2 DE L'INTERTEXTE AU PALIMPSESTE : LA QUETE D'UNE LEGITIMATION

Selon le sens que lui a donné Gérard Genette, un palimpseste est un « parchemin dont on a gratté la première inscription écrite pour en tracer une autre, qui ne la cache pas tout à fait, en sorte qu'on peut y lire, par transparence, l'ancien sous le nouveau »[1]. C'est une littérature au second degré qui se nourrit d'œuvres antérieures (des « hypotextes ») pour les transformer ou imiter. Par la coprésence de plusieurs textes sous forme de citations ou dans une relation moins manifeste, plus suggérée, la « trilogie du Chiapas » est « intertextuelle ». Certains passages « hypertextuels » se présentent à nous comme une imitation des textes sacrés mayas (le style épouse sa rhétorique hiératique et prophétique) et comme une transposition thématique du sens qui est conféré dans le texte originel.

Prenons l'exemple d'*Oficio de tinieblas* pour illustrer notre propos. Il semblerait que Rosario Castellanos fasse dialoguer deux versions antagoniques de l'histoire dans ce roman : celle des « vaincus » grâce à des intertextes mayas ancestraux et celle des « vainqueurs » transmise par le texte historique de Vicente Pineda qui véhicule le discours officiel dominant du XIXème siècle. Pour cet auteur, il s'agissait de démontrer la culpabilité de l'Indien lors du soulèvement des *Chamulas* de 1867-1870. Ce témoignage traditionnel de la littérature coloniale venait justifier la répression féroce des Blancs. Or, nous avons l'impression de prime abord que Rosario Castellanos utilise cet « hypotexte » pour mieux attaquer de front sa version hégémonique des faits. Peut-on alors affirmer que Rosario Castellanos réécrit l'Histoire selon la perspective des Indiens, qu'elle gomme la version des dominants pour écrire par-dessus celle des dominés ? Pour répondre à cette question, il s'agit de comparer les œuvres de la trilogie aux divers « hypotextes » dont elles se nourrissent pour mesurer la portée de leur réinscription dans la fiction.

[1] Gérard Genette, *Palimpsestes. La littérature au second* degré, Paris, Points Essais, 1982, 576 p. Voir sa définition page 556 et sur la quatrième de couverture. La terminologie critique de ce chapitre (notamment « l'intertextualité », « l'hypotexte », « l'hypertexte ») lui est empruntée. Voir le sens étymologique de « palimpseste » in Alain Rey (directeur), *Dictionnaire historique de la langue française*, Le Robert, Paris, 1994. Le terme latin *palimpsestus* est lui-même emprunté au grec *palimpêstos* pour qualifier un parchemin que l'on gratte pour écrire de nouveau. Ce mot est composé de *palin* « de nouveau » et de *psên* « gratter, racler ».

III.2.1. Le détournement des intertextes

Il est nécessaire d'identifier les textes mayas qui servent de réservoir où puise Rosario Castellanos pour écrire la « trilogie du Chiapas ». Pour transformer cet *hypotexte* en matériel littéraire, l'auteure s'est inspirée des traductions en espagnol de textes mayas écrits pendant la période coloniale, des récits oraux des Indiens avec qui elle est entrée en contact professionnellement, avant de les fondre dans sa création fictionnelle[1]. Voyons maintenant les modifications qu'apporte Rosario Castellanos aux textes sources pour comprendre la portée de ce jeu intertextuel[2].

La vision des « vaincus » : étude croisée de la trilogie et des textes ancestraux mayas

Dès l'ouverture des deux romans de la trilogie, Rosario Castellanos retranscrit des paroles du *Popol Vuh*. Le « Livre du Conseil des Mayas-Quichés » date vraisemblablement de 1550 et relate l'origine du monde et du peuple maya selon la tradition orale ancestrale. Découvert au XVIIIème siècle par un religieux dominicain, Francisco Ximénez, il est considéré comme le texte sacré du peuple Quiché.

Comparons tout d'abord l'exergue qui ouvre *Balún Canán* par le *camucú* original du *Popol Vuh* (chant d'adieu des quatre premiers aïeux du peuple quiché) :

> He aquí que diremos el nombre del padre de Maestro Mago, Brujito. Musitaremos el origen, musitaremos solamente la historia, el relato, del engendramiento de Maestro Mago, Brujito; no diremos de esto sino la mitad y solamente una parte de la historia de su padre. (*PV*[3])
>
> Musitaremos el origen. Musitaremos solamente la historia, el relato. (*BC*, p. 133)

---

[1] Rosario Castellanos citée par Carlos Navarrete Cáceres in *Rosario Castellanos su presencia en la Antropología Mexicana*, México, UNAM, 2007, p. 40 : "En las clases con los promotores comenté el Popol Vuh, lo leí una y otra vez, y los jóvenes indígenas me presentaron con sus padres y estos me relataron las mismas historias que yo les llevaba. Nos volvimos "informantes" – como dicen los antropólogos – mutuos. Por mi cuenta seguí interiorizándome en los memoriales mayas. Me sirvieron mucho las bibliotecas de Frans Blom y del buen amigo Prudencio Moscoso."

[2] Victorien Lavou parle même de « mutilations » in *Mujeres e indios, voces del silencio: Estudio sociocrítico de Balún Canán de Rosario Castellanos*, Pittsburgh, University of Pittsburg, Thèse doctorale, 1991. Version éditée et corrigée : Consiglio nazionale delle ricerche, Rome, Bulzoni, 2001, p. 40.

[3] La version espagnole du *Popol Vuh* (abrégé ici en *PV*) utilisée par Rosario Castellanos est citée par Victorien Lavou, *op. cit.* dans son analyse de l'incipit de *Balún Canán*. Cependant, de nos jours, la version qui semble la plus fidèle au texte d'origine est celle d'Adrián Recinos, México, Fondo de Cultura Económica, (1947), 2ª Ed. 1960, 181 p. Voir p. 140 : "Así pues, se despidieron de ellos. Estaban juntos los cuatro [Balam-Quitzé, Balam-Acab, Mahucutah, Iqui-Balam] y se pusieron a cantar, sintiendo tristeza en sus corazones; y sus corazones lloraban cuando cantaron el *Camucú*, que así se llamaba la canción que cantaron cuando se despidieron de sus hijos."

Rosario Castellanos a tronqué le passage du *Livre du Conseil* pour gommer tout élément caractéristique de l'onomastique indienne (Maestro Mago, Brujito) et toute indication portant sur la genèse et la généalogie de ce personnage. Elle offre un discours indigène familier, sans nul doute pour faciliter la lecture d'un public hispanophone. Le ton incantatoire et sentencieux nous fait d'emblée entrer dans l'oralité des textes millénaires mayas. Cela rappelle le processus de transmission ancestrale du conteur pour préserver l'identité et la mémoire collective de son peuple. L'importance cruciale de la première personne du pluriel inclut l'énonciateur et son public. Leur complicité et intimité sont suggérées par le verbe « musitar » (murmurer, susurrer, chuchoter). Comparons à présent l'hypotexte maya, le texte de Rosario Castellanos et sa traduction :

> "Ya está preparado, está manifiesto en el cielo el símbolo de los Jefes. *Nosotros no hacemos más que regresar; hemos cumplido nuestra tarea; nuestros días están acabados. Pensad en nosotros, no nos borréis (de vuestra memoria), no nos olvidéis.* Vosotros veréis vuestra casa, vuestro país. Prosperad. Que así sea. Seguid vuestro camino. Ved de donde vinimos." Así dijo su palabra cuando ellos ordenaron. Y entonces Brujo del Envoltorio dejó el signo de su existencia. "He aquí el recuerdo mío que os dejo. He aquí vuestra fuerza. He ordenado, decidido", dijo. Dejó entonces el signo de su existencia, la Fuerza Envuelta así llamada; su faz no se manifestaba sino que estaba envuelta (…) visibles sólo sus preceptos. (…) Entonces nacieron hombres de los jefes cuando éstos sucedieron a Brujo del Envoltorio que había comenzado, abuelo, padre de los Cavik; pero sus hijos llamados Qo Caib, Qo Cavib no desaparecieron. (*PV*) (Nous soulignons la citation retranscrite par Rosario Castellanos).
>
> Nosotros no hacemos más que regresar; hemos cumplido nuestra tarea; nuestros días están acabados. Pensad en nosotros, no nos borréis de vuestra memoria, no nos olvidéis. (*BC*, p. 133)
>
> Nous murmurerons l'origine. Nous murmurerons seulement l'histoire, le récit.
>
> Nous, nous ne faisons que revenir ; nous avons accompli notre tâche ; nos jours ont pris fin. Pensez à nous, ne nous effacez pas de votre mémoire, ne nous oubliez pas[1].

Rosario extrait de ce passage du *Popol Vuh* uniquement deux phrases d'une grande musicalité (rendue par le double rythme ternaire et la douceur des nasales). La voix collective reste anonyme et énigmatique dans le roman, alors qu'elle est clairement identifiée dans le texte maya : c'est la voix des pères de la communauté quiché qui, au moment de mourir, invite leur peuple, à la fois dans une prière et un ordre, à se souvenir de leur lieu et de leur filiation d'origine. Après cette énonciation directe entre les locuteurs et les membres du lignage (présence des guillemets, dialogue entre la première et la deuxième personne du pluriel), une instance narrative épique reprend la généalogie de la communauté en nommant explicitement ses descendants (ce qui est totalement occulté dans l'incipit de *Balún Canán*). Dans la fiction de Rosario Castellanos, le cadre d'énonciation disparaît totalement : le « nous » englobe toutes les générations antérieures et met en évidence l'importance de la

[1] Nous traduisons car J.-F. Reille a omis l'épigraphe de la première partie du roman, et non ceux qui ouvrent les deux autres parties.

mémoire comme élément fondateur et constitutif de l'identité d'un peuple. Il mentionne la fin d'un cycle d'après la conception du temps d'un éternel retour et le début d'un nouveau cycle. La voix des ancêtres demande d'avoir le regard tourné vers le passé (les hommes doivent avoir conscience d'où ils viennent), mais à la fois vers l'avenir (ils doivent prospérer et continuer leur lignée).

Selon Victorien Lavou, le changement de perspective apporté par Rosario Castellanos permet d'insister uniquement sur un passé commun et non pas sur la période de la genèse. Elle réactive plus l'importance de la mémoire, de la transmission, de la filiation, que la connaissance réelle des Indiens et leur généalogie[1]. Or, rappelons-nous l'action de l'auteure au sein de l'I.N.I. qui aspire à l'intégration des Indiens dans un vaste mouvement de création de l'être mexicain. Son discours indigéniste vise à sauver un passé commun à toute la nation. Voilà comment Rosario Castellanos réactualise le texte ancestral maya pour véhiculer l'idéologie culturaliste des années cinquante-soixante dans la quête et la construction d'une communauté nationale.

D'emblée, cet exergue immerge le lecteur dans la culture orale et mythique - comme le fait également le titre *Balún Canán* (les « neuf gardiens » qui est le nom en langue *tzeltale* de la ville provinciale Comitán). Il débouche sans transition dans le monologue à voix haute d'une nourrice indienne (comme le montrent les points de suspension qui relient la citation du texte source et la prise de parole dans la fiction). Elle reprend le même ton prophétique, incantatoire et solennel que *le Livre du Conseil* :

> … Et alors, pleins de colère, ils nous dépossédèrent, ils nous arrachèrent ce que nous avions accumulé tel un trésor : la parole, qui est l'arche de la mémoire. Depuis ces jours-là, ils brûlent et se consument comme bûches dans l'âtre. La fumée monte dans le vent et s'y défait. Reste la cendre sans visage. Pour que tu puisses venir, toi et celui qui est plus petit que toi et qu'un souffle leur suffise, rien qu'un souffle…
>
> - Pas cette histoire ! Ne me raconte pas cette histoire, Nounou.
>
> - Tu crois que je te parlais ? Parle-t-on avec les grains d'anis ?[2]

---

[1] Victorien Lavou, *Mujeres e indios, voces del silencio: Estudio sociocrítico de Balún Canán de Rosario Castellanos*, Pittsburgh, University of Pittsburg, Thèse doctorale, 1991. Version éditée et corrigée : Consiglio nazionale delle ricerche, Rome, Bulzoni, 2001, p. 46 : "(…) se valoran la herencia, la filiación, la transmisión de un pasado, es decir, unas representaciones tradicionales y consensuadas más que el conocimiento real de los indios y de su historia (…) el discurso indigenista fundamenta la identidad en el rescate de un pasado cuyo conocimiento pudiera dar su dimensión total a ese ser mexicano."

[2] *BC*, p. 133 : "Musitaremos el origen. Musitaremos solamente la historia, el relato./Nosotros no hacemos más que regresar; hemos cumplido nuestra tarea; nuestros días están acabados. Pensad en nosotros, no nos borréis de vuestra memoria, no nos olvidéis. *El Libro del Consejo*" / "-... Y entonces, coléricos, nos desposeyeron, nos arrebataron lo que habíamos atesorado: la palabra, que es el arca de la memoria. Desde aquellos días arden y se consumen con el leño en la hoguera. Sube el humo en el viento y se deshace. Queda la ceniza sin rostro. Par que

Dans le premier chapitre, la nourrice devient la dépositaire de la mémoire de son peuple qui remémore le traumatisme de la Conquête, tandis que la fillette est la destinatrice de ce récit historico-culturel. Sa parole relaie la voix énigmatique du texte millénaire et transmet à la fillette *ladina* le savoir du livre sacré de son peuple. Elle révèle ce qui a fait taire les voix indiennes pour que puisse advenir la nouvelle génération de dominants blancs. Leur communication est mise en péril par la résistance de la fillette qui ne veut pas appartenir à la communauté indienne (elle dénigre la parole sacrée du *Popol Vuh* en l'assimilant à une simple histoire). Cela laisse présager en creux la fin du roman qui scelle la rupture entre les deux personnages et l'incommunication entre *Ladinos* et Indiens. On peut relever l'ambiguïté constitutive de *Balún Canán* qui articule dans la fiction le discours indigène ancestral du *Popol Vuh*, le discours indien actuel retranscrit par la nourrice *tzeltale* et l'univers narratif du texte. Rosario Castellanos veut attribuer ainsi une ascendance indigène à son texte et légitimer son propre discours[1].

L'exergue d'*Oficio de tinieblas* nous plonge également dans la pensée mythico-poétique indienne par un fragment du chapitre XXIV du *Popol Vuh*[2]. Le personnage de Catalina permet également de faire le lien entre la tradition orale maya et la fiction. En tant qu'*ilol*, elle peut être considérée comme une chamane qui actualise dans le roman le rôle de l'augure et des présages. Elle fait entendre le ton à la fois apocalyptique et prophétique des livres sacrés des Mayas :

> Puesto que ya no es grande vuestra gloria;
> puesto que vuestra potencia ya no existe
> y aunque sin gran derecho a la piedad-,
> vuestra sangre dominará todavía un poco...
> Todos los hijos del alba, la prole del alba,
> no serán de vosotros;
> sólo los grandes habladores se os abandonarán.
> Los del daño, los de la Guerra, los de la Miseria,
> vosotros que hicisteis el mal, lloradlo. *El libro del Consejo (OT*, p. 361)

---

puedas venir tú y el que es menor que tú y les baste un soplo, solamente un soplo... / - No me cuentes ese cuento, nana. / -¿Acaso hablaba contigo? ¿Acaso se habla con los granos de anís?"

[1] Martin Lienhard, "La legitimación indígena en dos novelas centroamericanas", in *Cuadernos Hispanoamericanos: Revista Mensual de Cultura Hispánica* 414, décembre 1984, pp. 114-115 : "A nuestros ojos aparece así una articulación precisa – aunque ficticia- entre el discurso indígena antiguo, el discurso indígena actual y el universo narrativo de la novela : el viejo discurso del Popol Vuh de los Quichés sobrevive en el de la nana tzeltal, que sobrevive, a su vez, en « línea materna », en el de la novela."

[2] Voir notre analyse en II.2.2. « Vision religieuse : le règne des ténèbres », notamment « La barbarie face à l'hostilité des Dieux ».

Le texte original *quiché* s'ouvre par une interjection qui renforce le pathétisme de l'énoncé : "Escuchad, oh Xibalbá." Les points de suspension de la citation de Rosario Castellanos n'indiquent pas explicitement que le passage suivant est volontairement omis :

> Pero no vuestra sangre de Drago en el juego de pelota. No tendréis más que tejas, marmitas, cacharros, el desgranamiento del maíz. Vuestro juego de pelota no será más que el hijo de las hierbas, el hijo del desierto. (*PV*[1]*)*

A l'origine de la civilisation maya, un des rites les plus importants était le « jeu de la pelote » ("el juego de pelota") qui représentait la lutte des forces créatrices et destructrices. Dans le *Popol Vuh*, les gémeaux divins Junajpú et Xbalanké[2] sortent vainqueurs de la lutte contre les maîtres de Xibalbá, Dieux de l'inframonde, et imposent les normes de la civilisation agricole quiché. Tout comme le maïs doit être enterré au printemps pour renaître en automne, la vie implique un sacrifice. La victoire de Junajpú et Xbalanké consacre l'avènement d'un nouvel ordre cosmique harmonieux : la surface terrestre devient le centre du cosmos et le lieu de médiation entre les forces célestes et l'inframonde. Elle symbolise également le cycle du soleil, la mort et la régénération continue de la vie. Dans ce fragment du *Popol Vuh*, la voix oraculaire s'adresse aux maîtres de l'inframonde, à Xibalbá, lieu de désolation et de ruine. Le ton prophétique annonce la condamnation des forces destructrices sous le signe de la stérilité (les ustensiles de cuisine restent vides, le maïs n'est pas une force nourricière, le jeu de la pelote, personnifié, est associé métaphoriquement au désert). Dans *Oficio de tinieblas*, Rosario Castellanos élude la référence au jeu sacrificiel de la *pelota*, élément fondamental de la civilisation préhispanique. Alors que dans le *Popol Vuh*, l'oracle révèle la fatalité qui va s'abattre sur les forces maléfiques de l'inframonde, dans la fiction, cette sentence est implicitement associée au peuple *chamula* qui va se soulever contre l'oppresseur dans une révolte messianique. L'organisation actantielle forces créatrices / forces destructrices est radicalement inversée dans le roman par rapport au *Popol Vuh.* Ici, le peuple *chamula* est donc implicitement associé aux forces destructrices. Rosario Castellanos veut montrer que les Indiens sont convaincus qu'un *fatum* pèse sur eux pour une faute qu'ils ont commise et qu'ils doivent expier. L'anathème des Dieux les condamne à ne pas avoir de descendance (cela renvoie à la stérilité du couple Catalina / Pedro). Le sceau de la décadence

---

[1] Telle est la version de référence qu'utilise Rosario Castellanos, nous indiquons également celle d'Adrián Recinos, *op. cit.*, p. 100 : "Ésta es nuestra sentencia, la que os vamos a comunicar. Oídla todos vosotros los de Xibalbá : / - Puesto que ya no existe vuestro gran poder ni vuestra estirpe, y tampoco merecéis misericordia, será rebajada la condición de vuestra sangre. (…) De esta manera comenzó su destrucción y comenzaron sus lamentos."

[2] Il est également fait référence à leurs parents, Uno Junajpú et Siete Junajpú, maîtres dans ce jeu rituel. Comme ils ne vainquent pas les maîtres de Xibalbá, ils sont sacrifiés. Uno Junajpú est décapité et sa tête placée en haut d'un arbre près du terrain de la *pelota*. Par miracle, cette tête imprègne de sa salive la main d'Ixquic, une jeune femme de Xibalbá, qui donne alors naissance aux Jumeaux Divins, Junajpú et Xbalanké.

s'abat d'emblée sur eux. On peut lire en filigrane dans l'appellation « grandes habladores » le rôle négatif de l'*ilol* Catalina qui, au lieu d'amener son peuple vers la gloire, le conduit vers l'échec et la mort (connotés par la triple allégorie finale du Désastre, de la Guerre, de la Misère).

Tout comme la nourrice indienne dans *Balún Canán*, l'*ilol* Catalina tisse un lien entre le discours maya ancestral, le discours *tzotzil* actuel et l'univers de la fiction. Médiatrice entre les *Chamulas* et leurs Dieux, elle devient une sibylle qui annonce aussi des temps nouveaux. Au chapitre XXXIII, face aux menaces qui pèsent sur son peuple, elle affirme que les Indiens seront invincibles grâce à leur Christ indigène :

> « - Enfin, nos comptes sont en règle avec les *Ladinos.* Nous avons souffert de l'injustice, de la persécution, de l'adversité. L'un de nos ancêtres a péché et c'est pour cela qu'on a exigé de nous ce tribut. Nous avons donné ce que nous avions et nous avons payé notre dette. (…)
>
> « (…) Nous sommes égaux puisque notre Christ est le contrepoids de leur Christ. (…)
>
> « Femme, ne tremble pas pour ton mari ou pour ton fils. Il va se mesurer avec les autres hommes. Il reviendra en traînant la victoire par les cheveux. Intact, malgré ses blessures, ressuscité. Car il est écrit qu'aucun de nous ne périra » (p. 314)[1].

Dans une mise en scène de la prophétie (le silence qui s'abat sur la communauté *chamula* après la crucifixion de Domingo invite Catalina à prendre la parole), le narrateur retranscrit un discours indigène fictif qui épouse la rhétorique des textes ancestraux mayas (mise en valeur par la présence inhabituelle des guillemets). Il fait un tableau des misères passées, conçues comme une dette à payer, un présent radicalement changé et un futur prometteur. Ces paroles se nourrissent d'un syncrétisme (exigence d'un tribut pour les Dieux selon les croyances animistes préhispaniques ; portée du sacrifice christique selon la religion catholique). La marque personnelle de l'écriture de Rosario Castellanos est perceptible dans l'interpellation finale qui s'adresse à la femme en particulier. Dans les autres citations des textes sacrés originaux placés en exergue, le locuteur s'adresse généralement à un public indéfini à la deuxième personne du pluriel.

[1] *OT*, p. 667 : "- Aquí llegamos al final de la cuenta con el ladino. Hemos padecido injusticia y persecuciones y adversidades. Quizás alguno de nuestros antepasados pecó y por eso nos fue exigido este tributo. Dimos lo que teníamos y saldamos la deuda. (…) / "Somos iguales ahora que nuestro Cristo hace contrapeso a su Cristo. / "No tiembles tú, mujer, por tu marido ni por tu hijo. Va al sitio donde se miden los hombres. Y ha de volver arrastrando por los cabellos a la victoria. Resucitado, después del término necesario. Porque está dicho que ninguno de nosotros morirá." Nous traduisons. On peut mentionner un des passages du *Popol Vuh* qui annonce des temps d'abondance où les hommes seront sous la protection des Dieux bienveillants : "Grande será vuestra condición; dominaréis a todas las tribus; traeréis su sangre y sus sustancia ante nosotros, y los que vengan a abrazarnos, nuestros serán también." (Trad. Adrián Recinos, *op. cit.*, p. 126).

Le second hypotexte d'origine maya qui sert à attribuer une filiation fictive entre la culture orale indienne et l'œuvre de Rosario Castellanos provient des manuscrits du *Chilam Balam* rédigés au Yucatán en caractères latins, au cours des deux siècles qui ont suivi la Conquête. En *maya yucatèque*, ce nom qualifie un prophète ou chamane (*Chilan/m*) qui aurait prédit l'arrivée des Espagnols. Comme il existe plusieurs livres, on les distingue selon la ville où ils ont été retrouvés (*Tizimin, Mani, Kaua, Ixil*, et ici, la version de *Chumayel*). Ces livres rassemblent un matériel hétérogène : des textes religieux, astronomiques, historiques et littéraires où l'on trouve des chroniques, des prophéties, des mythes traditionnels comme celui de la création, ainsi que des recettes médicinales. Rosario Castellanos place en exergue à la deuxième partie de *Balún Canán* une citation qui présente une réflexion sur la fugacité de la vie, la mort des choses et des êtres de l'univers. Le locuteur indien interprète la Conquête comme une preuve de l'écoulement d'un cycle naturel :

> Toute lune, toute année, toute journée, tout vent chemine et passe. Tout sang atteint le lieu de sa quiétude, de même qu'il parvient à la puissance et au trône[1].

Dans la fiction romanesque, cet épigraphe introduit la thématique du passage inexorable du temps en consonance avec les forces cosmiques et inaugure des événements sanglants et tragiques pour la famille Argüello. Le cycle qui doit s'achever est celui de la domination des *hacendados*.

L'épigraphe du recueil de nouvelle *Ciudad Real*, qui n'est pourtant pas extrait d'un texte ancestral *maya*, fait écho à cette citation du texte sacré maya, avec son style hiératique et sa thématique atemporelle :

> En quel jour ? En quelle lune ? En quelle année se passe ce qui est raconté ici ? Comme dans les rêves, comme dans les cauchemars, tout est simultané, tout est présent, tout existe aujourd'hui[2].

Cela indique clairement que Rosario Castellanos s'est nourrie des textes sacrés de la tradition indienne pour enrichir la thématique et la poétique de son œuvre.

Et finalement, le dernier hypotexte d'origine maya utilisé par Rosario Castellanos provient des *Annales des Xahil*[3]. Une citation sert d'exergue à la dernière partie de *Balún Canán* pour laisser présager un danger imminent (l'incendie de l'*hacienda* de Chactajal, la mort du dernier héritier des Argüello et l'extinction de cette dynastie). Ces Annales ont été

---

[1] *BC*, p. 193 : "Toda luna, todo año, todo día, todo viento camina y pasa también. También toda sangre llega al lugar de su quietud, como llega a su poder y a su trono."

[2] Exergue de *Ciudad Real*, p. 234 : "¿En qué día? ¿En qué luna? ¿En qué año sucede lo que aquí se cuenta? Como en los sueños, como en las pesadillas, todo es simultáneo, todo está presente, todo existe hoy."

[3] *Anales de los cakchiqueles*, trad. Adrián Recinos, in M. de La Garza, *Literatura maya*, 57, Caracas, Col. Biblioteca Ayacucho, 1980.

écrites en langue *cakchiquel* à la fin du XVIème et au début du XVIIème siècle. Trouvées en 1844 dans un couvent au Guatemala, elles sont d'abord traduites en français par le prêtre Brasseur de Bourbourg, puis en espagnol par le chercheur Gavarrete à la fin du siècle. Y sont retranscrits les lignages, les conquêtes, les guerres, les rituels et les relations avec d'autres peuples autochtones d'après la vision *cakchiquel*. C'est un document juridique où le peuple Xahil invoque des données historiques, chronologiques et généalogiques pour récupérer les droits sur leurs propriétés usurpées.

Comme dans le *Popol Vuh*, il est fait allusion aux premiers hommes et aux pérégrinations pour trouver un lieu approprié pour s'établir en harmonie avec la nature, jusqu'au moment de la Conquête et de l'arrivée des prêtres dominicains. C'est thématiquement, ce que l'on retrouve dans la nouvelle « La Mort du tigre » de *Ciudad Real* qui relate les différentes étapes de l'extinction de la communauté des Bolometic. La sortie d'un paradis mythique, contenue dans l'histoire de la genèse du peuple *cakchiquel*, se transforme dans *Balún Canán* comme l'augure de la décadence imminente de la famille Argüello (qui débute lors de l'incendie du champ de canne et se termine par la mort du dernier descendant) :

> Et bientôt nous commencerons pour eux les présages. Un animal appelé Garde-Ravines se plaignit sur la porte du Lieu de l'abondance, quand nous sortîmes du Lieu de l'Abondance. Vous mourrez ! Vous vous perdrez ! Je suis votre augure ! *Annales des Xahil* (p. 177)[1].

Le lien thématique du texte ancestral maya avec l'intrigue fictionnelle est manifeste : entre la seconde et la troisième partie, la famille Argüello est contrainte de se déplacer. Elle doit quitter son *hacienda* Chactajal « le lieu de l'abondance »[2], signe de sa richesse et de son statut socio-économique, pour retourner à Comitán car la menace indienne gronde. C'est un passage inéluctable et initiatique (ce qu'évoque le personnage énigmatique de l'animal « garde-Ravines » – sorte de médiateur entre deux mondes). L'anathème est jeté par une voix oraculaire au futur dans les deux injonctions finales (« Vous mourrez ! Vous vous perdrez ! »). Cet exergue annonce en filigrane le dénouement fatal pour les Argüello qui vont assister impuissants à la mort du jeune héritier mâle Mario et au délitement de leurs privilèges. Il est intéressant d'observer comment ce faisceau de signification autour de la thématique du *fatum* évolue entre les deux romans : dans *Balún Canán*, la fatalité s'abat sur la

[1] *BC*, p. 313 : "Y muy pronto comenzaron para ellos los presagios. Un animal llamado Guarda Barranca se quejó en la puerta de Lugar de la Abundancia, cuando salimos de Lugar de la Abundancia. ¡Moriréis! ¡Os perderéis! Yo soy vuestro augur. *Anales de los Xahil*."

[2] Dans le *Chilam Balam* de Chumayel, nous retrouvons le sème de l'abondance après le déluge : cinq grands arbres "de l'abondance" d'une couleur différente sont disposés aux quatre points cardinaux et au centre de la terre afin de soutenir le ciel. Voir Karl Taube, *Mythes aztèques et mayas*, Paris, Ed. du Seuil, Points Sagesses, 1995, p. 129.

dynastie des *hacendados* et consacre la décadence des *Ladinos* face aux réformes cardénistes ; dans *Oficio de tinieblas*, le défaitisme est ce qui caractérise les Indiens et ce qui les empêche d'entrer dans l'Histoire.

Il semblerait que l'intertextualité avec les textes sacrés mayas dans la trilogie serve de programme narratif autour de la dialectique prophétie / châtiment où l'Indien est irrémédiablement condamné par les Dieux. Ce jeu textuel est mis en valeur en épigraphe, mais il apparaît aussi au cœur de l'intrigue, par exemple lors d'une prophétie de l'*ilol* Catalina à la fin du chapitre XVI d'*Oficio de tinieblas* :

- Le temps mûrit. De grands jours viendront. Nos jours. La hache du bûcheron est en train d'abattre l'arbre qui tombera sur nous pour nous détruire. (…) Sois vigilant, prépare-toi. Un grand danger nous menace[1] (p. 188).

La référence à la « hache du bûcheron » semble être une réminiscence du règne des « Los-del-hacha » du *Chilam Balam* qui signe la fin d'une période de catastrophes et l'avènement d'une période faste, symbole de félicité et de prospérité[2]. C'est une nouvelle dynastie de « bons gouvernants, hommes bons et nobles dans le monde entier » qui mettent à bas « les gouvernants mesquins ». Dans la fiction, la référence est à nouveau inversée. Ici, la hache ne va pas s'abattre sur l'arbre destructeur des malveillants, mais sur le peuple de Catalina sans défense. C'est une menace qui pèse sur les *Chamulas*, comme en écho à l'exergue.

Pour finir, il convient de relever les allusions cachées aux textes sacrés et leur utilisation. Dans *Oficio de tinieblas*, après la crucifixion de Domingo et la débandade des Indiens assoiffés de vengeance, le groupe se retrouve autour d'un feu, lieu propice à la résurgence de la culture orale d'un peuple. Il est effectivement fait mention d'une musique traditionnelle qui reprend un thème mythique qui reste énigmatique, mais peut faire songer à un passage du *Chilam Balam* :

---

[1] *OT*, p. 542 : "- Está madurando el tiempo ; se acercan los grandes días, los días nuestros. El hacha del leñador está derrumbando el árbol que ha de caer para destruir a muchos. (…) Que lo que se acerca no te coja desprevenido. Alístate, prepárate. Porque se aproxima un gran riesgo."

[2] *El libro de los libros de Chilam Balam*, Trad. Alfredo Barrera Váquez y Silvia Rendón, 2ª Ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1963, p. 58 : "De seis generaciones será su gobierno; habrá buenos Batabes, Los-del hacha, para la alegría de los pueblos, buenos gobernantes, buenos hombres, buenos nobles en todo el mundo. Se irán los Holil Och, Zarigüeyas-ratones, abandonando la Estera prestada, el Trono prestado; se irán a las lejanías extremas, a los confines del agua. Felices serán los hombres del mundo prosperando los pueblos de toda la tierra; se acabarán los Osos Meleros, Cabcoh, las zorras Ch'amacob, las comadrejas que chupan la sangre del vasallo. No habrá gobernantes mezquinos, no habrá gobierno mezquino."

> Llegarán innumerables (ocho mil) Axes a morder a Jaguares y Serpientes, llegarán los devoradores, los aniquiladores del alimento, los que agotan el alimento. Durante siete años morderán los innumerables (ocho mil) Axes, siete años morderán a la Serpiente al bajar la carga a la llanura levantando la guerra que muestra el Katun. Entonces será cuando venga la justicia de Dios Nuestro Señor sobre la Flor de Mayo; vendrán los blancos ibteeles a los pueblos sobre los rojos bellacos, sobre Maax, Mono. Este será el tiempo en que venga distinto poder y enseñanza. (*El Chilam Balam*[1])

> Habían prendido una gran fogata y allí asaron los trozos de carne. (…) Alguien sacó una violineta que llevaba oculta entre sus ropas y comenzó a tocar un son. El son del tigre que lucha contra la culebra; el son de la derrota de los hombres que se convirtieron en monos; el son de los sabios que contemplaban el cielo y sabían el número de los astros. Y la música hizo que el pensamiento de la muerte fuera menos amargo. (*OT*, p. 670)

Le texte maya, dans une tonalité prophétique caractéristique de sa rhétorique (répétition anaphorique des verbes au futur) annonce la venue de forces destructrices (dont la violence animale est dénotée par les verbes « dévorer », « annihiler », « mordre ») et finalement l'avènement d'un temps de justice et de paix. Dans le roman, le narrateur omniscient résume le contenu de la chanson dans une lutte entre forces antagoniques (tigre *vs* couleuvre), alors qu'il s'agit dans le texte original d'animaux fortement symboliques (jaguar *vs* serpent). Ce détail indique le regard distancié de l'auteure pour la civilisation indienne. Rosario Castellanos montre plutôt le peu de connaissances qu'elle a des textes fondateurs et de la culture orale maya. A quoi bon s'y intéresser si l'Indien n'a plus de culture propre et a perdu sa mémoire selon elle ? Il s'agit dans la fiction romanesque de vagues souvenirs (allusion à la danse du *Bolonchón*, aux hommes-singes et aux connaissances astronomiques des anciens Mayas). Nous avons vu que la musique et la danse apparaissent à plusieurs reprises dans la trilogie sous les signes de la décadence et de la barbarie. Pourtant de nos jours, cette culture folklorique perdure sous forme de traditions ancrées chez les *Chamulas* lors du Carnaval[2]. Mais tel n'est pas le regard que pose Rosario Castellanos sur la culture *tzotzil-tzeltal* qui est, pour elle, la cause du retard, de l'ignorance et de la domination des Indiens.

Dans ce jeu intertextuel, le choix de textes ancestraux mayas de l'époque coloniale n'est pas anodin. Au XVIème siècle, les Indiens cultivés et christianisés qui se mettent à écrire

---

[1] *Ibid.*, pp. 76-77.

[2] Voir Victoria Bricker Reifler, *The Indian Christ, the Indian King. The historical substrate of Maya myth and ritual*, Austin, University of Texas Press, 1981, 368 p. Traduction espagnole : *El Cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989. L'anthropologue démontre que le rite du carnaval à San Juan Chamula conserve la mémoire des conflits ethniques qu'ont vécus les *tzotzil-tzeltal* tout au long de leur histoire. Pendant la danse du *Bolonchón*, les hommes sont déguisés en singes (réminiscence syncrétique des Juifs selon l'histoire de la Passion du Christ, des Conquistadors espagnols et de la dynastie Maax dans *Le Chilam Balam*) et vêtus comme à l'époque napoléonienne, ce qui rappelle entre autre l'intervention française de 1862-1867. Voir notre analyse en II.2.3. de la vision culturelle de l'Indien.

l'histoire de leur peuple pour en préserver la mémoire ont vécu le traumatisme de la Conquête. Pour l'accepter et se l'expliquer, ils ont accentué la portée fataliste de leurs croyances. Luis Villoro souligne le grand vide spirituel que provoqua chez les Indiens la rupture avec leurs divinités au moment de la Conquête et la Colonisation espagnoles. Cela explique selon lui l'attitude indienne qui, de l'extérieur, peut être perçue comme une crainte incommensurable et un profond fatalisme[1]. Pire, la domination des Blancs a renforcé les sentiments d'humiliation et de faute chez les Indiens. Comme l'indique Aralia López González :

> (…) je crois qu'il ne faut pas perdre de vue pour une interprétation profonde de la vision du monde de ces témoignages, qu'ils ont été documentés, écrits, après la Conquête, une fois que s'était bien établie ce que l'on appelle « la vision des vaincus » : une vision marquée par la dépression et la douleur des événements tragiques qui provoquèrent la ruine d'une culture[2].

Dans la lecture que fait cette critique d'*Oficio de tinieblas*, *Le Livre du Conseil* nourrit une conception ahistorique de la réalité et une tendance régressive qui s'oppose au discours historique véhiculé par les représentants de la politique cardéniste, résolument tournée vers le progrès[3]. Pour reprendre la terminologie de Gérard Genette, la « trilogie du Chiapas » opère une « transvalorisation » par rapport aux textes sacrés mayas, « un double mouvement de dévalorisation et de (contre-)valorisation »[4] des discours en jeu : d'un côté, Rosario Castellanos dévalorise la conception cyclique du temps selon la cosmovision indienne (qui permet de fuir l'incompréhensible et terrible réalité de la Conquête), de l'autre, elle valorise la conception moderne et occidentale du temps selon laquelle l'homme doit se faire le sujet de son histoire. Comme nous l'avons observé, Fernando Ulloa est le porte-parole de cette idéologie indigéniste orientée vers le progrès de l'Indien. Il se lamente sur la passivité séculaire et ancillaire des Indiens et souligne le rôle positif des Blancs pour réveiller une

---

[1] Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, (1950), p. 219 : "Todo su espíritu se proyecta [antes de la conquista] hacia el mundo metafísico en que los principios humanos y divinos se confunden con el sucederse de la vida y la muerte." Luego la raza india quedó "atónita, perpleja y ciega ante su terrible cataclismo." Cité par María Gil Iriarte, in *Testamento de Hécuba. Mujeres e indígenas en la obra de Rosario Castellanos, op. cit.*, pp. 114-116.

[2] Voir en note Aralia López González, *La espiral parece un círculo. La narrativa de Rosario Castellanos. Análisis de Oficio de tinieblas y Álbum de familia*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, División de Ciencias Sociales y Humanidades, 1991, p. 115 : "(…) creo que no debe perderse de vista para una profunda interpretación de la visión de mundo de estos testimonios, que fueron documentados, escritos después de la Conquista instalada ya lo que se denomina "la visión de los vencidos" : una visión marcada por la depresión y el dolor de los trágicos acontecimientos que trajeron la ruina de una cultura."

[3] Voir le chapitre "Intertextualidad" in Aralia López González, *La espiral parece un círculo, op. cit.*, notamment pp. 113-116.

[4] Gérard Genette, *Palimpsestes. La littérature au second* degré, Paris, Points Essais, 1982, p. 514.

dignité perdue[1]. Les dernières pages de la trilogie se terminent sur l'image d'un peuple vaincu et châtié – comme si le discours prophétique et apocalyptique de la première citation du *Popol Vuh* était devenu réalité.

Dans la trilogie, c'est bien une « vision des vaincus » qui nous est offerte. Non pas la vision d'un peuple en résistance constante depuis la Conquête, mais un peuple fautif, condamné d'avance. L'auteure surinvestit la portée fataliste des textes ancestraux mayas pour les passer au crible. Dans la trilogie, autant les extraits tronqués du *Popol Vuh*, du *Chilam Balam* que des *Annales de Xahil* véhiculent une cosmovision qui empêcherait les Indiens de se révolter contre l'oppression *ladina*. Si les Indiens sont la cible de l'hostilité et de la malveillance divine, leur soumission est prédestinée et inévitable. Ils en viennent à accepter leur condition comme un châtiment divin. Les croyances dans les prophéties les condamnent à une attente éternelle dans l'avènement d'un temps meilleur qui fait échouer toute tentative de rébellion contre la fatalité. Pour Rosario Castellanos, l'origine des maux qui accablent l'Indien se trouve donc dans leur culture ancestrale qui transmet un message fataliste.

Mais il ne faut pas oublier qu'elle-même met en scène ce discours et limite volontairement ses sources. Il est évident que des références si réduites ne suffisent pas pour attribuer une légitimité indienne à la trilogie. Les quelque mille pages de cette œuvre narrative en trois volumes ne comptent que cinq citations explicites tirées des intertextes mayas. Placées en tête de partie ou de chapitre, elles servent à créer l'illusion d'une généalogie de discours qui articule le discours indigène des textes ancestraux, le discours indien actuel retranscrit par des personnages indiens-clé (la nourrice, l'*ilol*) et l'univers narratif du texte. Paradoxalement, quand le texte fictionnel veut suggérer la présence du discours indigène contemporain, il a recours au modèle offert par les traductions en espagnol de textes mayas de l'époque coloniale. De plus, rien n'est dit sur le passage d'une langue à l'autre : les langues des textes sacrés (*le quiché, maya yucatèque, cakchiquel*) ; la langue des personnages de la fiction (la nourrice *tzeltale*, l'*ilol tzotzile*) ; la langue du texte imprimé (l'espagnol). Comme nous l'avons vu précédemment, l'oralité de l'Indien chiapanèque contemporain de l'écriture est éludée. L'approche du discours indigène passe avant tout par l'appropriation de textes déjà écrits – et traduits en espagnol dans le contexte historique crucial de la Conquête. Elle

[1] *OT*, p. 502 : "Éstos, por su parte, llevaban tan en la médula el sentimiento de que la inferioridad era su condición verdadera, que se escandalizaban contra quienes pretendían imponerles un nuevo fardo: el de la dignidad. / Hacía tiempo que los indios habían abdicado de ella y creían haberla perdido para siempre. Mas he aquí que de pronto la encontraban intacta, con todo su peso, con sus conflictos y sus desgarramientos, y que alguien dotado de autoridad los aguijaba para que la recuperasen." Nous traduisons.

s'éloigne de la culture orale ancestrale et contemporaine maya et finit par dénaturer la parole de l'Autre[1].

Nous pouvons finalement conclure que dans ce travail intertextuel, Rosario Castellanos tente vraisemblablement de restituer la parole à ceux qui l'ont perdue (comme pour renverser la citation du *Popol Vuh* de l'incipit de *Balún Canán*). Il serait malhonnête de lui dénier toute sincérité dans ce projet de retranscrire un discours indien et de réactiver la mémoire collective *maya*. Mais on ne peut faire fi de son désir, conscient ou non, de légitimer son discours littéraire et d'attribuer une ascendance indigène fictive à son œuvre. Peut-on alors affirmer comme le fait Dora Sales :

> En quelque sorte, nous pourrions lire tout le roman [*Balún Canán* et, par extension, toute la trilogie] comme un palimpseste dans lequel le discours prédominant ne parvient à aucun moment à dissimuler ou limer la diversité qui affleure[2] ?

A la lumière de notre étude sur l'architecture textuelle et narratologique de la trilogie, nous aurions tendance à dire le contraire. L'intertexte maya devient un palimpseste sur lequel Rosario Castellanos efface le texte source pour réécrire par-dessus une fiction au service de ses présupposés idéologiques et culturels propres. On ne peut donc pas affirmer que Rosario Castellanos réécrit l'Histoire selon la perspective des Indiens. Bien au contraire, elle utilise les écrits indiens comme source littéraire pour transmettre son propre discours d'auteure *ladina*. L'intertexte sacré maya devient un palimpseste où affleure sans cesse l'idéologie ethnocentrique de l'indigénisme gouvernemental.

Version des vainqueurs : l'intertexte de Vicente Pineda

Nous venons d'observer que Rosario Castellanos cite les textes sacrés mayas en tronquant certains passages et en modifiant radicalement leur portée sémantique. Qu'en est-il des autres « hypotextes », notamment le texte de Vicente Pineda qui a déterminé l'écriture d'*Oficio de tinieblas* ? Nous avons vu dans la deuxième partie que dans son travail de réécriture de l'Histoire, l'auteure apportait des altérations fondamentales quant au protagonisme de certains personnages et aux causes de l'échec du soulèvement indien.

---

[1] Martin Lienhard, *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-cultural en América Latina, 1492-1988*, México, Ediciones Casa Juan Pablos, 4a ed., 2003, p. 305 : "Las novelas de Rosario Castellanos, que sin duda intentan restituir esa palabra arrebatada, contribuyen de hecho, como los otros textos ladinos, a desnaturalizarla."

[2] Dora Sales, dans l'introduction à l'édition critique de *Balún-Canán*, Madrid, Cátedra, Letras Hispánicas, 2004, p. 90 : "De alguna forma, podríamos leer toda la novela como palimpsesto en que el discurso predominante en cada momento no logra ocultar o limar la diversidad que subyace."

Examinons à présent dans quelle mesure *Oficio de tinieblas* se situe en porte-à-faux ou dans la continuité avec le texte historiographique de Vicente Pineda de 1888 qui véhicule le discours officiel[1] et condamne les Indiens pour fanatisme. Selon la critique María Luisa Gil Iriarte, Rosario Castellanos l'utilise pour mieux attaquer de front sa version hégémonique des faits : « la fidélité extrême à la chronique est une stratégie pour montrer comment, depuis la littérature, il est possible de faire le contre-discours à l'officialité »[2]. Une étude croisée du roman, de la version officielle du soulèvement *chamula* et des nouvelles recherches critiques des historiens contemporains tendrait pourtant à prouver le contraire.

Voyons tout d'abord la lecture que fait Rosario Castellanos du récit historique de Vicente Pineda avant la rédaction d'*Oficio de tinieblas* :

> (…) j'ai pu me procurer un livre au sujet des rébellions indigènes au Chiapas, écrit par l'universitaire Pineda, d'ici, à la fin du siècle passé. On n'y trouve que des indications indispensables pour se former une idée des événements, mais l'impression qui en reste c'est que ces révoltes peuvent se réduire à un élan dionysiaque, une orgie de sang, une ivresse collective de violence qui ne voulait pas aller plus loin, qui n'avait aucun plan futur et qui, une fois le premier élan disparu, ne tirait pas parti de ce qui avait été atteint[3].

L'auteure prend comme source fondamentale ce texte du XIXème siècle sans interroger à aucun moment sa partialité et sa véracité. Elle s'inspire également de *Florinda* de Flavio Paniagua et des articles journalistiques de l'époque, foncièrement partisans[4]. A leur lumière, elle interprète le soulèvement *chamula* (qui n'est pas explicitement nommé ici et semble

---

[1] Vicente Pineda, *Historia de las sublevaciones indígenas habidas en el estado de Chiapas. Gramática de la lengua tzeltal (...) y diccionario de la misma, Chiapas, Imprenta del Gobierno*, 1888.

[2] Voir le chapitre "Alguien asiste a mi agonía: *Oficio de tinieblas*, novela dialógica" in María Luisa Gil Iriarte, *Testamento de Hécuba. Mujeres e indígenas en la obra de Rosario Castellanos*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1999, pp. 229-307 : "La fidelidad extrema a la crónica es una estrategia para mostrar cómo desde la literatura es posible hacer el contradiscurso a la oficialidad." On peut souligner la confusion chez la critique avec le terme "chronique" qui ne s'emploie qu'à l'époque coloniale et non pas au XIXème siècle.

[3] Rosario Castellanos, "Diorama de la cultura", *Excélsior*, 11 août 1974, p. 4 : "(…) pude conseguir un libro acerca de las rebeliones indígenas en Chiapas, escrito por un licenciado Pineda, de aquí, a fines del siglo pasado. No son más que datos indispensables para formarse una idea de los acontecimientos, pero la impresión que queda es que las rebeliones podían reducirse a un arrebato dionisiaco, una orgía de sangre, una embriaguez colectiva de violencia que no quería ir más allá, que no tenía ningún plan posterior, y que desaparecido el primer ímpetu no se aprovechaba de las ventajas logradas."

[4] Jesús Morales Bermúdez, *Aproximaciones a la poesía y la narrativa de Chiapas*, Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas, 1997, p. 124 : "Las fuentes de la novela se encuentran en la obra del escritor local Vicente Pineda "Historia de las sublevaciones indígenas" (1888), en "Florinda" (1888) de Flavio Paniagua y en los reportes periodísticos de este mismo cuando los sucesos de la sublevación." On peut y ajouter la presse locale de l'époque (l'hebdomadaire de Chiapas, *El Baluarte de la Libertad*), le témoignage d'un contemporain Cristobal Molina, *War of the castes, Indian uprisings in Chiapas, 1857-1869, as told by an eye-witness* (introduction et notes d'Ernest Noyes), MARI, n°8, Tulane University, Nouvelle-Orléans, 1934 ; ainsi que la version de Francisco Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, Guatemala, 1931.

illustrer l'idée qu'elle peut se faire d'autres « révoltes indigènes ») en le réduisant à un trait essentiel. C'est un exemple de l'irrationalité des Indiens, comprise sous deux angles : un fanatisme excessif qui conduit à une violence démesurée ; un manque d'idéologie politique et d'organisation militaire qui puisse sous-tendre le soulèvement[1].

Pour nous faire une idée de la version transmise par les journalistes et historiens de l'époque, l'article de Jan Rus sur l'insurrection des *Chamulas* de 1868 à 1870 est essentiel. Selon lui, la version suivante de la classe dominante est encore relayée de nos jours pour montrer le danger de la « barbarie indienne » :

> Entre 1868 et 1870, les habitants de *Chamula* et de diverses communautés *tzotziles* des hauts-plateaux du Chiapas livrèrent une *guerre sanglante et implacable d'extermination* contre leurs voisins *ladinos*. Menés par un dirigeant sans scrupules qui leur fit croire qu'il pouvait communiquer avec une collection de « saints » d'argile, de fabrication tout à fait rudimentaire, ils se retirèrent dans les montagnes où ils édifièrent un temple, siège d'une nouvelle religion. Là, afin d'accroître son pouvoir, le dirigeant auparavant mentionné, fit crucifier un jeune garçon lors du Vendredi Saint de 1868 en guise de « Christ » indien.
>
> Les autorités *ladinas*, conscientes, horrifiées devant une telle *barbarie*, tentèrent pendant plus d'un an de montrer aux Indiens qu'ils étaient dans l'erreur et qu'ils devaient retourner à la *civilisation*. Par malheur, tous leurs efforts furent vains : assistés par un mystérieux *Ladino* venu de l'extérieur qui leur enseigna des manœuvres militaires, *les hordes indiennes* émergèrent des montagnes en 1869, *pillant des villages et massacrant tous ceux qui n'étaient pas de leur race*. (…)[2]. (Nous soulignons)

Or, cette version qui tend à transmettre la virulence de la « guerre des castes » (connotée par l'isotopie de la violence que nous avons soulignée) est formellement démentie par Jan Rus : les Indiens, loin d'avoir été les protagonistes des massacres, en ont été victimes[3]. Ils se sont retrouvés au cœur d'un affrontement entre libéraux et conservateurs qui voulaient s'accaparer une main d'œuvre bon marché. L'unique offensive dirigée par les Indiens eut lieu les 15 et 16 juin 1869 lorsqu'ils attaquèrent des *Ladinos* réfugiés près de San Andrés et Santa

---

[1] Nous savons que chez les *Tzotzil-tzeltal* le concept d'irrationalité est compris comme un moyen pour détruire l'ordre établi, ce qui lui donne une signification positive. Voir le chapitre II.3.3. Mythe *vs* Histoire, notamment « Entre fatalisme sombre et révolte frénétique ».

[2] Jan Rus, "¿Guerra de castas según quién?: indios y ladinos en los sucesos de 1869", in Juan Pedro Viqueira, Mario Humberto Ruz, (Ed.), *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, México, Centro de Estudios Mayas, UNAM, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad de Guadalajara, 1995 (1ª reimpresión: 1998), p. 145 : "Entre 1868 y 1870, los habitantes de Chamula y de varias comunidades tzotziles de Los Altos de Chiapas libraron una implacable y sangrienta guerra de exterminio contra sus vecinos ladinos. Encabezados por un dirigente sin escrúpulos, que les hizo creer que podía comunicarse con una colección de "santos" de barro, de fabricación por demás rudimentaria, se retrajeron en las montañas, en donde erigieron un templo, sede de su nueva religión. Ahí, el mencionado dirigente, con el propósito de acrecentar su poder, hizo crucificar a un muchacho el Viernes Santo del año de 1868, a guisa de un "Cristo" indio. / Las autoridades ladinas, conscientes, horrorizadas por tanta barbarie, intentaron por más de un año hacerles ver a los indios que estaban en el error y que debían regresar a la civilización. Por desgracia, todos sus esfuerzos fueron en balde: asesorados por un misterioso forajido ladino que les enseñó maniobras militares, las hordas indias emergieron de las montañas en 1869, saqueando aldeas y masacrando a todos los que no fueran de su misma raza (…)."

[3] *Ibid.*, p. 146 : "Al parecer lo que ocurrió en Chiapas a finales de 1860 no fue ninguna "guerra de castas", o al menos no desde el punto de vista de los indios. Más bien, la provocación y la violencia fueron actitudes casi exclusivas de los ladinos. ¡Los indios, lejos de haber sido los protagonistas de las masacres, habrían sido sus víctimas!"

Marta et assassinèrent un maître d'école et sa famille, ainsi que le prêtre et cinq marchands de San Cristóbal. Tout paraît donc indiquer que leur vengeance a été ciblée et justifiée, et non irrationnelle et irrépréhensible[1]. La version officielle a transformé les événements historiques pour en faire une « guerre à mort entre la civilisation et la barbarie ». C'est ce qu'illustre l'article de Flavio A. Paniagua dans le journal *La Brújula* :

> [il ne fait aucun doute] que la race indigène est un ennemi juré de la blanche, que la tendre épouse, la sœur chérie, périraient aux mains de ces barbares après avoir été souillées ; que les fils seraient des victimes ensanglantées, mutilées ; que la tête du vieux père roulerait sous le coup asséné par le *Chamula*[2].

Selon les sources historiques, en juillet 1869, une attaque surprise des *Ladinos* conduit les Indiens de toute la zone *tzotzil-tzeltal* à prendre la fuite. Privés de leurs moyens de subsistance, ils sont contraints de piller les demeures *ladinas* et de sacrifier le bétail des *haciendas* abandonnées[3]. A l'époque, les descriptions faites par les soldats sont publiées dans le journal *La Brújula* comme autant de preuves de la vague destructrice provoquée par la « *indiada* » déchaînée. Dans son roman, Rosario Castellanos rejoint ces versions partisanes sur le fanatisme des Indiens dans des descriptions qui font étonnamment écho aux images horrifiantes de Flavio A. Paniagua :

> Ils violèrent les vierges, les femmes enceintes et les vieilles. Puis ils leur assenaient un coup sur le crâne, tiraient sur elles à bout portant, leur coupaient l'extrémité d'un membre. (…) Ils sortirent barbouillés de sang, des miettes de cerveau à leurs semelles[4] (p. 321).

Ce déchaînement de violence se fait sous l'emprise d'impulsions irrationnelles et instinctives et non pas à cause de la menace *ladina* omniprésente : « [des Indiens] prirent la relève des incursions, des pillages, des incendies, *sans savoir pourquoi* : ranchos en flammes, plantations rasées, troupeaux en débandade »[5] (p. 321, nous soulignons).

---

[1] Jan Rus cite Cristobal Molina, *War of the castes,* in *Ibid.*, p. 166 : "Todo parece indicar que la furia de los indios se desató contra aquellos con quienes tenían viejas cuentas que saldar o que, de alguna manera, los habían amenazado."

[2] Jan Rus cite Flavio A. Paniagua, in *Ibid.*, p. 167 : "no cabía ya la menor duda de que la "raza indígena es un enemigo jurado de la blanca" y que "la esposa tierna, la querida hermana, perecerían a manos de aquellos bárbaros después de corrompidas; que los hijos serían víctimas sangrientas, mutiladas; que rodaría la cabeza del anciano padre bajo el duro golpe del chamulteco" (…). La única solución, escribieron, era "una guerra a muerte entre la civilización y la barbarie."

[3] *Ibid.*, p. 170 : "[El ejército encabezado por Domínguez se dedicó] a recorrer todas las comunidades hacia el norte hasta la altura de Chalchihuitán – 650 ladinos merodeando en tierras indias, ahuyentando de sus hogares a centenares de aterrados lugareños quienes, al verse privados de sus medios de subsistencia, se vieron obligados a reunirse con los refugiados del sur, saqueando tiendas y sacrificando el ganado de las haciendas ladinas abandonadas que encontraban en su camino-." Voir également la carte "Persécution des Indiens rebelles, 1869-1870" en annexe.

[4] *OT*, p. 674 : "Violaron a las núbiles, a las encintas, a las viejas. Y luego consumaban su obra con un golpe en el cráneo, con un tiro a boca de jarro, con el cercenamiento de una extremidad. (…) iban manchados de sangre, con pedazos de sesos incrustados en la suela de los caites."

[5] *Ibid.* : "Continuaron –sin orden, sin regularidad, sin sentido- las incursiones, la depredación, el incendio."

Dans son travail de réécriture de l'Histoire, Rosario Castellanos ne tente pas de reproduire fidèlement les faits historiques comme l'exigerait le témoignage documentaire. Loin de s'éloigner des versions partisanes, cette « Histoire-fiction » selon Martin Lienhard ou ce « para-témoignage » selon Jesús Salas-Elorza[1], s'en fait le relais :

> Bien que Rosario Castellanos tente de donner la parole aux Indiens et qu'elle a pour but en quelque sorte de redresser les distorsions de l'Histoire et d'exprimer une réclamation idéologique en leur faveur, elle perpétue involontairement dans son roman un mensonge qui doit être démythifié[2].

Certes, l'auteure plonge le lecteur dans la cosmovision *chamula* et tente de cerner les aspirations messianiques du peuple qui l'amènent à se soulever contre l'oppression séculaire des Blancs. Mais elle dessine les contours d'une insurrection plus religieuse que politique, dont le climax est atteint au moment de la crucifixion du Christ indigène. Or, selon les dernières études anthropologiques, cette preuve « objective » et manifeste de la barbarie des Indiens serait un mensonge. Jan Rus parle de mythe qui perdure jusqu'à nos jours, parfois même dans la version acculturée des Indiens. Certains « acceptèrent et propagèrent comme « ethno-histoire » une version des faits de 1867-1870 qui diffère peu de celle des *Ladinos* les plus conservateurs des hauts-plateaux » : devant le fanatisme des Indiens, la persécution et la répression conséquentes n'auraient été que de simples moyens de défense des *Ladinos*[3]. Grâce à une série d'entretiens-témoignages de *Chamulas*, l'anthropologue allemand Ulrich Köhler, spécialiste des *Tzotziles*, a révélé qu'il n'existait aucune preuve de la crucifixion d'un jeune Indien[4]. C'est ce que confirme Jan Rus :

> (…) la religion des Indiens – en réalité une version aborigène du catholicisme – fut représentée de la manière la plus extravagante possible, afin de souligner le caractère sauvage où seraient amenés ses adeptes si on ne les surveillait pas de près. Ainsi fut inventée la crucifixion d'un jeune homme indien lors du Vendredi Saint de 1868, événement qui n'est même pas mentionné dans les plus virulents

---

[1] Jesús Salas-Elorza, "*Oficio de tinieblas*: Narrativa paratestimonial", Bloomsberg University, [Réf. de juillet 2009]. Disponible sur : http://letrashispanas.unlv.edu/Vol2/Paratestimonio.htm

[2] *Ibid.* : "Aunque Rosario Castellanos intenta dar voz a los indígenas y de alguna manera tiene el propósito de enderezar las torceduras de la Historia y expresar un reclamo ideológico para ellos, involuntariamente perpetúa en su novela una mentira que necesita ser desmitificada."

[3] Jan Rus, "¿Guerra de castas según quién?: indios y ladinos en los sucesos de 1869", *op. cit.*, p. 172 : "Por desgracia, aquellos que permanecieron en sus pueblos, temiendo por sus vidas, aceptaron – propagaron como "etnohistoria" – una versión de los acontecimientos de 1868-1870 no muy distinta de la de los ladinos más conservadores de Los Altos: Cuzcat y sus seguidores eran fanáticos religiosos empeñados en asesinar ladinos, y la persecución y la represión subsecuentes habían sido simples medidas de defensa propia adoptadas por éstos." Voir également en note 106 les différents témoignages d'Indiens, acculturés ou loyalistes qui ont soutenu la répression des *Chamulas* : celui de C. Domingo Pérez dès novembre 1969, ou plus récemment dans les années soixante-dix celui d'un *Chamula* selon qui Cuzcat et ses partisans étaient coupables de la violence qu'ils avaient provoquée envers leurs membres (G.H. Gossen, "Translating Cuzcat's War: Understanding Maya Oral Tradition", in *Journal of latin American Lore*, 3, 1977, pp. 249-278).

[4] Ulrich Köhler, *der Chamula Aufstand in Chiapas*, México, Münster, Lit. Verlag, 1999 : « In keinem der indianischen Texte ist dieser bekannt ».

> pamphlets racistes de 1868-1871, destinés à exagérer la cruauté et la déshumanisation des Indiens, comme de nombreux autres récits[1].

Rosario Castellanos sacrifie donc l'authenticité des événements socio-historiques pour en proposer une recréation littéraire en se laissant guider par la version de Vicente Pineda. Pour lui, il s'agissait de démontrer la culpabilité de l'Indien, dominé par la superstition et incapable de raisonner. Ce témoignage typique de la littérature coloniale du vainqueur justifie la répression féroce des Blancs et sa domination. Pour l'auteure de la trilogie, l'Indien est aussi responsable de son sort car il est sous l'emprise de croyances superstitieuses et fanatiques. Elle n'en vient pas à justifier la répression des Blancs, mais tout du moins montre la nécessité de canaliser l'irrationalité et la violence excessive des Indiens. Véhiculant l'idéologie indigéniste gouvernementale, elle veut prouver qu'il faut éduquer l'Indien pour l'éloigner d'une conduite primitive et le « civiliser ». Cette vision ethnocentrique de l'Indien rejoint celle de Vicente Pineda dans le sens où elle vise à contrôler l'Indien qui n'est pas suffisamment mûr pour devenir sujet de son histoire.

L'article de Jan Rus se termine sur une toute nouvelle perspective du soulèvement *chamula* : dans un mouvement résolument pacifique, les Indiens n'auraient cherché qu'à pouvoir cultiver leurs terres, contrôler leurs propres marchés et se consacrer à leur culte religieux.

> Le fait qu'ils n'aient pu le faire – et qu'en fin de compte, qu'ils aient été massacrés pour avoir essayé – n'est pas tant une preuve de leur passivité et soumission, mais plutôt de la déshumanisation de ceux qui ne les considéraient pas comme des personnes, mais comme des objets. Le contrôle de ces « ressources » impliquait une lutte[2].

En guise de conclusion, on peut lire dans cette citation ce qu'impliquent à la fois « la vision des vaincus » et « la vision des vainqueurs » dans la « trilogie du Chiapas ». Par le biais de l' « hypotexte » maya, Rosario Castellanos transmet l'image d'un Indien sous l'emprise de la fatalité et convaincu du châtiment des Dieux (cette passivité et cette soumission expliquent l'échec du soulèvement). Sous l'influence de la version de Vicente Pineda, elle souligne la frénésie irrépréhensible qui prend possession du peuple *chamula*

---

[1] Jan Rus, "¿Guerra de castas según quién?: indios y ladinos en los sucesos de 1869", *op. cit.*, p. 173 : "(…) la religión de los indios – en realidad una versión aborigen del catolicismo – fue representada de la manera más extravagante posible, a fin de destacar el salvajismo en que incurrirían sus adeptos cuando no se les supervisaba estrechamente. Así se inventó lo de la crucifixión de un muchacho indio el Viernes Santo del año de 1868, acontecimiento que no se menciona ni siquiera en los más virulentos libelos racistas de 1868-1871, destinados a exagerar la crueldad y deshumanización de los indios como otros tantos relatos."

[2] *Ibid.*, p. 174 : "El hecho de que no pudieran hacerlo – y de que, a fina de cuentas, fueran masacrados por intentarlo – no es tanto una muestra de pasividad y sumisión de su parte, sino más bien de la deshumanización de quienes no los consideraban como personas, sino como objetos, como "recursos" por cuyo control había que luchar."

(l'autre raison de l'échec est cette irrationalité qui empêche toute organisation militaire). En cela, elle rejoint la version de ceux qui aspirent à dominer les Indiens, à les contrôler, à les civiliser. Loin de se situer en porte-à-faux par rapport à la version *ladina* du XIXème siècle, elle s'inscrit dans une certaine mesure dans sa continuité thématique. Comme elle gomme méticuleusement toute référence historique au soulèvement de 1867-1870 pour transposer l'intrigue à l'époque postrévolutionnaire mexicaine, elle valorise un autre discours dominant, celui du cardénisme.

En juxtaposant les deux versions, celle des vaincus et celle des vainqueurs, elle ne questionne pas la véracité du discours prédominant. Au lieu de faire le contre-discours à l'officialité, elle adopte le même point de vue partial et décrie le fanatisme indien. Si elle fait entendre un discours marginal, celui des Indiens, c'est toujours sous un prisme occidental qui le transforme et le manipule. Nous avons vu que dans son travail intertextuel avec les textes mayas ancestraux, elle retranscrit volontairement un discours de l'époque colonial connoté par le traumatisme de la Conquête. Comme elle ne parvient pas à valoriser la cosmovision indienne (puisque c'est ce qui, selon elle, empêche l'Indien d'entrer dans l'Histoire), il lui est impossible de contrecarrer la vision hégémonique et monologique de Vicente Pineda.

On ne peut donc nullement affirmer que Rosario Castellanos gomme la version des dominants pour écrire par-dessus celle des dominés. Bien au contraire, elle utilise à la fois l' « hypotexte » sacré maya et l'« hypotexte » de Vicente Pineda pour légitimer son propre discours. Au discours maya de l'époque coloniale et au discours officiel *ladino* du XIXème siècle se superpose le discours de la classe dominante au moment de la rédaction. La « trilogie du Chiapas » est un double palimpseste qui permet de véhiculer l'idéologie ethnocentrique de l'indigénisme gouvernemental des années soixante.

III.2.2. La construction d'une « poétique maya » entre écriture et oralité

Si l'on rappelle les critères qui permettent de qualifier une œuvre de « néo-indigéniste » selon Tomás G. Escajadillo, l'un d'eux était l'intensification du lyrisme dans un texte qui rend compte d'un conflit ethnico-social. Selon lui, les écrivains néo-indigénistes apportent une nouvelle dimension poétique qui n'existait pas dans la narration de l'indigénisme traditionnel. Il est évident que certains passages de la « trilogie du Chiapas » irradient d'une beauté lyrique étonnante. On peut se demander alors si les textes ancestraux

mayas qui servent de source d'inspiration pour Rosario Castellanos nourrissent plus le lyrisme que la thématique de l'œuvre. C'est comme si la portée mythologique des textes sources aurait pris un charme littéraire qui apporte une saveur exotique à la prose de l'auteure.

L'auteure s'attribue une telle filiation imaginaire avec le *Popol Vuh* ou le *Chilam Balam* qu'elle cherche à convaincre le lecteur de l'ascendance indigène de la trilogie et déclare même les avoir écrit de sa plume[1]. Mais nous sommes pourtant loin d'un texte comme *La Tierra del faisán y del venado* d'Antonio Mediz Bolio qui se propose d'offrir un équivalent moderne au *Chilam Balam* et plonge le lecteur dans un passé légendaire. Rosario Castellanos partage cependant avec l'auteur yucatèque ou Miguel Ángel Asturias cette volonté de styliser l'esprit maya en restant fidèle à l'esprit de la langue indienne. C'est pourquoi dans l'articulation du texte narratif avec le monde *tzotzil-tzeltal*, Rosario Castellanos crée une « poétique maya ». Elle introduit des mythes, rites, croyances, symboles et une rhétorique dont la pertinence est moins ethnographique, que littéraire. C'est vraisemblablement ce charme lyrique qui ne cesse de fasciner les lecteurs de la trilogie. A tel point que de nombreux critiques se sont laissés « mystifier » et considèrent que l'auteure transmet la cosmovision des Indiens et leur donne la parole qui leur a été dérobée. C'est le cas par exemple de Laura Lee Crumley de Pérez qui déclare dans son article « *Balún Canán* et la construction narrative d'une cosmovision indigène » :

> Non seulement Rosario Castellanos assume pour son œuvre l'ensemble du riche héritage de la tradition orale mésoaméricaine depuis l'époque préhispanique, mais, de surcroît, elle le recrée concrètement dans le présent, en incorporant à son art narratif les textes inspirés par les narrations orales indigènes. Elle utilise avec brio les techniques narratives des littératures orales, en tirant profit des multiples aspects de la force des mots, les réitérations poétiques et rituelles, les phrases parallèles, contrastantes, anaphoriques et mnémotechniques[2].

S'il est vrai que de nombreux passages de la trilogie se situent dans la continuité stylistique des textes fondateurs mayas, il faut rappeler que l'auteure s'inspire de textes de l'époque coloniale et non préhispanique. Mais nous avons vu qu'elle est loin d'« assumer » le

---

[1] Elena Poniatowska, "¡Rosario Castellanos: Vida, nada te debo!", in *¡Ay vida, no me mereces!*, México, Joaquín Mortiz, 1985, p. 92 : "(…) No es por azar que Rosario haya consignado tantas veces, entre risas, que es la autora del *Popol Vuh*, y haber afirmado haber escrito el *Chilam Balam* para no defraudar a los lectores de *Balúm Canán* [sic]".

[2] Laura Lee Crumley de Pérez, "Balún Canán y la construcción narrativa de una cosmovisión indígena", in *Revista iberoamericana*, n° 127, 1984, pp. 491-492 : "Rosario Castellanos no sólo asume para su obra todo el rico legado de la tradición oral mesoamericana desde los tiempos prehispánicos, sino que más importante aún, lo recrea tangiblemente en el presente, incorporando a su arte narrativo los textos inspirados por la narrativa oral indígena. Utiliza brillantemente las técnicas narrativas de las literaturas orales, aprovechando múltiples aspectos de la fuerza de la palabra, las reiteraciones poéticas y rituales y las frases paralelas, contrastantes, anafóricas y mnemotécnicas."

legs de la culture orale maya puisqu'elle dévalorise nombre des aspects de sa culture contemporaine.

Nous allons voir à présent comment Rosario Castellanos mêle écriture et oralité indiennes dans la diégèse pour suggérer le caractère « maya » de son discours poético-narratif : d'une part en laissant la parole à des personnages indiens qui semblent se faire les dépositaires de leur culture ancestrale, d'autre part en retranscrivant des fragments écrits d'une tradition indigène. Pour illustrer notre propos, une étude poétique extrêmement détaillée est nécessaire.

La nourrice comme dépositaire de la culture maya orale ?

Le premier roman de la trilogie baigne dans le lyrisme (dans une moindre mesure dans la seconde partie). Comme le déclare Rosario Castellanos : « Cette œuvre ne peut pas être considérée à proprement parler comme de la prose : elle est pleine d'images – parfois les phrases s'ajustent dans une certaine musicalité »[1]. Elle utilise la poésie pour transmettre une conception magique du monde que partagent les enfants et les Indiens qui, selon elle, n'ont pas non une perception logique des choses. Voilà pourquoi *Balún Canán* est l'œuvre qui semble se rapprocher le plus de la cosmovision indienne car le lecteur perçoit cette intimité vécue et ressentie entre la fillette de sept ans et sa nourrice[2]. La valorisation de la mentalité magico-religieuse de l'Indien apparaît dans certains passages du premier roman pour disparaître dans les deux autres œuvres de la trilogie.

Au chapitre VII de la première partie, la fillette va sur la plaine de Nicalococ avec sa nourrice pour faire voler son cerf-volant. Le ton exclamatif et hyperbolique traduit la force émotive et l'admiration de la petite fille devant la nature magnifiée :

> Quelle immensité ! Une plaine sans troupeau où le seul animal à s'ébattre est le vent. Et comme il se cabre, parfois, renversant les oiseaux qui sont venus timidement se poser sur sa croupe ! Et comme il hennit ! Quelle liberté ! Quel brio ! [3] (p. 20)

---

[1] Entretien de Rosario Castellanos avec Emmanuel Carballo, in *Diecinueve protagonistas de la literatura mexicana del siglo XX*, México, Empresas Editoriales, 1965, p. 418 : "En forma estricta, esta obra no puede considerarse prosa: está llena de imágenes – en momentos las frases se ajustan a cierta musicalidad."

[2] Entretien accordé à María Luisa Cresta de Leguizamón, in *La Palabra y el hombre, Revista de la Universidad Veracruzana*, n°19, México, 1976, p. 5 : "La concepción del mundo en *Balún-Canán* podría decirse que es mágica; las personas que están contemplando ese mundo son, o indígenas que pertenecen a una civilización o una forma de cultura en la que la razón no tiene funciones importantes; o niños que tampoco han llegado a la edad de la razón. Entonces es válido que se use la lírica para trasmitir ese mundo."

[3] *BC*, p. 148 : "¡Qué alrededor tan inmenso ! Una llanura sin rebaños donde el único animal que trisca es el viento. Y cómo se encabrita a veces y derriba los pájaros que han venido a posarse tímidamente en su grupa. Y cómo relincha. ¡Con qué libertad! ¡Con qué brío!"

La fillette a une révélation soudaine car elle est convaincue d'avoir « rencontré » le vent qui devient dès lors déifié – ce que confirme la nourrice en disant que « le vent est un des neufs gardiens de ton peuple »[1]. L'association de l'élément naturel à un esprit protecteur renvoie à la cosmovision indienne et au titre de l'œuvre *Balún Canán.*

Nous avons vu que la nourrice indienne se fait le dépositaire de la mémoire de son peuple en transmettant sa culture orale par des textes sacrés qu'elle réactualise au moment de l'énonciation. Dans l'incipit, elle reprend le même ton incantatoire et hiératique que le *Popol Vuh* pour remémorer le traumatisme de la Conquête qui a privé les Indiens de la parole, afin de faire advenir la nouvelle génération de dominants blancs. Son message reste énigmatique, même si sous l'image du souffle minime et du feu, la fillette peut comprendre qu'elle est la descendante des Conquérants : « La fumée monte dans le vent et s'y défait. Reste la cendre sans visage. Pour que tu puisses venir, toi et celui qui est plus petit que toi et qu'un souffle leur suffise, rien qu'un souffle… »[2]. Le conflit entre la fillette et sa nourrice est d'emblée perceptible : la première considère le mythe comme une simple histoire (« - Ne me raconte pas cette histoire, Nounou »), alors que l'Indienne se livre à un monologue à voix haute pour conserver la mémoire de son peuple. Il est donc impossible d'affirmer que la fillette assume une position de destinataire du récit historico-culturel de sa nourrice. En prenant le contre-pied de bon nombre de critiques, Victorien Lavou Zoungbo montre que la fillette n'accepte pas le legs de la culture maya transmise par la nourrice. Plutôt que d'une relation fusionnelle, il s'agit d'une relation conflictuelle marquée par la frontière raciale qui sépare à tous jamais les deux êtres féminins[3].

Une scène fortement similaire à celle-ci se retrouve dans *Oficio de tinieblas*. Le chapitre VIII qui met en scène pour la première fois le personnage de la nourrice Teresa Entzín López s'ouvre sur sa prise de parole qui s'inscrit dans la même lignée que les légendes mayas : « - A la nuit tombante, l'*ijc'al* leur apparut » (p. 75)[4]. Mais la réaction de la jeune Idolina rappelle celle de la fillette dans *Balún Canán* : « - Tais-toi, nounou. Je ne veux plus

[1] *Ibid.*, p. 148 : "(…) el viento es uno de los nueve guardianes de tu pueblo." Nous traduisons.
[2] *Ibid.*, p. 133 : "Sube el humo en el viento y se deshace. Queda la ceniza sin rostro. Para que puedas venir tú y el que es menor que tú y les baste un soplo, solamente un soplo... / - No me cuentes ese cuento, nana." Nous traduisons.
[3] Dans *Balún Canán,* Victorien Lavou Zoungbo étudie la riche thématique de la frontière, au sens générique (homme *vs* femme), générationnel (adulte *vs* enfant), racial (Blanc *vs* Indien), originel (sang pur *vs* souillé) et linguistique (espagnol *vs* tzeltal) in "Sistemática de la frontera y lógica de dominación en *Balún Canán* de Rosario Castellanos" in *Marges 26: El Indio Malanga, écrire la domination en Amérique Latine : Rosario Castellanos, Balún-Canán (1957), José María Arguedas, Los ríos profundos (1958), Jorge Icaza, El Chulla Romero y Flores (1958)*, Perpignan, CRILAUP, Presses Universitaires de Perpignan, 2004, 302 p., pp. 44-46.
[4] *OT*, p. 430 : "- Y andando de noche se les apareció el ijc'al."

d'histoires »[1]. Cette attitude de la jeune *ladina* qui partage la culture orale indienne par sa relation privilégiée avec sa nourrice est symptomatique de l'ambivalence de cette relation. D'un côté la fillette trouve affection et réconfort auprès de l'Indienne, de l'autre, elle refuse en quelque sorte la transmission d'un héritage culturel qu'elle ne partage pas. On peut retrouver en filigrane la relation qu'a entretenue Rosario Castellanos avec sa *cargadora* María Escandón :

> Il y avait entre elles ces rapports de maîtresse à domestique que seules peuvent créer d'une part une longue dépendance et d'autre part une tendre loyauté. Cela correspondait à un jeu de concessions et d'ordres réciproques dont le mécanisme avait perfectionné une intimité exclusive. (p. 77)[2]

Le personnage de la nourrice permet de faire le lien entre la culture indienne et la jeune fille *ladina* car elle remémore « des événements de sa jeunesse, des coutumes, des superstitions, des légendes de sa race » (p. 81)[3]. Dans les deux romans, il est fait mention d'un présage qui peut se lire dans la cendre. Les deux nourrices croient fermement qu'un châtiment va s'abattre sur les dominants afin de punir leurs exactions. En accord avec les désirs les plus secrets de vengeance d'Idolina (qui veut que son beau-père et sa mère disparaissent car ils ont tués son propre père), la nourrice se change en prophétesse qui annonce des temps meilleurs[4] :

> - Que disent les cendres ? (…)
>
> - Les cendres disent que tu guériras. (…)
>
> - Les cendres disent que cette maison brûlera. Elles disent que le mari et la femme mourront. (…)
>
> Idolina se taisait, craignant qu'une indiscrétion n'effaçât les prophéties. Elle craignait les caprices de l'oracle. Et Teresa demeurait silencieuse, comme ébahie par la grandeur qui l'avait traversée. De telles prévisions, se confondant à ses désirs, la dépassaient. Et leur démesure lui permettait de croire que ces idées n'avaient pas pu naître d'elle. Elle les avait reçues par un intermédiaire surnaturel[5]. (p. 83)

---

[1] *Ibid.* : "- Cállate, nana. No quiero más historias." A mettre en parallèle avec "- No me cuentes ese cuento, nana" in *BC*, p. 133.

[2] *OT*, p. 432 : "Había entre las dos ese trato que entre ama y criada sólo establece una larga dependencia por una parte y una tierna lealtad por otra. Su relación era un juego de concesiones e imposiciones recíprocas cuyo mecanismo había perfeccionado une intimidad exclusiva."

[3] *Ibid.*, p. 435 : "Entretenía a la enferma rememorando los sucesos de su juventud, las costumbres, las supersticiones, las leyendas de su raza."

[4] Un passage ultérieur modifie sensiblement le rôle de la nourrice dans *Oficio de tinieblas*. Loin de se faire la dépositaire de la culture de son peuple, elle annonce des prophéties imaginaires pour garder l'attention d'Idolina : "Y Teresa que estaba llena de relatos maravillosos (…) comenzó a hablar. (…) aseguró que la ilol se había dirigido a ella (como si hubiera reconocido bajo su aspecto insignificante a una canán muy poderosa) para decirle que las promesas de la ceniza serían cumplidas. Ya había sanado su niña. Ahora sólo faltaba que murieran el padrastro y la madre para que fuera libre." (p. 604)

[5] *Ibid.*, pp. 437-438 : "- ¿Qué dice la ceniza? (…) - La ceniza dice que te curarás. (…) - La ceniza dice que se va a quemar esta casa. Dice que el marido y la mujer van a morir. (…) Idolina callaba, temerosa de que ante su indiscreción la certidumbre de las predicciones se desvaneciera. Temía las reticencias, las dudas del oráculo. Y Teresa se mantenía silenciosa, como pasmada por la grandeza de lo que a través suyo se había manifestado. Tales augurios, que tan bien correspondían sin embargo a sus deseos, la sobrepasaban. Y en esta desproporción arraigaba su creencia de que ideas semejantes no podían haber brotado de sí misma sino que forzosamente tuvo que haberlas recibido por medios sobrenaturales."

Dans *Balún Canán*, la nourrice prend également le rôle de protectrice et de mère de substitution : « - Tu sais, avec la prière que je viens de faire, c'est comme si j'avais recommencé à te donner le sein »[1], p. 53). En atteste sa prière au moment de leur séparation lorsque la famille Argüello décide de partir à Chactajal. Ses invocations sont fondamentalement syncrétiques : elles mêlent une prière aux consonances catholiques (elle prie et se signe devant l'autel dans l'oratoire) et des références animistes à des croyances préhispaniques. Cette prière qui s'adresse à la divinité dans une relation intime se fait psalmodie par sa construction circulaire :

> « Je viens te confier mon enfant, Seigneur, tu es témoin que je ne peux plus veiller sur elle maintenant que la distance va nous séparer. Mais toi qui es aussi bien là-bas qu'ici, protège-la. Aplanis les chemins pour qu'elle ne bronche pas. Que la pierre ne la frappe pas. Que les bêtes ne lui sautent pas dessus pour la mordre. Que l'éclair ne rougisse pas le toit qui la couvre. (…) Je viens te confier mon enfant. Je te la confie. Je te la recommande. (…) »[2]. (pp. 52-53)

D'emblée, la coloration maya des invocations se lit dans l'omniprésence de la nature (faune et flore). La nourrice demande au tout puissant une protection physique (des éléments naturels comme les chemins, la pierre, l'éclair ou les bêtes féroces) et spirituelle (communication de valeurs éthiques et morales) de la fillette. La prosodie est basée sur des répétitions et un rythme symétrique que le lecteur associe à une culture orale primitive :

> Aie pitié de ses yeux : qu'ils ne regardent pas autour d'elle comme ceux des oiseaux de proie.
>
> Aie pitié de ses mains : qu'elle ne les referme pas comme fait le jaguar sur sa proie. (…)
>
> Aie pitié de sa langue : qu'elle ne lance pas de menaces comme lance des étincelles le couteau heurtant un autre couteau.
>
> Purifie ses entrailles pour qu'il en sorte des actes non pas semblables à l'herbe courte mais aux grands arbres qui donnent fruits et ombres[3]. (p. 52)

L'anaphore « Aie pitié de ses yeux / de ses mains / de sa langue » mêle à la fois une rhétorique catholique traditionnelle et, par la métonymie des parties corporelles, suggère une poétique maya Les comparaisons font toutes référence à la nature malveillante ou bienfaisante. Ce discours incantatoire véhicule les valeurs du peuple maya : l'ouverture à l'autre et la générosité (« Qu'elle ouvre [ses mains] pour donner ce qu'elle possède. Qu'elle

---

[1] *BC*, p. 184 : "- Mira que con lo que he rezado es como si hubiera yo vuelto, otra vez, a amamantarte."

[2] *Ibid.*, p. 183 : ""- Vengo a entregarte a mi criatura. Señor, tú eres testigo de que no puedo velar sobre ella ahora que va a dividirnos la distancia. Pero tú que estás aquí lo mismo que allá, protégela. Abre sus caminos para que no tropiece, para que no caiga. Que la piedra no se vuelva en su contra y la golpee. Que no salte la alimaña para morderla. Que el relámpago no enrojezca el techo que la ampare. (…) "Vengo a entregarte a mi criatura. Te la entrego. Te la encomiendo."

[3] *Ibid.*, p. 183 : ""Apiádate de sus ojos. Que no miren a su alrededor como miran los ojos del ave de rapiña. / "Apiádate de sus manos. Que no las cierre como el tigre sobre su presa. Que la abra para dar lo que posee. Que las abra para recibir lo que necesita. Como si obedeciera tu ley. / "Apiádate de su lengua. Que no suelte amenazas como suelta chispas el cuchillo cuando su filo choca contra otro filo. / "Purifica sus entrañas para que de ella broten los actos no como la hierba rastrera, sino como los árboles grandes que sombrean y dan fruto."

les ouvre pour recevoir ce dont elle a besoin »), l'obéissance au créateur, l'amour et la compassion. Toutes ces valeurs sont personnifiées par des images de la nature extrêmement suggestives et poétiques :

> Si quelqu'un vient s'incliner devant elle, qu'elle ne s'en vante pas en disant : j'ai plié la nuque de ce poulain. Qu'elle s'incline à son tour pour cueillir cette fleur précieuse, qu'il est donné à peu de moissonneuses sur cette terre, l'humilité[1]. (p. 53)

En somme, l'Indienne prie pour que sa jeune maîtresse ne tire pas avantage de sa condition de *Ladina* et ne vienne pas grossir les rangs des dominants qui soumettent les plus faibles (« Pour qu'elle s'arrête avant d'abattre le fouet en sachant que chaque coup grave une cicatrice sur le dos du bourreau »)[2]. Selon cette prière, la fillette est dans un entre-deux : par son statut ethnico-social, elle fait partie de l'élite blanche (« Tu lui as réservé des serfs »)[3] ; par son affinité avec sa nourrice, elle partage la culture indienne que celle-ci lui a transmise (« Tu lui réserveras aussi une âme de frère aîné, de gardien, de protecteur ») [4]. C'est finalement un hymne à un amour fraternel entre deux cultures interdépendantes :

> « (…) Pour que tous les jours, comme on apporte le vase à la rivière pour le remplir, tu conduises son cœur vers les bienfaits qu'elle aura reçus de ses serfs. Pour qu'elle ne manque jamais de gratitude. (…) C'est là notre sang, notre travail et notre sacrifice… »[5].

Par la bouche de la domestique, à la première personne du pluriel, parlent les Indiens, qui semblent véhiculer les valeurs ancestrales de leur peuple, mais qui en fait se font les porte-paroles d'un message sur l'acculturation : au contact des *Ladinos*, l'Indien se consacre au bien-être de ses maîtres (l'abnégation est rendue par le rythme ternaire final) et attend en retour de la reconnaissance.

Dans un autre passage de *Balún Canán*, à la fin de la première partie, la fillette, pourtant séparée de sa nourrice, voit apparaître l'Indienne pour conjurer un cauchemar. Par des paroles énigmatiques et une présence surnaturelle, l'Indienne lui communique un double message. Elle joue toujours son rôle maternel de réconfort (« - Je suis là, petite, avec toi. Je viendrai quand tu m'appelleras, comme la colombe quand on jette des grains de maïs.

---

[1] *Ibid.* : "Si uno viene y se inclina ante su faz que no se alardee diciendo: yo he domado la cerviz de este potro. Que ella también se incline a recoger esa flor preciosa (que a muy pocos es dado cosechar en este mundo) que se llama humildad."

[2] *Ibid.* : "(…) Y se detenga antes de descargar el latigazo, sabiendo que cada latigazo que cae graba su cicatriz en la espalda del verdugo."

[3] *Ibid.* : "Tú le reservaste siervos."

[4] *Ibid.* : "Tú le reservarás también el ánimo de hermano mayor, de custodio, de guardián."

[5] *Ibid.*, pp. 183-184 : "Para que todos los días, como se lleva el cántaro al río para llenarlo, lleves su corazón a la presencia de los beneficios que de sus siervos ha recibido. Para que nunca le falta gratitud. (…) Este es nuestra sangre y nuestro trabajo y nuestro sacrificio."

Dors »[1], p. 61). Dans un rythme ternaire apaisant, elle invoque l'harmonie avec une nature généreuse pour inviter la fillette à reprendre le sommeil (« Rêve que ces vastes terres t'appartiennent ; que tu tonds des troupeaux de nombreux moutons paisibles ; que la récolte remplit tes greniers »[2], p. 61). Mais ses dernières paroles font basculer le rêve dans un cauchemar : elles mettent en garde la fillette de la prise de possession abusive de la terre (« Mais fais attention de ne pas te réveiller avec le pied dans les fers et la main clouée contre la porte : ton rêve aurait été injuste »[3], p. 61). La nourrice montre les dangers que courent les *hacendados* s'ils ne respectent pas la terre-mère nourricière. C'est en quelque sorte un message de mauvais augure pour la famille Argüello dont les champs seront ravagés par les flammes dans la seconde partie. C'est également la nourrice qui prévient Zoraïda du mauvais sort qui va s'abattre sur la famille et condamner le jeune Mario :

> Les anciens de la tribu de Chactajal se sont réunis pour délibérer. Parce que chacun d'eux avaient entendu, dans le secret du sommeil, une voix qui disait : « Qu'ils ne prospèrent pas, qu'ils ne se perpétuent pas. Que le pont qu'ils ont jeté entre le présent et le futur se brise. » C'était comme une voix de bête qui leur parlait. (p. 190)

La nourrice transmet le message prophétique de son peuple dans une rhétorique qui n'est pas sans rappeler les textes ancestraux mayas, en l'occurrence la citation des *Annales des Xahil* placée en exergue de la troisième partie de *Balún Canán* (« Vous mourrez ! Vous vous perdrez ! »).

La « saveur poétique maya » est donc transmise par la nourrice indienne (dans *Balún Canán* et dans une moindre mesure dans *Oficio de tinieblas*) qui transmet légendes et prophéties en consonance avec les textes sacrés. Ce personnage adopte la même rhétorique incantatoire et les mêmes images poétiques où prédomine l'image d'une nature ambivalente, à la fois bienveillante ou menaçante. Cette oralité d'apparence maya est également complétée par des fragments écrits de tradition indigène.

---

[1] *Ibid.*, p. 192 : "- Yo estoy contigo, niña. Y acudiré cuando me llames como acude la paloma cuando esparcen los granos de maíz. Duerme ahora."

[2] *Ibid.* : "Sueña que esta tierra dilatada es tuya; que esquilas rebaños numerosos y pacíficos; que abunda la cosecha en las trojes."

[3] *Ibid*. : "Pero cuida de no despertar con el pie cogido en el cepo y la mano clavada contra la puerta. Como si tu sueño hubiera sido iniquidad."

L'écriture de mémoires indigènes

Pour suggérer le caractère maya de son discours poético-narratif et attribuer à la trilogie une ascendance indigène fictive, Rosario Castellanos inclut également dans *Balún Canán* trois « mémoires indigènes écrits »[1].

Le premier texte (I, 18) s'inscrit dans la tradition des chroniques indiennes qui retracent la généalogie dynastique de leur lignée, leurs périples avant de s'installer sur leurs terres, les événements qui ont marqué leur histoire. Après la Conquête, les Espagnols se sont approprié cette pratique pour mieux connaître et contrôler la population autochtone :

> En Mésoamérique, les fonctionnaires coloniaux eux-mêmes ont favorisé, après avoir détruit presque la totalité des codex existants, une résurrection partielle des « écritures » autochtones. (…) Pour l'organisation politique, spirituelle et économique des colonies, en effet, les Espagnols avaient besoin d'informations que celles-ci leur permettaient d'actualiser : généalogies dynastiques, [titres] de propriété terrienne, démographie, système de tribut, cosmologie et rites[2].

Il semblerait ici que le manuscrit retrace les différents jalons de la domination dont le peuple indien a fait les frais. La Conquête, l'heure zéro d'une nouvelle histoire à venir, marque à tout jamais le sort des Indiens du sceau de l'exploitation. A la fois vécue comme une rupture avec une nature harmonieuse et avec les Dieux, la Colonisation se concrétise pour les Indiens comme une succession de maîtres qui ont usurpé leurs terres ancestrales sur six générations. Les Blancs, notamment les membres de la famille Argüello, ont en quelque sorte confisqué cette pratique scripturale indienne. Au lieu de remémorer oralement les grands noms des clans dont ils sont les descendants pour préserver leur mémoire collective, les Indiens ont retranscrit sur le papier la généalogie des Conquérants[3]. Ecrit par un Indien lettré du XIXème siècle sur la demande du père de César, il fonctionne comme un titre de propriété qui légitime les possessions des Argüello[4]. Ce mémoire témoigne donc de la séquestration de la mémoire collective de la communauté par les Blancs.

---

[1] Nous reprenons la terminologie de Martin Lienhard, *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-cultural en América Latina, 1492-1988*, *op. cit.*, pp. 302-305.

[2] *BC*, p. 72 : "In Mesoamérica, los propios funcionarios coloniales favorecieron, después de haber destruido la casi totalidad de los códices existentes, una parcial resurrección de las "escrituras" autóctonas. (…) Para la organización política, espiritual y económica de las colonias, en efecto, los españoles necesitaban las informaciones que éstas permitían actualizar: genealogías dinásticas, propiedad de las tierras, demografía, sistema tributario, cosmología y ritos."

[3] Voir l'interprétation détaillée de ce passage en II.1.1. « Un *avant* et un *après* la Conquête », notamment « Une généalogie de vainqueurs ».

[4] *Ibid.*, p. 199 : " [César] [Tengo unos papeles] en la casa de Comitán y que escribió un indio. (…) Y en español para más lujo. Mi padre mandó que los escribiera para probar la antigüedad de nuestras propiedades y su tamaño."

Le rôle du narrateur épique est fondamental (comme le dénote l'emploi en anaphore de la première personne du singulier et les nombreux verbes d'action). Il prend l'envergure d'un guide spirituel de la communauté, caractérisé par sa bravoure et sa détermination :

> Je suis le frère aîné de ma tribu, sa mémoire.
>
> J'ai été avec les fondateurs des cités cérémoniales et sacrées. Je suis avec ceux qui partirent sans tourner la tête. J'ai guidé les pas de leurs pérégrinations et leur ai ouvert un chemin dans la forêt. Je les ai conduits à cette terre d'expiation.
>
> Ici, sur le lieu appelé Chactajal, nous dressâmes nos huttes ; ici nous tissâmes l'étoffe de nos vêtements ; ici nous modelâmes l'argile pour nous en servir. (…) Autour de l'arbre, nos travaux terminés, nous nommions nos dieux pacifiques[1]. (p. 48)

Ce père fondateur remonte aux temps de la genèse de la communauté (emploi du pronom personnel collectif, du passé simple, évocation des activités primordiales). Le texte est rédigé dans le style mythico-poétique des chroniques mayas. La fin du manuscrit se clôt sur une note d'espoir puisqu'une nouvelle ère peut s'annoncer qui reprend un cycle vertueux d'union du peuple sous l'image évocatrice de l'arbre sacré des Mayas :

> Mais voici, mes frères, que nous nous assemblons de nouveau. Par ces paroles nous sommes de nouveau unis, comme au commencement, comme au tronc de la *ceiba* ses multiples branches[2].

Felipe Carranza Pech déplore la perte de ce document qui relate l'histoire de son peuple sur plusieurs générations, « une évidence qui leur avait été volée avec le reste »[3] (p. 90). Lui aussi appelé « frère aîné » de la communauté, il se situe dans la continuité par rapport à ce texte ancestral et veut récupérer la mémoire perdue de sa communauté. Pour ce faire, il écrit un manuscrit sur la construction d'une école pour les générations futures (II, 7) qui répond aux archétypes de l'acte créateur[4].

Ce second « mémoire indigène écrit » est mis en relief par la construction brève du fragment et les guillemets qui contrastent avec les autres chapitres. Le narrateur insiste sur le

---

[1] *Ibid.*, p. 179 : "Yo soy el hermano mayor de mi tribu. Su memoria. / Estuve con los fundadores de las ciudades inmemoriales y sagradas. Estoy con los que partieron sin volver el rostro. Yo guié el paso de sus peregrinaciones. Yo abrí su vereda en la selva. Yo los conduje a esta tierra de expiación. / Aquí, en el lugar llamado Chactajal, levantamos nuestras chozas; aquí tejimos la tela de nuestros vestidos; aquí moldeamos el barro para servirnos de él. (…) alrededor del árbol y después de conducir las faenas, nombrábamos a nuestros dioses pacíficos."

[2] *Ibid.*, p. 180 : "Y es aquí, hermanos míos menores, donde nos volvemos a estar juntos, como en el principio, como en el tronco de la ceiba sus muchas ramas." Nous traduisons.

[3] *Ibid.*, p. 220 : "Los antiguos tuvieron uno que los guiaba en sus peregrinaciones, que los aconsejaba entre sus sueños. Éste dejó constancia de su paso, una constancia que también les arrebataron. Y desde que los abandonó, años, años de tropezar contra la piedra."

[4] Voir le chapitre « Archétypes et répétition » de Mircea Éliade dans *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, Folio Essais, Gallimard, 1969, 184 p., pp. 14-64 : « L'établissement dans une contrée nouvelle, inconnue et occulte, équivaut à un acte de création ». (p. 22).

caractère littéral et authentique de la transcription : « Ainsi écrivit Felipe, pour ceux qui viendraient après lui, la construction de l'école »[1] (p. 106).

Par sa rhétorique, son texte entre en résonnance avec le premier mémoire :

> Pour la construction nous choisîmes un endroit, au sommet d'une colline. Lieu béni parce qu'il assiste à la naissance du soleil. Béni parce qu'il est placé sous des étoiles favorables. Béni parce que dans ses entrailles nous trouvâmes une racine de *ceiba*.
>
> Nous creusâmes, nous blessâmes notre mère la terre. Et pour apaiser sa bouche gémissante, nous répandîmes le sang d'un animal sacrifié (…)[2]. (p. 105)

Les Indiens choisissent un lieu hautement symbolique[3] et accomplissent un rituel pour obtenir les faveurs de leurs divinités traditionnelles (le soleil et la terre). L'harmonie de l'action humaine avec la terre-mère est rendue par le rythme ternaire et l'anaphore, ainsi que par la régularité du rythme prosodique. La mention d'une série d'éléments naturels favorables sert à sacraliser le lieu choisi : situation géographique par rapport au soleil, à l'origine de la lumière du jour ; signes astraux de bonne augure ; contact intime avec la terre dont la fécondité est symbolisée par la *ceiba* ou kapokier. Comme cet arbre sacré représente le centre du monde pour les Mayas, il apparaît à de nombreuses reprises dans le roman (comme dans la séquence précédente) et dans la périphrase « le nourricier des peuples »[4]. A la représentation idéalisée de ce lieu symbolique répond l'assertion prosaïque et méprisante de César qui lui nie toute valeur ou fonction (« Les Indiens ont construit une chaumière sur la colline des Fourches [pour l'école] »[5], p. 109). La répétition des verbes d'action au passé simple montre que les Indiens ont surmonté tous les obstacles auparavant évoqués : l'hostilité des *hacendados* au projet gouvernemental (pp. 167-168), le stratagème de César pour fournir un maître d'école de son choix (pp. 168-169 et 176), les pressions de Felipe face aux autres membres de la communauté réticents aux changements.

Le second paragraphe évoque les étapes de la construction selon un rituel animiste qui rappelle les cérémonies d'ensemencement de la terre. Comme la terre-mère (ici personnifiée) est protectrice, il ne faut pas la blesser sans raison – ce qui suppose le sacrifice d'un animal

---

[1] *BC*, p. 237 : "De esta manera Felipe escribió, para los que vendrían, la construcción de la escuela."

[2] *Ibid.*, p. 236 : ""Para la construcción elegimos un lugar, en lo alto de una colina. Bendito porque asiste al nacimiento del sol. Bendito porque lo rigen constelaciones favorables. Bendito porque en su entraña removida hallamos la raíz de una ceiba. / "Cavamos, herimos a nuestra madre, la tierra. Y para aplacar su boca que gemía, derramamos la sangre de un animal sacrificado (…)."

[3] Mircea Éliade, *Le mythe de l'éternel retour*, *op. cit.*, p. 28 : « Le sommet de la Montagne cosmique n'est pas seulement le point le plus haut de la Terre : il est également le nombril de la Terre, le point où a commencé la création ».

[4] *BC*, p. 159 : "Y en medio de todo, sembrada con honda raíz, la ceiba, la nodriza de los pueblos."

[5] *Ibid.*, p. 149 : "- Los indios levantaron un jacal en la loma de los Horcones. / - ¿Para la escuela?"

pour la régénérer[1]. L'école devient dès lors un nouveau centre où convergent toutes les énergies physiques :

> Nous avons dit : ce sera l'œuvre de tous. Voici notre œuvre, élevée avec les dons de tous. Ici les femmes sont venues montrer la forme de leur amour, qui est souterrain comme les fondations. Ici les hommes apportèrent la mesure de leur force qui est comme le pilier qui soutient, comme le fronton de pierre, comme le mur qui fait reculer le vent dans ses assauts. Ici, les vieux se sont déchargés de leur science, invisible comme l'espace consacré par la voûte, vrai comme la voûte même[2]. (pp. 105-106)

L'édification de l'école répond à une décision unanime[3] et devient une œuvre collective : cela est rendu par la répétition symétrique « nous » / « tous » (de qui répond à la valeur indienne de solidarité *vs* individualisme occidental) et par l'anaphore « Ici les femmes » (volontairement placées en première position), « Ici les hommes », « Ici les vieux ». Chaque membre de la communauté est comparé à des éléments architectoniques qui viennent consolider le bâtiment (les fondations, le pilier, le fronton de pierre, le mur, la voûte).

L'évocation de la construction de l'école se termine sur une grande beauté métaphorique :

> C'est notre maison. Ici la mémoire que nous avons perdue sera comme la jeune fille arrachée aux tourbillons du fleuve. Et elle s'assiéra devant nous pour nous endoctriner. Et nous l'écouterons respectueusement. Et nos visages resplendiront comme lorsque l'aube les éclaire[4].

La mémoire est ici personnifiée sous les traits d'une jeune femme rescapée des eaux (peut-être du fleuve Grijalva où les anciens se sont sacrifiés au moment de la Conquête). Figure d'une résurrection de l'inframonde, elle prend la stature d'un mentor qui guide et instruit les hommes en mettant fin au royaume des ténèbres. Selon Felipe Carranza Pech, la mémoire usurpée de son peuple doit être retrouvée et sauvée de la violence historique pour pouvoir tisser à nouveau les liens identitaires de la culture maya ancestrale. Cette entreprise d'anamnèse collective peut réveiller un passé glorieux et faire resurgir la mémoire indienne.

---

[1] Mircea Éliade, *Le mythe de l'éternel retour*, *op. cit.*, p. 33 : « La théorie que ces rites [de construction] impliquent se ramène à ceci : rien ne peut durer s'il n'est « animé », s'il n'est doté, par un sacrifice, d'une « âme » ; le prototype du rite de construction est le sacrifice qui a eu lieu lors de la fondation du monde ».

[2] *Ibid.*, p. 237 : " "Habíamos dicho: será la obra de todos. He aquí nuestra obra, levantada con el don de cada uno. Aquí las mujeres vinieron a mostrar la forma de su amor, que es soterrado como los cimientos. Aquí los hombres trajeron la medida de su fuerza que es como el pilar que sostiene y como el dintel de piedra y como el muro ante el que retrocede la embestida del viento. Aquí los ancianos se descargaron de su ciencia, invisible como el espacio consagrado por la bóveda, verdadero como la bóveda misma."

[3] L'idéalisation de la construction de l'école contraste fortement avec la description précédente de la réticence des autres Indiens et des manœuvres de Felipe pour les convaincre (pression, chantage...) in *BC*, pp. 216-218).

[4] *BC*, p. 237 : "Aquí la memoria que perdimos vendrá a ser como la doncella rescatada a la turbulencia de los ríos. Y se sentará entre nosotros para adoctrinarnos. Y la escucharemos con reverencia. Y nuestros rostros resplandecerán como cuando da en ellos el alba." Nous traduisons.

Nous avons observé que Felipe Carranza Pech représente le guide de sa communauté car il sait lire et écrire et qu'il peut jouer un rôle de promoteur culturel pour sa communauté[1]. Il incarne aux yeux de Rosario Castellanos l'idéal d'un Indien en voie de *ladinisation* qui pourrait être le moteur d'une révolution. En tout cas, il se fait le porte-parole de l'idéologie du Président Lázaro Cárdenas. Force est de constater que Rosario Castellanos réécrit des fragments écrits d'apparence indigène qui suivent la tradition maya des chroniques dynastiques ou des actes d'historiographie. Elle atteste de la confiscation de la mémoire collective de la communauté indienne et de sa résistance. Par la production de mémoires écrits, l'Indien s'achemine sur un processus de récupération de sa culture. Le seul fait de s'approprier la langue du dominant pour préserver la mémoire de son peuple est un acte hautement subversif dans un contexte linguistique de diglossie. Mais il ne faut pas oublier que le discours indigéniste de l'auteure apparaît aussi en filigrane.

Dans cette séquence, la construction de l'école est à la fois associée à un moment historique précis (la réalisation des réformes cardénistes) et à un temps mythique immémorial. On observe une antinomie significative entre un espace laïque *vs* sacré. Le terme « école » n'apparaît qu'en clausule de la séquence, mais non pas au cœur du mémoire indigène. Il est remplacé par « œuvre » (qui induit une réalisation collective) et « maison » (qui connote des liens familiaux et communautaires). Sous la plume de Rosario Castellanos, ces « mémoires indigènes écrits » inscrivent les Indiens dans le temps présent et dans la dynamique d'un processus historico-social en devenir. La volonté de construire un état national suppose un processus d'unification et de « mexicanisation » des masses indiennes. La politique éducative de l'indigénisme officiel entamée depuis la présidence cardéniste insiste donc sur l'instruction rurale et indienne. L'école est le lieu où doit se former le sentiment national et l'identification avec l'idéologie dominante. Cela révèle l'habileté de Rosario Castellanos pour faire passer l'idéologie de l'indigénisme officiel sous le vernis poétique d'une rhétorique maya.

Le troisième et dernier « mémoire indigène écrit » (II, 16) reprend le modèle des titres de propriété que les Indiens ont été amenés à rédigés pour tenter de conserver leurs terres. Nous avons déjà analysé ce passage pour montrer l'ampleur du traumatisme de la Conquête qui signifie pour les Indiens l'instauration d'une domination ethnico-sociale[2]. Cette séquence empreinte d'une tonalité extrêmement lyrique est représentative des stratégies poético-narratives de Rosario Castellanos pour donner une « saveur » maya à son écriture. Le texte est

[1] Voir le chapitre II.3.2., notamment "Un pont entre deux cultures."
[2] Voir le chapitre II.1.1. « Un *avant* et un *après* la Conquête », notamment « Le traumatisme de la Conquête ».

construit sous forme de séquences anaphoriques qui mettent en relief la relation harmonieuse entre la nature et l'homme, brutalement interrompue par la Conquête :

> « Ceux qui pour la première fois connurent cette terre (…)»
> « Ceux qui pour la première fois nommèrent cette terre (…)»
> « Ceux qui pour la première fois s'établirent sur cette terre (…)»
> « Ceux qui vinrent après (…) »[1]

La nature est magnifiée pour mieux être sacralisée. Ce texte rappelle la genèse des textes sacrés mayas. Tous les éléments primordiaux sont réunis : l'eau, la terre, le feu et l'air.

> Eau où s'est mirée la ramure des arbres. Eau, lente dompteuse de la pierre. Eau dévoratrice de soleils. Toutes les eaux ne font qu'une, l'eau, avec son amer pressentiment de mer (p. 158)[2].

Ce fragment ressemble à un poème en prose où s'échelonnent des vers libres harmonisés par l'anaphore, la régularité du rythme ternaire, l'allitération en consonnes nasales et voyelles ouvertes. La nature est hyperbolique, source de toutes les richesses minérale, végétale, astrale. L'accroissement du dernier « vers » suggère mimétiquement le rassemblement de toutes les eaux fluviales qui se jettent dans la mer. La métaphore finale qui personnifie l'eau évoque l'amertume du sel, mais aussi l'intuition des peuples préhispaniques de l'arrivée imminente des bateaux des Conquérants.

L'évocation de l'eau comme élément originel, avant l'apparition du règne animal, de l'homme et des autres éléments, surgit comme une réminiscence du *Popol Vuh* :

> Il n'y avait encore ni hommes, ni animaux, ni oiseaux, ni crabes, ni arbres, ni rochers, ni cavernes, ni canyons, ni près, ni forêts. Seul le ciel était là, et la face de la Terre n'était pas encore visible ; seule la mer était là, étale sous l'immensité des cieux (…)[3].

La terre anthropomorphisée occupe ensuite de longs paragraphes à la même tonalité mythico-poétique. La synesthésie rend compte de la richesse de cet élément nourricier (la « saveur », « l'écoulement », « la respiration rythmée », « le signe ») et de son abondance suggérée par la polysyndète (toutes les phrases nominales débutent par la conjonction « et » et la gradation « Mais aussi »). La présence de l'ensemble du monde animal (félins, reptiles, oiseaux, mammifères) et végétal rend compte de l'union cosmogonique des éléments.

La Conquête est vécue selon la vision des Indiens comme un viol de la nature, une violence inédite à l'encontre des Indiens : « Le moulin pesa sur la terre après avoir pesé sur

---

[1] *BC*, pp. 292-293 : "Los que por primera vez conocieron esta tierra (…) / Los que por primera vez nombraron esta tierra (…) / Los que por primera vez se establecieron en esta tierra (…) / Los que vinieron después (…)." Nous traduisons.
[2] *Ibid.*, p. 293 : "Agua donde se miró el mecido ramaje de los árboles. Agua amansadora lenta de la piedra. Agua devoradora de soles. Todas las aguas no son más que una: ésta, con su amargo presentimiento del mar."
[3] Cité in Karl Traube, *Mythes aztèques et mayas*, Paris, Points Seuil, 1993, p. 100.

l'échine vaincue de l'Indien »[1] (p. 159). Cette métaphore finale suggère l'instauration d'une double domination : sur la nature et les peuples autochtones.

Le passage suivant sur l'incendie qui dévaste l'*hacienda* de César Argüello épouse la tonalité épique des textes sacrés sur les cataclysmes qui sont à l'origine d'un nouveau monde. Les créations et les destructions multiples se succèdent, chacune étant associée à la création d'un monde et d'une humanité particulière. Comme à l'orée de la genèse dans le *Popol Vuh*, le silence règne :

> Rien ne s'était assemblé, tout était en repos ; aucune chose ne s'agitait, tout était en attente, tout était immobile sous les cieux[2]. (*PV*)

Dans *Balún Canán*, avant que le feu ne se déclare subitement, tout est calme parfait :

> Ce fut un moment de quiétude parfaite. (…)
> Le silence. (…)
> Ce fut alors que jaillit au milieu des déchets de canne la première flambée. Alors on sut que toute cette beauté immobile n'était là que pour être dévorée par le feu. (*BC*, p. 160)

Nous avons analysé la portée mythique de cet acte subversif qui semble provenir de la nature personnifiée, « une bête rouge et dévastatrice » (p. 161), assoiffée de vengeance et non des Indiens mobilisés dans une lutte politique[3]. Nous voyons donc quelles sont les stratégies poético-narratives de Rosario Castellanos pour faire baigner le lecteur dans une atmosphère maya imprégnée de mythe. Elle reprend la rhétorique incantatoire, la tonalité éminemment poétique et suggestive des textes sacrés pour servir son propos : la cosmovision des Indiens est empreinte de croyances mythico-poétiques qui ne leur permettent pas de devenir sujets de leur histoire. Malgré l'écriture du mémoire sur la construction de l'école, les réformes éducatives cardénistes restent effectivement un vœu pieu (l'école est le théâtre d'une farce où Ernesto en est l'acteur principal), l'incendie de Chactajal amorce une révolte qui ne se concrétise pas. Finalement, on peut rappeler l'ambition de Rosario Castellanos au moment d'écrire *Balún Canán*. Comme elle voulait « sauver un monde présidé par la magie », le lecteur ne peut qu'être sensible à l'attention particulière de l'auteure portée à la culture orale et écrite maya. La richesse poétique et la saveur maya qui se dégagent de *Balún Canán* nous permettent de dire qu'au niveau stylistique, elle y est sans nul doute parvenue. Dans les autres œuvres de la trilogie, ce lyrisme s'estompe pour laisser place à une prose plus fonctionnelle et logique. La fillette (personnage en consonance avec la conception magique du monde des Indiens) disparaît et le ton se fait plus grave et plus sobre. Comme Rosario Castellanos adopte une démarche plus cognitive et rationnelle, « les images doivent laisser place au

[1] *Ibid.*, p. 294 : "El trapiche pesó sobre la tierra después de haber pesado sobre el lomo vencido de los indios."
[2] Cité in Karl Traube, *Mythes aztèques et mayas*, *op. cit.*, p. 100.
[3] Voir le chapitre II.3.3. "Mythe *vs* Histoire."

raisonnement »[1]. Dans *Oficio de tinieblas*, seule l'*ilol* Catalina offre le pendant à la nourrice de *Balún Canán.* Médiatrice entre le monde des hommes et les Dieux, elle adopte la même poétique hiératique que les textes mayas ancestraux.

Afin de conclure ce chapitre consacré aux artifices narratifs pour construire une poétique maya, il faut mettre en relief l'ambiguïté fondamentale au cœur de la « trilogie du Chiapas » qui peut être comprise de diverses manières.

Selon une première lecture, ces « mémoires indigènes écrits » et l'intrusion de l'oralité indienne seraient une preuve de la volonté de l'auteure de représenter la mémoire historico-culturelle des Indiens, souvent niée ou oubliée par l'Histoire officielle. La transformation du discours oral de la nourrice dans *Balún Canán* et *Oficio de tinieblas* en un prolongement dans la fiction des textes sacrés mayas peut être considérée comme une tentative de briser le mur du silence. Cela fait dire à Martin Lienhard que l'auteure attribue à la collectivité maya contemporaine de l'écriture, « plongée dans la misère et dévalorisée aux yeux des représentants de l'idéologie dominante » un discours indigène auréolé du prestige du *Popol Vuh*, ce qui peut constituer « un pas en avant vers la pleine reconnaissance des valeurs indigènes *actuelles* »[2]. Même s'il faut nuancer cette affirmation devant la méconnaissance de Rosario Castellanos de la culture *tzotzil-tzeltal* contemporaine et ses jugements de valeur constants selon des critères ethnocentriques, on ne peut nier sa volonté sincère d'agir et d'écrire en faveur de l'Indien. Le lecteur peut avoir l'impression qu'elle désire dans *Oficio de tinieblas* contrecarrer la version monologique du « vainqueur », questionner et finalement discréditer le texte historiographique tendancieux de Vicente Pineda dont elle s'inspire.[3]

---

[1] Entretien accordé à María Luisa Cresta de Leguizamón, in *La Palabra y el hombre, Revista de la Universidad Veracruzana*, n°19, México, 1976, p. 5 : "yo veo (…) como este elemento poético que es sumamente importante por su abundancia en los primeros libros de relato, de narración, por ejemplo en *Balún-Canán*, va desapareciendo, o adquiriendo otro tono menos lírico, un tono un poquito más grave, un tono más… de una estructura más funcional en los libros siguientes. Porque esto corresponde a un cambio en la concepción del mundo. La concepción del mundo en *Balún-Canán* podría decirse que es mágica; las personas que están contemplando ese mundo son, o indígenas que pertenecen a una civilización o una forma de cultura en la que la razón no tiene funciones importantes; o niños que tampoco han llegado a la edad de la razón. Entonces es válido que se use la lírica para trasmitir ese mundo. Pero cuando yo ya quiero empezar a explicarme lo que sucede, a narrarlo, a trasmitirlo por medio de imágenes, entonces las imágenes tienen que ir dejando su lugar a los razonamientos. Esto es lo que creo que sucede ya con libros como *Ciudad real*, como *Oficio de tinieblas*, como *Los convidados de agosto*, y en muchísimo mayor grado (…) *Rito de iniciación*."

[2] Martin Lienhard, "La legitimación indígena en dos novelas centroamericanas", *op. cit.*, pp. 115-116 : "(…) el mero hecho de atribuir a una colectividad maya actual, sumida en la miseria y desprestigiada a los ojos de los representantes de la ideología dominante, un discurso indígena aureolado por el prestigio del *Popol Vuh*, sí constituye quizá la confesión de un fracaso literario, representa también un paso adelante en el pleno reconocimiento de los valores indígenas *actuales*."

[3] Martin Lienhard, *La voz y su huella, op. cit.*, p. 305 : "*Oficio de tinieblas* cuestiona y destruye así el tendencioso texto historiográfico que le sirve de fuente, la "Historia de las sublevaciones de Pineda" (1888),

Mais il est aussi possible de faire une autre lecture de la trilogie et d'avancer l'hypothèse que Rosario Castellanos participe de ce que l'on pourrait appeler une « mystification du discours indigène » qu'elle prétend recréer. En fait la « trilogie du Chiapas » effectuerait une « colonisation scripturale » des textes mayas[1] qui thématise le conflit entre culture hégémonique et périphérique à sa manière. Elle semble au premier abord se nourrir du dialogisme en confrontant la vision des vainqueurs et des vaincus. Or, nous avons vu que ce qui prédomine en dernier recours est le discours dominant de l'indigénisme gouvernemental. L'œuvre devient également polyphonique, au sens où elle épouse tour à tour la perspective fictive des Indiens et des *Ladinos.* Mais nous avons mis en lumière les limites de ces artifices qui finalement ne donnent pas la parole à l'Indien, toujours relayée par celle du Blanc. Elle fait entrer le lecteur dans l'oralité de la culture ancestrale maya, plus pour y puiser une poétique foisonnante que pour valoriser sa cosmovision. Son idéologie d'auteure *ladina* affleure constamment sous le vernis d'une écriture en consonance avec la culture orale maya.

III.2.3. La réécriture de mythes d'apparence maya

Le troisième critère de Tomás G. Escajadillo pour qualifier une œuvre de « néo-indigéniste » est une approche de la réalité empreinte d'une dimension magique et mythique. Dans le chapitre précédent, nous avons observé que Rosario Castellanos y souscrit en utilisant les textes ancestraux mayas pour y puiser une inspiration stylistique, mais également pour transmettre une cosmovision qui semble éloignée de la vision rationaliste et occidentale. Nous allons voir à présent dans quelle mesure l'auteure donne l'impression de transmettre des mythes mayas tout en les adaptant et en opérant une réécriture significative. Examinons comment la trilogie retrace l'épopée nationale qui situe l'identité socioculturelle du Chiapas dans la lutte entre Indiens et *Ladinos* pour inventer le mythe d'une synthèse intégratrice entre les deux forces en tension.

---

panfleto que justificaba la masacre de los indios por la política supuestamente agresiva, antiladina, de los insurrectos."

[1] Ce terme de "colonisation scripturale" est emprunté à Martin Lienhard, qui lui-même adopte une métaphore de Serge Gruzinski pour qualifier l'attitude des lettrés ou écrivains qui, pendant la période coloniale, ont « réduit » linguistiquement et littérairement les textes sacrés à l'origine emprunts d'oralité. In Martin Lienhard, *La voz y su huella, op. cit.*, p. 32 : "Cuando transcriben, reelaboran o reinventan por escrito fragmentos de alguna tradición oral indígena, ellos proceden, forzosamente, a su *reducción* lingüística y literaria o, como podríamos decirlo, adaptando una metáfora de S. Gruzinski, a la *colonización escritural* de los textos originales."

Une nouvelle genèse

Pour pouvoir étudier la version que nous livre Rosario Castellanos de la genèse selon les Mayas dans *Balún Canán*, il convient de travailler d'après son « hypotexte », le texte source du *Livre du Conseil*.

La première section du *Popol Vuh* relate la genèse du monde et des premiers habitants créés à partir de la mer et du ciel primordiaux. Des créations et destructions se succèdent. Chaque cycle est associé à une humanité particulière qui doit vénérer les Dieux par leurs prières et leurs offrandes. Le premier homme est fait d'argile, mais il ne parvient pas à articuler de mots riches de sens. Son corps, passé à l'épreuve de l'eau, se défait au moindre mouvement[1]. Le second, taillé dans le bois, n'est en fait qu'un mannequin desséché, que les Dieux détruisent en le noyant et le pulvérisant[2].

Il faut attendre l'apparition des jumeaux héroïques dans la seconde section pour que la race actuelle de l'homme de maïs soit créée. Uno Junajpú et Siete Junajpú (appelés également « Hun et Vucub Hunahpu ») affrontent les seigneurs maléfiques du royaume ténébreux de Xibalbá dans une série d'épreuves dont ils ne sortent pas vainqueurs. Ils finissent sacrifiés et enterrés côte à côte dans le terrain de pelote de Xibalbá. La deuxième génération de jumeaux divins, Junajpú et Xbalanké, créés miraculeusement, parviennent à vaincre les maîtres de Xibalbá et à faire advenir l'homme de maïs[3]. Au premier chapitre de la troisième partie du *Popol Vuh* a lieu la création de l'homme de maïs :

> He aquí, pues, el principio de cuando se dispuso a hacer el hombre, y cuando se buscó lo que debía entrar en la carne del hombre.
>
> Y dijeron los Progenitores, los Creadores y Formadores, que se llaman Tepeu y Gucumatz: "Ha llegado el tiempo del amanecer, de que se termine la obra y que aparezcan los que nos han de sustentar y nutrir,

---

[1] *Popol Vuh*, prologue et traduction d'Adrián Recinos, México, Fondo de Cultura Económica, (1947), 2ème Ed. 1960, pp. 27-28 : "Entonces fue la creación y la formación. De tierra, de lodo hicieron la carne [del hombre]. Pero vieron que no estaba bien, porque se deshacía, estaba blando, no tenía movimiento, no tenía fuerza, se caía, estaba aguado, no movía la cabeza, la cara se le iba para un lado, tenía velada la vista, no podía ver hacia atrás. Al principio hablaba, pero no tenía entendimiento. Rápidamente se humedeció dentro del agua y no se pudo sostener. (…) Entonces desbarataron y deshicieron su obra y su creación."

[2] *Ibid.* pp. 29-30 : "Entonces hablaron y dijeron la verdad : - Buenos saldrán vuestros muñecos hechos de madera; hablarán y conversarán vuestros muñecos hechos de madera, hablarán y conversarán sobre la faz de la tierra. / - ¡Así sea! - contestaron, cuando hablaron. / Y al instante fueron hechos los muñecos labrados en madera. Se parecían al hombre, hablaban como el hombre y poblaron la superficie de la tierra. / Existieron y se multiplicaron; tuvieron hijas, tuvieron hijos los muñecos de palo; pero no tenían alma, ni entendimiento, no se acordaban de su Creador, de su Formador; caminaban sin rumbo y andaban a gatas. / Ya no se acordaban del Corazón del Cielo y por eso cayeron en desgracia."

[3] Uno Junajpú est associé à la divinité du maïs : « Cette longue tête coiffée d'une sorte de houppe évoque un épi de maïs et sa barbe soyeuse, tandis que la fauchaison de cet épi mûr symbolise la décapitation, supplice impliqué à Hun Hunahpu », in Karl Taube, *Mythes aztèques et mayas*, Paris, Points Seuil, 1993, 157 p., p. 118.

> los hijos esclarecidos, los vasallos civilizadores; que aparezca el hombre, la humanidad sobre la superficie de la tierra." Así dijeron[1].

Alors, les Dieux ordonnent à divers animaux (un *yac* - chat sauvage -, un coyote, une perruche et un corbeau) de se rendre à Paxil et Cayala – lieu d'abondance par excellence, montagne couverte de fruits et de graines – pour en rapporter des épis de maïs jaunes et blancs que la vieille Ixmucane moud ensuite en une fine farine avec laquelle sera façonnée la chair des quatre premiers représentants de l'actuelle humanité :

> Y moliendo entonces las mazorcas amarillas y las mazorcas blancas, hizo Ixmucané nueve bebidas, y de este alimento provinieron la fuerza y la gordura y con él crearon los músculos y el vigor del hombre. Esto hicieron los Progenitores, Tepeu y Gucumatz, así llamados.
>
> A continuación entraron en pláticas acerca de la creación y la formación de nuestra primera madre y padre. De maíz amarillo y de maíz blanco se hizo su carne; de masa de maíz se hicieron los brazos y las piernas del hombre. Únicamente masa de maíz entró en la carne de nuestros padres, los cuatro hombres que fueron creados[2].

Selon le *Popol Vuh*, comme l'homme de maïs est le premier être capable de vénérer ses créateurs, il est digne de rester en vie et d'engendrer une nouvelle race humaine.

Voyons à présent la réécriture de la genèse sous la plume de Rosario Castellanos. Au chapitre IX de la première partie de *Balún Canán*, la nourrice relate un mythe oral enraciné dans la culture maya pour expliquer à la fillette les rapports qui existent entre sa mère Zoraïda et l'infirme (*la tullida*) dont elle s'occupe. Le mythe est donc enchâssé dans la narration, avec la prise de parole de la nourrice et la réflexion finale de la fillette sur l'interprétation à lui donner. Il est à nouveau fait allusion aux deux périodes clé qui divisent l'histoire des Indiens : le monde avant *vs* après la Conquête. La période préhispanique est symbolisée par le temps mythique de la création « avant que viennent Santo Domingo de Guzmán, San Caralampio et la Vierge du Perpétuel Secours » - autant de Saints catholiques qui témoignent de

---

[1] *Popol Vuh*, prologue et traduction d'Adrián Recinos, México, Fondo de Cultura Económica, (1947), 2ème Ed. 1960, p. 103. La traduction en français que nous proposons est de Pierre Desruisseaux, *Pop Wooh, Popol Vuh, le livre du temps. Histoire sacrée des Mayas quichés*, Montréal, Ed. Triptyque, Le Castor Astral, 2002, p. 147 : « Ont dit alors Alom la Mère, Qalom le Père, Tzacol le Créateur, Bitol le concepteur, Tepeu l'Emanation de l'Infini, Cucumatz le Serpent Quetzal : / - L'aube est arrivée. Que la création se fasse, que se révèlent le chercheur de l'existence, la descendance pure, les fils authentiques ! Que se lèvent les hommes, les habitants de la surface de la Terre ! / Ils sont venus très agités, (…) ils ont réfléchi à ce qui allait constituer la nature de l'homme. »

[2] *Popol Vuh*, prologue et traduction d'Adrián Recinos, p. 104. Traduction de Pierre Desruisseaux, *Pop Wooh, Popol Vuh, le livre du temps. Histoire sacrée des Mayas quichés, op. cit,* p. 148 : « (…) Les animaux leur ont montré le chemin. Les épis de maïs jaunes et les épis de maïs blancs ont été moulus. Xmucane les a moulus neuf fois, y ajoutant de *l'eau de chival* pour constituer le squelette et la chair de l'homme. (…) Les pieds et les bras de l'homme, de nos premiers parents, étaient faits de pâte de maïs. Il y a eu quatre humains créés. Leur chair n'était formée que de cette nourriture. »

l'évangélisation des Indiens depuis la Colonisation. La nourrice simplifie la genèse en s'adaptant à son jeune public (« (…) les Seigneurs du Ciel n'étaient que quatre. Chacun était assis sur sa chaise et se reposait »[1], p. 25). Nous observons, une nouvelle fois chez Rosario Castellanos, la tendance à gommer tout élément linguistique caractéristique de l'onomastique maya. Il n'est pas fait mention de Tepeu (Dieu du ciel), Gucumatz, le Serpent Emplumé (Dieu de la tempête) ou de Huracán encore appelé « Cœur du Ciel » (Dieu du vent et du feu), mais de la couleur métonymique attribuée à chacun d'eux (jaune, rouge, noir, couleur chair). L'Indienne nous plonge dans le temps mythique du commencement et fait le récit de la création primordiale des éléments (parmi les neuf gardiens protecteurs dont la terre, la mer, le vent) en reprenant la rhétorique anaphorique propre aux textes ancestraux :

> (…) ils avaient déjà fait la terre telle que nous la voyons maintenant, et l'avait comblée de dons. Ils avaient déjà fait la mer qui fait trembler qui la regarde. Ils avaient déjà fait le vent pour qu'il soit protecteur de toute chose. Mais il leur restait à faire l'homme[2]. (p. 25)

L'acte créateur est idéalisé par la mention de la plénitude cosmique. L'Indienne dramatise son récit en intégrant au discours direct les paroles des « quatre Seigneurs du ciel ». Elle évoque les créations successives de l'homme d'argile et de bois et les épreuves auxquelles ils sont soumis (l'eau, le feu) en atténuant les vagues de destruction causées par les Dieux. Selon le *Popol Vuh*, c'est surtout parce que ces premiers hommes ne sont pas capables de vénérer les Dieux qu'ils sont annihilés par leurs créateurs. Les hommes de bois sont alors détruits non pas par le feu comme dans la version fictionnelle de Rosario Castellanos, mais par une série de cataclysmes : par une inondation, par une résine tombée du ciel, avant que se déchaînent sur eux des animaux furieux et des ustensiles de cuisine personnifiés (jarres, poêles à tortilla, écuelles, marmites, pierres de meule…) qui les déchiquètent et finissent par les faire brûler[3].

---

[1] *BC*, pp. 152-153: "– Al principio – dice –, antes que vinieran Santo Domingo de Guzmán y San Caralampio y la Virgen del Perpetuo Socorro, eran cuatro únicamente los señores del cielo. Cada uno estaba sentado en su silla, descansando."

[2] *Ibid.*, p. 153 : "(…) ya habían hecho la tierra, tal como ahora la contemplamos, colmándole el regazo de dones. Ya habían hecho el mar frente al que tiembla el que lo mira. Ya habían hecho el viento para que fuera como el guardián de cada cosa, pero aún les faltaba hacer el hombre."

[3] Voir le chapitre III de la première partie du *Popol Vuh*, prologue et traduction d'Adrián Recinos, México, Fondo de Cultura Económica, (1947), 2ème Ed. 1960 : "En seguida fueron aniquilados, destruidos y deshechos los muñecos de palo, recibieron la muerte. Una inundación fue producida por el Corazón del Cielo; un gran diluvio se formó, que cayó sobre las cabezas de los muñecos de palo. (…) Pero no pensaban, no hablaban con su Creador, su Formador, que los habían hecho, que los habían creado. Y por esta razón fueron muertos, fueron anegados. Una resina abundante vino del cielo. (…) Llegaron entonces los animales pequeños, los animales grandes, y los palos y las piedras les golpearon las caras. Y se pusieron todos a hablar; sus tinajas, sus comales, sus platos, sus ollas, sus perros, sus piedras de moler, todos se levantaron y les golpearon las caras. (…) Las piedras del hogar que estaban amontonadas, se arrojaron directamente desde el fuego contra sus cabezas causándoles dolor."

Une double modification dans le mythe livré par la nourrice témoigne de sa version acculturée : l'évocation de « l'homme d'or », dont il n'est nullement fait mention dans le texte ancestral du *Popol Vuh* et la disparition de « l'homme de maïs » qui est la dernière création humaine dont les Mayas se disent les descendants. Il est probable que Rosario Castellanos se soit inspirée des variantes locales du mythe, livrées par exemple par les Indiens *tojolabal* de la région de Comitán et Ocosingo. Selon cette version, la troisième création est celle de l'homme de maïs, puis la quatrième, celle de l'homme d'or, « l'homme riche », le *caxlán*, qui demande à être porté et instaure une situation de domination[1].

Il est révélateur que l'auteure élude tout élément qui ait trait au maïs alors qu'il est l'élément fondateur de l'organisation sociale et culturelle des Mayas[2]. Dans le *Popol Vuh*, Cœur du Ciel et Gucumatz, après les deux premières créations infructueuses, demandent aux vieux devins Ixpiyacoc et sa femme Ixmucane[3] de faire une prophétie sur une nouvelle création après avoir consulté le calendrier sacré et jeté des grains de maïs et des graines rouges. Il ne faut pas oublier non plus que les Dieux demandent certes à être vénérés, mais surtout à être « sustentés », « alimentés », « nourris »[4]. Dans *Balún Canán*, la mention du maïs comme moyen de subsistance, forme de production et construction culturelle n'apparaît pas[5].

---

[1] Voir Antonio García de León, *Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los quinientos años de su historia*, México, ed. Era, 1985, p. 34 : "Según los Tojolabales, los primeros cuatro señores del cielo crearon el mar y la tierra, y decidieron también crear al hombre. El primero, hecho de barro, no pudo pasar la prueba del agua; el segundo, de madera, se deshizo con el fuego; el tercero fue hecho de oro, pero su corazón era tan duro y no le agradeció a los dioses, sin embargo, pudo vivir. Después, descontentos de sus obras anteriores, crearon al hombre recto, al verdadero, Tojol Ab'al. Ese fue moldeado en masa de maíz y vivió de su cultivo sin aspirar a la acumulación ni a la codicia, obteniendo de la tierra lo estricto necesario. Un día, cuando ya habían aprendido los nombres de todas las cosas, "cuando sus palabras se llenaron de significado", se encontró frente a frente con el hombre de oro. Como éste no podía desplazarse fácilmente, pidió a los hombres de maíz que lo cargaran: era el ladino, el caxlán, el hombre rico cuyo peso tendrían que soportar de ahora en adelante."

[2] Victorien Lavou cite Werner Wolff, *El mundo simbólico de mayas y aztecas*, México, S.E.P., 1963, p. 41, in *Mujeres e indios, voces del silencio: Estudio sociocrítico de Balún Canán de Rosario Castellanos*, *op. cit.*, p. 65 : "Muchos mitos y ceremonias mayas están formados alrededor del simbolismo de la planta de maíz. (…) En grado extenso, las culturas precolombinas son cultura de maíz; siendo el maíz el tema central de su existencia, relacionaban con él las ceremonias a las lluvias, los rituales de plantar y cosechar, los símbolos de la vida y de la muerte."

[3] « Ixmucane » signifie en quiché « femme » (*xtan*) du maïs (*ixim*).

[4] Karl Taube souligne l'isotopie de la « nutrition » dans le *Popol Vuh* in *Mythes aztèques et mayas*, *op. cit*, p. 99 : « (…) l'acte créateur divin est comparé lui-même à l'arpentage d'un carré de maïs (…). Or seule la race du maïs, produit de ce champ cosmique, allait s'acquitter de cette mission : aucune autre, avant elle, ne réussirait à procurer ce précieux aliment aux dieux ».

[5] Miguel Ángel Asturias modifie également l'hypotexte sacré dans l'organisation temporelle du roman *Hombres de maíz*. Si l'homme de maïs est la création la plus aboutie selon le *Popol Vuh*, c'est la première chez Asturias. L'auteur montre la coexistence simultanée de plusieurs époques (la période préhispanique, la Conquête, la Colonisation, la République).

L'invention dans la fiction d'un mythe d'apparence maya finit en fait par dénaturer complètement le texte source. La quatrième et dernière création selon la nourrice de *Balún Canán* est celle d'un homme de chair, façonné à partir des doigts d'un des démiurges. Cet être de chair est implicitement associé aux Indiens par sa relation harmonieuse avec la nature. La Conquête et l'apparition de l'homme blanc sont évoquées métaphoriquement : « Un beau jour, ils furent stupéfaits en voyant devant eux l'homme d'or. Son éclat les aveuglait (…) » [1] (p. 26). Une nouvelle relation entre dominants et dominés s'instaure, comme le suggère la double construction anaphorique :

> Vint l'heure de manger et les hommes de chair donnèrent un morceau à l'homme d'or. Vint l'heure de partir et les hommes de chair s'en allèrent, chargés de l'homme d'or[2]. (p. 26)

L'or est le symbole par excellence du fait colonial car les Conquistadors se sont lancés dans une quête effrénée du métal précieux pour pouvoir s'enrichir rapidement. Il connote également la convoitise, l'appât du gain, la dureté de caractère. Le mythe de la nourrice effectue un déplacement significatif par rapport au texte sacré : dans le *Popol Vuh*, les hommes sont créés pour qu'ils louent les Divinités mayas, tandis que dans sa version syncrétique, c'est l'homme d'or qui prononce une « parole de gratitude », c'est-à-dire la parole d'Evangile transmise par les Missionnaires et dirigée vers le Dieu catholique. La fin du texte opère une modification sémantique entre les créations humaines et une situation socio-économique nouvelle :

> Depuis lors, ils appellent riche l'homme d'or et pauvres les hommes de chair. Et ils décidèrent que le riche protégerait le pauvre en échange des bienfaits qu'il en recevrait. Et ils ordonnèrent au pauvre de répondre pour le riche devant la face de la Vérité[3]. (pp. 26-27)

Selon la nourrice, le nouvel ordre des choses introduit par la volonté des Dieux, établit une relation dialectique entre riche et pauvre : implicitement, le Blanc doit protection à l'Indien, qui, en retour, offre sa force de travail et lui garantit l'accès au Paradis. Cette version acculturée montre que la nourrice a assimilé et accepté la situation d'injustice instaurée depuis la Conquête : « C'est pour ça que notre loi dit qu'aucun riche ne peut entrer au ciel si un pauvre ne le tient pas par la main » (p. 27)[4]. D'un côté la nourrice affirme la légitimité du

---

[1] *BC*, p. 154 : "Y un día se quedaron pasmados al ver enfrente de ellos al hombre de oro."
[2] *Ibid.*, p. 155 : "Llegó la hora de comer y los hombres de carne le dieron un bocado al hombre de oro. Llegó la hora de partir y los hombres de carne fueron cargando al hombre de oro."
[3] *Ibid.* : "Y desde entonces llaman rico al hombre de oro y pobres a los hombres de carne. Y dispusieron que el rico cuidara y amparara al pobre por cuanto que de él había recibido beneficios. Y ordenaron que el pobre respondería por el rico ante la cara de la verdad."
[4] *Ibid.*, p. 155 : "Por eso dice nuestra ley que ningún rico puede entrar al cielo si un pobre no lo lleva de la mano."

status quo social qui impose la servitude de l'Indien, de l'autre, la fillette se construit comme quelqu'un qui perpétue cette organisation sociale[1]. Une double thématique de l'interdépendance se construit : d'un côté l'homme doit son existence à ses créateurs, de l'autre les Dieux ont besoin de l'homme pour être vénérés. C'est peut-être aussi une représentation utopique et idéalisée d'un renversement des relations entre *Ladinos* et Indiens qui ont tous deux des droits et des devoirs l'un envers l'autre : le temps est venu pour que les Blancs se responsabilisent de la situation de l'Indien[2].

Victorien Lavou avance comme interprétation que ce mythe véhicule l'idéologie de « la bourgeoisie mexicaine qui s'appuie sur la légitimité de l'Indien pour combattre l'oligarchie des gros propriétaires terriens »[3]. La classe émergente de la bourgeoisie surgirait comme une force médiatrice qui permettrait à l'Indien de sauver son passé et sa culture, en mettant fin à sa domination par les *latifundistes.* En nuançant cette assertion, il semblerait en fait que ce mythe de l'homme d'or véhicule l'idéologie de l'indigénisme gouvernemental qui appelle à l'intégration de l'Indien grâce à l'aide des institutions officielles comme l'I.N.I., pour mettre un terme à sa domination par les *Ladinos.* Si l'on garde en tête la séquence de la cérémonie de construction de l'école, ce mythe permettrait effectivement d'actualiser cette idéologie car il remplace l'élément central du maïs, comme base culturelle des Mayas, par l'école, moyen de récupérer mémoire et dignité pour les Indiens[4]. La réécriture du mythe de la genèse permet ainsi à Rosario Castellanos de réactualiser les récits ancestraux mayas dans le contexte historique des réformes cardénistes, et, de façon plus générale, d'installer les Indiens dans l'histoire contemporaine de l'écriture.

La transformation de l'Histoire en mythe

Pour finir, examinons dans *Oficio de tinieblas* l'apparition d'un mythe indien *ladinisé* au service de l'idéologie de l'indigénisme officiel. L'avant-dernier chapitre s'ouvre sur une

---

[1] La fillette demande à sa nourrice : "¿Quién es mi pobre nana?" (*Ibid.*, p. 155).

[2] Telle est l'interprétation de Laura Lee Crumley de Pérez dans "*Balún Canán* y la construcción narrativa de una cosmovisión indígena", in *Revista iberoamericana*, n° 127, 1984, p. 500 : "(…) en el "mundo de ahora" se invierten los papeles míticos; aquellas actividades serviciales realizadas por los hombres de carne en el tiempo antiguo deben ser continuadas en el tiempo histórico por los ricos. (…) Si en el tiempo mítico los hombres de carne se responsabilizaron del hombre de oro, con mayor razón el rico deberá responsabilizarse ahora del pobre."

[3] Victorien Lavou, *op. cit.*, p. 70 : "Todo ello es revelador de la ideología mexicana que se apoya en la legitimidad del indio para combatir la oligarquía terrateniente."

[4] *Ibid.*, p. 65 : "Debemos relacionar la ausencia de la etapa del maíz (medio de subsistencia, forma de producción y construcción cultural) con el rito agrolunar que transcribe la memoria escrita por Felipe después de la edificación de la escuela. (…) esa memoria describe, en el fondo, una ceremonia de la siembra de una nueva semilla, de un nuevo grano: la escuela vista como medio de recuperación de la memoria, de la sabiduría."

vision apocalyptique de Jobel (nom indigène de Ciudad Real) qui témoigne de la répression des *Ladinos* contre les *Chamulas* et l'application effective des ordonnances militaires de Leonardo Cifuentes. Le roman s'achève donc sur l'image d'une communauté indienne aliénée, réduite à l'amnésie après l'échec de la révolte. Nous avons vu que les Indiens reprennent leur conception cyclique du temps et lui donnent une connotation tragique[1]. Ils cherchent à se réfugier dans l'obscurité, comme dans un mouvement de régression primitive qui rappelle l'épisode où Catalina retrouve la grotte de son enfance et les idoles qui y étaient cachées. Ils consacrent un nouveau lieu de culte qu'ils investissent comme un *axis mundi* d'un inframonde protecteur (« Au centre de la grotte, au centre du cercle formé par les hommes assemblés, l'arche repose » [2], p. 350). La mémoire ancestrale paraît réactivée car ce lieu sacré permet de faire le lien entre les générations passées et à venir, tout en transmettant un message d'espoir :

> Car l'arche renferme la parole divine. Le testament de ceux qui nous ont quittés, et les prophéties de ceux qui viendront. (…) Là, resplendit la promesse qui réconforte les jours d'incertitude et d'adversité[3].

Il faut se remémorer ici l'incipit de *Balún Canán* pour comprendre que cette mémoire, après avoir été violemment confisquée au moment de la Conquête, ressurgit intacte car la communauté semble avoir retrouvé « la parole, qui est l'arche de la mémoire »[4]. La description de la cérémonie collective accompagnée de prières, de gestes liturgiques et d'alcool est dramatisée par une sorte d' « épiphanie », de révélation progressive[5]. Au cœur de l'arche, le livre apparaît comme un instrument de communication entre les hommes et les Dieux. Cet objet sacré est d'autant plus précieux qu'il a été miraculeusement sauvé de la répression qui s'est abattue sur les *Chamulas* et symbolise alors leur force de résistance et de survivance[6]. La chute du passage est d'autant plus inattendue que la page « exposée là, comme une hostie » a pour titre flamboyant mis en valeur par la typographie « *ordonnances*

---

[1] Voir la fin de la deuxième partie en II.3.3, notamment le chapitre « Trois conceptions du temps (mythique, anachronique et moderne) ».

[2] *OT*, p. 705 : "La búsqueda de la tiniebla los conduce a las cuevas. Las limpian de alimañas, las adornan con ramos silvestres, llenan su recinto con las emanaciones benéficas del pom. Y allí se congregan, ciertas noches que el coyote aúlla desesperado y que la luna se alza lívida y sin sangre."

[3] *Ibid.* : "Porque en el arca está depositada la palabra divina. Allí se guarda el testamento de los que se fueron y la profecía de los que vendrán. (…) Allí resplandece la promesa que conforta en los días de la incertidumbre y de la adversidad."

[4] *BC*, p. 133 : "-… Y entonces, coléricos, nos desposeyeron, nos arrebataron lo que habíamos atesorado: la palabra, que es el arca de la memoria."

[5] *OT*, pp. 705-706 : "En ocasiones solemnes (fechas que los profanos no alcanzarían a determinar) el arca se abre y lo que contiene se hace patente ante los elegidos. (…) Chisporrotean los hachones de ocote alumbrando el instante en que la cerradura cede y la tapa se abre. Aparece un envoltorio. A cada uno, en orden de su rango, le toca deshacer un nudo, desenvolver las telas. (…) Aparece por fin, el libro."

[6] *Ibid.*, p. 706 : "Son unas cuantas páginas. Una cuantas páginas y sin embargo el puente entre lo divino y la humanidad. / El libro se expone a la adoración. (…). Son testigos de que el libro existe. Que no se ha perdido en las vicisitudes de la fuga ni en el saqueo del desastre. Existe, para que la esperanza no desfallezca. Existe."

militaires »[1]. Les instruments répressifs de la culture orale ont ici fusionné (l'image de l'hostie rappelle la religion catholique et l'évangélisation des Indiens depuis la Conquête ; la réglementation militaire évoque la violence de la Conquête et la répression du soulèvement *chamula*). On peut lire dans cette citation l'ignorance d'un peuple qui en vient à adorer le texte militaire qui a organisé son propre anéantissement. Depuis la Conquête, les « vaincus » ont assimilé le « fétichisme » de l'écriture qui, selon Martin Lienhard, confère un prestige et un pouvoir quasiment religieux au texte écrit[2]. Pour une culture orale analphabète, le code écrit reste impénétrable et donc objet de vénération, même si son message reste inconnu. Une interprétation plus optimiste pourrait voir dans ce passage la vitalité de la culture indigène qui s'approprie ce qui lui est totalement étranger. De l'histoire officielle dictée par une autorité militaire blanche, la communauté *chamula* en façonnerait sa propre version orale en accord avec ses croyances immémoriales. Mais la connotation du texte de Rosario Castellanos a plutôt tendance à accentuer cette perte de repères et de mémoire qui conduit à une vénération absurde et à un rite qui a perdu toute signification. Ce passage empreint d'une ironie sarcastique semble dénoncer l'exemple extrême d'une domination culturelle intériorisée.

Le dernier chapitre d'*Oficio de tinieblas* confirme cette interprétation teintée de pessimisme dans une légende narrée par la nourrice indienne. Une nouvelle scène d'enfermement régressif dans un espace confiné rassemble Idolina et Teresa Entzín López. La jeune fille feint la maladie pour se venger de sa mère (complice du meurtre de son père) et pour fuir le monde réel[3]. Elle se réfugie dans sa chambre et entend les voix du monde extérieur :

> Dans son lit, le visage tourné contre le mur, Idolina veille.
> Jour et nuit, à toutes les heures, les cloches des églises sonnent. Murmures de la rue. Rumeurs de la maison. (p. 352)

Ensuite, Idolina rompt tout contact avec le monde extérieur et refuse la réception de ses sens :

> Idolina étouffe ces échos en enfonçant la tête dans les oreillers. Elle ferme les yeux pour que le monde disparaisse. Définitivement. (p. 352)

---

[1] *Ibid.*, p. 706 : "Y continúa expuesta, como una hostia, esa página que algún héroe ignorado rescató de la catástrofe. Esa página inicial en la que llamea un título: / *Ordenanzas militares.*"

[2] Martin Lienhard, *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-cultural en América Latina 1492-1988*, México, Ed. Casa Juan Pablos, 2003, 414 p., pp. 45-52.

[3] Pour Cynthia Steele, les personnages féminins chez Rosario Castellanos souffrent souvent de maladies physiques ou mentales comme métaphore de l'oppression dont ils sont victimes . In *Narrativa indigenista en los estados Unidos y México*, México, INI, 1985, p. 86. Cité par Voir Victorien Lavou Zoungbo, "Sistemática de la frontera y lógica de dominación en Balún Canán de Rosario Castellanos", op. cit., p. 50.

Elle est surprise par un silence soudain, et les voix à présent viennent de son intérieur. Elle se remémore les scènes tragiques de l'affrontement entre Blancs et Indiens : « Pas de bruit. Idolina n'entend plus que son délire. Quel fracas de bataille ! » (pp. 352-353). Puis, la dimension magico-mythique du récit fait surface puisque la jeune fille devient le réceptacle de toutes ces voix longtemps tues, enfouies et enterrées qui ont fait le récit que nous venons de lire : « Soudain la muraille s'écroule. Les bouches pleines de terre se mettent à parler » (p. 353). Elle est soudain habitée par la psalmodie de Catalina, le mot : « LOI » de Fernando mis en valeur par la typographie, le cri de Domingo sur la croix, l'harangue de Pedro Winiktón, le témoignage du sacristain indien qui trahit ses frères, et la voix de tous ces personnages qui ont peuplé *Oficio de tinieblas* (pp. 352-353)[1]. Ce concert de voix venues d'outre-tombe effraie Idolina qui se réfugie dans le giron maternel de la nourrice. C'est un passage d'une grande richesse poético-narrative puisqu'il met en valeur l'oralité et la polyphonie omniprésentes dans le roman, tout en effectuant une mise en abyme condensée des discours des divers personnages.

Teresa Entzín López intervient alors et prend le même rôle protecteur que la nourrice dans *Balún Canán*. Afin de rassurer la jeune fille, elle « lui raconte une histoire pour la calmer, pour l'endormir »[2]. Alors que le soulèvement des Indiens échoue, le mécanisme de la pensée mythique indigène transforme les événements qui viennent de se dérouler en légende. Pour conserver la mémoire du conflit ethnico social qui a changé le destin de sa communauté, l'Indienne transpose la réalité dans un nouveau mythe à déchiffrer. Cela prouve la résistance de la mémoire indigène qui adapte les faits historiques véridiques et les transpose à son gré, dans un syncrétisme aux multiples significations.

La nourrice indienne invoque d'abord l'autorité des anciens pour attester de la véracité de ses propos sur le soulèvement *chamula*. Le récit, mis en relief par les guillemets, prend d'emblée place dans un temps mythique très lointain (passage du présent de la narration au passé) (« Il y a très longtemps – tu n'étais pas encore née, mon enfant. Moi non plus peut-être », p. 353). Dans ce mythe, l'*ilol*, qui reste anonyme, est dépeinte comme une prophétesse et guérisseuse aux pouvoirs surnaturels. Sa force exceptionnelle attire la curiosité des

[1] *OT*, pp. 707-708 : "Acostada en su lecho, con la cara vuelta hacia la pared, Idolina vela. / Es igual de día o de noche. A todas horas resuenan las campanas de los templos, los murmullos confusos de la calle, los rumores de la casa. (...) Idolina ahoga estos ecos hundiendo la cabeza en las almohadas. Cierra los ojos para que desaparezca, definitivamente, el mundo. (...) El ruido se extingue. Idolina no escucha más que a su delirio. ¡Qué fragor de batalla! (...) Repentinamente la muralla se derrumba. Y hablan las bocas sofocadas de tierra."

[2] *Ibid.*, p. 708 : "Teresa Entzín López, su nana, acude a ella solícita y la acoge en su regazo y acaricia su cabeza y le cuenta un cuento para calmarla, para dormirla."

habitants de *Ciudad Real* qui se déplacent sur le lieu de culte et l'invitent à venir en ville. Cette version reprend des éléments de l'histoire passée (les trois idoles de pierre de l'*ilol* et son neveu Domingo sont fondus en un seul « enfant de pierre ») et en modifie radicalement d'autres (par exemple, l'agressivité du Père Mandujano lorsqu'il arrive dans le temple de Tzajal-hemel n'apparaît pas, remplacée par l'entraide entre Indiens et *Ladinos*).

Comme dans la plupart des récits mythiques, il est question d'épreuves initiatiques que doit remporter le héros (on peut songer aux Jumeaux héroïques Uno Junajpú et Siete Junajpú, ainsi que Junajpú et Xbalanké dans le *Popol Vuh* qui affrontent les seigneurs maléfiques de l'inframonde) : exposition aux bêtes sauvages, au feu et au froid, aux ténèbres. Comme l'*ilol*, qui apparaît sous les traits d'une sorcière, sort triomphante de ce parcours, elle parvient à se libérer (c'est une transposition de la scène du jugement au tribunal lorsque les femmes de San Juan Chamula ont été faites prisonnières). Dès lors, Indiens et *Ladinos* rendent un même culte à l'*Ilol* et à son fils (« Les Indiens et les Caxlans déposaient à leurs pieds des offrandes », p. 354)[1]. Mais à travers les paroles de la nourrice, l'*ilol* ne se change pas en figure légendaire. Au contraire, Teresa communique un discours syncrétique où se mêlent le fatalisme inéluctable des Indiens et le discours conservateur des Blancs : les *Ladinos* sont les protecteurs des Indiens, ils interviennent par la force lorsque l'*ilol* et son enfant de pierre, « ces dévoreurs d'hommes », deviennent insatiables et demandent toujours plus de victimes à sacrifier. Ce qui est condamné ici est la convoitise, l'orgueil et l'ambition de supplanter le Dieu chrétien par des rites barbares. Blancs et Indiens agissent ensemble et se concertent pacifiquement pour « se débarrasser de ces démons ». Comme le déclare Aralia López González, on peut y lire l'aspiration à une interaction solidaire entre eux :

> Les vieillards indiens et les maîtres de Ciudad Real s'unissent pour éradiquer le mal de la tribu. Les deux cultures, sans perdre leur autonomie, cessent de s'opposer pour se compléter dans la prise de décisions pour le bien de tous[2].

Ils choisissent un châle ensorcelé pour immobiliser l'enfant et réduire sa mère à l'impuissance[3]. Il n'est aucunement fait mention de la crucifixion de Domingo et de la perte de prestige de Catalina après le soulèvement. Dans cette légende, le thème du sacrifice n'est

---

[1] *Ibid.*, pp. 708-709 : "- En otro tiempo – no habías nacido tú, criatura ; acaso tampoco había nacido yo – hubo en mi pueblo, según cuentan los ancianos, una ilol de gran virtud." (…) "Recibieron ofrendas que depositaban a sus pies los indios y los caxlanes."

[2] Aralia López González, *La espiral parece un círculo. La narrativa de Rosario Castellanos. Análisis de Oficio de tinieblas y Álbum de familia*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, División de Ciencias Sociales y Humanidades, 1991, pp. 56-57 : "Los ancianos indígenas y los señores de Ciudad Real se unen para erradicar el mal de la tribu. Las dos culturas, sin perder su autonomía, dejan de ser antagónicas para complementarse en la toma de decisiones para el bien común."

[3] C'est une réminiscence du châle que Leonardo Cifuentes a offert à Julia Aceveda. L'assistant de Fernando Ulloa, César, le vole pour faire croire aux Indiens qu'il leur donnera une force magique, tel un talisman.

pas associé à l'avènement d'un Christ indigène qui puisse sauver son peuple, mais à la soif des Dieux préhispaniques qui ont besoin du sang humain. Comme dans tout récit mythique, une période de chaos intervient pour pouvoir restaurer ensuite le cosmos. Un déluge s'abat alors sur la communauté indienne qui, selon les préceptes catholiques, doit faire pénitence :

> « Le nom de cette *ilol*, que tout le monde avait prononcé avec espoir et respect, fut proscrit. Celui à qui ce nom vient à la bouche crache, et la salive efface son image et son souvenir »[1].

Le châtiment est d'effacer à jamais tout souvenir de cette *ilol* (d'après la métaphore, la salive agit comme un élément purificateur)[2]. Cette version mythique communiquée par la nourrice indienne épouse « la vision des vainqueurs » qui cherchent à faire taire et à enterrer toute velléité de rébellion parmi les Indiens. La tentative de transgression qu'incarne l'*ilol* est immédiatement châtiée. Le passage dans la narration du passé au présent montre que cette sentence est encore d'actualité pour le peuple maya. Comme l'indiquent les derniers mots du roman (« L'aube était encore très lointaine »), l'obscurantisme domine la mentalité indienne selon Rosario Castellanos. Après avoir endormi Idolina, la nourrice retourne silencieusement à sa place. Métaphoriquement, l'ordre des choses n'a nullement été modifié par le soulèvement *chamula* : la domestique reste au service des maîtres *caxlans*, de surcroît, elle véhicule une version mythique des faits historiques qui invite son peuple à l'oubli. La construction circulaire d'*Oficio de tinieblas*, qui débute par le récit mythique de la fondation de San Juan Chamula et se clôt par la transposition mythique du soulèvement historique des Indiens, montre symboliquement que « le règne des ténèbres » est encore loin d'être dissipé. Par la création de ce mythe d'apparence indienne, Rosario Castellanos tente de démontrer que pour les Indiens, l'échec de la révolte n'est pas compréhensible en termes historiques, mais il est vécu comme un retour à l'obscurité éternelle[3].

Telle est l'adaptation du discours mythique chez Rosario Castellanos. Elle s'inspire de la rhétorique des textes sacrés mayas sans doute pour le charme poétique qui s'en dégage. Mais la vision essentiellement mythico-poétique du peuple maya l'installe selon elle aux

---

[1] *OT*, p. 710 : "El nombre de esa ilol que todos pronunciaron alguna vez con reverencia y con esperanza, ha sido proscrito. Y el que se siente punzado por la tentación de pronunciarlo escupe y la saliva ayuda a borrar su imagen, a borrar su memoria."

[2] La figure mythique Judith subit le même sort à la fin de la pièce de théâtre éponyme de Rosario Castellanos. *Judith*, in *Obras II*, *op. cit.*, p. 362 : "De los que sobrevivan alguno ha de escupir / mi nombre en una espesa saliva rencorosa. / (…) De una en otra / generación, mi nombre irá cayendo / con un fragor de agua que las rocas rechazan. / (…) Y Judith (…) se quedará, olvidada, / como una tierra llena de sepulcros."

[3] Voir l'interprétation de Joseph Sommers in "Rosario Castellanos: nuevo enfoque del indio mexicano", *La palabra y el hombre*, n° 29, 1964, p. 84 : "Así [el indio] sigue convirtiendo derrotas históricas en obscuras leyendas sin limitación temporal. Así interpreta presente y futuro a la luz turbia de un pasado lleno de misterio y terror. Para los tzotziles la novela termina con la quiebra de su revuelta, momento menos comprensible para ellos como histórico, que como retorno a una obscuridad eterna."

portes de tout devenir historique. L'auteure ne comprend pas que c'est un langage qui affirme la résistance d'une culture et d'un peuple. Cette transformation de l'histoire en mythe montre pourtant les mécanismes à travers lesquels se canalisent les palliatifs qui permettent d'absorber et de supporter l'oppression pour un peuple dominé.

On peut lire en creux dans la trilogie le mythe indien *ladinisé* d'une synthèse intégratrice entre les deux forces ethnico-sociales en tension. C'est l'utopie transmise par le mythe de la Genèse selon la nourrice dans *Balún Canán*, par la légende finale de la nourrice d'*Oficio de tinieblas* et comme nous allons le voir plus loin, par le final de la nouvelle « Arthur Smith sauve son âme ».

Dans les deux chapitres précédents, nous avons étudié les diverses stratégies narratives employées par Rosario Castellanos dans la « trilogie du Chiapas » pour écrire l'altérité – ce sont autant d'artifices pour légitimer son œuvre littéraire par une ascendance indienne fictive. Tout d'abord, par une hybridité narrative, elle tente de pénétrer les ressorts de l'idiosyncrasie indienne, mais toujours d'après le filtre d'une conscience appartenant à la société dominante. Le renouveau littéraire quant au traitement psychologique de l'Indien donne l'impression de le découvrir « de l'intérieur », mais la cosmovision indienne est constamment dévalorisée par des critères de jugement ethnocentriques. Ensuite, Rosario Castellanos se sert des intertextes mayas pour nourrir sa trilogie d'une forte saveur poétique associée à une oralité incantatoire. Elle n'utilise pas ce réservoir littéraire pour démontrer sa richesse culturelle et contrer le discours hégémonique des Blancs. Au contraire, toutes ses stratégies narratives concourent à valoriser en creux un autre discours dominant mis en place par l'Indigénisme gouvernemental dans la lignée cardéniste : il faut acculturer l'Indien pour le « civiliser » et lui faire perdre les aspects « néfastes » et « archaïques » de sa culture. Et finalement, alors que le lecteur a, de prime abord, l'impression que Rosario Castellanos transmet la cosmovision de l'Indien par la réécriture de mythes indiens, il se rend compte après coup qu'elle dénature complètement le discours indigène. Loin de faire resurgir les mythes mayas ancestraux, l'auteure crée dans la fiction un mythe indien *ladinisé* au service de l'Indigénisme officiel pour prôner l'intégration de l'Indien à la nation et la nécessaire médiation des Blancs. C'est pourquoi nous pouvons affirmer à cette étape de notre travail que Rosario Castellanos ne se fait pas le porte-parole de l'Indien, mais celui de l'indigénisme gouvernemental.

III.3 LES LIMITES DE L'INDIGENISME LITTERAIRE ET POLITIQUE

Afin d'analyser les différentes stratégies qu'emploie Rosario Castellanos pour « écrire l'altérité » et pour savoir dans quelle mesure la « trilogie du Chiapas » peut appartenir au courant néo-indigéniste littéraire, nous avons été guidés par la classification de Tomás G. Escajadillo. Au niveau esthétique, cette œuvre narrative arbore les traits essentiels du néo-indigénisme : les techniques d'écriture complexes mêlent plusieurs narrateurs et perspectives, entrelacent également écriture et oralité, pour faire dialoguer deux versions de l'Histoire, celle des vainqueurs et des vaincus. L'intensification du lyrisme emprunté à la rhétorique des textes ancestraux indigènes apporte une saveur maya à de nombreux passages d'une forte beauté poétique. La dimension magique et mythique prime parfois sur une approche réaliste du monde. Et finalement, comme nous allons l'observer, Rosario Castellanos élargit la perspective du problème indien à l'ensemble de la problématique de toute une nation et de tout être humain confronté à une société hostile.

Il est à présent nécessaire de voir que les limites de l'indigénisme littéraire de Rosario Castellanos se situent moins au niveau esthétique, qu'au niveau idéologique dans ses aspirations finales à une utopie intégratrice qui gomme la spécificité culturelle de l'Indien. Pour terminer, nous allons examiner les limites de l'indigénisme littéraire et politique de Rosario Castellanos autour de trois axes de réflexion : Qu'est-ce qui sous-tend sa conception d'un indigénisme unificateur opposé au pluralisme culturel ? En quoi le ton violent de critique sociale qui transparaît dans la trilogie répond également à un règlement de comptes personnels ? Dans quelle mesure le rêve de Rosario Castellanos de voir advenir un Indien *ladinisé* s'est fait réalité au fil de l'histoire et illustre l'instauration paradoxale d'une nouvelle domination ?

III.3.1. Une utopie d'intégration nationale

Au fil de notre étude, nous avons montré que la « trilogie du Chiapas » fictionnalise un discours indigène dans un programme narratif qui ne valorise pas ce monde à partir de ses caractéristiques propres et historiques. Selon Rosario Castellanos, il est nécessaire que l'Indien fasse partie de la nation mexicaine qu'elle veut contribuer à construire. Certains aspects culturels qu'elle considère comme néfastes doivent irrémédiablement changer pour que l'Indien puisse être intégré. Observons maintenant dans quelle mesure sa réflexion sur le « problème indien » propre au Chiapas, et à plus grande échelle, à la nation mexicaine, prend une dimension universelle qui interroge les mécanismes des relations humaines autour des notions de domination et d'exclusion. L'étude littéraire de la légende du *dzulúm*, créée de toute pièce par l'auteure, et son aspiration à une utopie unificatrice qui briserait tout clivage ethnique, culturel, social et générique vont nous fournir de nouvelles clefs pour y répondre.

Elargissement de la thématique indienne

Dans la première partie du notre travail, nous avons vu que l'indigénisme gouvernemental, à partir de la Révolution de 1910, prône l'intégration des Indiens à la nation pour « construire la patrie » et amener le pays vers le progrès et la modernité. En tant que fonctionnaire de l'Institut National Indigéniste entre 1956 et 1958, Rosario Castellanos affirme les bienfaits d'une politique éducative appropriée et des réformes socio-économiques pour améliorer le sort de l'Indien. Durant ses années passées au Chiapas au contact des communautés *tzotzil-tzeltal*, l'auteure prend conscience qu'il faut élargir la perspective du problème indien à l'ensemble de la problématique de la nation mexicaine :

> J'ai travaillé pendant des années (…) à l'Institut National Indigéniste. J'ai écrit mes romans et mes nouvelles. Je me suis rendue compte que mon travail n'était pas efficace et que si l'on voulait résoudre le problème indigène, il fallait aller à la racine du problème qui ne se trouvait pas dans un groupe ethnique, mais dans l'organisation nationale[1].

C'est pourquoi le conflit entre dominant et dominé, l'axe majeur qui traverse toute la « trilogie du Chiapas », oppose les *Ladinos* aux Indiens des hauts-plateaux du Chiapas, mais aussi à tout peuple Indien, à tout peuple marginalisé. Le travail de Rosario Castellanos

[1] Entretien accordé à Günter W. Lorenz, *Diálogo con Latinoamérica*, *op. cit.*, p. 209 : "Trabajé varios años (…) en el Instituto Nacional Indigenista. Escribí mis novelas y mis cuentos. Advertí que mi labor no era eficaz, si quería resolverse el problema indígena había que ir a las raíces y las raíces no se localizan en un grupo étnico sino en la organización nacional."

transcende le thème local et régional pour lui donner une dimension nationale et universelle[1]. C'est le problème de tout être humain confronté à une société hostile qui l'exclut. Au cœur de sa vision de l'Indien se trouve le conflit ethnico-social entre oppresseur et opprimé. Voilà pourquoi la problématique de son œuvre se retrouve chez d'autres auteurs de pays et de culture différents, où la population, victime de la dichotomie entre dominant et dominé, n'est pas forcément indienne. La trilogie nous plonge effectivement dans l'univers des hauts-plateaux du Chiapas, mais transcende ce régionalisme par une dimension universelle :

> [Mon œuvre] veut capter un paysage très précis, celui du Sud du Mexique, une structure sociale dans laquelle les castes sont toujours rigoureusement séparées et dans laquelle l'indigène a coupé son cordon ombilical avec son passé et n'a pas pu s'intégrer à la majorité nationale qui parle espagnol ; il professe la religion catholique et passe, avec un rythme variable, d'un système féodal de vie et de pensée aux débuts du développement bourgeois. La problématique sur laquelle je me penche, je peux également la retrouver chez un Guatémaltèque, chez un Péruvien, chez un Paraguayen, vous ne croyez pas ? Oui, je peux même la retrouver chez un Nord-Américain du Sud, comme Faulkner. (…) Le matériel, les éléments présentent des variables. (…) Mais les relations sont semblables : l'oppression, le sens de la supériorité raciale, le mélange indiscutable de mythologie et de raison, de superstition et de logique…[2]

Rosario Castellanos relève une parenté entre son œuvre et celle d'écrivains d'autres latitudes pour montrer leur point commun : décrire une situation de conflit ethnico-social où le dominant affirme sa supériorité sur le dominé. Dans la trilogie, elle plante un cadre aux coordonnées géographiques et humaines très précises (la population *tzotzil-tzeltal* dans les hauts-plateaux du Chiapas) et dépeint l'Indien dans un entre-deux aliénant : il a perdu tout lien avec sa culture d'origine et n'a toujours pas intégré la nation mexicaine. Il est « dés-indianisé », mais n'est toujours pas mexicanisé. Mais par-delà le « problème indien » propre à la nation mexicaine, l'étude de l'oppression interraciale peut à ses yeux se retrouver ailleurs.

D'ailleurs, sur la quatrième de couverture des œuvres narratives complètes de Rosario Castellanos, Eduardo Mejía relève la dimension universelle du drame humain dont sont victimes les Indiens chiapanèques :

> Castellanos a passé son enfance et son adolescence au Chiapas, et là, elle comprit le monde des Indiens et des Métis non plus comme une altérité folklorique où le Mexique occidental déchargeait la faute du

---

[1] C'est également pour Rosario Castellanos l'axe majeur de l'œuvre de Carlos Fuentes, in "Introducción a *Ocho y medio*: Fellini por Carlos Fuentes", in *La Cultura en México*, suplemento de *Siempre!*, n°83, 18.09.1963 : "Pocos críticos literarios advirtieron –ante la aparición de la novela *La muerte de Artemio Cruz* de Carlos Fuentes- que se trataba de la primera tentativa mexicana de superar los límites de lo regional para aprehender estéticamente el fenómeno de una nación que está integrándose con elementos que pertenecen a muy diversos ámbitos geográficos y niveles históricos."

[2] Entretien accordé à Günter W. Lorenz, *Diálogo con Latinoamérica*, *op. cit.*, p. 196 : "[Mi obra] quiere captar un paisaje muy determinado, el del sur de México, una estructura social en la que las castas aún están rigurosamente separadas y en la que el indígena ha roto su cordón umbilical con su pasado y no ha podido incorporarse a la mayoría nacional que habla español; profesa la religión católica y transita, con pulso variable, de un sistema feudal de vida y pensamiento a los inicios del desarrollo burgués. La problemática a la que yo me enfrento puedo encontrarla también en un guatemalteco, en un peruano, en un paraguayo, ¿no cree? Sí, puedo encontrarla incluso en un norteamericano del Sur, como Faulkner. (...) El material, los elementos presentan variables. (...) Pero las relaciones son semejantes: opresión, sentido de superioridad racial, mezcla indiscutible de mitología y raciocinio, de superstición y lógica".

progrès, mais comme une civilisation complexe, riche et injuste. Des romans comme *Balún Canán* (1957) et *Oficio de tinieblas* (1962) prétendent attraper le temps indigène dans sa nature cyclique et cérémonielle ; mais surtout comme le drame universel d'êtres humains déterminés par une culture millénaire dont le choc avec l'Occident les avait blessés et transformés[1].

Les propos d'Eduardo Mejía font écho à la citation précédente sur la thématique centrale de l'oppression au cœur de l'œuvre de Rosario Castellanos. Il faut évidemment mettre en question, comme nous l'avons fait, la capacité de l'auteure à comprendre l'Indien et à reconnaître la richesse de sa culture millénaire. La problématique du « drame universel » des êtres qui se définissent par une civilisation ancestrale mise à mal par la Conquête hispanique se retrouve non seulement dans ses deux romans, mais aussi dans *Ciudad Real*[2]. Cet épisode historique qui initie l'exploitation de l'Indien par le Blanc pendant plus de cinq siècles n'est pas décrit comme un choc culturel, mais comme l'établissement d'une domination d'ordre social et racial. Selon la perspective de Rosario Castellanos, l'Indien est moins défini par son identité ethnique que par une identité historique qui a été acculturée : il n'est pas indien, il incarne la domination. Elle transcende le thème classique en littérature indigéniste de l'Indien opposé au latifundiste pour dévoiler le problème de tout être marginalisé dans une société hostile. On peut alors lire dans son œuvre complète une relation de domination-soumission aussi bien entre Blanc et Indien, qu'entre homme et femme, mais aussi, et finalement dans tout rapport humain.

C'est pourquoi, les fils thématiques entre oppression ethnique, sociale et générique s'entrelacent. L'Indien et la femme sont tous deux en marge d'une société patriarcale qui les exclue. Nombreux sont les critiques qui se sont attachés à étudier cette « image spéculaire » de l'Indien et de la femme[3]. Deux axes thématiques interdépendants se déploient dans

---

[1] Eduardo Mejía in *Obras I, Narrativa*, compilación y notas de Eduardo Mejía, México, Letras mexicanas, Fondo de Cultura Económica, 1998, 982 p : "Castellanos pasó su infancia y adolescencia en Chiapas, y allí comprendió el mundo de los indios y los mestizos ya no como una otredad folklórica donde el México occidental descargaba la culpa del Progreso, sino como una civilización compleja, rica e injusta. Novelas como *Balún Canán* (1957) y *Oficio de tinieblas* (1962) pretenden atrapar el tiempo indígena en su naturaleza cíclica y ceremonial; pero más aún, como el drama universal de seres humanos determinados por una cultura milenaria cuyo choque con Occidente los había herido y transformado. La joven que leía a Simone Weil en Chiapas comprendió, con ella, que el poder que une y destruye a los hombres no es unívoco: proviene lo mismo del opresor que del oprimido".

[2] Il faudrait cependant nuancer les propos d'Eduardo Mejía car la figure du métis est étrangement absente de l'œuvre de Rosario Castellanos.

[3] Fabienne Bradu, *Señas particulares, escritora. Ensayos sobre escritoras mexicanas del siglo XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987 ; María Rosa Fiscal, *La imagen de la mujer en la narrativa de Rosario Castellanos*, México, Cuadernos del Centro de Estudios Literarios, Universidad Autónoma de México, 1979, 127 p. ; Beth Kurti Miller, *Rosario Castellanos: una conciencia feminista en México*, Tuxtla Gutiérrez, UNACH, 1983 et "El feminismo mexicano de Rosario Castellanos", in *Mujeres en la literatura*, Fleischer Editora, México, 1978, pp. 9-19 ; Victorien Lavou Zoungbo, *Mujeres e indios, voces del silencio: Estudio sociocrítico de Balún Canán de Rosario Castellanos*, Pittsburgh, University of Pittsburg, Thèse doctorale, 1991. Version éditée et corrigée : Consiglio nazionale delle ricerche, Rome, Bulzoni, 2001 ; Aralia López González, *La espiral parece un círculo. La narrativa de Rosario Castellanos. Análisis de "Oficio de tinieblas" y "Album de familia"*, México,

l'ensemble de la « trilogie du Chiapas » : la volonté d'intégration d'un être marginalisé et parallèlement, son constat d'exclusion.

C'est ce que cristallise à nos yeux la légende du *dzulúm* inventée par l'auteure, qui apparaît à plusieurs reprises dans *Balún Canán*. Dans ce roman, le projet libérateur de l'Indien renvoie en miroir à celui de la femme qui entreprend des formes de subversion qui se soldent toujours par la fuite et l'aliénation. Dans la famille Argüello de *Balún Canán*, Matilde enfreint les lois patriarcales par sa relation illicite avec son cousin Ernesto. La fin de la seconde partie se clôt sur son départ qui prend une dimension mythifiée :

> Elle se mit en marche. En plein soleil à travers la plaine calcinée. Plus loin encore : sous l'ombre humide des arbres de la montagne. Plus loin encore. Personne ne la suivit. Personne ne sut où elle s'était perdue[1]. (p. 176)

Ce fragment lyrique qui épouse la rhétorique d'un poème en vers libres, aux multiples jeux de sonorité, évoque le départ irréversible du personnage féminin. La symétrie de construction des paysages antinomiques qu'elle traverse (chaleur *vs* humidité, plaine *vs* montagne), ainsi que la répétition elliptique « Plus loin encore », témoignent de son éloignement progressif de ses semblables et son entrée dans un univers naturel plus accueillant. Les deux phrases finales construites avec « personne » placé en anaphore évoquent sa disparition définitive.

Ce passage rappelle la légende que raconte la nourrice à la fillette dans la première partie de *Balún Canán*. Selon l'Indienne, le *dzulúm* est un animal mystérieux qui vit dans les montagnes, inspire la crainte et le respect des autres espèces qui lui rendent un tribut comme à un esprit supérieur[2]. Il est impossible de le décrire car « ceux qui l'ont vu n'ont pas survécu » (p. 18). La nourrice illustre ses propos par l'anecdote de la jeune Angélica, orpheline recueillie par la famille Argüello. Ayant un comportement tout à fait en accord avec les

---

Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, Division de Ciencias Sociales y Humanidades, 1991, 355 p. ; Angèle Ngah Mbana Yanou, Rosario Castellanos et les thèmes favoris de sa prose: l'Indien et la femme, Toulouse, Université de Toulouse, thèse doctorale, 1985 ; Aurora Ocampo de Gómez, "Debe haber otro modo de ser humano y libre: Rosario Castellanos", in *Cuadernos Americanos* 250, n°5, pp. 199-212, 1983 ; Stacey Schlau, "Conformity and Resistance to Enclosure: Female Voices in Rosario Castellanos' *Oficio de tinieblas* [The Dark Service]", in *Latin American Literary Review*, Spring-Summer 1984, 12 (24), pp. 45-57 ; Perla Schwartz, *Rosario Castellanos: Mujer que supo latín*, 1a ed. Los Pueblos y el tiempo ; 2. México, Editorial Katún, 1984 ; Juan Ventura Sandoval, *Ficción y realidad, las mujeres en la narrativa de Rosario Castellanos*, Thèse de maîtrise (1977), Tlaxcala, Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1989, 104 p.

[1] *BC*, p. 312 : "Echó a andar. Bajo el sol en la llanura requemada. Y más allá. Bajo la húmeda sombra de los árboles de la montaña. Y más allá. Nadie siguió su rastro. Nadie supo dónde se perdió."

[2] Cette légende du *dzulúm* est une invention de l'auteure, sans doute inspirée par les croyances *tzotzil-tzeltal* dans le *pukuj*. Voir l'entretien de Victorien Lavou avec Óscar Bonifaz in *Mujeres e indios, voces del silencio: Estudio sociocrítico de Balún Canán de Rosario Castellanos*, Pittsburgh, University of Pittsburg, Thèse doctorale, 1991. Version éditée et corrigée : Consiglio nazionale delle ricerche, Rome, Bulzoni, 2001, p. 201 : "(…) el "Dzulúm" es un invento de Rosario porque en lengua tzeltal ni siquiera existe la raíz *dz*; entonces eso lo inventó Rosario, como inventó muchas cosas."

normes sociales (« docile et soumise »), elle a fuit progressivement dans la nature sauvage avant de disparaître complètement. Le *dzulúm* semble personnifier pour Rosario Castellanos l'appel de la nature opposé à une civilisation oppressante, le besoin de s'évader du carcan social[1]. Mais l'affranchissement des règles de la société patriarcale conduisent à une mort sociale définitive. A moins que le *dzulúm* ne soit une image euphémisante du suicide qui est la seule issue possible à la condition féminine :

> - Le dzulúm l'avait emporté ?
> - Elle l'a regardé et l'a suivi, comme ensorcelée. Un pas devant l'autre et ainsi de suite jusqu'à l'endroit où finissent les chemins. Il marchait devant elle, beau et mystérieux, avec son nom qui veut dire envie de mourir.[2] (p. 19)

Cette brève parenthèse sur la légende du *dzulúm* nous semble importante à plusieurs titres. Au niveau esthétique, on voit comment Rosario Castellanos invente une légende nourrie par une forte dimension poétique qu'elle peut faire passer pour indienne, alors qu'elle se situe au niveau purement fictionnel. Au niveau thématique, même si nous l'avons volontairement peu étudié, cette légende montre que les trajectoires des Indiens et des femmes s'unissent dans la trilogie. Ces êtres vivent en marge d'une société dominante qui les exclue. Comme le déclare Lucía Guerra Cunningham, Rosario Castellanos entrelace ces deux fils conducteurs unis dans l'espace de la domination masculine :

> Le fait que la production littéraire de la femme latino-américaine soit enclavée dans la subordination et la marginalité modifie évidemment ces processus de l'écriture car le Sujet est aussi un Autre pour lequel la problématique indigène est l'image spéculaire d'une condition féminine reléguée elle aussi à l'altérité[3].

---

[1] C'est peut-être aussi l'aspiration féminine à une sexualité libérée – comme l'indique en filigrane la nouvelle « Vals 'capricho' » de *Los convidados de agosto* (1964), in *Obras I, Narrativa*, compilación y notas de Eduardo Mejía, México, Letras mexicanas, Fondo de Cultura Económica, 1998, 982 p., pp. 729-744. Le personnage de Reinerie incarne les forces de la nature sauvage opposées aux modèles de la vie en société policée : "La fama de corrupción de Reinerie llegó hasta las tertulias de los hombres para provocarles un movimiento de repugnancia. En sus relaciones con las mujeres contaban, como con un ingrediente indispensable, con su ignorancia de la vida. De ellos dependía prolongarla o destruirla. En el primer caso tenían segura la sumisión. En el segundo, la gratitud" (p. 737). Devant les tentatives de ses sœurs de la « domestiquer », Reinerie prend la fuite à la fin de la nouvelle : "Al través de los visillos de su vidriera Natalia la vio irse y no hizo ningún ademán para detenerla. (…) pudo advertir que Reinerie iba descalza."

[2] *BC*, pp. 145-146 : "- Nadie lo ha visto y ha vivido después. (…) / - Se la había llevado el dzulúm? – Ella lo miró y se fue tras él como hechizada. Y un paso llamó a otro paso y así hasta donde se acaban los caminos. Él iba adelante, bello y poderoso, con su nombre que significa ansia de morir." Dans une conversation avec César, Francisca fait le parallèle entre les destinées d'Angélica et Matilde (« Ce n'est pas la première fois que le dzulúm s'empare d'un membre de notre famille. La forêt nous appelle et quelques-uns d'entre nous savent l'entendre », p. 179). De plus, le fantasme de la mort comme fuite ultime se retrouve chez Matilde car elle « était en train de marcher vers sa fin tout comme Angélica et peut-être était-ce la trace de ses pas qu'elle suivait », p. 116).

[3] Lucía Guerra Cunningham, "El lenguaje como instrumento de dominio y recurso deconstructivo de la historia en *Oficio de tinieblas* de Rosario Castellanos", in *Explicación de Textos Literarios*, Vol. XIX-2, California, 1990: "El hecho de que la producción literaria de la mujer latinoamericana está enclavada en la subordinación y la marginalidad evidentemente modifica estos procesos de la escritura ya que el Sujeto es también un Otro para el cual la problemática indígena resulta ser la imagen especular de una condición femenina relegada asimismo a la alteridad. / Rosario castellanos es indudablemente una de las autoras latinoamericanas que ha elaborado dentro

A nos yeux, l'auteure n'écrit pas une trilogie à portée ethnologique, mais engage une réflexion d'ordre existentiel sur les relations universelles entre les êtres humains. En d'autres mots, l'Indien n'est peut-être qu'un prétexte pour étudier la dialectique d'exclusion et d'intégration de tout individu dans une société aliénante. Sa préoccupation centrale est pour tout être humain de trouver une place dans la société, de le doter d'une voix propre et de rompre tout cercle d'exclusion – comme Rosario Castellanos le proclame dans un poème : « Cercle d'exclusion, brise-le, saute par-dessus »[1].

Mais dans la « trilogie du Chiapas », cette dimension universelle d'un rêve d'intégration lié à la condition de l'Indien empêche Rosario Castellanos de prendre conscience de sa spécificité culturelle. Selon les mots de Julio Rodríguez Luis, elle ne parvient pas à « se mettre à la place de l'Indien » et à quitter celle de l'auteure *ladina* : « l'Indien s'éloigne de plus en plus de nous, comme objet anthropologique d'abord, et plus tard comme source d'inspiration à une sorte de réflexion métaphysique et existentialiste (…) »[2]. Comme nous l'avons étudié, l'élargissement de la problématique indienne à l'ensemble des relations humaines gravite autour de la notion de domination et de marginalisation. C'est pourquoi on peut trouver dans l'ensemble de la trilogie l'esquisse d'un rêve de fraternité universelle qui ferait tomber le mur d'incompréhension qui sépare les hommes.

Une utopie unificatrice : le Ladino et l'Indien « main dans la main »

Malgré ce constat pessimiste sur les relations universelles entre les hommes synonymes de domination et d'exclusion, Rosario Castellanos aspire à l'avènement de temps nouveaux où « chaque homme, qu'elles que soient sa race, sa langue, sa condition, exige que devienne effective, tangible et concrète l'égalité pour tous »[3]. Dès lors, la littérature peut être

---

de toda su complejidad el enfrentamiento de estados zonas dominadas, la circunstancia indígena y la circunstancia femenina que como dos imágenes apresadas en el espejo de una Historia construida por el Hacer del grupo blanco y masculino dominante se reflejan y establecen relaciones en el espacio de la subordinación."

[1] Rosario Castellanos, "El diálogo del sabio y su discípulo", in *Al pie de la letra* (1959), *Obras II, op. cit.*, p. 114 : "Círculo de exclusión, rómpelo, sáltalo."

[2] Julio Rodríguez-Luis, *Hermenéutica y praxis del indigenismo: La novela indigenista de Clorinda Matto a José María Arguedas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 253 : "[Rosario Castellanos] no consigue meterse en el indio (…) aquel va alejándose cada vez más de nosotros, como objeto antropológico primero, y más tarde como inspiración de una suerte de reflexión metafísico-existencialista organizada, más o menos artificiosamente alrededor del "oficio de tinieblas" del título, motivo literario bien conocido."

[3] Rosario Castellanos, "El idioma en San Cristóbal Las Casas", *Obras II, op. cit.*, p. 537 : "Estos tiempos [nuevos] en que cada hombre, sea cualquiera su raza, su idioma, su condición, exige que se haga efectiva, tangible y operante la igualdad con los demás."

un instrument subversif pour transformer le monde et les hommes, pour tenter de réaliser un idéal de liberté, de justice et d'égalité.

Il est intéressant d'évoquer ici la nouvelle « Arthur Smith sauve son âme » dans *Ciudad Real* pour voir qu'un *Ladino* peut prendre conscience, dans un long cheminement, que l'Indien est un homme comme n'importe quel autre. Cette nouvelle relate le parcours initiatique d'Arthur Smith, un citoyen américain devenu pasteur un peu par hasard. Au début, il est dépeint ironiquement comme un antihéros. Le narrateur *extradiégétique* s'interroge sur ses valeurs et ses objectifs dans la vie. Il est empreint du discours chrétien sur le salut de l'âme qui doit être atteint à tout prix (il considère que « tout n'est que vanité dans ce monde et qu'il valait mieux le perdre, pourvu qu'il sauve son âme »)[1]. Son « fanatisme » religieux est tel, lorsqu'il commence à travailler pour la Mission d'Aide en faveur des Indiens, qu'il masque une vanité incommensurable : « Et n'était-elle pas légitime (…) quand Arthur avait été capable de chercher le chemin étroit et quand il était capable de se sacrifier pourvu qu'il amène les autres vers la rédemption ?»[2]. Rosario Castellanos passe au crible les véritables motivations qui animent les soi-disant « Bartolomé de Las Casas » modernes qui cherchent, dans une activité qui se veut altruiste, une reconnaissance sociale artificielle. En transmettant ses pensées, le narrateur omniscient laisse poindre une ironie mordante dans des assertions péremptoires :

> Arthur Smith savait qu'il était du « bon côté ». Sa religion était vraie, sa race était supérieure, son pays était puissant. (…) La foi en Dieu était ce qui à présent avait conduit Arthur vers des régions inexplorées où des tribus d'Indiens sauvages attendaient le message de lumière et de rédemption[3].

Rosario Castellanos semble s'attaquer aux citoyens américains qui se targuent de leur nationalité et de la force monétaire du dollar dans un contexte de guerre froide – et qui se considèrent en somme comme le peuple élu[4]. Mais Rosario Castellanos critique aussi les gens qu'elle a vraisemblablement côtoyés au sein de l'Institut National Indigéniste, ceux qui se veulent les rédempteurs des Indiens, alors qu'ils s'inscrivent dans la continuité de leurs détracteurs. Tout comme jadis les Colonisateurs, ils considèrent qu'ils ont une mission évangélisatrice et civilisatrice. Dans un entretien, l'auteure remet en cause cet esprit de classe

---

[1] "Arthur Smith salva su alma", in *CR*, p. 323 : "Entonces Arthur se justificaba considerando que el mundo era vanidad de vanidades y que más le valía perderlo, con tal de salvar su alma."

[2] *Ibid.*, p. 325 : "La vanidad estaba satisfecha. ¿Y no era legítima cuando Arthur había sido capaz de buscar la senda estrecha y cuando estaba dispuesto a sacrificarse con tal de redimir a los demás."

[3] *Ibid.*, pp. 325-327 : "(…) el sentimiento de que estaba del "buen lado". Su religión era verdadera, su raza era superior, su país era poderoso (…). La fe en dios era la que ahora había movido a Arthur hasta regiones inexploradotas, donde tribus de indios aguardaban el mensaje de luz y de redención."

[4] *Ibid.*, p. 326 : "Quedamos, pues, en que Arthur Smith había recibido de la Providencia innumerables favores: el de comprender y aceptar la Revelación; el de practicar e imponer la moral; el de ostentar la ciudadanía más respetable del mundo; el de lucir el pigmento adecuado de piel; el de manejar una moneda que valía siempre más que las otras."

ou de communauté qui finit par prendre le dessus chez les personnes qui ont travaillé avec elle à l'I.N.I. D'abord animés par des idéaux de justice et de générosité, ils se sont confrontés à la barrière linguistique et culturelle avec les Indiens :

> Alors, qui étaient les semblables de ces gens missionnaires qui y allaient [à l'I.N.I.] ? Leurs semblables étaient ceux qui exploitaient les Indiens. Il finissait par s'établir des alliances et des amitiés entre les exploiteurs des Indiens et les rédempteurs des Indiens[1].

Dans la nouvelle, Arthur Smith va dans la jungle où les relations entre Blancs et Indiens sont les mêmes qu'à l'époque de la Colonisation : les Indiens, réduits en esclavage, ne sont pas payés pour leur travail comme preuve de leur « gratitude » envers les Blancs[2]. La prise de conscience de cette injustice se fait en plusieurs étapes. Le pasteur se remémore les paroles de sa défunte mère (« Personne ne se sauve seul. Si tu veux te sauver toi, il faut que tu sauves quelqu'un d'autre »[3]) et les transmet aux Indiens dans un sermon. La version imagée que s'en font les Indiens reprend le message contenu dans le mythe repris par la nourrice dans *Balún Canán.* Dans sa réinvention de la genèse d'après le *Popol Vuh*, l'Indienne affirme l'interdépendance entre l'homme d'or et les hommes de chair, entre l'homme riche et l'homme pauvre où chacun a des droits et des devoirs envers l'autre (« C'est pour ça que notre loi dit qu'aucun riche ne peut entrer au ciel si un pauvre ne le tient pas par la main » (p. 27)[4]. Dans la nouvelle de *Ciudad Real*, les Indiens comprennent également que les *Ladinos* « ne pouvaient pas se présenter au ciel, devant leur dieu, s'il ne tenait pas un Indien par la main. (…) cet Indien était une sorte de passeport sans lequel on leur refusait l'entrée »[5]. C'est une sorte d'utopie où les relations *indoladinas* sont synonymes d'entraide mutuelle.

Plusieurs épisodes permettent à Arthur Smith de surmonter les préjugés du Blanc contre les Indiens et de voir finalement en l'Indien un semblable. Tout d'abord, le fils de son assistant *tzeltal* Mariano Sántiz Nich meurt de la fièvre typhoïde à cause d'un manque

---

[1] Entretien accordé à María Luisa Cresta de Leguizamón, in *La Palabra y el hombre, Revista de la Universidad Veracruzana*, n°19, México, 1976, p.12 : "Además, sucede una cosa muy curiosa, que es que uno tiene, pues… su espíritu de clase aunque no lo crea. Por ejemplo, yo recuerdo algunas experiencias, en este mismo Instituto, de personas que se iban de aquí, de México, a trabajar allá, a trabajar con los indios, en un plan así, muy generoso, de darlo todo, de procurar cambiar la situación, de mejorarla, pero al llegar allá se encontraban con que ellos no podían tener ningún contacto con los indios, empezando por el idioma, que era una barrera entre los dos. (…) Entonces, ¿quiénes eran los iguales de esa gente misionera que iba? Los iguales eran los que explotaban a los indios; acababan estableciéndose alianzas y amistades entre los explotadores de los indios y los redentores de los indios."

[2] "Arthur Smith salva su alma", in *CR*, p. 331 : "- Yo he visto que los indios trabajan sin cobrar. / - Sí, es su forma de demostrarnos su gratitud."

[3] *Ibid.*, p. 333 : "Recordaba aquí una frase, habitual en los labios de su madre : "Nadie se salva solo. Si quieres salvarte tú, tienes que salvar a otro."

[4] *Ibid.*, p. 155 : "Por eso dice nuestra ley que ningún rico puede entrar al cielo si un pobre no lo lleva de la mano."

[5] *Ibid.*, p. 333 : "(…) no podían presentarse al cielo, ante su Dios, si no levaban a un indio de la mano. (…) este indio era una especie de pasaporte sin el cual se les negaba la entrada."

d'hygiène rudimentaire. Arthur Smith se rend compte du poids de la fatalité pour l'Indien qui déclare « - Mon fils aîné est au ciel. Là-bas, il n'y a pas la faim, il n'y a pas le froid, il n'y a pas les coups. Là-bas, il est content »[1]. Il s'oppose au cynisme du Pasteur Williams qui vante les réussites de la Mission d'Aide à coup de statistiques[2]. Arthur Smith découvre les travers des politiques d'aide aux Indiens, tout comme l'infirmière Alicia dans la nouvelle « La Roue de l'affamé ». Ils incarnent tous deux le personnage du *Ladino* qui veut tout faire pour améliorer le sort de l'Indien. Mais ils se heurtent à l'opposition des autres Blancs qui travaillent pourtant comme eux dans une organisation altruiste. Dans la dernière nouvelle, Mariano Sántiz Nich est sauvagement assassiné lors de règlements de compte entre les camps catholiques et protestants. A ce moment, Arthur Smith comprend ce qui l'unissait à l'Indien :

> Arthur comprit, enfin, que celui qui était mort n'était pas un chiffre dans les statistiques, ni un autochtone au costume et aux coutumes exotiques, ni une matière sur laquelle on pouvait faire pression avec un appareil ultra sophistiqué de propagande. Celui qui était mort était un homme, avec des doutes comme Arthur, avec des craintes comme lui, avec des révoltes inutiles, avec des souvenirs (…)[3].

Arthur Smith se rend compte qu'il « pouvait recomposer, peu à peu, les traits de celui qui avait été son assistant »[4], c'est-à-dire qu'il le considère comme une personne à part entière[5]. Le Pasteur découvre subitement « la solidarité » envers l'Indien par delà les clivages ethniques, sociaux et culturels, leur fraternité et surtout leur interdépendance :

> - C'est celui qui aurait pu me sauver si moi j'avais pu le sauver. Mariano m'aurait ouvert les portes du ciel et on y serait entré, main dans la main[6].

Il s'oppose dès lors aux membres de sa communauté, réclame justice et perçoit les liens de fraternité qui pourraient s'établir entre *Ladinos* et Indiens :

> Il demandait justice non pour le sang anonyme, impersonnel, versé, mais pour le sang d'hommes égaux à lui, égaux à tous les autres, d'hommes qui, si on leur avait donné la possibilité et un peu de temps, seraient devenus ses amis, ses frères[7].

---

[1] *Ibid.*, p. 339 : "- Mi hijo mayor está en el cielo. Allá no hay hambre, no hay frío, no hay palo. Allá está contento."

[2] *Ibid.*, p. 341 : "- No va usted a juzgar una obra tan importante como ésta, por un caso aislado. Aquí están las estadísticas, mírelas, compárelas. Un niño se muere, pero muchos otros se salvan. Tenemos penicilina, sulfas, reconstituyentes."

[3] *Ibid.*, p. 350 : "Arthur comprendió, por fin, que quien había muerto no era un número en las estadísticas, ni un nativo de traje y costumbres exóticas, ni una materia sobre la que se podía presionar, con un aparato muy perfeccionado de propaganda. Que el que había muerto era un hombre, con dudas como Arthur, con temores como él, con rebeldía inútiles, con recuerdos (…)."

[4] *Ibid.*, p. 349 : "(…) lo asaltó desde el primer momento una lucidez extraña y dolorosa. De pronto se dio cuenta de que podía recomponer, rasgo a rasgo, las facciones del que había sido su ayudante."

[5] C'est une prise de conscience radicalement opposée à celle de la fillette dans *Balún Canán* qui se clôt sur l'impossibilité de reconnaître sa nourrice indienne. Ses préjugés de classe et de race ont eu raison de l'intimité qui les avait liées si longtemps. *BC*, p. 374 : " (…) todos los indios tienen la misma cara."

[6] "Arthur Smith salva su alma", in *CR*, p. 350 : "- Éste era el que podía salvarme si hubiera podido salvarlo yo. Mariano me habría abierto las puertas del cielo y habríamos entrado juntos, tomados de la mano."

[7] *Ibid.*, p. 351 : "Y clamaba no por una sangre anónima, impersonal, sino por la sangre de hombres iguales a él, iguales a todos los demás, de hombres a quienes, si se les hubiera dado una oportunidad, un poco de tiempo, habrían llegado a ser sus amigos, sus hermanos."

A la fin de la nouvelle, le protagoniste abandonne le camp, convaincu de devoir quitter les siens et de rejoindre les Indiens pour défendre son idéal de justice. Cette fin ouverte se clôt sur un rêve utopique qui brise la muraille de la langue et de l'incommunicabilité entre Blancs et Indiens (« Au moins, ces hommes et moi, nous parlons la même langue »[1]). Le futur prometteur qui se dessine est incarné par un homme qui rejette les préjugés ethnico-sociaux de la classe dominante pour un idéal de fraternité universelle entre les hommes. Rosario Castellanos inscrit ainsi, à la fois dans le mythe de la nourrice de *Balún Canán* et dans le discours d'Arthur Smith de *Ciudad Real*, sa volonté de dépasser l'antagonisme entre le secteur *ladino* et les communautés indiennes, principal obstacle à la constitution d'une société régionale et nationale intégrée.

Pour finir, les aspirations utopiques de l'auteure sont perceptibles dans la trilogie, traversée par la volonté d'instaurer un règne de justice et d'égalité entre tous les hommes. Cette utopie est tournée vers un futur qui veut résolument mettre en pratique les conditions d'un monde nouveau. Comme le dit Rosario Castellanos dans un entretien :

> Le continent auquel nous aspirons tous, écrivains ou tout simplement êtres humains, c'est un continent plus habitable. Où les inégalités entre les groupes ne soient pas abyssales ; où la misère n'atteigne pas des niveaux incommensurables ; où l'instabilité politique ne nous tienne pas dans l'incertitude ; où la tyrannie ne soit pas toujours une ombre à l'affût ; où la culture soit un bien commun ; où la nature ne soit pas l'ennemie, mais un allié ; où la technique soit au service de la communauté. Vous appelez cela « utopie ». C'est une liste des nécessités les plus urgentes pour nous[2].

Ce sont les impératifs à atteindre pour une auteure consciente des dangers de l'ère moderne d'ordre social, économique, politique, culturel, environnemental et technique. Pour l'auteure, cette utopie à réaliser doit se faire sous l'instigation du gouvernement mexicain qui met en place les réformes agraires et éducatives pour modifier radicalement le système inique existant. Dans la fiction, les agents du changement social sont les fonctionnaires du gouvernement cardéniste, comme Gonzalo Utrilla ou Fernando Ulloa. Le rôle des Indiens est de réagir aux stimuli extérieurs et de se faire les vecteurs des réformes. C'est pourquoi les forces subversives qui surgissent du secteur des dominés sont incarnées par de jeunes Indigènes qui s'opposent à l'inertie des anciennes générations indiennes. Ils représentent

[1] *Ibid.*, p. 355 : "Por lo menos estos hombres y yo hablamos el mismo idioma."

[2] Entretien accordé à Günter W. Lorentz, "Entrevista con Rosario Castellanos", in *Diálogo con Latinoamérica*, Barcelona, Editorial Pomaire, 1972, p. 210 : "E1 continente al que todos aspiramos, escritores o no, simplemente personas humanas, es un continente más habitable. Donde las desigualdades entre los grupos no sean abismales; la miseria no alcance niveles casi geológicos; la inestabilidad política no nos tenga en vilo; la tiranía no sea una sombra siempre en acecho; la cultura sea un bien común; la naturaleza no sea el enemigo sino un aliado; la técnica esté al servicio de la comunidad. ¿Lo llama una utopía? Es una lista de nuestras necesidades más urgentes."

l'idéal d'un Indien acculturé, en voie de *ladinisation*, qui montre les bienfaits de la politique cardéniste. Une grande différence par rapport à la littérature indigéniste traditionnelle est que le secteur métis est pratiquement inexistant chez l'auteure mexicaine[1] : dans une œuvre comme *Huasipungo*, c'est une classe sociale qui reproduit sur l'Indien les mêmes schémas de domination que lui impose le Blanc ; dans *Los Ríos Profundos* par contre, il incarne sous les traits des *chicheras* l'espoir d'une émancipation. Pour sa part, la « trilogie du Chiapas » transmet la conception d'un indigénisme unificateur opposé au pluralisme culturel.

Rosario Castellanos n'aspire pas au métissage comme base de l'identité nationale mexicaine[2]. Selon elle, l'unité de la nation est exclusive et n'admet qu'une seule langue et qu'un peuple homogénéisé. Elle revendique un projet qui nivellerait par le haut l'ensemble de la nation grâce à l'éducation :

> Le Mexique n'a pas cessé d'être encore maintenant une superposition de strates géologiques, historiques, sociales dont l'incompatibilité se manifeste régulièrement par des séismes, des convulsions révolutionnaires. Il est indispensable d'établir un seul niveau. Le plus haut[3].

Pour conclure, son projet herméneutique et idéologique répond aux objectifs d'une « acculturation » de l'Indien. Elle ne se fonde pas sur l'affirmation des valeurs de la culture *tzotzil-tzeltal* pour donner naissance à un pays pluriel, mais prône la « dés-indianisation » de l'Indien et sa *ladinisation* pour construire une nation homogène culturellement. Aux yeux de Rosario Castellanos, l'Indien idéal atteint un « destin plus élevé » car il profite des bénéfices que lui apportent les réformes éducatives (l'alphabétisation, la castillanisation et l'instruction civique). Ce portrait de l'Indien « éveillé » qui peut se faire le guide de sa communauté et lancer un pont entre Indiens et *Ladinos* se retrouve dans toutes les œuvres de la trilogie : sous les traits de Felipe Carranza Pech dans *Balún Canán*, auquel répond Pedro González Winiktón dans *Oficio de tinieblas*, ou le personnage de Petul dans les pièces de théâtre de

---

[1] Le métissage est vu selon Rosario Castellanos comme un processus de *ladinisation* raciale et comportementale.

[2] Dans *Balún Canán*, Victorien Lavou Zoungbo étudie les frontières raciales dans la relation conflictuelle entre la fillette et sa nourrice. Il en conclue que Rosario Castellanos questionne un discours spéculatif sur le métissage biologique (fusion du Blanc et de l'Indien) : "Se corrobora así el fracaso de la ilusión de la fusión entre la niña y su nana indígena así como la ruina o si se quiere, el cuestionamiento de un discurso especulativo en torno al mestizaje (fusión del indio y del blanco) como base de la identidad nacional mexicana. Por lo visto, este mestizaje no tenía cabida en Chiapas en el momento de gestación y de publicación de *Balún Canán*". In "Sistemática de la frontera y lógica de dominación en *Balún Canán* de Rosario Castellanos" in *Marges 26: El Indio Malanga, écrire la domination en Amérique Latine: Rosario Castellanos, Balún-Canán (1957), José María Arguedas, Los ríos profundos (1958), Jorge Icaza, El Chulla Romero y Flores (1958)*, Perpignan, CRILAUP, Presses Universitaires de Perpignan, 2004, 302 p., pp. 46-47.

[3] Voir le prologue de Rosario Castellanos à l'ouvrage photographique de Bernice Kolko, *Rostros de México*, México, Universidad Autónoma de México, Dirección General de Publicaciones, 1966, 156 p., pp. 7-22 : "México no ha dejado de ser aún una superposición de estratos geológicos, históricos, sociales, cuya incompatibilidad se manifiesta periódicamente en sismos, en convulsiones revolucionarias. Es indispensable establecer un nivel único. El más alto."

Guignol. Mais la vision utopique de l'Indien idéal chez Rosario Castellanos se teinte d'une connotation pessimiste : seul Petul parvient à vaincre les résistances de Xun et l'amener sur la voie de la raison. Les autres sont des ébauches d'acteurs potentiels amenés un jour à former partie d'un Mexique homogène pour acquérir une égalité en droit et en fait. Nous avons vu qu'ainsi l'auteure se fait le porte-parole de l'indigénisme gouvernemental qui veut *inclure* l'Indien tout en excluant les aspects « néfastes » de sa culture. Rosario Castellanos aspire à remplacer les mécanismes de domination régnant au Chiapas par des relations interdépendantes et solidaires entre *Ladinos* et Indiens. C'est une façon d'appeler de ses vœux l'avènement de temps nouveaux pour faire fuir le « règne des ténèbres ».

III.3.2. Une écriture cathartique et dénonciatrice

Au niveau idéologique, nombreux sont les critiques qui affirment que la « trilogie du Chiapas » appartient au courant littéraire indigéniste pour le ton virulent de critique sociale qui s'en dégage :

> (…) la défense juste de l'Indien et le réalisme avec lequel sont reflétées les situations rendent manifeste l'engagement progressif de Rosario Castellanos envers le peuple indigène, sa dénonciation et la protestation énergique contre une situation inhumaine qui doit prendre fin[1].

En faisant la radiographie du conflit ethnico-social du Chiapas, Rosario Castellanos se propose effectivement d'opérer une auscultation de la société régionale :

> (…) Il est urgent de faire un examen de la conscience du *Ladino* ; de la décomposer dans ses éléments, de montrer les mécanismes de ses actes, de découvrir ses points faibles et ses failles[2].

Il s'agit d'analyser à présent les diverses motivations, éthiques et personnelles de l'auteure, qui nourrissent la portée critique de la trilogie.

En recherchant les causes de l'exploitation indienne, Rosario Castellanos prend conscience que la situation dichotomique qui oppose dominant et dominé s'est installée depuis la Conquête (permanence de l'exploitation économique avec l'*enganche*, l'*atajadora*...). Elle fait un tableau de tous les mécanismes rétrogrades qui, à ses yeux, empêchent l'Indien d'entrer dans l'Histoire. D'après son idéologie culturaliste qui prône un

[1] Almudena Mejías Alonso, "La narrativa de Rosario Castellanos y el indigenismo", in *Cuadernos Americanos* 260, n° 3,1985, pp. 206-207 : "(…) la defensa justa del indio y el realismo con que están reflejadas las situaciones ponen de manifiesto el compromiso adquirido por Rosario Castellanos hacia el pueblo indígena, su denuncia y la enérgica protesta contra una situación inhumana que debe acabar."

[2] Rosario Castellanos, "El idioma en San Cristóbal de Las Casas", in *Juicios sumarios*, p. 536 : "Urge, pues, hacer un examen de la conciencia del ladino; descomponerla en sus elementos, mostrar el mecanismo de sus actos, descubrir sus puntos débiles y sus fallas."

indigénisme intégrateur, l'Indien doit changer culturellement pour que sa situation socio-économique puisse s'améliorer. Mais pour elle, l'Indien est également victime d'une société corrompue et décadente qui le marginalise depuis des siècles. Comme le déclare Sylvia Bigas Torres, *Oficio de tinieblas* et, par extension toute la « trilogie du Chiapas » est une remise en cause de la société *ladina*. Tous les aspects négatifs de la culture indienne (la misère, l'alcoolisme, l'ignorance, la superstition qui frôle le fanatisme, l'attitude servile et la rébellion sauvage) sont autant de conséquences de la domination et des preuves de la culpabilité *ladina*[1]. Dans son travail au sein de l'I.N.I., l'auteure sait qu'il faut travailler à la fois au changement des mentalités indiennes et des mentalités *ladinas* :

> (…) un des facteurs qu'il faut modifier pour que la situation de l'Indien s'améliore, c'est la conscience du Blanc. Tant qu'il continue à considérer l'Indien non pas comme une personne mais comme une chose, et que les voler, les dépouiller, n'est pas un délit ; et que la supériorité d'une race sur une autre justifie tous les abus, nous aurons peu avancé[2].

Il ne faut pas oublier cependant que l'écriture est pour Rosario Castellanos un instrument cathartique qui permet de domestiquer de vieux démons, d'exorciser des moments traumatiques de son existence, de se libérer d'une mauvaise conscience permanente. Ecrire permet de réparer la faute : la culpabilité d'appartenir au monde *ladino* et de se situer socialement, économiquement, culturellement du côté des « vainqueurs ». Comme elle se sent en dette envers les Indiens, la « trilogie du Chiapas » lui permet de se racheter en dénonçant la situation d'injustice dont est victime le peuple indigène.

Dès lors, la portée critique de son œuvre prend un double aspect : d'un côté, elle lui permet de passer au crible les différents visages du dominant qui accable l'Indien depuis la Conquête espagnole, de l'autre, elle attaque de front les membres d'une société *ladina* provinciale auxquels l'auteure s'est opposée dans son parcours biographique et professionnel. Et finalement, l'ensemble de la trilogie permet à Rosario Castellanos d'interroger la portée des politiques réformistes engagées tout au long de l'Histoire mexicaine pour améliorer le sort de l'Indien.

---

[1] Sylvia Bigas Torres, *La narrativa indigenista mexicana del siglo XX*, México, Universidad de Guadalajara, 1990, p. 410 : "Evidentemente, el indio, tal como se muestra en *Oficio de tinieblas*, es víctima de una sociedad corrompida y decadente. La novela es un enjuiciamiento de esta sociedad estancada de San Cristóbal de Las Casas; y todos los aspectos negativos del indio tzotzil – la pobreza, el alcoholismo, la ignorancia, la superstición que raya en fanatismo, la actitud servil y la rebeldía salvaje – constituyen pruebas de culpabilidad ladina en el encauzamiento que hace Rosario Castellanos."

[2] Rosario Castellanos citée par Carlos Navarrete Cáceres in *Rosario Castellanos, su presencia en la antropología mexicana*, México, UNAM, 2007, p. 33 : "(…) uno de los factores que hay que modificar para que mejore la situación del indio, es la conciencia del blanco. Mientras sigan considerando que el indio no es una persona sino una cosa, y que robarlos, despojarlos no es delito; y que la superioridad de una raza sobre la otra justifica todos los abusos, poco habremos ganado."

Une veine critique et vindicative

> « Cette indignation qu'il y a dans les livres, c'est la mienne. Cela vient d'avoir vécu là-bas, d'avoir pris le parti du faible. On a âprement critiqué mes livres à San Cristóbal : trahison envers ma classe sociale, envers mon éducation de fille de bonne famille »[1].

Dans son œuvre narrative, Rosario Castellanos retravaille la trinité classique des dominants selon Manuel González Prada : les autorités religieuses, civiles et militaires en y apportant des variantes. Dans *Balún Canán*, César incarne à lui seul le patron par excellence, celui « qui donne des ordres, celui qui possède ». Face au danger que représente la politique cardéniste, il veut maintenir le *status quo* et sauver coûte que coûte le statut économique et social de la famille Argüello. Il veut léguer à son fils Mario l'héritage *latifundiste* qui remonte à six générations. Sa femme Zoraïda véhicule également tous les préjugés racistes de la société de Comitán pour qui les Indiens sont ignorants, limités intellectuellement, alcooliques et paresseux :

> - A-t-on jamais vu ça ? Leur apprendre à lire alors qu'ils ne sont même pas capables de parler espagnol. (…) [Lázaro Cárdenas] ne les connaît pas, il ne s'est jamais approché d'eux, il n'a jamais senti leur odeur de crasse et d'alcool. Il n'a jamais reçu leur ingratitude en échange d'un bienfait. Il ne leur a jamais donné de travail pour mesurer leur fainéantise. Et ils sont tellement hypocrites, faux, sournois ![2] (pp. 38-39)

Un autre passage du roman témoigne du mépris dont l'Indien fait systématiquement l'objet dans la société provinciale. L'Indien dans la grande roue qui demande un billet en espagnol, et, de surcroît, veut y monter sans respecter les consignes habituelles de sécurité est doublement subversif. La réaction des badauds est unanime et moqueuse :

> L'Indien sent autour de lui le mépris et les railleries. Il maintient son défi.
> - Je veux un autre billet. Je monterai comme je veux. Et ne me volez pas.
> Les curieux s'amusent par avance. On chuchote. On rit en se couvrant la bouche. On se fait des clins d'œil.[3]

Aux préjugés de classe des *Ladinos* de Comitán répond par contraste la solidarité et l'empathie de la nourrice qui regarde la scène avec tristesse. La société *comiteca* semble plongée dans un anachronisme qui maintient encore au XXème siècle une mentalité héritée de

---

[1] *Ibid.*, p. 25 : "La indignación que hay en los libros es mía, me la dio haber vivido allí y formado parte del partido del débil. Criticaron acremente mis libros en San Cristóbal: traidora a mi clase social, a mi educación de familia decente…."

[2] *BC*, pp. 168-169 : "-¿Dónde se ha visto semejante cosa? ¿Enseñarles a leer cuando ni siquiera son capaces de aprender a hablar español. (…) Es que [Lázaro Cárdenas] no los conoce; es que nunca se ha acercado a ellos ni ha sentido cómo apestan a suciedad y a trago. Es que nunca les ha hecho un favor para que le devolvieran ingratitud. No les ha encargado una tarea para que mida su haraganería. ¡Y son tan hipócritas, y tan solapados y tan falsos!"

[3] *Ibid.*, p. 164 : "El indio palpa a su alrededor el desprecio y la burla. Sostiene su desafío. / - Quiero otro boleto. Voy a ir como me gusta. Y no me vayan a mermar la ración. / Los curiosos se divierten con el acontecimiento que se prepara. Cuchichean. Ríen cubriéndose la boca con la mano. Se hacen guiños."

la Conquête et de la Colonisation. La trinité classique des exploitants se réduit ici à l'image de l'*hacendado* qui s'oppose à la politique révolutionnaire du Président Lázaro Cárdenas (il intervient dans le domaine agraire et éducatif, il contrecarre l'emprise de l'Eglise à l'école pour y opposer une éducation laïque et rurale pour tous). César Argüello cherche certes l'appui des autorités municipales lors de sa visite au gouverneur à Tuxtla Gutiérrez, mais prend conscience que les choses ont changé et que désormais, la connivence entre *hacendados* et les agents du pouvoir est brisée. La décadence de ce groupe hégémonique est perceptible par son manque d'homogénéité : l'ami de César, Jaime Rovelo, autre figure du propriétaire terrien rétif aux changements, déplore le fait que son propre fils ait rejoint le clan des Blancs favorables à l'Indien. Et le dernier descendant de la lignée des Argüello disparaît.

Dans *Ciudad Real* également, la trinité des dominants voit s'opérer quelques modifications. Le cadre spatial passe de Comitán à San Cristóbal de Las Casas qui est tout aussi plongée dans une stagnation temporelle. Dans un essai, Rosario Castellanos revient sur la mentalité coloniale qui impose dans les relations entre Blancs et Indiens une dichotomie entre dominant et dominé :

> Les maîtres, propriétaires d'énormes extensions de terre, étaient les descendants des Conquistadores et des *encomenderos*. Fierté de leur nom, de leur race, de leur langue, de leur religion : voilà l'arme avec laquelle [ils] ont dominé et continuent de dominer, sans scrupules, leurs serfs. Ce sont, naturellement, les Indiens. La situation d'infériorité réelle dans laquelle ils se trouvent a été élevée à la catégorie de principe inamovible par leurs oppresseurs. Ils soutiennent que rien ne peut, rien ne doit changer. Ils allèguent des raisons historiques, religieuses, raciales[1].

Rosario Castellanos évoque des « habitudes mentales » symptomatiques d'un mode de vie, d'une organisation de la société, fondées non pas sur l'égalité, mais sur un rapport de force qui maintient depuis le XVIème siècle l'Indien dans l'oppression.

A *l'hacendado* succède le personnage de l'exploitant dans le secteur économique : l'intermédiaire entre les Indiens et les patrons (le recruteur ou *enganchador* dans « La Mort du tigre », l'*atajadora* qui vit d'un commerce de traite et de rapine dans « Modesta Gómez », le petit commerçant dans « Le sort de Teodoro Méndez Acúbal). S'y ajoute l'image des autorités officielles (le secrétaire municipal dans « L'Avènement de l'aigle » ou celui qui ordonne de faire incendier les hameaux *tzotzil* comme répression à la distillation clandestine d'alcool dans « La Trêve »).

[1] Rosario Castellanos, "El idioma en San Cristóbal de Las Casas", in *Juicios sumarios, op. cit.*, p. 533-534 : "Los señores, propietarios de enormes extensiones de tierra, eran los descendientes de los conquistadores y de los encomenderos. Orgullo de su apellido, de su raza, de su lengua, de su religión: he ahí el arma con la que ha dominado, y continúa dominando, sin escrúpulos, a los siervos. Estos son, naturalmente, los indios. La situación de inferioridad real en la que se encuentran ha sido elevada a la categoría de principio inconmovible por sus explotadores. Sostienen que nada puede, que nada debe cambiar. Aducen razones históricas, religiosas, raciales."

Un nouveau groupe d'exploitants de l'Indien fait une apparition plutôt inédite dans la littérature indigéniste : les *Ladinos* qui veulent agir dans une mission d'aide aux Indiens, dans le domaine médical, ethnologique ou religieux, et qui viennent finalement grossir les rangs des dominants (le médecin de « La roue de l'affamé », la pléiade d'Américains dans une organisation qui, de façon à peine déguisée, fait allusion à l'ILV (Institut Linguistique d'Eté) dans « Arthur Smith sauve son âme ».

Dans cette nouvelle, Rosario Castellanos met à nu les véritables raisons politiques des missions évangéliques nord-américaines. A l'époque, l'ILV lutte contre la propagation du communisme dans un contexte de guerre froide et se dispute l'emprise religieuse sur les Indiens face aux catholiques. L'auteure dénonce la pénétration du mode de vie américain dans des endroits aussi reculés que la Forêt Lacandone et leur ostracisme face à la population autochtone (il est interdit par exemple aux enfants américains d'entrer en contact avec des natifs)[1]. Elle critique âprement un idéal de conduite morale basée sur l'individualisme et l'utilitarisme pour finalement remettre en cause les méthodes de conversion religieuse utilisées (notamment la traduction de l'Evangile en *tzeltal* comme moyen d'évangélisation). Cette dénonciation prend moins en compte le danger acculturateur occasionné par cet Institut sur les populations indiennes, que les dérives d'un impérialisme expansif. Le prosélytisme américain, surtout à propos des pratiques éducatives, va à l'encontre du programme national d'enseignement mexicain qui est exposé en creux. L'organisation protestante ne cherche pas à castillaniser l'Indien et ne domine nullement la langue nationale ; elle n'apporte aucune formation civique à l'Indien et aucune connaissance sur ses droits et devoirs en tant que citoyen mexicain ; finalement son enseignement religieux s'oppose à l'article III de la Constitution mexicaine qui rend l'éducation obligatoire laïque[2]. Dans cette longue incise reliée thématiquement à l'intrigue, on peut lire la violente diatribe de l'auteure sur l'emprise croissante des Américains dans la politique éducative de l'Indien chiapanèque.

---

[1] "Arthur Smith salva su alma", in *CR*, p. 331 : "Los niños norteamericanos asistían con regularidad a la escuela (…). Sus padres les prohibían, invariablemente tres cosas: que tomaran agua sin purificar, que establecieran amistad con desconocidos (sobre todo si eran nativos) y que se demorasen hasta después del anochecer."

[2] *Ibid.*, pp. 335-336 : "En primer lugar no se preocupaban por castellanizar a los indios. Cuando uno de ellos salía del monolingüismo era para expresarse en una lengua extranjera a la cultura nacional: el inglés. Por otra parte no se le concedía ningún cuidado a la formación cívica. La Organización no pronunciaba jamás ante los indios el nombre de México y si lo hacía no era para explicarles que ellos, los indios, eran ciudadanos del país llamado así y que por lo tanto podían reclamar a su Gobierno los derechos que les correspondían, pero también debían cumplir con las obligaciones que les eran exigibles. / En cuanto al aspecto educativo, la manera de encararlo que tenía la Organización era no sólo contraria sino contradictoria de la oficial, que se sustentaba en el artículo 3° de la Constitución Mexicana. (…) El artículo 3° pugnaba por la enseñanza laica (…)."

Rosario Castellanos revient dans *Oficio de tinieblas* à une fresque indigéniste plus classique. La trinité des exploitants est formée par le patron[1] (incarné par Leonardo Cifuentes), l'Eglise (avec l'Evêque don Alfonso Cañaveral et son bras droit le Père Mandujano), ainsi que les forces militaires (symbolisées par l'application des « ordonnances militaires » rédigées par le même Cifuentes pour organiser la répression du soulèvement *chamula*). La fin du roman dénonce la connivence de toutes les strates du pouvoir, le règne de la corruption et du conformisme : le Gouverneur de l'Etat du Chiapas, l'Evêque, Leonardo Cifuentes et toutes les autorités de Ciudad Real et Tuxtla Gutiérrez se réunissent pour saluer la bravoure du chef des opérations militaires, Cifuentes, et le nommer député fédéral. Celui-ci représente un type social particulier des classes dominantes : il n'appartient pas à l'aristocratie *latifundiste*, mais la supplante par sa personnalité d'arriviste assoiffé de pouvoir[2]. Le narrateur *extradiégétique* laisse poindre son ironie dans les paroles finales du père Balcázar qui subvertit des valeurs essentielles :

- Il est réconfortant de voir – disait-il – comment les contradictions entres les puissances terrestres et le pouvoir spirituel s'annulent. Comment tout se concilie lorsqu'on poursuit des buts communs : la justice, l'ordre, la paix[3].

L'anticléricalisme acerbe de l'auteure (qui n'apparaît pas dans *Balún Canán* ou *Ciudad Real*) transparaît à travers les dialogues, les actions et les réflexions des personnages religieux. Manuel Mandujano est un jeune prêtre ambitieux, au caractère tempétueux, avide de gravir les échelons de la hiérarchie ecclésiastique :

> Dominer, vaincre. Verbes peu chrétiens, même pas catholiques. Ils dénonçaient l'orgueil, l'ambition, l'audace. (…) Pour triompher il avait des idées et du caractère[4].

Le prêtre passe d'une incompréhension absolue des coutumes et croyances religieuses *chamulas* à la haine envers une communauté qu'il considère comme ennemie :

> Ce nom évoqua au jeune prêtre mille images confuses : des Indiens turbulents, des ivrognes barbares, des commerçants *ladinos* qui fuyaient à minuit pour sauver leur vie ou leurs propriétés de l'incendie ou du pillage[1]. (p. 106)

---

[1] Voir la définition du patron dans le monologue intérieur de Leonardo Cifuentes, in *OT*, pp. 497-498 : "Ser patrón implicaba una raza, una lengua, una historia que los coletos poseían y que los indios no eran capaces de improvisar ni de adquirir. Patrón: el que sostiene una casa en Ciudad Real (…); el que instala una querida en el pueblo y otra en el rancho (…). Patrón: el que juega con apuesta en las veladas del Casino; el que, en una parranda, enciende, por ostentación, un puro con un billete grande (…)."

[2] *Ibid.* : "Leonardo, en cambio, no había recibido casi, sobre el brío de su naturaleza, el sello de los prejuicios de una clase a la que sólo ingresó por adopción. Su carácter de advenedizo le dio un punto de vista crítico. Y cada vez que sus deseos entraban en conflicto con las normas que la sociedad proclama como intangibles, Leonardo pasa por encima de ellas dando preferencia y satisfacción a sus deseos."

[3] *Ibid.*, p. 698 : "- Es confortador – decía – ver cómo las contradicciones entre las potencias terrenales y la potestad espiritual se anulan. Cómo todo se concilia cuando se persiguen metas comunes: la justicia, el orden, la paz." Nous traduisons.

[4] *Ibid.*, pp. 452-453 : "Dominar, vencer. La terminología, con el matiz que le daba Manuel, no era cristiana, ni siquiera católica. Delataba orgullo, ambición, audacia. (…) Para triunfar tenía más de lo que tienen los otros: ideas, carácter." Nous traduisons.

Il finit assassiné au fond de la grotte de Tzajal-hemel au moment où il voulait « extirper l'idolâtrie » des Indiens. De plus, la plus haute autorité catholique, l'Evêque de Ciudad Real, apparaît comme un personnage frivole qui a un penchant pour une vie luxueuse[2] et décide de la répression du soulèvement *chamula* en accord avec Leonardo Cifuentes. Joseph Sommers souligne cette profonde critique de l'Eglise sous la plume de Rosario Castellanos :

> Son aveuglement et son manque de compréhension de l'Indien est causé par diverses raisons : la peur de s'opposer à la riche aristocratie, la faiblesse personnelle de ses hauts fonctionnaires, (…) les préjugés raciaux du prêtre ambitieux, Manuel Mandujano (…). Dans *Oficio de tinieblas* la critique de l'Eglise se présente en termes humains. Le clergé de San Cristóbal, par ses actions, évolue comme un agent catalysant qui provoque le désastre[3].

Nous comprenons alors comment, dans sa critique sociale, Rosario Castellanos fait d'une pierre deux coups. Elle fait un tableau des injustices qui accablent l'Indien (de la part de toutes les figures des dominants, de la classe hégémonique, du Clergé, des « faux altruistes »), comme dans tout roman de veine indigéniste. Mais elle y ajoute une touche subjective en réglant ses comptes personnels (elle se démarque de son origine familiale d'*hacendada* et attaque indirectement la mentalité provinciale de Comitán et de San Cristóbal de Las Casas). Par exemple, elle utilise le personnage du prêtre Mandujano dans *Oficio de tinieblas* pour dévoiler la double morale des habitants de Ciudad Real, mise à nu dans le confessionnal :

> Les histoires des *Coletos*, se disait le Père Manuel, sont semblables aux plantes. Un excès ou un manque de tempérament, une tare héréditaire, une négligence dans l'éducation peuvent être la graine. Ensuite monte la tige grise des années et des habitudes. Se fait l'écorce d'une réputation ou d'un niveau social. Et tout à coup s'ouvre la fleur rouge du scandale, de la violence, du crime. (…). Mais la graine, les racines, ne poussent pas toutes seules. Elles se nourrissent de croyances, de pratiques, d'aspirations et d'interdictions. De morale, en somme[4]. (p. 101)

---

[1] *Ibid.*, p. 459 : "Este nombre hizo nacer en el joven sacerdote mil imágenes confusas: indios levantiscos, borracheras bárbaras, comerciantes ladinos que huían a medianoche para salvar su vida, ya que no sus propiedades, del incendio y el saqueo."

[2] Voir la description que fait Idolina de l'Evêque et de son monde où règne l'hypocrisie in *OT*, pp. 546-547: "Este anciano no era nadie, aunque estuviera cubierto de sedas y amatistas. Dignidades, títulos… Idolina sabía lo que se ocultaba debajo de las apariencias: lodo y mentira."

[3] Joseph Sommers, "Changing views of the Indian in Mexican Literature", in *Hispania*, mars 1964, XL VII, n° 11, p. 53. Cité par Sylvia Bigas Torres, *La narrativa indigenista mexicana del siglo XX*, *op. cit.*, p. 393 : "Su ceguera y falta de comprensión del indio se debe a una variedad de razones : miedo de antagonizar la rica aristocracia ; debilidad personal de sus altos funcionarios, (…) prejuicio racial del cura ambicioso, Manuel Mandujano (…). En *Oficio de tinieblas* la crítica de la Iglesia se presenta en términos humanos. El clero de San Cristóbal, por sus acciones, actúa como un agente catalítico que ocasiona el desastre."

[4] *OT*, pp. 454-455 : "Las historias de los coletos, comparaba el padre Manuel, son semejantes a las plantas. Un exceso o un defecto del temperamento, una tarea hereditaria, un descuido de la educación, puede ser la semilla. Y luego el tallo gris de los años, de las costumbres invariables. La corteza de una reputación, de un nivel social. Y de pronto se abre la roja flor del escándalo, de la violencia, del crimen. (…) Pero la semilla, la raíz, no crece sola. Se nutre de las creencias, de las prácticas, de las aspiraciones lícitas, de las prohibiciones inflexibles; de la moral en suma."

Dans une focalisation interne, le narrateur transmet les pensées du personnage qui fait l'examen de la conscience du *Coleto*. L'isotopie du règne végétal montre l'évolution progressive de sa personnalité nourrie par des apports héréditaires, éducatifs ou sociaux (image de la graine, la tige, l'écorce, les racines, la fleur). La maturité d'un *Coleto* rendue par la métaphore de « l'éclosion », loin de dévoiler un aboutissement de valeurs positives, trahit la propension à l'immoralité. C'est ce que traduit le paradoxe et la gradation finale (« la morale » *vs* « le scandale, la violence, le crime »). Grâce à l'utilisation du présent de vérité générale, on observe un glissement progressif dans la perspective narrative qui laisse affleurer la diatribe de Rosario Castellanos contre les *Coletos* :

> Et la morale des *Coletos* est très particulière. Dans leur commerce, ils sont scrupuleux jusqu'à la pruderie. Ils veulent conserver intacte leur réputation de commerçants intègres, de professionnels irréprochables. Mais ce commerçant intègre et ce professionnel irréprochable n'hésitent pas un instant, l'occasion aidant, à voler un Indien. Mieux : ils en sont fiers et se racontent leurs bons tours, sûrs d'amuser la galerie (…). Le risque ne commence que s'il y a eu atteinte au bien d'un autre *ladino*. Ce danger écarté, peut-on condamner celui qui secoue un arbre qui n'appartient à personne pour profiter de ses fruits ? Il faudrait supposer, un instant, que les arbres sont des êtres humains, dignes de respect[1]. (pp. 101-102)

Le narrateur et, en filigrane, la voix auctoriale, montrent que les *Coletos* sont dominés par la mauvaise foi et les préjugés. La surenchère, l'antiphrase (répétition de « commerçant intègre » et « professionnel irréprochable ») et le discours indirect libre achèvent de les discréditer. La métaphore végétale finale participe de la logique raciste du *ninguneo* qui déshumanise l'Indien pour en faire une chose[2].

Cette critique se dirige ensuite vers les femmes *coletas* par un nouveau recours stylistique à l'antiphrase (« les vertus au plus haut cours sont la chasteté et la modestie ») pour se terminer par l'hyperbole : « Et chez tous, quelle obstination et quelle dureté ! Orgueil des ancêtres, de la prospérité, de la race. Un orgueil qui était demeuré intact durant des siècles et qui à présent commençait à se lézarder » [3]. (p. 102) La menace de cet ordre des choses immuable provient de l'arrivée d'étrangers, la fin de l'isolement géographique et les réformes

---

[1] *Ibid.*, p. 455 : "Y la moral de los coletos es muy peculiar. Son escrupulosos hasta la exageración, hasta la gazmoñería, en sus tratos mutuos. Quieren conservar limpia su fama de comerciantes íntegros, de profesionistas cabales. Pero ese mismo comerciante íntegro, ese profesionista cabal, no vacila un instante si se le presenta la ocasión de robar a un indio. Es más, se enorgullecen de ello, lo narran después como una anécdota divertida que no deja de causar regocijo en sus oyentes (…). Pueden hacer alarde de su hazaña sin que nadie la encuentre reprobable. Lo sería si de un modo indirecto perjudicara los intereses de otro ladino. Pero hecha esta salvedad ¿quién condenaría al que sacude a un árbol mostrenco para aprovecharse de sus frutos? ¿Quién, sino el que cayera en la aberración de suponer que los árboles son personas y que por lo mismo deben ser respetados como tales."

[2] Voir notre analyse en II.1.3. « Une dynamique de l'aliénation », notamment "El *ninguneo*" : "faire de Quelqu'un, Personne."

[3] *OT*, p. 455 : "En las mujeres la virtud más preciada es la castidad y la modestia. (…) Y en todos ¡Qué cerviz orgullosa y dura! Orgullo de los antepasados, de la prosperidad, de la raza. Un orgullo que había permanecido intacto durante siglos y que ahora empezaba a resquebrajarse."

cardénistes[1]. C'est la lutte entre un temps anachronique qui maintient une domination de type féodal au Chiapas et la poussée d'un temps révolutionnaire et moderne[2].

Fernando Ulloa qui incarne un vent de renouveau agitateur est d'ailleurs victime de l'ostracisme des *Coletos*. Enseignant à l'*Instituto Superior*, il n'est pas accepté par la nouvelle génération de jeunes étudiants *coletos*[3] (« Ses élèves étaient tous des fils de riches propriétaires terriens, et avant d'hériter de la terre, avaient hérité des préjugés dont ils profiteraient sans remords »[4], p. 155). Objet d'une fronde, il est accusé d'être communiste et renvoyé (« Fernando s'éloigna donc d'une société qui lui avait déclaré la guerre pour se consacrer à la tâche dont il avait la charge. Tâche aux difficultés inextricables »[5], p. 159).

Il faut pointer du doigt ici la profonde ambiguïté de la position de Rosario Castellanos : elle fait d'une part, une critique acerbe de la mentalité *coleta* viscéralement raciste, et d'autre part, la vision de l'Indien qui ressort de sa trilogie narrative répond exactement au tableau dégradant qu'en font les personnages *ladinos* dans la fiction.

Elle fait également une critique détournée de la mentalité des habitants de Comitán par la bouche d'un personnage secondaire d'*Oficio de tinieblas*, le nouveau disciple de Fernando Ulloa, César Santiago. Dans une analepse, celui-ci revient sur son parcours biographique en commençant par la fortune mal acquise de son père qui lui vaut le surnom de « Veau d'or ». La société comitèque ne laisse pas un parvenu, originaire d'un milieu modeste et d'un quartier populaire, frayer avec la classe aisée des propriétaires terriens. Le suicide de son jeune frère ne provoque pas chez les habitants une réaction de compassion, mais des marques de rejet. Dans une nouvelle incise au présent de vérité générale, la voix auctoriale assène un coup au

---

[1] Les étrangers arrivés à Ciudad Real ne sont pas épargnés. La compagne de Fernando Ulloa, amante de Leonardo Cifuentes, Julia Acevedo, est le prototype de la provinciale rongée par l'ambition et qui veut se faire accepter dans le cercle élitiste de l'aristocratie terrienne incarnée par Isabel Zebadúa, la femme de Cifuentes.

[2] Voir l'opposition entre forces régressives et progressives en II.3.3. « Mythe *vs* Histoire », notamment « Trois conceptions du temps (mythique, anachronique, moderne) ».

[3] Il faut souligner les efforts de Rosario Castellanos pour vaincre les préjugés des jeunes *Coletos* et changer leur mentalité par la diffusion de revues littéraires bilingues en *tzeltal*-espagnol (*Sk'oplal te Mejikolum / La Palabra de México* en 1956-1957 et *Lum / Tierra*). Et avec le soutien de l'Ecole de Droit de San Cristóbal, elle fonde le Cercle des Etudes Sociales. Carlos Navarrete Cáceres cite Carlo Antonio Castro in *Rosario Castellanos, su presencia en la antropología mexicana*, México, UNAM, 2007, p. 34 : "Colaborábamos en *Sk'oplal te Mejikolum (La Palabra de México),* órgano de los promotores tzeltales, y en *Lum (Tierra*), hoja literaria de difusión gratuita, en castellano, que entregábamos a los estudiantes de San Cristóbal. En la segunda publicación, que los tres sosteníamos económicamente, Chayito [Rosario Castellanos] y yo nos responsabilizábamos de los textos, mientras que Carlos Jurado realizaba las ilustraciones. (…) También organizábamos ciclos de conferencias y audiciones musicales para los trabajadores y los estudiantes coletos. En unión de compañeros nuestros y estudiantes de La Escuela de Leyes de San Cristóbal fundamos el Círculo de Estudios Sociales, con su respectiva revista."

[4] *OT*, p. 506 : "Pero sus alumnos eran todos hijos de hacendados y de ricos y, antes que las propiedades, habían heredado los prejuicios con que las disfrutarían sin remordimiento."

[5] *Ibid.*, p. 511 : "Fernando se apartó de una sociedad que le había declarado la guerra para dedicarse a las tareas de su cargo, tareas cuyas dificultades iban siendo cada vez más intricadas y mayores."

milieu dans lequel Rosario Castellanos a évolué dans son enfance : (« Et l'ironie ne manque pas aux Comitèques ! Ce sont des gens perspicaces, à la réplique facile, et qui trouvent de bons surnoms. Se moquer était leur distraction favorite »[1], p. 165).

Nous voyons comment, par ces digressions narratives, Rosario Castellanos critique la stagnation des mentalités de la société provinciale en marge du Mexique moderne incarné par la capitale. Elle s'inscrit à la fois dans la veine critique de l'indigénisme traditionnel pour dénoncer la domination indienne et dans une volonté plus subjective de régler ses comptes avec les habitants de San Cristóbal et Comitán qui se définissent par la médiocrité, la vanité, la rancœur. Au premier plan des valeurs sociales sont érigés le conformisme et la respectabilité. L'auteure persiste dans cette veine vindicative dans le recueil de nouvelles *Los Convidados de agosto* en s'attaquant au solipsisme des comitèques qui frôle la pathologie. Après la publication de ses œuvres narratives, la rancune de cette société provinciale a d'ailleurs accompagné Rosario Castellanos tout au long de sa vie[2].

Une vision pessimiste de l'Histoire mexicaine

Nous avons pu observer que selon Rosario Castellanos, pour lutter contre l'injustice qui règne au Chiapas, il faut s'attaquer aux mentalités indiennes et *ladinas*. Mais son idéal utopique d'œuvrer pour l'amélioration du sort de l'Indien se teinte d'un pessimisme croissant dans la trilogie. Il serait nécessaire de remplacer leurs conceptions régressives du temps : mythique (ou ahistorique) chez les Indiens, coloniale (ou anachronique) chez les Blancs par la conception du temps moderne qui est la seule force progressive qui puisse les contrecarrer :

> La coexistence différente de ces temps dans la modernité est motif de conflit et d'obstacle pour le projet d'intégration nationale, tout comme pour la réalisation d'un projet de modernisation et de constitution d'une société démocratique capitaliste (ou avec certaines tendances socialistes selon Cárdenas)[3].

---

[1] *Ibid.*, p. 518 : "¡Y vaya que la burla cae bien a los comitecos! Pueblo de gente ingeniosa y aguda, ágil para las respuestas, certera para los apodos. La "raspa" era su entretenimiento favorito."

[2] Voir Rosario Castellanos citée par Carlos Navarrete Cáceres in *Rosario Castellanos, su presencia en la antropología mexicana*, *op. cit.*, p. 34 : "(…) la sociedad de San Cristóbal, a la que se supone que debería yo pertenecer porque estoy rodeada de parientes por todas partes, hace patatús de sólo verme."

[3] Aralia López González, *La espiral parece un círculo. La narrativa de Rosario Castellanos. Análisis de "Oficio de tinieblas" y "Álbum de familia"*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, División de Ciencias Sociales y Humanidades, 1991, chapitre I « Tiempo y espacio » (pp. 53-69), p. 53 : "La concepción del tiempo mítico y la del "colonial" se refuerzan y se muestran como regresivas; el tiempo postrevolucionario se presenta como progresión. La coexistencia diferente de estos tiempos en la modernidad es motivo de conflicto y obstáculo para el proyecto de integración nacional."

Rosario Castellanos met dans la bouche de Fernando Ulloa la difficulté de rompre le cours de l'histoire mexicaine « représentée par l'agrandissement progressif d'un cercle, celui des possédants : conquérants, moines, gouverneurs, créoles… Beaucoup de chemin restait à faire pour que la richesse atteignît les couches les plus basses de la population. De grands intérêts s'y opposaient »[1] (p. 168). L'image du cercle concentrique des représentants du pouvoir politique, religieux et économique instauré depuis la Conquête montre la difficulté de la tâche.

L'ingénieur Ulloa incarne l'idéalisme post-révolutionnaire qui aspire à la création d'un monde plus juste :

> Lutter, combattre. Non seulement contre les propriétaires terriens qui sont lésés par la répartition des *latifundios*, mais encore contre la grande foule fanatique qui refuse une justice parce qu'on lui a fait croire que c'était sacrilège. (…) Car un pays ne peut devenir grand s'il n'est pas juste, une société prospère si elle n'est pas équitable. Tous les citoyens doivent profiter, ensemble, du patrimoine national[2].

La lutte se fait effectivement sur deux fronts à la fois : contre les dominants dont il faut changer la mentalité passéiste et contre les dominés (les Indiens sont ici caractérisés péjorativement par leurs croyances « fanatiques »).

Le parcours biographique de Fernando Ulloa, rendu par un portrait à la tonalité pathétique, fait de lui un héritier de la Révolution de 1910 :

> C'était aussi l'orphelin du paysan qui avait défié ses maîtres, qui avait suivi Emiliano Zapata à travers les montagnes du Sud où résonnaient les cris de liberté. C'était le fils de la veuve désemparée que la faim avait jadis poussé en ville. C'était le gosse qui, les années où l'enfant joue, avait travaillé à de vils métiers pour gagner quelques centimes[3]. (p. 152)

Il est également façonné par l'idéologie cardéniste selon laquelle, par une série de réformes agraire et éducative, il est possible d'acheminer le Mexique vers la Modernité. Il incarne le discours progressiste de l'époque, tandis que Leonardo Cifuentes représente celui du *cacique* conservateur. Ces deux conceptions s'opposent autant verbalement, que dans les pensées des personnages. A l'éloge du patron faite par l'*hacendado* répond l'idéalisme enflammé du fonctionnaire cardéniste :

---

[1] *OT*, p. 521 : "Según Ulloa la historia mexicana podía representarse por el ensanchamiento paulatino de un círculo : el de los propietarios de la riqueza. De los conquistadores a los frailes, a los encomenderos, a los criollos... *Faltaba mucho para que* la riqueza llegase hasta las masas ínfimas de la población." Je souligne ce qui annonce les paroles du dénouement "*Faltaba mucho tiempo para que* amaneciera. "

[2] *Ibid.*, p. 523 : "Luchar, combatir. No sólo contra los terratenientes, a los que perjudicaba el reparto de los latifundios, sino contra la gran muchedumbre fanatizada que se rehúsa a aceptar un beneficio porque le han hecho creer que es un sacrilegio (…) [El Gobierno prefiere convencer] de que un país no es grande si no es justo; de que una sociedad no es próspera si no es equitativa, de que un bien no es un bien si no disfrutan de él todos los ciudadanos." Nous traduisons.

[3] *Ibid..*, p. 503 : "Era también el huérfano del campesino que desafió a sus amos y que siguió a Emiliano Zapata por las montañas del sur en las que resonaba un grito libertario. Era el hijo de la viuda desamparada a quien el hambre empujó hasta la ciudad. Era el niño que, en los años en que los otros juegan, trabajaba en oficios viles para ganar unos cuantos centavos."

(Fernando Ulloa)

- Le terrain communal est indispensable, cela va de soi ; mais pour l'exploiter, il faut un petit capital que la banque prêtera.

L'*hacienda*, dont les frontières rencontrent les forces égales du plus proche voisin, l'*hacienda* volera en mille morceaux. Le travailleur ne viendra plus mendier du maïs, de l'étoffe, une machette, de la quinine. Il ne s'endettera plus en échange d'une carafe de *posh* au cours de fêtes religieuses (…). Il ne mourra plus en laissant à ses enfants un contrat d'esclavage avec son patron.

L'Indien, devenu l'égal de tous, sous couvert de la loi, ne passera plus le long des murs, comme s'il cherchait sa protection. (…) Il ne se tiendra plus devant son maître sans oser le regarder droit dans les yeux.

Lorsque cet Indien parlera, il prendra un ton normal et, s'il a appris l'espagnol, il osera l'utiliser devant les *caxlanes*. (…)

(Fernando Ulloa)

- Jusqu'à aujourd'hui, les Indiens ont vécu sous tutelle. Ont été victimes de nombreux abus. Mais ils attendent. Et quand ils sauront lire, écrire, semer et récolter comme il faut…

(Leonardo Cifuentes)

- Qu'est-ce que vous dites ? Mais vous rêvez, monsieur l'ingénieur ![1]

Dans ce monologue intérieur, Fernando Ulloa semble réciter tous les maîtres-mots du discours cardéniste. Il démontre que l'*ejido* est la clef de voûte de la réforme agraire pour que l'Indien ne dépende plus du maître de l'*hacienda* et ne soit plus victime du système d'endettement de la *tienda de raya.* Cette visualisation d'un futur révolutionnaire annonce des améliorations concrètes dans la situation de l'Indien : il va retrouver sa dignité perdue, conquérir un statut d'égalité et bénéficier d'une éducation selon les normes occidentales. Mais le cynisme conservateur de Leonardo Cifuentes pointe du doigt l'idéalisme de Fernando Ulloa. Son disciple César Santiago en est également conscient et souligne la naïveté de son maître (« Le sort des Indiens, dans les mains de cet homme flegmatique et tranquille, qui avait foi dans les lois, n'aboutirait à rien »[2], p. 293). Selon l'idéologie paternaliste du cardénisme, l'Indien est un mineur que l'Etat doit instruire pour qu'il prenne le droit chemin. Mais c'est faire fi de la résistance à la fois des Indiens et de la société hégémonique. Fernando Ulloa, tout comme la politique cardéniste qu'il représente, échoue car il ne connaît pas en profondeur

[1] *Ibid.*, pp. 498-499 : "- El ejido es indispensable, desde luego ; pero su explotación exige un pequeño capital que proporcionará un banco. / La hacienda cuyos límites llegan ahora hasta donde lo permite la fuerza y la codicia del finquero vecino, se fraccionará en mil pedazos. El peón ya no vendrá a suplicar una fanega de maíz, una vara de manta, un machete nuevo, un gramo de quinina. Ya no se endeudará a cambio del garrafón de posh (…). Ya no morirá legando a sus hijos un compromiso de fidelidad con el patrón. / El indio, igualado, alzado por una disposición del Gobierno, ya no andará como ahora, siempre pegado a la pared, como buscando protección en ella (…). Ya no se detendrá ante el amo sin atreverse a levantar los ojos. / Cuando este indio hable (…) usará el tono normal y, si ha aprendido el español, no se recatará de usarlo ante los caxlanes. (…) – Hasta hoy los indios han estado bajo una tutela que se presta a muchos abusos. Pero alcanzarán la mayoría de edad cuando sepan leer, escribir, cultivar racionalmente su tierra. / - ¿Qué cosa? ¡Está usted soñando, ingeniero!" Nous traduisons.

[2] *Ibid.*, p. 646 : "Dirigida por este hombre, flemático, reposado y que creía en la ley, la inconformidad de los indios no llegaría a ninguna parte."

le monde indien et sa cosmovision[1]. La réalisation de mesures concrètes n'est jamais mise en place et reste sur le terrain d'une politique théorique et démagogique.

Aucune des solutions au problème indien ébauchées dans la trilogie ne semble aboutir. Au moment de la rédaction, la situation de l'Indien n'a pas changé. Rosario Castellanos critique la permanence des relations coloniales de caractère féodal qui résistent au devenir historique. Nous avons vu que le dénouement des deux romans est fortement pessimiste : dans *Balún Canán*, l'*hacendado* perd son pouvoir par la mort de son seul héritier et non pas par la révolte des Indiens (mythifiée sous l'image d'un cataclysme cosmique) ; dans *Oficio de tinieblas*, le représentant de la politique cardéniste, Fernando Ulloa, est lynché par la foule *coleta*, le soulèvement messianique ne se cristallise pas en une révolte politique organisée, l'Indien est réduit à l'ignorance, à la misère et à l'oubli.

De même, les nouvelles de *Ciudad Real* plongent le lecteur dans un pessimisme impressionnant : même ceux qui tentent de changer la situation de l'Indien dans des organismes comme l'I.N.I. doivent s'avouer vaincus. Cela est manifeste dans la désillusion du médecin de « La Roue de l'affamé » et son constat d'échec alarmant :

> On ne nous a pas envoyé ici pour faire des miracles : la multiplication des médicaments, la lumière dans le cerveau des ignorants. On nous a envoyé ici pour supporter le froid, la solitude et l'abandon. Pour partager la misère des Indiens, ou pour en être témoin, puisqu'on ne peut pas y remédier[2].

Dans la dernière nouvelle de *Ciudad Real,* Arthur Smith s'oppose aux membres de l'organisation protestante en lice contre la Mission d'Aide aux Indiens pour le monopole de leur emprise religieuse sur les communautés. Il est victime de l'ostracisme des autres travailleurs et survit grâce à des calmants qui le coupent de la réalité. C'est peut être une façon détournée d'adresser une critique aux multiples intrigues qui rendaient le travail de l'I.N.I. inefficace au moment où l'auteure y travaillait :

> Pourquoi deux organismes qui poursuivaient des objectifs communs - quoiqu'avec des méthodes différentes – devaient rivaliser entre eux et s'ériger en obstacles ? Le problème indigène était si vaste et si complexe qu'il ne pouvait être solutionné qu'avec la participation de tous : les institutions officielles et particulières, sans prendre en compte leur nationalité ou leur idéologie[3].

---

[1] Le chapitre XXXI illustre l'abyme colossal qui sépare la conception de la lutte (pacifique ou armée) selon les *ladinos* et les Indiens et leur incompréhension mutuelle : "Winiktón titubeó ante las palabras. No comprendía bien su significado (…). Ulloa sospechó que su mensaje había sido mal interpretado."

[2] "La Rueda del hambriento", in *CR*, p. 306 : "No nos enviaron aquí para que hiciéramos milagros: la multiplicación de las medicinas, la luz en el cerebro de los ignorantes. Nos enviaron aquí para que aguantáramos el frío, la soledad y el desamparo. Para que compartiéramos la miseria de los indios, o para que la presenciáramos, ya que no podemos remediarla."

[3] "Arthur Smith salva su alma", in *CR.*, p. 336 : "¿Por qué dos organismos que perseguían metas comunes – aunque con métodos diferentes – tenían que rivalizar entre sí y obstaculizarse? El problema indígena era tan vasto y tan complejo que no podría solucionarse más que con la participación de todos: instituciones oficiales y particulares, sin tener en cuenta su nacionalidad ni su ideología."

Au fil de la trilogie, Rosario Castellanos élabore donc un questionnement critique de l'Histoire mexicaine. Même si elle partage l'idéologie de l'indigénisme gouvernemental mis en place sous le Cardénisme souvent considéré comme une ère de réformes profondes et menées à bout, elle en vient à constater ses échecs dans la pratique. Joseph Sommers va même plus loin en déclarant qu'*Oficio de tinieblas*, et par extension, l'ensemble de la trilogie, fonctionne comme un « démystificateur » du Mexique de l'époque cardéniste jusqu'aux années soixante par sa « vision particulièrement critique des échecs de ces politiques d'intention réformiste »[1]. L'opposition réactionnaire et séculaire des Blancs dresse une muraille de résistance à toute vague révolutionnaire. La complicité tacite entre tous les dominants (intimidation de l'Eglise, contrôle politique, recours à force militaire) est un frein considérable à l'instauration d'un monde plus juste et équitable.

Effectivement, la « trilogie du Chiapas » est teintée d'un pessimisme socio-culturel qui n'apporte pas de solution ou d'alternative au « problème indien ». D'un côté, l'Indien est « un sujet incapable de comprendre son passé et d'analyser son présent », de l'autre le *Ladino* est « figé dans un système social inaltérable et rigide », tandis que ceux qui cherchent à changer l'état des choses ont « des intentions bénignes, ingénues, et dans le pire des cas, répondent au calcul et à la trahison »[2]. Rosario Castellanos remet également en cause les pratiques de l'I.N.I. pour qui elle a travaillé avec beaucoup d'enthousiasme au début, avant de démissionner. Fin 1957, son désenchantement la conduit à faire un tableau très noir du fonctionnement et du personnel du Centre Coordinateur de San Cristóbal de Las Casas :

> Vous savez quels étaient mes objectifs lorsque je suis arrivée à San Cristóbal, comment j'ai voulu suppléer, avec enthousiasme et désintérêt, le manque de préparation technique pour occuper un poste dans ce Centre Coordinateur. J'ai défendu mon espérance avec la ténacité dont je sais faire preuve ; j'étais disposée à résister à de nombreuses déceptions. Mais ce que j'ai trouvé ici dépasse de très loin mes prévisions les plus pessimistes. La situation s'aggrave de jour en jour et ceux qui osent lutter pour que l'INI conserve les idéaux généreux qui ont présidé lors de sa fondation, sont expulsés, poursuivis, réduits à l'impuissance… ou achetés. Je n'ai sais pas s'il se passe la même chose à Mexico. Mais ici ce sont les pires qui ont triomphé. Vous décrire l'atmosphère que l'on respire, l'atmosphère de vilénie, d'espionnage et de délation, n'est pas possible dans une lettre[3].

---

[1] Joseph Sommers, "Forma e ideología en Oficio de tinieblas de Rosario Castellanos", in *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Lima, 7-8, 1978, p. 88 : "Con respecto a la historia, por lo tanto, este libro de Rosario Castellanos (*Oficio de tinieblas*) funciona como un desmitificador, tanto en términos de su referencia inmediata – el México cardenista – como en su implícita relevancia para los lectores contemporáneos de los años sesenta (…). Genera, como sólo podría hacerse desde dentro de las estructuras sociales de Chiapas, una visión penetrantemente crítica acerca de los fracasos de aquellas políticas de intención reformista, que pretendían mantener las mismas estructuras básicas."

[2] *Ibid.*, pp. 88-89 : "(…) su pesimismo socio-cultural, el tratar al indio como un sujeto incapaz de entender su pasado o de analizar su presente y al ladino como alguien que permanece congelado en un inalterable y rígido sistema social (...). Este pesimismo envuelve también a los que buscan el cambio, cuyas intenciones benignas son, a lo más ingenuas y, en el peor de los casos, arteras y traidoras."

[3] Lettre de Rosario Castellanos, adressée à Marco Antonio Montero du 10.10. 1957, citée par Carlos Navarrete Cáceres, in *Rosario Castellanos, su presencia en la antropología mexicana*, *op. cit.*, p. 26 : "Usted sabe, qué

Pour résumer, la « trilogie du Chiapas » est une œuvre au contenu fondamentalement critique qui l'apparente sous cet aspect au courant indigéniste : Rosario Castellanos dénonce l'injustice séculaire dont est victime l'Indien depuis la Conquête. Elle parvient à faire une analyse de l'oppression et de ses mécanismes en termes de classe, sexe, origine socio-culturelle. Elle s'émancipe d'une fresque indigéniste classique en apportant de nouvelles figures de dominants à la trinité décrite par Manuel González Prada. Cela permet en même temps à l'auteure de régler ses comptes personnels : d'une part, elle se libère d'une dette envers l'Indien à cause de son origine d'*hacendada*, de l'autre, elle passe au crible la société hégémonique de Comitán et San Cristóbal dans laquelle elle a évolué. Finalement, son analyse critique de l'Histoire mexicaine montre que les politiques réformistes engagées depuis la Révolution mexicaine, en passant par l'époque cardéniste, jusqu'aux années soixante avec la volonté intégratrice de l'indigénisme officiel, n'ont pas abouti. Au fil des pages de la trilogie, elle reconnaît les limites de l'action gouvernementale : il s'agit finalement moins de résoudre le « problème indigène », que le problème des relations ambiguës entre Indiens et Blancs. Lorsque s'achève l'écriture de la « trilogie du Chiapas », il semblerait que Rosario Castellanos perçoive la dérive de la machine institutionnelle indigéniste et les travers du système. Pourtant dans son travail fictionnel, elle idéalise un avenir radieux pour les Indiens sous l'action indigéniste de la politique officielle engagée depuis le Cardénisme. Le cours de l'Histoire montre paradoxalement que l'avènement des promoteurs culturels indiens devenus responsables politiques instaure une nouvelle domination à partir des années quarante et jusqu'à nos jours.

---

propósitos me animaban cuando vine a San Cristóbal, cómo quise suplir, con entusiasmo y desinterés, la falta de preparación técnica para desempeñar un puesto en este Centro Coordinador. He defendido mi esperanza con la tenacidad de la que soy capaz; estaba dispuesta a resistir muchas decepciones. Pero lo que he encontrado aquí supera en mucho mis cálculos más pesimistas. La situación se agrava cada día y los que se atreven a luchar para que el INI conserve los ideales generosos que presidieron su fundación, son expulsados, hostilizados, reducidos a la impotencia… o comprados. No sé si lo mismo sucede en México. Pero aquí han triunfado los peores. Describirle la atmósfera que respiramos, la atmósfera de vileza, espionaje y delación, no es posible en una carta." Rosario Castellanos part ensuite travailler au Centre de La Mazateca dans la région de Oaxaca et de Veracruz (nous n'avons trouvé aucun témoignage de cette période). Pour des motifs identiques, Carlo Antonio Castro démissionne également de ses fonctions au même moment. *Ibid.*, p. 26 : "Así mismo defendimos al verdadero indigenismo en contra de la ignorancia, la improvisación negativa, la incomprensión, la irresponsabilidad, la burocratización, el adocenamiento y la rapacidad. Cuando, avanzado ya 1957, cerramos nuestro activo ciclo chiapaneco de atención ininterrumpida a la zona tzeltal-tzotzil, Rosario Castellanos prosiguió en otros ambientes su ruta universitaria y su obra en el campo de las letras. El encuentro que sostuvimos en los Altos de Chiapas fue un oficio luminoso."

III.3.3. L'Indien *ladinisé*, entre rêve et réalité

Portrait de l'Indien idéal

A plusieurs reprises au fil de notre étude, nous avons mis en regard les pièces du Théâtre Petul et la « trilogie du Chiapas » pour les faire dialoguer. Il convient à présent de revenir sur la conception de l'éducation selon Rosario Castellanos à travers ces deux types d'œuvre, pédagogique et fictionnelle, pour voir quels sont les contours de l'Indien idéal que l'auteure veut faire advenir et quelle en sera sa réalisation historique.

Son travail avec le Théâtre Petul répond à un besoin contingent pour en faire un instrument démagogique auprès des communautés *tzotzil-tzeltal*. Dans son projet idéalisé d'améliorer la condition de l'Indien, elle se sert des personnages de Petul et Xun pour faire accepter toutes les mesures entreprises par l'I.N.I. dans de nombreux domaines : sanitaire (par exemple dans les campagnes de vaccination), éducatif (dans le rôle de l'école ouverte pour tous) et économique (dans le développement des coopératives). Par contre, dans la transposition fictionnelle de son vécu personnel et professionnel, elle se concentre surtout sur l'action éducative de l'I.N.I.[1]. Le programme de développement des communautés indiennes tel qu'il est dessiné par l'I.N.I. vise à l'acculturation de l'Indien. La thèse intégrationniste soutient qu'il faut respecter les éléments positifs de la culture indienne et ne favoriser que les changements qui présentent de meilleures alternatives pour les communautés indiennes. On a pu observer que paradoxalement, Rosario Castellanos est plus radicale : elle prône plutôt une incorporation culturelle qui suppose l'assimilation totale des cultures indiennes dans la culture nationale dominante. Selon l'Institut, cette action éducative s'articule autour de quelques points essentiels : l'étude des patrons culturels des groupes ethniques (ce qui donne naissance par exemple à la monographie de l'ethnologue Ricardo Pozas sur les *Chamulas*) ; le changement doit provenir de l'intérieur de la communauté grâce à l'instauration d'une école ; il doit s'effectuer par la persuasion et non être imposé de l'extérieur ; le personnel enseignant

[1] Luz Olivia Pineda, "Maestros bilingües, burocracia y poder político en Los Altos de Chiapas", in Juan Pedro Viqueira, Mario Humberto Ruz, (Ed.), *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, México, Centro de Estudios Mayas, UNAM, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad de Guadalajara, 1995 (1ª reimpresión: 1998), 508 p., p. 288: "El Instituto Nacional Indigenista inició actividades en zona Tzeltal-Tzotzil en 1951 poniendo en práctica programas de desarrollo en las comunidades indígenas, apoyándose en la tesis integrativa o aculturativa. Esta se definía en contraposición con la vieja tesis incorporativa que propugnaba por la asimilación total de las culturas indígenas en la llamada cultura nacional. La integración, por su lado, sostenía que se debían respetar todos aquellos elementos de las culturas indígenas que se juzgaran positivos, promoviendo cambios únicamente donde se creyera tener mejores alternativas para ellas".

(promoteur culturel ou maître rural) doit être d'origine indienne et bénéficier d'un ascendant sur sa communauté ; l'enseignement en langue maternelle vise à une meilleure acquisition de la langue espagnole ; la communauté doit participer activement aux activités éducatives. Tout ceci doit faire de l'école la pierre angulaire de l'action éducative indigéniste.

Pour sa part, dans les pièces du Théâtre Petul, Rosario Castellanos prône d'abord la *castillanisation* de l'Indien pour homogénéiser culturellement le pays par la langue et ensuite l'alphabétisation (apprentissage de la lecture et de l'écriture) pour lui permettre d'acquérir des connaissances qui vont fonder son identité mexicaine. Elle insiste sur l'importance cruciale de l'acculturation comme processus de changement des mentalités dans les communautés indiennes. Nous avons pu constater qu'elle livre peu de renseignements dans la « trilogie du Chiapas » sur l'action intégrale du gouvernement indigéniste dans les domaines qui ne concernent pas l'éducation : l'économie (l'Indien n'apparaît pas comme paysan ; les tentatives des agents de l'I.N.I. pour améliorer le rendement agraire et développer des espèces plus productives ne sont pas mentionnées) ; le droit (le nouveau service juridique d'assistance pour conseiller et défendre l'Indien est inexistant) ; les infrastructures (rien n'est dit des efforts portés pour construire des routes et relier les communautés et les villes entre elles). Dans une moindre mesure, elle évoque le travail effectué par les agents de l'I.N.I. dans le secteur de la santé pour améliorer les conditions d'hygiène et développer localement la médecine préventive. Parmi les œuvres de la trilogie, le recueil de nouvelles *Ciudad Real* est le texte le plus en prise avec l'expérience professionnelle de l'auteure à la fin des années cinquante. Elle personnalise tout un panel de fonctionnaires de l'I.N.I. sous les traits d'un ethnologue, d'une infirmière, de médecins et de techniciens pour souligner la difficulté de leur tâche et le manque de cohésion du groupe.

Dans les deux romans, il est étonnant de voir que la transposition de la narration à l'époque cardéniste (années trente-quarante) opère un décalage par rapport au moment de l'écriture : Rosario Castellanos revient aux fondements de la politique indigéniste mexicaine. Le personnage de Lázaro Cárdenas est mythifié et apparaît comme le sauveur de la nation qui apporte à l'Indien des mesures agraires et éducatives qui vont lui permettre d'améliorer définitivement son sort. Nous avons vu que Felipe Carranza Pech dans *Balún Canán* et Pedro Winiktón González dans *Oficio de tinieblas* prennent la stature de guide de leur communauté (*tzeltale* pour le premier, *tzotzile* pour le second). Ils sont tous deux alphabétisés et parlent couramment l'espagnol qu'ils utilisent pour affronter les dominants : Felipe a appris à lire et à écrire à Tapachula, tandis que Pedro est allé à l'école rurale installée par un *hacendado*

éclairé. Ils restent à jamais marqués par un voyage initiatique dans le Soconusco où ils rencontrent le Président de la République qui apparaît transfiguré sous les traits d'un Messie venu apporter un message porteur d'espérance :

> Lui, il avait connu un homme : Cárdenas. Il l'avait entendu parler. (Il lui avait serré la main, c'était là son secret, sa force.) Il avait compris que Cárdenas disait ce qui était juste et que l'époque était mûre pour que justice soit faite. Il était revenu à Chactajal pour apporter la bonne nouvelle[1] (*BC*, p. 89).

> (…) Pedro fut vivement impressionné par un mot du Président qui réveillait en lui tant d'échos : JUSTICE. Dès lors, Pedro imagina cette justice liée à l'expérience personnelle et directe qu'il avait de la possession de la terre. Voilà ce que l'*ajwahil* était venu leur annoncer : dans la poignée de main que le Président eut avec chacun d'entre eux, Pedro vit un pacte[2] (*OT*, p. 56).

Cette rencontre à la portée messianique prend la dimension d'un pacte scellé dans une poignée de mains entre le « prophète » (Lázaro Cárdenas) et le « peuple élu » (les Indiens) pour faire advenir le règne tant attendu de justice des bienheureux. Dès lors, les deux « grands frères » de leur communauté sont dotés d'une force dynamique qui les différencie des autres Indiens. Conscients des droits que le gouvernement cardéniste leur octroie, ils ont pour mission de transmettre « la bonne nouvelle ». D'ailleurs, une pièce du Théâtre Petul révèle l'aspect extraordinaire du personnage politique : Lázaro Cárdenas vient jusqu'aux contrées les plus reculées du Chiapas à cheval et, devant le constat déplorable des abus perpétrés contre les Indiens, il donne immédiatement l'ordre de faire appliquer les réformes agraires :

> [Petul] La loi dit que tout Mexicain doit être propriétaire du morceau de terre qu'il travaille. Mais quand Lázaro Cárdenas est venu, il a vu qu'aucun des Indiens n'était propriétaire de la terre qu'il travaillait. Mais que les propriétaires étaient les patrons *ladinos*. Et qu'ils nous faisaient travailler beaucoup et qu'ils nous payaient peu. (…) Ça ne lui a pas plu. Il a alors donné l'ordre de répartir les terres. On a donné à chaque ouvrier agricole une partie de l'*hacienda*. On a formé les *ejidos*. Et c'est depuis ce jour que nous ne travaillons plus pour que les patrons s'enrichissent mais pour notre propre profit[3].

---

[1] *BC*, p. 219 : "Él había conocido a un hombre, a Cárdenas ; lo había oído hablar. (Había estrechado su mano, pero éste era su secreto, su fuerza.) Y supo que Cárdenas pronunciaba justicia y que el tiempo había madurado para que la justicia se cumpliera. Volvió a Chactajal para traer la buena nueva."

[2] *OT*, p. 411 : "(…) le impresionó vivamente oír en los labios presidenciales una palabra que despertaba en él tantas resonancias: la palabra justicia. Incapaz de representársela en abstracto, Pedro la ligó desde entonces indisolublemente con un hecho del que tenía una experiencia íntima e inmediata: el de la posesión de la tierra. Esto era lo que el ajwahil había venido a anunciarles. Y en el apretón de manos con que el Presidente se despidió de cada uno de los congregados Pedro vio el sello de un pacto."

[3] Rosario Castellanos, "Lázaro Cárdenas", in "Teatro Petul", cité par Carlos Navarrete Cáceres, *Rosario Castellanos su presencia en la Antropología Mexicana*, México, UNAM, 2007, p. 111 : "la ley dice que cada mexicano debe ser dueño del pedazo de tierra que trabaja. Pero cuando Lázaro Cárdenas vino, se encontró con que ninguno de los indígenas era dueño de la tierra que trabajaba. Sino que los dueños eran los patrones ladinos. Y que nos hacían trabajar mucho y nos pagaban muy poco. (…) No le gustó. Entonces dio la orden de que las tierras se repartieran. A cada peón acasillado le tocó una parte de la hacienda. Se formaron los ejidos. Y desde entonces ya no trabajamos para que se enriquezcan los patrones sino para beneficiarnos nosotros."

Cette citation illustre les changements drastiques occasionnés par cet homme qui prend l'envergure d'un sauveur et corrige toutes les injustices du jour au lendemain (ce que souligne le passage final du passé au présent de narration). Les deux versants positifs de la politique indigéniste sont mis en lumière : la mise en place de l'*ejido* et de la création de l'école rurale :

> [Petul] Mais il a aussi ordonné que dans tous les villages on établisse des écoles rurales ; pour que les Indiens puissent y apprendre à lire, à écrire, à parler espagnol, pour que les Indiens sachent se défendre quand les patrons *ladinos* veulent abuser d'eux[1].

Cette pièce met en relief les bienfaits de la politique du Président Lázaro Cárdenas en termes d'éducation pour les Indiens qui revêt de multiples aspects aux yeux de Rosario Castellanos :

> [Xun] Ah ! C'est pour ça que c'est bien d'aller à l'école.
>
> [Petul] C'est pour ça et pour bien d'autres choses, Xun. Aussi parce que à l'école, on t'apprend à être propre et donc à être en meilleure santé ; on t'apprend à bien traiter ta terre pour que tu aies de meilleures récoltes, on t'apprend à mieux accomplir tes devoirs en tant que Mexicain ; mais aussi à réclamer tes droits[2].

L'anaphore « on t'apprend » souligne le rôle crucial de l'école rurale pour l'auteure qui a pour but d'agir sur l'Indien dans sa relation à l'hygiène, à l'exploitation de la terre, à l'instruction civique, et finalement dans sa prise de conscience des droits qui lui sont conférés par la loi. C'est le lieu par excellence de l'acculturation indienne.

Dans la « trilogie du Chiapas », la thématique de l'éducation indigène apparaît surtout dans *Balún Canán*. Le projet cardéniste de l'école rurale est mis à mal par le cynisme des *hacendados* qui mettent à la place du maître indien Ernesto qui ne sait pas parler *tzeltal*. Elle ne se trouve pas dans *Oficio de tinieblas*, mais prend une signification essentielle dans la nouvelle « Le Monsieur éconduit » de *Ciudad Real.* Après avoir fait la connaissance d'une jeune maman María et de sa fille Marta, l'anthropologue José Antonio Romero vante les avantages de l'Internat de la Mission qui rappelle dans la fiction l'image idéalisée de l'école selon la perspective indigéniste. La jeune fille pourrait y faire l'apprentissage de la lecture, de l'écriture, des activités des « gens civilisés » pour pouvoir ensuite, de retour dans sa communauté, se charger d'une mission, acquérir un meilleur statut socio-économique et

---

[1] *Ibid.*, p. 112 : "Pero también mandó que en todos los pueblos se pusieran escuelas rurales; para que allí los indígenas aprendieran a leer, a escribir, a hablar español, para que cuando los patrones ladinos quisieran abusar de ellos los indígenas supieran defenderse."

[2] *Ibid.*, p. 112 : "[Xun] ¡Ah! Por eso es bueno ir a la escuela. / [Petul] Por eso y muchas otras cosas, Xun. También porque en la escuela te enseñan a que seas limpio y así estés más sano; te enseñan cómo debes tratar tu tierra para que te dé cosechas más buenas, te enseñan a cumplir mejor con tus deberes como mexicano; pero también a reclamar tus derechos."

retrouver une dignité bafouée[1]. Ceci revient évidemment à dire en creux que sans l'apport de la culture occidentale, l'Indien n'est pas civilisé et a perdu toute dignité. Mais surtout, pour la première fois ici, Rosario Castellanos vante les mérites des « promoteurs culturels » que cherche à former le gouvernement indigéniste.

Dans un essai, Gonzalo Aguirre Beltrán souligne qu'ils peuvent jouer un rôle essentiel dans le développement de la « civilisation » dans leur communauté d'origine :

> En tant que promoteurs culturels, ils ont su éveiller la foi et les efforts de leurs compagnons pour secouer leur condition de serfs et atteindre un destin plus élevé et plus conscient des droits qui les assistent. Leur tâche était d'ouvrir la brèche pour que l'école fût acceptée avec enthousiasme, tout comme les autres services de salubrité, zootechnique, agriculture et autres qui appartiennent au champ d'action du Centre Coordinateur[2].

Il est intéressant de remarquer que dans la trilogie, Felipe et Pedro adoptent ce rôle de « promoteur culturel » sans avoir été pour autant formés. La rencontre avec Lázaro Cárdenas agit comme une impulsion externe qui leur fait prendre soudainement conscience du rôle qu'ils peuvent jouer parmi les autres Indiens. Mais si Felipe se fait le « grand frère » de sa communauté en écrivant le mémoire sur la fondation symbolique de l'école rurale (ce qui permet de rassembler tout un peuple autour d'un projet collectif), Pedro ne prend pas la trempe d'un chef. Lorsqu'il quitte le monde des Blancs, il ne se réintègre pas à San Juan Chamula avec un projet politique concret. Sous la plume de Rosario Castellanos, l'institution communautaire est une forme archaïque d'organisation sociale qui freine toute relation avec la société nationale. Pedro ne peut communiquer les éléments culturels occidentaux acquis au contact des *Ladinos* et accomplir la modernisation de sa communauté à cause de la résistance des anciens. C'est pourquoi Felipe et Pedro dessinent les contours d'un Indien idéal sans pouvoir le concrétiser. Ils ne parviennent pas à devenir de véritables promoteurs culturels, les vecteurs de changement de leur communauté d'origine.

Pourtant, dans sa mission institutionnelle au centre coordinateur *tzotzil-tzeltal*, Rosario Castellanos a beaucoup d'ambition lorsqu'elle forme les marionnettistes qui animent Petul et

---

[1] "El don rechazado", in *CR*, p. 317 : "¿Por qué no meterla [a Marta] en el Internado de la Misión? Allí les enseñan oficios, rudimentos de lectura y escritura, hábitos y necesidades de *gente civilizada*. Y después del aprendizaje, pueden volver a sus propios pueblos, con un cargo que desempeñar, con un sueldo decente, con *una dignidad nueva*." (Nous soulignons)

[2] Gonzalo Aguirre Beltrán, *El indigenismo en acción*, Chiapas, I.N.I., S.E.P., 1976 : "En su calidad de promotores culturales, han sabido despertar la fe y el esfuerzo de sus compañeros para sacudir su condición de siervos y alcanzar un destino más alto y más consciente de los derechos que les asisten. Correspondía a ellos abrir la brecha para que la escuela fuese aceptada con entusiasmo, al igual que os otros servicios de salubridad, zootecnia, agricultura y además que integran el campo de acción del Centro Coordinador." Le chiffre de *Promoteur culturel* serait passé au Chiapas de 46 à 83 de 1952 à 1960.

Xun. Comme ils sont bilingues et peuvent jouer le rôle-clé de pont entre Blancs et Indiens, elle veut les instruire pour en faire les porte-paroles de l'I.N.I. :

> (…) il est nécessaire de choisir l'indispensable et de laisser de côté ce qui ne l'est pas. Il faut qu'ils comprennent tout d'abord que leur village n'est qu'une partie d'un panorama plus vaste ; que les Indiens sont membres d'une société, d'un Etat, d'une nation. Que dans cette nation ont été menées des luttes pour pouvoir vivre ensemble de façon plus harmonieuse et plus juste. (…) Nous avons éveillé l'intérêt de ces jeunes gens et leur soif d'apprendre. (…) Ils se forment en pensant à leur avenir. Si un jour, ils quittent leur emploi de « marionnettistes », ils peuvent bien aspirer à prendre celui de secrétaire municipal dans leurs communautés. Et ce serait tellement bien qu'un Indien sensé prenne la place, sur son propre terrain, au *Ladino* qui les exploite sans scrupules[1].

Pour Rosario Castellanos, entre le rôle de promoteur culturel et celui de responsable politique, il n'y a qu'un pas à franchir pour détrôner à tout jamais le *Ladino* des postes à responsabilité. Quel rôle a donc joué le promoteur culturel formé par l'indigénisme gouvernemental sous l'instigation de Lázaro Cárdenas et en quoi a-t-il modifié le rôle de l'Indien dans sa communauté ? Nous allons à présent voir dans quelle mesure l'Indien idéalisé dans les aspirations utopiques de l'auteure ne correspond pas du tout à ce que l'histoire a fait de lui.

L'Indien façonné par le cardénisme : l'instauration paradoxale d'une nouvelle domination

Revenons brièvement sur la réaction des communautés indiennes aux diverses atteintes à leur intégrité depuis le début du XXème siècle en suivant l'analyse croisée de la « trilogie du Chiapas » et d'articles essentiels tirés de l'ouvrage critique *Chiapas: Los rumbos de otra historia*. Cela nous permettra de retracer les étapes de la progressive subversion du système communautaire indien à travers l'action indigéniste.

Nous avons observé dans la première grande partie de notre étude que les Indiens sont restés en marge de la Révolution de 1910 qui a eu peu d'impact au Chiapas, si ce n'est de renforcer la résistance farouche des conservateurs, la contre-révolution *mapache*. Il n'est pas anodin que Rosario Castellanos souhaite que l'Indien supplante le *Ladino* dans le rôle de

[1] Rosario Castellanos, "El Guiñol y sus promotores", cité par Carlos Navarrete Cáceres, *op. cit.*, pp. 117-118 : "(…) es preciso escoger lo imprescindible y desechar lo menos imprescindible. Primero que comprendan que su paraje es un punto de un panorama más vasto; que los indígenas son células de una sociedad, de un estado, de una nación. Que en esta nación se han desarrollado luchas para lograr una convivencia más armoniosa y más justa (…). Hemos despertado el interés de estos muchachos y su ambición de aprender. (…) Se preparan pensando en su futuro. Si alguna vez dejan su empleo de "guiñoleros", bien pueden aspirar a conseguir el de secretario municipal en sus comunidades. Y que bueno sería que un indígena consciente desplazara, en su propio terreno, al ladino explotador y sin escrúpulos."

Secrétaire Municipal. Désigné par la ville *ladina* la plus proche (généralement San Cristóbal), il sert de tuteur aux gouvernements locaux indiens : il gère les registres civils des communautés, touche leurs impôts sur les contrats de travail et doit les renseigner en matière de législation mexicaine. De façon informelle, mais insidieuse, il vend de l'alcool et sert d'intermédiaire aux agents-recruteurs (*enganchadores*) pour fournir de la main d'œuvre pour les plantations des terres chaudes chiapanèques. La description qu'en fait Rosario Castellanos correspond parfaitement à ce portrait du *Ladino* sans scrupule qui abuse de son pouvoir sur les Indiens (comme dans la nouvelle « L'Avènement de l'aigle » avec Héctor Villafuerte, secrétaire municipal de Tenejapa, qui profite de la crédulité des Indiens pour leur extirper de l'argent). Au lieu de leur transmettre, comme sa fonction l'exige, une instruction civique, il joue sur le symbole de l'aigle national en leur faisant croire que c'est le « *nahual* du gouvernement ». Dans la nouvelle « La Trève », ce personnage administratif veille à ce que l'interdiction de produire et de commercialiser l'alcool pour les Indiens soit effective, sous peine de répression rigoureuse :

> Avec son double zèle de l'autorité qui ne tolère aucune tromperie et de fournisseur d'eau de vie qui n'admette aucun préjudice, le Secrétaire Municipal de Chamula, Rodolfo López, ordonna que l'on procède aux perquisitions[1].

L'historien Jan Rus révèle qu'effectivement, depuis 1855 seuls les *mayordomos chamulas* étaient autorisés par leur charge politico-religieuse à vendre de l'alcool, ce qui est devenu illégal à partir de 1937 dans toutes les communautés indiennes. Selon lui, suite à une telle résistance *ladina* aux changements portés par la Révolution de 1910, les communautés indiennes des hauts-plateaux optent pour une stratégie de retrait sur soi, de résistance passive sous forme d'isolement du monde extérieur. A tel point qu'à San Juan Chamula, la seule autorité (« *principal* ») autorisée à devenir Président municipal de la communauté ne parle que le *tzotzil* (il n'est plus bilingue comme il était d'usage avant 1914). On assiste à une revitalisation culturelle, manifeste dans l'administration d'hommes plus traditionnalistes, la résurgence d'anciennes festivités du XIXème siècle, le rôle de guérisseurs comme maîtres de cérémonies religieuses, le port plus réglementé d'une tenue vestimentaire spécifique au groupe ethnique. Bien sûr, Rosario Castellanos a complètement passé sous silence cette période de « réindianisation » des communautés indigènes dans sa fiction car cela aurait signifié que les Indiens voulaient préserver et revivifier leur culture. Alors qu'elle dépeint les

[1] "La Trêve", in *CR*, p. 247 : "Con su doble celo de autoridad que no tolera burlas y de expendedor de aguardiente que no admite perjuicios, el Secretario Municipal de Chamula, Rodolfo López, ordenó que se iniciaran las pesquisas".

Indiens des hauts-plateaux comme des hommes qui ont perdu tout lien avec leur culture ancestrale et leur riche passé, il s'avère qu'en réalité, les *tzotzil-tzeltal* renforçaient et perfectionnaient leur gouvernement interne. En se construisant comme un bastion hors d'atteinte des *Ladinos*, les communautés indiennes, dans les années 20-30, ont à la fois mené une résistance organisée et une bataille parfois violente pour préserver leur espace vital. Ces mouvements de rébellions sourdes ne trouvent pas d'écho dans la « trilogie du Chiapas » puisque selon l'auteure, les Indiens ne sont pas à même de mener une lutte sociale et politique pour se défendre de la domination *ladina*[1]. Pour résumer, dans les hauts-plateaux du Chiapas, avant l'arrivée de Lázaro Cárdenas (1934-1940) à la tête du pays, autant les *Ladinos* tentent de maintenir une main de fer sur les Indiens, autant les communautés renforcent leur stratégie défensive.

Dès lors, le sexennat cardéniste scelle l'avènement d'une « véritable révolution indienne ». Au premier abord, cette période permet enfin aux Indiens de recevoir les bénéfices du « Mexique moderne » avec tout un arsenal de réformes agraires et éducatives, l'apparition du Syndicat de Travailleurs Indigènes (créé en décembre 1936), la fin d'un régime de domination paysanne dans le travail de la terre, du système de dettes…

En réalité, selon la perspective récente plus objective de Jan Rus, le cardénisme aurait instauré une forme plus étroite de domination entre Indiens et *Ladinos*[2]. Les *Tzotzil-tzeltal* représentent à l'époque un tiers de la population des hauts-plateaux et la plus grande force de travail migratoire. Le Parti National Révolutionnaire (PNR) au gouvernement se charge de les organiser politiquement et de gagner leur confiance. Erasto Urbina, *Ladino* qui maîtrise les deux langues indiennes, devient un émissaire efficace auprès des Indiens : il est Directeur du Département de Protection Indigène (DPI) de 1936 à 1940, puis député local de 1940 à 1942 et enfin Président Municipal de San Cristóbal de 1943 à 1944. Le rôle du Syndicat de

[1] Voir les trois cas qui illustrent la résistance organisée des chefs "traditionnalistes" au début des années trente à Chamula in Jan Rus, "La comunidad revolucionaria institucional: la subversión del gobierno indígena en Los Altos de Chiapas, 1936-1968", in Juan Pedro Viqueira, Mario Humberto Ruz, (Ed.), *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, *op. cit.*, p. 256 : "(…) un dicho ladino (…) rezaba: "Si te agarra la noche en Chamula, puedes irte a dormir… pero no amanecerás" ; "Desde principios del siglo XIX en adelante, los chamulas no permitían que ningún ladino residiera en su municipio" ; "En 1934, se rumoraba que unos "quemasantos" católicos de la capital del estado vinieran a quemar imágenes de santos en Chamula (…). Los chamulas, organizados por sus principales y por el Ayuntamiento, ocultaron sus "santos" (…) y mantuvieron durante meses un pequeño ejército encargado de vigilar las carreteras de acceso a la cabecera".

[2] *Ibid.*, p. 251 : "La segunda revolución, que para los campesinos mayas es la "verdadera", corresponde a la "época de Cárdenas", a finales de la década de 1930. Éste fue el periodo en el cual por fin recibieron los beneficios del "México nuevo", entre los que figuran la reforma agraria, la aparición de sindicatos y el final de in régimen de peonaje y de contratación por deuda. Hay pues, cierta justificación en identificar el periodo que abarcó desde 1936 hasta los primeros años de la década de 1940 como "la revolución de los indios", tal como se hace algunas veces en Chiapas. (…) una mirada un poco más objetiva revela que, a la larga, introdujo en realidad una forma más estrecha de dominación."

Travailleurs Indigènes est de faire barrage aux *enganchadores* pour préserver les Indiens de contrats abusifs et de recruter le flux constants d'Indiens dans les exploitations de café du sud[1]. Mais il a également pour conséquence de placer le gouvernement entre les producteurs et leur personnel indien. De plus, l'emprise croissante du Département de Protection Indigène est telle qu'il devient obligatoire à partir de janvier 1939 d'avoir un Président municipal bilingue à la tête des communautés indiennes. San Juan Chamula résiste à cette ingérence en maintenant la possibilité d'avoir deux Présidents municipaux : le premier, autorité monolingue nommée par le système national des charges et le second, un jeune assistant du Président, Indien *aladinado*, servant d'intermédiaire avec le gouvernement. Le dernier pas est franchi en janvier 1943 lorsque Salvador López Tuxum, jeune homme bilingue (premier secrétaire général du STI) prend possession de l'unique charge de Président municipal et vient à bout, sans violence, de la résistance séculaire de la communauté *chamula*[2]. L'Etat et le parti (devenu le P.R.I., Parti Révolutionnaire Institutionnel, en 1946) ont donc réussi à s'immiscer dans l'organisation interne des communautés *tzeltales-tzotziles* et à gagner leur soutien électoral. La clé de cette infiltration réside dans la formation de maîtres bilingues et de promoteurs culturels formés sous la tutelle du gouvernement fédéral afin de les placer comme Présidents municipaux des communautés. Le rêve de Rosario Castellanos est donc devenu réalité sous le cardénisme : l'Indien a détrôné le *Ladino* aux postes clé de responsable politique. Mais, paradoxalement, la « réindianisation » des hauts-plateaux du Chiapas ne s'est pas traduite par une meilleure autonomie politique, mais bien par un contrôle croissant du pouvoir national mis en place sous Lázaro Cárdenas :

> Pour appliquer leurs réformes, les cardénistes et leurs successeurs se sont immiscés dans les communautés indiennes, non seulement en substituant leur chefs, mais aussi en réorganisant leurs gouvernements, créant de nouveaux postes pour traiter du travail et des problèmes agraires, tout en octroyant de nouveaux pouvoirs agrandis aux personnes chargées de maintenir de bonnes relations avec le parti officiel et le pouvoir fédéral[3].

---

[1] Jan Rus évoque les avancées immédiates dans la situation de l'Indien grâce au STI, *Ibid.*, p. 260 : "Si bien al STI hubo mejorías inmediatas en las condiciones de trabajo de los indígenas – no más reclusiones en espera de partida hacia las fincas, no más endeudamientos abusivos, no más obligación de adquirir uniformes en tiendas de raya, adelantos salariales debidamente documentados – su principal impacto fue, desde luego, situar al gobierno entre los productores cafetaleros y su fuerza laboral."

[2] *Ibid.* p. 261 : "Así, tras décadas de organizar sus comunidades en una forma tal que pudieran servir de bastión contra la explotación por fuereños, los tzotziles y tzeltales se encontraron de pronto, entre 1936 y 1940, con que las estructuras comunitarias mismas estaban regidas por el Estado y por el Partido – entidades fuereñas – como parte de algo que se proclamó como una lucha común contra la explotación."

[3] *Ibid.*, p. 252 : "Para aplicar sus reformas, los cardenistas y sus sucesores se inmiscuyeron en las comunidades indígenas, no solamente sustituyendo sus líderes sino también reorganizando sus gobiernos, creando nuevos puestos para tratar asuntos laborales y agrarios al mismo tiempo que se otorgaban novedosos y grandes poderes a los encargados de mantener relaciones armoniosas con el partido oficial y el poder federal."

Effectivement, à partir de 1936, la plupart des communautés *tzotzil-tzeltal* soutiennent le parti officiel à toutes les élections (régionales et nationales)[1]- et ce, même si le P.R.I. devient plus conservateur et hostile aux Indiens à partir de 1946[2]. Cela fait dire à Jan Rus que l'aspect le plus intéressant à soulever dans cette situation d'oppression renouvelée n'est pas l'oppression en soi, mais la réaction des Indiens à cette oppression, sans aucune marque de défense. Par conséquent, les *Ayuntamientos* traditionnels se sont peu à peu fait le relais local de la politique nationale conservatrice du P.R.I. et au fil des années, la corruption a perverti le système politique communautaire.

Emergence de « caciques » indiens : l'infiltration indigéniste

« L'action intégrale » de l'Institut National Indigéniste est loin d'être étrangère à cette subversion du système communautaire indien. L'établissement dans les hauts-plateaux du premier Centre Coordinateur *tzotzil-tzeltal* en 1951 permet d'apporter localement quelques mesures de protection contre les marques d'exploitation indienne les plus flagrantes : un Indien pouvait se voir obligé à nettoyer les rues s'il circulait dehors après la tombée de la nuit ou bien être contraint à faire ses achats de première nécessité dans les marchés contrôlés par les *Ladinos* après l'interdiction de marchés indigènes. Mais surtout, le travail de l'I.N.I. a été fondamental dans le recrutement et la formation de promoteurs culturels. Les agents de l'I.N.I. collaborent étroitement avec d'anciens secrétaires indigènes d'Erasto Urbina pour introduire ses programmes de réforme au sein des communautés indiennes. Dans les neuf municipes autour de San Cristóbal, l'I.N.I. forme presqu'une cinquantaine de maîtres bilingues pendant l'hiver 1951-1952. La formation des promoteurs est systématique et hiérarchisée. Elle touche les jeunes Indiens qui parlent espagnol, ont suivi une scolarité minimale, bénéficient d'un certain prestige auprès des leurs et ont été familiarisés au contact avec les *Ladinos*[3] - autant de traits qui nous rappellent dans l'univers fictionnel de la « trilogie

---

[1] *Ibid.*, pp. 264-265 : "(…) lo que resulta más interesante de este periodo de renovada opresión no es la opresión en sí, sino la reacción de los indígenas a la misma. A pesar de ella, año con año, continuaron apoyando con su voto a los candidatos designados por el PRI. (…) También continuaron eligiendo a ex escribanos de Urbina como presidentes municipales y cooperaron, por lo menos formalmente, con el DPI. En otras palabras, no se retrajeron como lo habían hecho durante la Revolución de 1910 y después de ella, ni rompieron sus nexos con el Estado y el Partido Oficial".

[2] Le nouveau gouverneur du Chiapas Alberto Rojas, ancien *enganchador*, ennemi d'Urbina, devient le Directeur du Département de Protection Indigène et dissout le Syndicat des Travailleurs indigènes, retire les aides dans le domaine éducatif et tente d'imposer un nouveau système d'impôts pour les Indiens. En 1949 s'instaure un monopole gouvernemental sur la production de l'alcool – ce qui déclenche la guerre du *posh* jusqu'en 1954.

[3] Luz Olivia Pineda, "Maestros bilingües, burocracia y poder político en Los Altos de Chiapas", in Juan Pedro Viqueira, Mario Humberto Ruz, (Ed.), *op. cit.*, p. 286 : "Los requisitos para ocupar la plaza de promotor eran,

du Chiapas » un Felipe Carranza Pech ou un Pedro Winiktón González. Un an plus tard, ils sont placés dans une nouvelle école primaire de leur communauté d'origine. C'est pourquoi au début des années 50 apparaît une nouvelle élite indienne qui doit, aux yeux de l'indigénisme gouvernemental, assumer le rôle de vecteur de changement social et d'intermédiaire entre les deux cultures. Pour intégrer les Indiens à la société nationale, ces agents modernisateurs doivent permettre de changer les mentalités et d'introduire les valeurs de la société dominante au cœur des communautés. On voit enfin apparaître une élite indienne que Rosario Castellanos appelait de ses vœux – à peine ébauchée dans son œuvre fictionnelle.

La politique éducative de l'Etat permet aux promoteurs et maîtres bilingues de bénéficier d'une situation privilégiée au sein de leur communauté d'origine. C'est un moyen d'ascension sociale, économique et politique fondamental. Ils ont un meilleur niveau de vie socio-économique, une meilleure qualité de vie et se *ladinisent* très vite (la plupart vit à San Cristóbal, parle espagnol, s'habille à l'occidentale, possède une voiture…)[1]. L'Etat les reconnaît comme les dirigeants uniques de leur communauté, leur accorde un soutien politique et leur permet d'accroître leur pouvoir. Ils deviennent peu à peu une pièce importante dans l'échiquier politique local. Bénéficiant d'une autorité certaine sur leur communauté, leur champ d'influence dépasse le simple domaine éducatif pour pénétrer les sphères politiques et se faire les intermédiaires entre les autorités traditionnelles (« *los principales* ») et constitutionnelles. Comme nous l'avons vu, de nombreux maîtres bilingues deviennent Présidents municipaux[2]. Le Président Luis Echeverría, dans la lignée de l'œuvre cardéniste, promeut grâce à la DGEEMI créée en 1971 (Dirección General de Educación Extraescolar en el Medio Indígena / Direction Générale d'Education Extra-scolaire en Environnement Indigène) les professeurs formés par l'I.N.I. D'après les chiffres avancés par Luz Olivia Pineda, la proportion des municipes indiens des hauts-plateaux dirigés par les maîtres ruraux passe entre 1970 et 1976 de 27.2% à 54.5%.

---

principalmente: hablar castellano con soltura, escolaridad mínima, prestigio en su propia comunidad y estar familiarizado con el mundo mestizo. (…) El sistema de promotoría bilingüe se fue desarrollando hasta formar cuadros con rangos jerarquizados como son: supervisores, directores, maestros, promotores, castellanizadotes, brigadistas de mejoramiento, procuradores y personal administrativo en general."

[1] *Ibid.*, p. 289 : (…) Esta situación les colocaba en una situación privilegiada. (…) les proporcionaba un margen de poder que se traducía en la posibilidad de contar con mayores niveles de consumo y con una mejor calidad de vida en lo que se refiere a nutrición y a ciertas comodidades y diversiones "occidentales". Es ya muy común [más tarde, en los años 80] ver a promotores y maestros (…) completamente "ladinizados" residir en San Cristóbal donde, frecuentemente poseen casa propia y conviven de acuerdo a costumbres mestizas: so del español, ropa, automóvil, comida, diversiones, etc., pero sobre todo, intentando pensar y sentir como mestizos."

[2] Voir le tableau 17 fourni par Luz Olivia Pineda "Los Presidentes municipales de Los Altos de Chiapas, 1959-1985. Incidencia de los promotores y maestros bilingües", *Ibid.*, p. 291. De nombres maître bilingues prennent la charge de Présidents municipaux : deux à Chamula et Chenalhó entre 1962 et 1964, deux autres à Oxchuc et Tenejapa entre 1965 et 1967, deux autres à Chenalhó et Tenejapa entre 1968 et 1970, et finalement deux à Chamula pour la période de 1971 à 1976.

Mais le versant négatif de cette intime collaboration entre l'I.N.I. et ces leaders indiens ne se fait pas attendre : dès 1958, l'I.N.I. oblige les maîtres bilingues, sous peine de perdre leur emploi, à faire usage de leur influence sur les autres membres de leur communauté pour contraindre les jeunes filles à aller à l'école rurale (ce qui rappelle la nouvelle « Le Monsieur Econduit »), ou bien à faire accepter des projets parfois ouvertement contraires aux intérêts de la communauté.[1] Au même moment, des liens « contre-nature » se tissent entre les patrons *ladinos* conservateurs et les nouveaux « *principales* ». En suivant la politique nationale favorable au développement du capitalisme, les coopératives indiennes deviennent des commerces privés ; les camions de transport appartiennent désormais aux promoteurs et à leur famille ; les projets agricoles sont remodelés sous l'impulsion d'initiatives privées. Jan Rus souligne un paradoxe entre les idéaux des directives indigénistes et leur réalisation :

> Théoriquement, ces changements devaient accélérer l'accumulation de capital dans les communautés indigènes et promouvoir leur incorporation à l'économie et à la société nationales ; en réalité (…) ils permirent de favoriser l'association de *Ladinos* puissants avec une élite indienne privilégiée[2].

Par exemple, les *Ladinos* permettent aux nouveaux caciques indiens d'acquérir des terres communales, des moyens de transport, des commerces, de contrôler la distribution de bière et de sodas (indispensables pour la célébration de cérémonies religieuses). En échange, les autorités indiennes sont chargées de ralentir les réformes agraires… Le rôle des autorités s'inverse donc radicalement : avant 1936, la communauté sert de rempart à l'exploitation *ladina*, dans la seconde moitié des années cinquante, elle est incorporée à un système de contrôle pour protéger les intérêts des *Ladinos* et des Indiens devenus de véritables caciques. Au fil des années, les communautés indiennes qui s'étaient maintenues à l'écart de l'influence *ladina* pour préserver leur intégrité culturelle se sont vues minées de l'intérieur par l'action simultanée de l'indigénisme gouvernemental, des maîtres bilingues et promoteurs culturels gagnés à la cause du parti national et pour finir des *Ladinos* conservateurs. L'action de

---

[1] Jan Rus, "La comunidad revolucionaria institucional: la subversión del gobierno indígena en Los Altos de Chiapas, 1936-1968", in Juan Pedro Viqueira, Mario Humberto Ruz, (Ed.), *Chiapas: Los rumbos de otra historia, op. cit.*, p. 271 : El INI, es decir, la "cara pública" de la política indigenista – al haber tratado a los ex escribanos tan sólo como un instrumento de penetración en las comunidades indígenas en 1951 – después de mediados de la década de 1959, llegó a depender por completo de ellos para la imposición de proyectos que, de otra manera, podía haber tardado año en implantar. (…) En 1951, por ejemplo, recurrió a los escribanos "principales" de Chamula para acallar a los propietarios de milpas que se oponían a la construcción, a través de sus tierras, de carreteras conducentes a otros municipios (…) en 1953 para aceptar la construcción de una serie de torres de comunicación en las cimas de sus montañas sagradas (…) a principios de la década de 1970 (…) para obtener (…) la perforación de pozos petroleros (por PEMEX) en sus tierras."

[2] *Ibid.*, p. 269 : "Teóricamente hablando, estos cambios debían acelerar la acumulación de capital en las comunidades indígenas y promover la incorporación de estas últimas a la economía y sociedad nacionales ; en realidad (…) lo que hicieron fue favorecer la asociación de ladinos pudientes con una élite indígena privilegiada."

l'I.N.I., destinée à améliorer la situation de l'Indien, n'a fait que pervertir son système de l'intérieur pour accroître son contrôle des communautés. A tel point que Jan Rus parle de « Communauté Révolutionnaire Institutionnelle » pour faire écho à cette mainmise du Parti Révolutionnaire Institutionnel sur les communautés indiennes des hauts-plateaux du Chiapas. La formation de « caciques culturels », pour reprendre l'expression de Luz Olivia Pineda, instaure un système vicié : ils parviennent à prendre le contrôle des postes clés de la communauté indienne et aspirent, plus tard, à obtenir les meilleurs postes à responsabilité au sein des structures gouvernementales comme l'I.N.I.[1].

Pour revenir à la notion d'ethnocentrisme qui nous intéresse, on assiste à une situation fortement paradoxale dans les communautés indiennes des hauts-plateaux : les nouveaux caciques indiens sont le fruit de l'acculturation prônée par l'indigénisme officiel et ils revendiquent pourtant leur indianité. Les maîtres ruraux et promoteurs culturels formés par le système officiel sont sensés prouver l'égalité des chances entre Blancs et Indiens. Cela implique l'imposition de la culture occidentale comme la seule et unique valable pour parvenir à une forte mobilité sociale et économique. La politique éducative indigéniste et le contrôle des communautés par le P.R.I. parviennent à construire des Indiens modèles, façonnés par l'idéologie dominante. Ils deviennent des symboles de réussite sociale à laquelle chaque membre de la communauté peut aspirer individuellement. Ils finissent par véhiculer des connaissances et des valeurs qui proviennent de l'éducation formelle occidentale qu'ils ont reçue. Voilà autant de signes chers à Rosario Castellanos de l'entrée effective des communautés indiennes dans l'ère de la modernité et de leur intégration à la nation mexicaine.

Pour Luz Olivia Pineda, l'immense capacité de contrôle des nouveaux caciques sur leur communauté se manifeste dans quatre domaines : économiquement, par le contrôle des moyens de distribution et de production ; politiquement et administrativement, ils peuvent prendre des mesures répressives contre toute forme de dissidence et influent sur les décisions prises par la communauté ; et finalement, dans le domaine culturel, ils sont considérés comme les représentants indiens légitimés par la société dominante *ladina*[2]. L'image du « *principal* »

[1] Luz Olivia Pineda cite l'anthropologue Juan Julián Caballero qui dénonce cette situation, in *op. cit.*, p. 293 : "la tendencia que hay por traducir lo indígena y cultural en banderas políticas que permiten escalar posiciones en las estructuras burocráticas y lograr puestos directivos en ellas."

[2] Luz Olivia Pineda, *Ibid.*, p. 298 : "(…) al poder influir en las decisiones de la comunidad a nivel educativo, administrativo, cultural y propiamente político, los promotores y maestros bilingües se encuentran en posibilidad de vincularse a actividades de tipo comercial, de transportes y a cargos religiosos y rituales que les proporcionan

indien, œuvrant pour le bien collectif de la communauté, s'estompe devant celle du cacique arbitraire en quête de bénéfices personnels. Il parvient à se maintenir au pouvoir grâce à l'imposition de la force et non plus grâce au consensus social. Ces caciques indiens liés aux groupes de pouvoir *ladinos* sont chargés de contrôler politiquement les communautés d'« en-haut » et reproduisent des schémas de paternalisme hérités de la politique indigéniste gouvernementale. Ensemble, ils tissent tout un réseau de relations plus ou moins corrompues où se mêlent soutien, menaces et dettes pour contrôler politiquement les communautés indiennes. Ils finissent alors par former des groupes de pression de l'Indien sur l'Indien et reproduisent la domination idéologique de la société dominante sur les communautés indigènes :

> Ces leaders préfabriqués par le système politique national, non seulement permettent d'introduire les idées, attitudes et valeurs occidentales, mais aussi ils exercent surtout les contrôles qui favorisent le développement du système politique régional dans les conditions actuelles[1].

L'acculturation des caciques indiens s'accompagne paradoxalement d'une réaffirmation de leur indianité. Pour gagner la confiance des membres des communautés indiennes, les maîtres et promoteurs bilingues ont dû jouer habilement avec l'idéologie communautaire, le rejet des menaces exogènes, la tendance à la protection endogène. Ils ont reçu le soutien des communautés grâce à leur cohérence interne et à la loyauté sans faille due aux dirigeants. En se liant à la politique de l'Etat et de l'I.N.I., les « *principales* » de nouvelle mouture, ont plus que jamais accentué leur identité indigène et leur volonté affichée de défendre leur propre culture. A partir des années cinquante et soixante, comme le signale Jan Rus, les dirigeants de San Juan Chamula ont justifié leurs décisions au nom de la tradition et de la nécessité de préserver l'unité de la communauté. Face à l'apparition menaçante de jeunes indiens plus individualistes, habitués à avoir des relations commerciales avec des *Ladinos*, les nouveaux caciques ont voulu les réintégrer de force aux structures communautaires pour éviter qu'ils ne s'émancipent économiquement et idéologiquement. Ils les ont donc incorporés au système coûteux des charges religieuses, officiellement pour légitimer leur promotion sociale, et officieusement pour accroître leur contrôle sur eux[2]. Cela

---

mayores márgenes de acción y poder, yendo más allá de los delimitados por el poder delegado del estado y del poder otorgado por la comunidad."

[1] *Ibid.*, p. 297 : "Gracias a estos líderes prefabricados por el sistema político nacional no solamente se introducen las ideas, actitudes y valores occidentales sino que, sobre todo, se ejercen los controles que favorecen el desarrollo del sistema político regional en las condiciones actuales."

[2] Jan Rus, *op. cit.*, p. 274 : "En algunas comunidades [Zinacantán, Chamula] (…), se hizo necesario desempeñar una serie de cargos religiosos cada vez más costosos para justificar la fundación de negocios cada vez más lucrativos".

s'est traduit par une augmentation des fastes des cérémonies religieuses traditionnelles qui a été interprétée comme une réaction « ethnocentrique » et « revitalisante » devant les dangers de la modernisation. On comprend cependant qu'en filigrane, cet usage de l'indianité servait en fait à cacher une acculturation de fait. Ceux qui refusaient de suivre les directives d'en haut se sont vus accusés d'imposture ou de sorcellerie. Beaucoup se sont réfugiés dans une voie alternative politique ou religieuse pour échapper au contrôle des nouveaux caciques. Les marques de « dissidence » se sont concrétisées par la montée du protestantisme ou du catholicisme, l'affiliation aux autres partis que le PRI (PAN, PRD). Le plus étonnant est la non-intervention complice des autorités de l'indigénisme gouvernemental ou bien leur soutien officiel au niveau politique (lors des élections municipales) et pratique (mise à disposition de véhicules pour procéder à l'expulsion des « dissidents » par le Département des Affaires Indigènes de l'Etat)[1].

Cette pratique d'expulsion pour « cause religieuse » comme forme de contrôle politique s'est tellement accrue que dans les années 70 et 80 un tiers de la population de San Juan Chamula s'est vue contrainte d'abandonner la communauté. Alors que dans d'autres municipes comme Amantenago, Mitontic et Zinacantán, cela ne touche que les « dissidents » protestants, à Chamula, cela vise autant les nouveaux catéchistes catholiques, les évangélistes que les membres de partis d'opposition. Cela explique l'effervescence des changements politiques et religieux à San Juan Chamula qui ont fait souffler un vent de rébellion dès 1968. Selon Jan Rus, suite à une décision arbitraire du Président municipal pour effectuer la reconstruction du Palais municipal, 3000 *Chamulas* (soit un quart de la population) ont manifesté leur mécontentement dans une marche sur San Cristóbal en exigeant la démission du Président municipal. Pour mettre fin au monopole politique des nouveaux caciques, ils ont, au fil des années, proposé des candidats alternatifs pour les élections municipales, organisé nombre de manifestations à San Cristóbal et Tuxtla Gutiérrez et ont rassemblé les forces d'opposition au sein de l'Eglise catholique, parmi les partis alternatifs et les missionnaires protestants. Au cours des années 70, cette agitation politique a gagné la moitié des autres municipes des hauts-plateaux, « créant un contingent de milliers d'exilés qui, à leur tour, ont créé des douzaines de colonies à San Cristóbal et dans la Forêt lacandone (…) dans un effort

[1] Juan Pedro Viqueira, "Los Altos de Chiapas: Una introducción general" in Juan Pedro Viqueira, Mario Humberto Ruz, (Ed.), *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, México, Centro de Estudios Mayas, UNAM, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad de Guadalajara, 1995 (1ª reimpresión: 1998), pp. 219-236, p. 234 : "(...) con el fin de acabar con la oposición política en su contra, los caciques procedieron a expulsar con lujo de violencia a los catequistas católicos, a los evangelistas y a quienes se habían afiliado al PAN. Esta acción contó con el apoyo de los responsables de la política indigenista del estado y se realizó en vehículos donados por organismos internacionales, puestos a disposición de los caciques en esta ocasión por el Departamento de Asuntos Indígenas del Estado."

pour définir de nouvelles formes de communautés « post-traditionnelles » »[1]. Alors que le cacique indien s'est fait le relais de la domination du *Ladino*, nombre d'Indiens des hauts-plateaux du Chiapas ont persévéré dans leur lutte pour un avenir meilleur, loin de toute emprise politique et idéologique. Tout ceci démontre donc les dérives de l'action intégrale de l'I.N.I. et les dangers de l'utopie intégratrice chère à Rosario Castellanos.

Dans le dernier mouvement de notre réflexion, nous avons voulu souligner les conséquences de l'application viciée de la politique acculturatrice indigéniste. Mise en place sous le Cardénisme grâce à la formation de « maîtres ruraux », puis amplifiée par le projet d'action intégrale de l'Institut National Indigéniste et la formation de promoteurs bilingues, cette politique éducative a fait émerger une nouvelle génération d'Indiens qui est loin d'avoir concouru à la modernisation des communautés. Les contours de l'Indien idéal que dessine Rosario Castellanos dans la « trilogie du Chiapas » sont ceux d'un vecteur de changement social qui se fait le pont entre les deux cultures. Dans son travail fictionnel et son rôle institutionnel au sein de l'I.N.I., elle a tenté de faire advenir une nouvelle élite indienne grâce à l'acculturation. Or, l'histoire du Chiapas a montré que son rêve est devenu réalité : l'Indien a réussi à supplanter le *Ladino* dans certains postes à responsabilité. Pourtant, comme à la fin d'*Oficio de tinieblas*, l'aube est encore lointaine. Le règne de justice, d'égalité, d'autonomie politique et de liberté n'est toujours pas advenu sur les hauts-plateaux. Paradoxalement, l'action conjointe de la politique gouvernementale officielle et de l'action indigéniste a fait émerger un nouveau groupe de dominants au sein même des communautés indiennes. Tout Indien *ladinisé* qui accède à un niveau de vie supérieur aux siens peut passer du groupe dominé au groupe dominant et adopter une attitude anti-indienne encore plus forte que celle des *Ladinos*. Une complicité tacite entre les conservateurs *ladinos* et les nouveaux caciques indiens a permis de perpétuer des relations d'exploitation et de contrôle économique, social et idéologique de l'Indien. A long terme, l'action de la politique gouvernementale indigéniste aboutit à l'inverse des objectifs visés : en multipliant les contacts qui étaient censés lui permettre d'acquérir les instruments grâce auxquels l'Indien pouvait se *ladiniser*, elle a augmenté l'emprise de l'Etat et du parti officiel conservateur sur les communautés.

[1] Jan Rus, *op. cit.*, p. 277 : "A mediados de la década de 1970, más de la mitad de los municipios de Los Altos también contaba con movimientos activos de oposición. Y a principios de los 80 el recurso de expulsar a los opositores políticos, inaugurado en un principio por los caciques de Chamula, se había expandido a aquellas comunidades, creando un contingente de millares de exiliados que, a su vez, fundaron docenas de colonias en San Cristóbal y en la Selva Lacandona. En todas esas nuevas colonias, entonces, el esfuerzo por definir formas nuevas y "post-tradicionales" de comunidad más conformes al renovado sentimiento de identidad de los indígenas ha venido prosiguiéndose hasta nuestros días."

Paradoxalement, l'action intégrale de l'indigénisme mis en place sous le Cardénisme a ainsi participé à la subversion des communautés indiennes en s'immisçant dans leur organisation interne. En confrontant le rêve utopique d'intégration nationale de Rosario Castellanos et la réalité historique, nous avons pu mesurer l'abyme qui sépare la théorie de sa mise en pratique, ainsi que les tenants et aboutissants d'une idéologie acculturatrice ethnocentrique. De plus, l'auteure a plus que négligé la forte résistance des Indiens à toute forme de domination externe et interne. Elle a toujours nié la légitimité de tout projet historique alternatif. Pourtant, devant l'émergence d'amples mouvements de rébellion, la montée des voix dissidentes depuis 1968 mine peu à peu le caciquisme politique exercé par promoteurs et maîtres bilingues. Finalement, le soulèvement zapatiste de 1994 a concrétisé la forte implication *tzotzil-tzeltal* des hauts-plateaux du Chiapas dans les rangs de l'EZLN – à l'image de la Commandante Ramona de langue *tzotzile* arborant un huipil typique de San Andrés Larráinzar. A l'orée du XXIème siècle, la zone reste toujours aussi conflictuelle et le visage du dominant adopte plus que jamais de multiples facettes.

Dans cette dernière partie de notre étude, nous avons tenté d'élaborer une nouvelle approche de la « trilogie du Chiapas » en prenant le contre-pied de la plupart des critiques de ces trois œuvres. Il apparaît désormais évident que Rosario Castellanos a essayé de s'approcher du monde indien à un tournant de sa trajectoire littéraire et biographique. Dans les années cinquante et soixante, elle s'attelle au « problème indien » en travaillant pour le Centre Coordinateur *tzotzil-tzeltal* des hauts-plateaux du Chiapas et en commençant une trilogie qui fait une radiographie de la société chiapanèque déchirée par un conflit ethnico-social. Mais une profonde ambiguïté resurgit au moment de confronter ce qu'elle souhaitait faire, ce qu'elle pense avoir réussi à faire et le discours qui transparaît en filigrane dans son œuvre. Loin de se faire le porte-parole de l'Indien, Rosario Castellanos se fait le porte-parole de l'indigénisme gouvernemental mexicain qui prône l'acculturation de l'Indien. Au lieu de reproduire fidèlement la cosmovision et l'idiosyncrasie de l'Indien, de comprendre les ressorts de sa soumission, elle ne le réhabilite pas et finit par le condamner comme une « race vaincue ». Les différentes stratégies narratives et poétiques nourries par la polyphonie, l'intertextualité et la réécriture de mythe maya servent son propre discours et non celui de l'Indien. Même si elle donne l'impression de retranscrire fidèlement les pensées et les croyances de l'autre en s'immisçant dans sa conscience, ce ne sont que des artifices littéraires pour légitimer son œuvre par une ascendance indigène fictive. Or, les sources où puisent Rosario Castellanos (l'intertexte maya constitué par le *Popol Vuh, le Chilam Balam et les*

Annales de Xahil), sont si réduites, tronquées et instrumentalisées qu'elles ne permettent d'attribuer à la trilogie cette légitimité recherchée.

C'est pourquoi nous en venons à nuancer l'affirmation selon laquelle Rosario Castellanos appartient au courant indigéniste : elle reprend certes la veine de critique sociale de l'indigénisme traditionnel et aspire à l'avènement de temps nouveaux synonymes d'égalité, de paix et de justice. Elle s'inscrit également dans la lignée d'auteurs néo-indigénistes sous un angle purement esthétique : grâce aux techniques complexes d'écriture, à l'intensification du lyrisme, à la dimension magique et mythique du texte, à l'élargissement de la perspective du problème indien à la nation. Mais généraliser à l'ensemble de la nation mexicaine, voire aux relations universelles entre les êtres humains la problématique sociale, culturelle, économique de l'Indien *tzotzil-tzeltal* relève d'une gageure. Elle se sert d'un exemple local pour généraliser un conflit entre dominant et dominé. Même si le cadre géographique et anthropologique de la trilogie est précis, elle projette toute la nation mexicaine dans son œuvre et fait de l'Indien du Chiapas l'Indien mexicain en général en homogénéisant tous les peuples indiens. Cela prouve à quel point, malgré ses bonnes intentions et sa volonté de se racheter, Rosario Castellanos n'est pas parvenue à se libérer du carcan institutionnel. L'idéologie ethnocentrique transmise par l'indigénisme gouvernemental transparaît autant dans les pièces du Théâtre Petul que dans la « trilogie du Chiapas ». Mais on peut souligner la dichotomie existante entre ces textes à visée pédagogique et l'œuvre littéraire : les premiers mettent à nu l'idéologie de l'auteure et sa volonté d'acculturer l'Indien, de le « dés-indianiser » à tout prix, alors que la trilogie parvient à « mystifier » le lecteur grâce à de nombreux artifices littéraires qui font croire à un plaidoyer en faveur de la culture indienne. Loin de faire un contre-discours aux vainqueurs et de transmettre le discours des vaincus, Rosario Castellanos livre en filigrane le discours dominant de l'indigénisme gouvernemental. Telles sont les limites de l'indigénisme littéraire de l'auteure, « corrompu » par son indigénisme politique.

Effectivement, tout concourt dans la trilogie à offrir la vision ethnocentrique d'une « race vaincue » que seule l'action de l'indigénisme gouvernemental peut acheminer sur la voie du progrès et de la modernité. Rosario Castellanos met en valeur deux types de facteurs qui expliquent la permanence d'une domination de type féodal au Chiapas : d'un côté des facteurs exogènes dus aux mécanismes d'exploitation de l'Indien par le *Ladino* depuis la Conquête, une mentalité passéiste, conservatrice et réfractaire aux changements et une

conception de l'histoire régressive chez les Blancs ; de l'autre, des facteurs endogènes car il existe à ses yeux des aspects néfastes et archaïques dans la culture indienne qui expliqueraient son retard et son inertie sociale. Pourtant, le cours de l'histoire montre un tout autre chemin que celui que dessine l'utopie intégratrice de l'auteure qui aspire à une fraternité entre Indiens et *Ladinos*. Pour vaincre la « passivité » de l'Indien et le « civiliser », la politique gouvernementale indigéniste, dans un élan paternaliste, s'octroie la mission de le transformer selon les critères de développement chers à la société dominante. Les réformes éducatives, pierre de touche de l' « action intégrale », servent à implanter les « valeurs positives » de l'occident et déraciner les usages « négatifs » de la culture indienne. Par le biais de la formation des maîtres ruraux d'abord, puis des promoteurs culturels ensuite, l'indigénisme officiel a insufflé aux Indiens toute une échelle de valeurs occidentales éloignée de la tradition indigène. Pour profiter de la modernisation de la vie nationale, les Indiens sont censés acquérir les notions d'économie capitaliste, de bien-être individuel et bénéficier d'une ascension sociale, économique et politique. Ces principes d'amélioration de la situation de l'Indien deviennent réalité à partir du Cardénisme.

Mais il y a une faille abyssale entre l'Indien idéal, moteur d'un changement social chez Rosario Castellanos, et l'Indien réel façonné par l'action conjointe de l'Etat, du parti national officiel et de l'Institut National Indigéniste. Nous avons souhaité terminer notre analyse par le panorama historique de la condition de l'Indien des hauts-plateaux du Chiapas à la fin du XXème siècle pour montrer la dérive de l'idéologie ethnocentrique de l'indigénisme mexicain. L'infiltration du P.R.I. et de l'action de l'I.N.I. dans le système communautaire indien a contribué à sa déstructuration. En reproduisant les mêmes schémas d'exploitation et de contrôle d'« en haut », le nouveau cacique indien a secondé, voire supplanté le *Ladino* dans la figure du dominant. C'est pourquoi Rosario Castellanos semble avoir omis un autre facteur de la domination de l'Indien au XXème siècle : l'assujettissement de l'Indien par l'Indien, conquis par l'idéologie ethnocentrique de la société dominante. Alors que l'auteure dépeint idéalement la période cardéniste comme le moment clé de l'Histoire du Chiapas où pour la première fois de réelles réformes agraires et éducatives voient le jour pour être effectivement appliquées, un regard rétrospectif montre que finalement cette période a instauré une domination d'une nouvelle mouture. Les autorités traditionnelles des communautés à la tête des *Ayuntamientos* – symboles dans la « trilogie du Chiapas » d'inertie, de fatalisme, de déterminisme racial et social qui freinent toute rébellion – sont remplacées quelques années plus tard par de nouveaux caciques indiens, conçus comme des vecteurs de

modernisation. Rosario Castellanos n'a eu de cesse de discréditer ces anciens qui s'opposent aux agents du changement. Elle n'a pas compris que leur action avait permis de préserver la culture indienne dans un mouvement de résistance passive. Dès qu'on a émergé cette nouvelle génération d'Indiens formés par l'action indigéniste et transformés sous les traits de maîtres bilingues et de promoteurs culturels, un renversement s'est effectué : l'Indien *ladinisé* s'est allié au *Ladino* conservateur pour mettre en place un contrôle plus étroit des communautés indiennes. De surcroît celui-ci s'est targué d'incarner le défenseur de la tradition indienne contre toute dissidence. C'est donc une figure hautement ambiguë, à la fois ladinisée et qui fait un usage retors de l'indianité, qui devient le nouveau dominant de l'Indien – ennemi redoutable à la préservation de l'intégrité culturelle d'une communauté par sa position au sommet de la hiérarchie. Ce nouveau cacique, affilié au P.R.I. et aux *Ladinos* conservateurs, est paradoxalement le fruit de l'action indigéniste menée sous l'instigation du Cardénisme.

CONCLUSION

Dans son ambition de faire la radiographie de la société chiapanèque, Rosario Castellanos montre que l'Indien est le produit d'un conflit ethnico-social qui perdure jusqu'au XXème siècle dans une situation de domination de type colonial. Aux yeux de la critique littéraire pratiquement unanime, la « trilogie du Chiapas » apparaît comme un hymne à la parole indigène en lutte contre l'oubli et le silence. Notre travail a tenté d'effectuer une toute nouvelle lecture en interrogeant l'ambiguïté constitutive de la trilogie, comme preuve non pas de l'adéquation, mais de la fracture existante entre l'univers indigène et sa représentation littéraire. Au fil de notre étude, nous avons voulu démontrer que Rosario Castellanos ne se fait pas le porte-parole des Indiens, mais véhicule l'idéologie de l'indigénisme gouvernemental mexicain pour qui elle travaille au sein du Centre Coordinateur de San Cristóbal de Las Casas de 1956 à 1958. La politique indigéniste mexicaine qui devient une véritable doctrine d'Etat après la Révolution de 1910 et la mise en application de vastes réformes agraires et éducatives sous le Cardénisme (1934-1940) cherchent effectivement à intégrer les populations indiennes au projet national. L'Indien est donc contraint à se moderniser, à se « civiliser », à abandonner tout particularisme ethnique et à assimiler une « culture universelle » selon les critères de développement propre à une idéologie ethnocentrique.

La rédaction pratiquement simultanée de la « trilogie du Chiapas » et des pièces du Théâtre Petul destinées à faire rayonner l'action indigéniste auprès des communautés *tzotzil-tzeltal* des hauts-plateaux dévoile deux options d'écriture pour aborder le « problème indien » selon Rosario Castellanos : d'un côté, un discours littéraire aux confins de l'ethnologie et de la fiction qui donne l'impression au lecteur de se plonger dans un univers maya, de l'autre, un discours didactique qui met à nu l'idéologie de l'auteure influencée par son rôle institutionnel et son expérience professionnelle auprès des Indiens. Dans les deux cas cependant, c'est une même vision ethnocentrique de l'Indien qui se dégage des textes – en filigrane dans la trilogie et sans aucun artifice dans les pièces de théâtre. L'auteure prône l'intégration de l'Indien par le biais de son acculturation car elle considère sa culture ancestrale, en marge de la culture dominante occidentale, comme un obstacle à vaincre pour qu'il puisse bénéficier des progrès de la nation. Elle passe au crible le poids négatif des traditions sociopolitiques qui freinent tout changement, l'emprise de croyances religieuses synonymes de barbarie et de fanatisme, ainsi qu'une cosmovision surannée et irrationnelle.

Selon elle, sans l'impulsion extérieure de l'action indigéniste, l'Indien est condamné à rester en marge de l'Histoire car il n'a pas les ressorts nécessaires pour entreprendre une lutte politique et secouer le joug de sa domination séculaire.

Même lorsqu'elle se pare du « masque de l'autre », Rosario Castellanos ne parvient pas à approcher réellement le problème indien dans toutes ses dimensions sociales, psychologiques et historiques. Elle s'arroge le droit de parler au nom de l'Indien, d'interpréter ce qu'il sent, de mettre en mots ce qu'il pense. On ne peut parler de « manipulation » de l'Indien, mais plutôt d' « usurpation d'identité », de « confiscation de la parole » - pour reprendre les termes de Jean-Marie Lemogodeuc[1]. Les stratégies narratives mises en place dans la trilogie par le recours à une perspective ethnique fictive, aux intertextes indigènes, aux mythes d'apparence maya, au jeu entre écriture et oralité permettent de plonger la trilogie dans une « atmosphère maya » fictive. Mais elles ne servent pas en dernière instance à valoriser la culture indienne. En effet, Rosario Castellanos ne parvient pas à surmonter ses préjugés de classe pour appréhender le monde indien. Lorsqu'elle retourne sur la terre de son enfance, elle est animée d'un profond désir de se racheter, d'œuvrer pour le bien d'autrui et de corriger l'injustice dont est victime l'Indien face aux abus séculaires du *Ladino.* Mais au cœur de son expérience professionnelle au contact des *Tzotzil-Tzeltal* des hauts-plateaux du Chiapas, elle s'est totalement imprégnée de l'idéologie de l'indigénisme gouvernemental :

> [L'I.N.I. travaille avec] des adultes et des enfants qui parlent une langue différente de la nôtre, qui ont d'autres coutumes, d'autres croyances, d'autres symboles pour s'exprimer. Des gens que des contacts amers et douloureux avec le monde du métis et celui du blanc ont enfermés dans une muraille de réserve et de méfiance. Avec qui il n'est pas facile de communiquer, ni de se faire comprendre et qui examinent nos attitudes, nos modes de vie, avec un mélange d'envie et de suspicion. Ainsi, c'est donc à ces hommes que nous devons demander d'abandonner des usages enracinés et de les substituer par de nouveaux modes de conduite[2].

---

[1] Jean-Marie lemogodeuc, "Ambiguïtés et paradoxes de l'indigénisme. Le cas du Pérou », in LAVOU ZOUNGBO, Victorien (éditeur), *Marges 26: El Indio Malanga, écrire la domination en Amérique Latine : Rosario Castellanos, Balún-Canán (1957), José María Arguedas, Los ríos profundos (1958), Jorge Icaza, El Chulla Romero y Flores (1958),* Perpignan, CRILAUP, Presses Universitaires de Perpignan, 2004, 302 p., p. 145 : « L'indigénisme, politique ou non, est l'histoire d'une usurpation d'identité, de la confiscation de la parole par des personnes plus ou moins bien intentionnées. C'est l'impossible tentative de parler au nom de l'Autre et de se substituer à lui pour évacuer ce complexe de responsabilité qui obsède les intellectuels depuis Manuel González Prada. En cela, l'indigénisme littéraire qui voudrait être une expression « interne » du monde indigène est une utopie dans la mesure où il est une écriture de Métis plus ou moins connaisseurs de ce monde et qu'il obéit aux normes de production fondées sur l'écriture en espagnol. »

[2] Rosario Castellanos, "Teatro Petul", in *Mujer de palabras, artículos rescatados de Rosario Castellanos*, vol. 1 (compilación, introducción y notas d'Andrea Reyes), México, Conaculta, 2003, p. 86 : "Adultos y niños que hablan una lengua diferente de la nuestra, que tienen otras costumbres, otras creencias, otros símbolos para expresarse. Gente a la cual amargos y dolorosos contactos con el mundo del mestizo y con el blanco, han amurallado en la reserva y la desconfianza. Con quienes no es fácil comunicarse ni darse a entender y que examinan nuestras actitudes, nuestras formas de vida, con una mezcla de envidia y recelo. Pues bien, es a estos hombres a los que debemos pedir que abandonen hábitos arraigados y los sustituyan por modos nuevos de conducta."

Il existe donc selon Rosario Castellanos deux mondes radicalement différents qui se font face et ne partagent pas les mêmes codes culturels (langue, coutumes, croyances, symboles, en somme, toute une cosmovision). La société dominante à laquelle elle appartient impose des patrons ethnocentriques de développement à la sous-société qui doit nécessairement les adopter pour pouvoir passer d'un stade de « barbarie » à celui de « civilisation ». Pour reprendre la définition de Tzvetan Todorov dans son essai *Nous et les autres*, l'ethnocentrisme « consiste à ériger, de manière indue, les valeurs propres à la société à laquelle j'appartiens en valeurs universelles »[1]. Aux yeux de Rosario Castellanos, les valeurs de la société dominante mexicaine sont *les* valeurs. C'est pourquoi son ethnocentrisme présente deux facettes : sa prétention universelle (dans l'aspiration à la justice, à l'égalité et à la dignité pour tous) et son contenu particulier (propre à la nation mexicaine). Pour mexicaniser l'Indien, l'auteure prône une échelle de valeurs occidentales qui repose sur les notions de savoir, progrès, modernité, bien être et individualisme. Elle fait fi des axes fondamentaux des cultures indigènes comme la solidarité communautaire, la légitimation religieuse du pouvoir politique, le respect de la nature, l'aspiration à une autogestion. Selon cette perspective ethnocentrique, les valeurs traditionnelles sont considérées comme un frein à l'émancipation des Indiens. Rosario Castellanos relève la dichotomie entre « nous » - notre groupe culturel et social - et « les autres » - ceux qui n'en font pas partie, mais que nous devons rendre semblables à nous-mêmes. Entre ces deux univers, une faille abyssale d'incompréhension et de défiance nourrie par des siècles d'injustice. Dans le cadre de son travail avec l'I.N.I., elle considère l'Indien en tant qu'objet anthropologique dont certains aspects culturels néfastes *doivent changer* pour que l'Indien puisse être intégré à la nation mexicaine. D'ailleurs, comme nous l'avons vu, le recueil de nouvelles *Ciudad Real* est dédié à l'I.N.I. « qui œuvre pour que changent les conditions de vie de *mon* peuple »[2] (Nous soulignons). Telle est la relation extrêmement ambivalente entre Rosario Castellanos et les Indiens du Chiapas : elle aspire parfois à être une des leurs (ce que souligne l'adjectif possessif), mais adopte pourtant une vision extérieure et distante qui tend à ne pas accepter l'Altérité, mais à l'identifier pour mieux l'exclure. L'auteure perçoit même l'abyme qui les sépare comme une opposition ou un conflit latent lorsqu'elle désigne les Indiens comme des

[1] Voir le premier chapitre « Ethnocentrisme » pp. 21-34 de Tzvetan Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Ed. du Seuil, Points essais, 1989, 540 p.
[2] *CR*, p. 232 : "Al Instituto Nacional Indigenista, que trabaja para que cambien las condiciones de vida de mi pueblo."

« antagonistes »[1] et s'arroge le devoir de s'en faire le guide spirituel « pour briser la croûte de leur abjection et leur faire récupérer la mémoire de leur dignité »[2]. Cet idéal de « dés-indianisation » prône la rédemption de l'Indien par sa *ladinisation*, en somme, par sa disparition.

En élargissant la perspective du problème indien à l'ensemble de la problématique de la nation mexicaine, elle tire des conclusions qui vont du particulier au général. Elle campe la trilogie dans un cadre géographique et anthropologique très précis. Elle présente notamment les *Tzotzil-Tzeltal* dans les hauts-plateaux du Chiapas dans *Ciudad Real* et *Oficio de tinieblas*. Mais dans *Balún Canán* situé dans le sud du Chiapas, autour de sa ville natale de Comitán et dans les *haciendas* paternelles autour d'Ocosingo, les Indiens sont entourés d'un grand flou ethnologique. C'est comme si elle voulait transcender la problématique sociale, culturelle, économique de l'Indien *tzotzil-tzeltal* pour homogénéiser tous *les* peuples indiens et créer le prototype de *l'*Indien mexicain. Cela revient à « dés-indianiser » l'Indien, à le priver de sa spécificité ethnique et culturelle. A ses yeux, l'Indien n'est pas seulement défini par son identité ethnique (culture, langue, croyances), mais surtout par sa place dans une société d'oppression, fondamentalement raciste, inégalitaire et profondément aliénante. Dès lors, l'Indien est un homme comme n'importe quel autre, un être historique et social dont Rosario Castellanos veut interroger le passé, pour mieux analyser son présent et esquisser un futur où l'Indien s'intégrerait définitivement à la nation mexicaine. La vision de la culture des *Tzotzil-Tzeltal* reste donc superficielle même si Rosario Castellanos mêle quelques données ethnologiques scientifiques à son intrigue fictionnelle. Elle semble de prime abord opter pour une approche « ethno-fictionnelle » dans la trilogie, mais son travail de recréation anthropologique fait primer la fiction sur la réalité ethnologique du monde chiapanèque.

Nous avons pu mesurer la valeur anthropologique de la trilogie en confrontant son œuvre aux écrits de ses contemporains comme Ramón Rubín, Ricardo Pozas ou Eraclio Zepeda, ainsi qu'aux travaux modernes d'historiens comme Jan Rus ou Juan Pedro Viqueira. Nous en avons conclu que son approche de l'Indien passe par le filtre d'écrits faits par d'autres, comme l'atteste le passage sur la Semaine Sainte très fortement inspiré par l'essai

[1] Rosario Castellanos parle de la tache ardue du linguiste au sein de l'I.N.I., in *Ibid*, p. 299 : "Uno debía bastar para reducir tales variantes dialectales a reglas gramaticales fijas, para elaborar cartillas de alfabetización, para sorprender los mecanismos de pensamiento y representación de quienes eran –sí, éste es el término exacto- nuestros *antagonistas*." Nous soulignons.

[2] Rosario Castellanos, "Teatro Petul", in *Mujer de palabras, artículos rescatados de Rosario Castellanos, op. cit*, pp. 299-300 : "¡Si supiéramos cómo tener acceso hasta ellos para romper la costra de su abyección y hacerles recuperar la memoria de su dignidad y erguirlos e inquietarlos y hacerlos moverse con soltura en un terreno desconocido: el de la igualdad!"

sur les *Chamulas* de Ricardo Pozas. Il plane un grand flou sur l'appartenance ethnique des Indiens qui peuplent la trilogie, la description de leurs coutumes reste superficielle, les traits les plus folkloriques sont volontairement gommés.

Influencée par le programme de développement des communautés indiennes tel qu'il est dessiné par l'I.N.I., Rosario Castellanos vise à l'acculturation de l'Indien. Mais si la thèse intégrationniste du gouvernement mexicain soutient qu'il faut respecter les éléments positifs de la culture indienne, Rosario Castellanos va plus loin : elle laisse entendre en filigrane qu'il faut assimiler totalement l'Indien, revitaliser une tradition indigène sans pour autant respecter sa singularité. A partir d'une analyse détaillée de la « trilogie du Chiapas », nous avons pu observer que selon l'auteure, la culture indienne ne présente que des aspects néfastes et rétrogrades. Pire, cette culture serait devenue décadente et moribonde.

Pourtant, selon les premiers penseurs indigénistes mexicains, un lien perdure entre les Indiens contemporains et leur glorieux héritage préhispanique bien qu'érodé par des siècles d'oppression. Il est du devoir de l'Etat de retrouver en eux le prestige d'autrefois, de rappeler leur grandeur passée afin de les intégrer au projet national. Mythifié dans les fresques muralistes d'un Diego Rivera ou d'un Siqueiros, l'Indien, transfiguré en paysan ou en ouvrier, incarne le refus du servilisme, l'affirmation de valeurs éthiques, le courage d'affronter l'injustice sociale, la résistance continue dans la lutte et la faculté infinie d'adaptation au monde moderne. Les restes des cultures autochtones natives sont folklorisés et contrôlés par le régime postrévolutionnaire – comme l'atteste le Musée National d'Anthropologie qui s'érige comme le temple des origines pour rendre hommage aux anciennes civilisations aujourd'hui disparues, source de la nation mexicaine. Mais aux yeux de Rosario Castellanos, le lien entre les riches civilisations précolombiennes et les Indiens qu'elle côtoie est définitivement rompu. L'Indien « a coupé son cordon ombilical avec son passé »[1] et ne peut plus se ressourcer dans sa culture ancestrale. C'est pourquoi la « trilogie du Chiapas » fait table rase de ce passé désormais suranné pour décrire un présent où président l'ignorance, l'alcoolisme, la passivité. Elle nous plonge dans une ambiance funèbre, signe de désagrégation de cette culture. Cette vision dégradante et dégradée de l'Indien offre une condamnation sans appel : l'Indien n'est pas un être en lutte constante pour sa survivance, mais quelqu'un de vaincu qui ne peut être sauvé qu'à l'aide de la politique indigéniste mexicaine. On voit à quel point ses présupposés idéologiques sont schématiques et

[1] Nous reprenons la citation de Rosario Castellanos dans l'entretien accordé à Günter W. Lorenz, "Entrevista con Rosario Castellanos", in *Diálogo con Latinoamérica*, Barcelona, Editorial Pomaire, 1972, p. 196 : "(…) el indígena ha roto su cordón umbilical con su pasado."

manichéens, à l'image des personnages dichotomiques du Théâtre Petul : Xun représente l'Indien ignorant, vulnérable et superstitieux, tandis que Petul est l'éveilleur des consciences, sensible à la culture occidentale et aux changements promus par les Blancs.

De surcroît, il existe pour Rosario Castellanos une contradiction permanente entre les croyances magico-religieuses des Indiens et leur contingence sociale et politique. Elle met en exergue une lutte indienne à dominante messianique pour montrer l'échec de l'inscription des Indiens dans l'Histoire. Même si elle tente de s'approcher de la cosmovision indienne et de récupérer l'identité indigène à travers ses mécanismes de pensée mythique, il manque dans la trilogie le pas suivant : fictionnaliser la dimension sociale et politique d'un mouvement indien alternatif. Elle l'estompe, la gomme, l'oublie ou même la subvertit au service de son propre discours. En reprenant dans *Oficio de tinieblas* la version officielle du soulèvement *chamula* du XIXème siècle et la crucifixion d'un jeune Indigène, elle porte l'accent sur le fanatisme religieux de l'Indien et lui refuse toute possibilité de se construire comme sujet de son histoire. Elle transforme les nombreux soubresauts d'une résistance continue indienne en un épiphénomène qu'elle n'inscrit pas dans la durée historique. Dans sa réécriture de l'Histoire, elle modifie également le protagonisme des personnages-clé et les causes de l'échec du soulèvement indien. Loin de contrecarrer le discours hégémonique et monologique de Vicente Pineda, elle se fait le relais de la version officielle des faits. En sacrifiant l'authenticité des événements historiques qui montrent pourtant la très forte organisation idéologique et militaire du soulèvement *chamula*, elle n'exprime pas une réclamation idéologique en faveur des Indiens. Elle cherche à prouver qu'il faut canaliser l'irrationalité et la violence excessive des Indiens - autant d'indices d'une conduite primitive. Comme elle transpose l'intrigue à l'époque postrévolutionnaire mexicaine, elle vise à valoriser le discours intégrationniste du Cardénisme et l'action éminemment positive des Blancs en faveur des Indiens.

Il est vrai qu'elle met en regard la version des vaincus et celle des vainqueurs pour les faire dialoguer. Cependant, par le biais de l'intertextualité maya empruntée aux textes sacrés, elle transmet non pas le discours de l'Indien contemporain, mais celui de l'Indien de l'époque coloniale, traumatisé par la Conquête. Loin de réactiver la mémoire collective *maya*, Rosario Castellanos surinvestit sa portée fataliste. Notre étude des textes ancestraux mayas comme le *Popol Vuh* et le *Chilam Balam* a montré que le peu de références qui en sont tirées ne parviennent pas à légitimer son discours littéraire et à attribuer une ascendance indigène à la trilogie. Tout au moins permettent-elles de baigner sa prose d'une aura poétique.

Comme nous avons voulu le mettre en relief, la « trilogie du Chiapas » est un double palimpseste qui efface à la fois le discours *maya* de l'époque coloniale et le discours officiel *ladino* du XIXème siècle pour écrire par-dessus le discours de l'indigénisme gouvernemental. Dans un double mouvement, Rosario Castellanos dévalorise la conception cyclique et ahistorique de la cosmovision indienne pour valoriser la conception occidentale du temps selon laquelle l'homme doit se faire le sujet de son histoire. Il est nécessaire de remplacer les conceptions régressives du temps chez les acteurs du conflit ethnico-social du Chiapas (mythique chez les Indiens et anachronique chez les *Ladinos*) par la conception du temps moderne qui est l'unique force progressive qui puisse en venir à bout. Pourtant, le pessimisme croissant des œuvres de la « trilogie du Chiapas » remet en question à la fois la mise en application des mesures cardénistes et les réussites de l'action intégrale indigéniste. Aucune des solutions au problème indien ébauchées dans la trilogie sous forme de soulèvements indigènes, réformes agraires et éducatives, action de l'I.N.I., n'aboutissent réellement. On peut néanmoins souligner le mérite de ce questionnement critique de l'Histoire qui interroge les tenants et aboutissants de la politique menée depuis la Révolution mexicaine pour améliorer la situation de l'Indien.

Dans notre travail, nous avons voulu prendre le contre-pied des critiques qui font de Rosario Castellanos une « auteure de l'entre-deux » à l'instar de Dora Sales :

> [Elle] se trouve à l'intersection entre deux mondes, deux races, deux cultures, deux cosmovisions. Dans cet espace brisé, dans ce lieu si difficile à définir qu'occupe Rosario Castellanos en tant que *Ladina* dans un monde hétérogène au milieu d'une importante présence indigène, et également en tant que femme dans un monde terriblement machiste, la littérature devient une table de salut, en un lieu de recherche incessante et d'évolution constante, dans un champ de bataille où le sujet et le monde qui l'entoure tentent d'arriver à une compréhension mutuelle[1].

Selon ces dires, Rosario Castellanos serait partagée entre ses origines, qui la rattachent à la classe dominante, et son empathie pour le monde indigène. Elle se situerait dans une zone frontalière, en marge du groupe *ladino* et des Indiens. Il est vrai que dans son parcours biographique, l'auteure a côtoyé les Indiens : pendant son enfance et adolescence passées à Comitán, en compagnie de sa nourrice *tzeltal* Rufina et de sa *cargadora* María Escandón ;

[1] Dora Sales, "Polifonía y heterogeneidad en *Balún Canán* de Rosario Castellanos: ¿Cúal es mi voz?", in Julio Calvo y Daniel Jorques (Eds.), *Estudios de Lengua y Cultura Amerindias. Lenguas, Literaturas y Medios*, Valencia, Departamento de Teoría de los Lenguajes, Universitat de Valencia, pp. 201-225, 1998, p. 221 : "En cierto sentido, y de manera similar a la de José María Arguedas, salvando todas las distancias, Rosario Castellanos se encuentra en una encrucijada entre dos mundos, dos razas, dos culturas, dos cosmovisiones. En este espacio quebrado, en ese lugar tan sumamente difícil de definir que ocupa Rosario Castellanos como ladina en un mundo heterogéneo con importante presencia indígena, y también como mujer en un mundo tremendamente machista, la literatura se convierte en tabla de salvación, en lugar de búsqueda incesante y evolución constante, en campo de batalla donde el sujeto y el mundo que le rodea intentan llegar a una comprensión mutua."

plus tard, entre 1956 et 1958, elle travaille au sein des communautés *tzotzil-tzeltal* auprès du centre coordinateur de San Cristóbal de Las Casas et sillonne tous les villages qui entourent la métropole régionale. Pourtant, la transposition dans la fiction de son rôle institutionnel auprès de l'I.N.I. (notamment dans *Ciudad Real*) fait que Rosario Castellanos reste une observatrice de l'extérieur du monde indien. Elle ne franchit jamais la frontière qui la sépare des Indiens. Elle reste sur le seuil que délimite son appartenance ethnico-sociale et ne parvient pas à (re)connaître l'autre dans sa spécificité. Comme nous l'avons vu, elle transpose son système de valeurs ethnocentriques et condamne la cosmovision indienne. Une anecdote illustre avec humour cette attitude paradoxale de l'auteure face à l'Autre, si loin, si proche. En atteste cette remarque pleine d'ironie sur son aveuglement lorsque Rosario Castellanos se rend compte dans les années soixante-dix qu'elle n'avait jamais cherché à enseigner à lire ou à écrire à María Escandón lorsque l'Indienne était à son service :

> (…) María est partie travailler chez Gertrude Duby qui n'en revenait pas (et elle me l'a dit sur un ton de reproche) qu'après tant d'années de vie commune, je n'avais même pas enseigné à María Escandón à lire ou à écrire. Moi, je jouais le rôle de Quetzalcóatl par monts et par vaux tandis qu'à mes côtés quelqu'un se consumait dans l'ignorance[1].

Rosario Castellanos reconnaît ici avec une pointe de sarcasme le manque de cohérence entre sa vie professionnelle (à la fin des années cinquante, elle part vivre au Chiapas, participe à des campagnes d'alphabétisation, dirige le Théâtre Petul,…) et sa vie personnelle au côté d'une Indienne qu'elle n'a jamais appris à connaître (elle ne communique pas en langue indienne, ne souligne pas son appartenance ethnique et surtout ne la fait pas entrer dans le monde du savoir). Telle est l'ambiguïté fondamentale de cette auteure *Ladina* qui écrit sur un monde indien qu'elle tente de pénétrer, tout en restant aux portes de cet univers qui lui reste hermétiquement fermé. Cette citation est d'autant plus intéressante que l'auteure se compare à une des plus grandes divinités du panthéon préhispanique en évoquant non pas le Dieu maya Cuculcán, mais le Serpent à plumes aztèque, à la fois Dieu de la civilisation (il fonde la ville de Tula) et de la connaissance. On peut souligner ce qui la différencie de Gertrude Duby (1901-1993), anthropologue et photographe suisse mariée à l'archéologue danois Frans Blom (1893-1963) qui elle, a consacré sa vie à la défense et à la conservation de la culture des Lacandons et de leur milieu naturel *la selva lacandona*[2]. De plus, la thématique de l'Indien

[1] Rosario Castellanos, "Herlinda se va", in *El uso de la palabra* (p. 263) : "Así que María se fue a trabajar con Gertrudis Duby, quien no salía de su asombro (y así me dijo con reproche) de que después de tantos años de convivencia yo no le hubiera enseñado a María Escandón ni a leer bien ni a escribir. Yo andaba de Quetzalcóatl por montes y collados mientras junto a mí alguien se consumía de ignorancia."

[2] L'immense travail photographique de Gertrude Duby montre sa profonde connaissance de l'univers lacandon (Disponible sur : http://www.flickr.com/photos/trudiblom et le centre culturel Na Bolom : http://www.nabolom.org/, [réf. de janvier 2009]). Les Duby Blom ont fondé en 1951 un centre culturel appelé

n'occupe qu'une partie de la production narrative de Rosario Castellanos, plus centrée ensuite sur la thématique de la femme et de la vocation littéraire.

Pour nous, c'est plutôt José María Arguedas qui incarnerait l'auteur situé à la croisée entre deux cultures et deux langues. L'expérience vécue au contact des Indiens est déterminante et viscérale pour l'écrivain péruvien car elle entre dans la constitution de son identité entre deux mondes. Cela nous fait songer au concept d'« entre-deux » de Daniel Sybony :

> L'entre-deux est une forme de coupure-lien entre deux termes, à ceci près que l'espace de la coupure et celui du lien sont plus vastes qu'on ne croit. (…) il y a deux bords mais qui se touchent, ou qui sont tels que des flux circulent entre eux[1].

Pour départager deux ensembles, le concept de « différence » ne suffit pas, il doit être complété par celui d' « entre-deux ». Cet espace « plus vaste » est en marge de chacun des deux termes qu'il délimite. Pour José María Arguedas, se situer dans l' « entre-deux » signifie ne pas appartenir à aucun des deux univers, blanc ou indien.

Certes, ces deux auteurs ont comme points communs d'avoir conscience de la responsabilité sociale de l'écrivain pour tenter de résoudre les problèmes de leur pays et pour faire un tableau des injustices dont sont victimes les Indiens au Pérou et au Mexique. Mais un abyme sépare ces deux écrivains : alors que José María Arguedas est parfaitement bilingue et grand connaisseur de la culture andine, Rosario Castellanos ne montre que des connaissances superficielles sur les *Tzotzil-Tzeltal* du Chiapas.

A nos yeux, si José María Arguedas est l'écrivain de « l'entre-deux » et Rosario Castellanos l'auteure située à la frontière du monde indien, le premier prône une idéologie de la « transculturation » et la seconde de « l'acculturation ». Au moment où José María Arguedas reçoit le prix Inca Garcilaso de la Vega en 1968, il s'oppose à la définition d'un auteur « acculturé » qui aurait perdu sa culture propre au profit de la culture du dominant :

> Le cercle pouvait et devait être détruit : le flux des deux nations pouvait et devait s'unir. Et le chemin ne devait pas être, il n'était pas possible qu'il fût uniquement celui que l'empire des vainqueurs spoliateurs exigeaient : que la nation vaincue renonce à son âme, même si ce n'était qu'en apparence, formellement, et prenne celle des vainqueurs, c'est-à-dire qu'elle s'acculture. Je ne suis pas un acculturé : je suis un Péruvien qui orgueilleusement, comme un démon heureux, parle en chrétien et en Indien, en espagnol et en quechua[2].

Na Bolom (« la maison du jaguar » qui prend son nom de la déformation de leur patronyme danois en *tzotzil* « bolom ») qui possède une exposition permanente en archéologie, ethnographie, art sacré et populaire du peuple lacandon.

[1] Daniel Sibony, *Entre-deux, l'origine en partage*, Paris, Seuil, « Points Essais », 1991, 391 p., p. 11. Ce mathématicien, psychanalyste et philosophe interroge les concepts de différence, d'origine et d'identité à travers la notion d' « entre-deux ».

[2] Le discours intitulé « Yo no soy un aculturado » a été inclus à la demande de l'auteur comme prologue au roman posthume et inachevé *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, Buenos Aires, Losada, 1971 : "El cerco podía y debía ser destruido: el caudal de las dos naciones se podía y debía unir. Y el camino no tenía por qué ser,

Pour Martin Lienhard, José María Arguedas, à l'instar de A. Roa Bastos ou Jesús Morales Bermúdez incarne le « migrant culturel » qui crée une « littérature écrite alternative » et parvient à articuler deux langues, l'espagnol et le *quechua*, mais aussi l'écriture ou la culture graphique occidentale avec les univers discursifs indigènes à prédominance orale[1]. Pour reprendre la terminologie d'Ángel Rama, c'est un auteur de la « transculturation ». Dans son ouvrage *Transculturación narrativa en América Latina*, le critique expose la thèse selon laquelle la littérature latino-américaine la plus novatrice se nourrit d'un fond poétique et idéologique qui n'est qu'autre que celui des sous-sociétés archaïques, victimes d'une marginalisation depuis la Conquête et, plus récemment, de la modernisation de la société nationale. Il emprunte le concept anthropologique de « transculturation » à Fernando Ortiz pour qui ce terme :

> (…) exprime le mieux les différentes phases du processus de transition d'une culture à l'autre, car il ne consiste pas seulement à acquérir une culture, ce qu'indique spécifiquement le terme anglo-américain *aculturation*, mais ce processus implique aussi nécessairement la perte ou le déracinement d'une culture précédente, ce que l'on pourrait appeler une *dé-culturation* partielle, et, de plus, il signifie la création conséquente de nouveaux phénomènes culturels qui pourraient être considérés comme une *néo-culturation*[2].

La « transculturation » qualifie donc le passage d'une culture à une autre qui implique une perte, mais aussi la création d'une nouvelle culture née de cette fusion[3]. La pratique novatrice transculturelle se traduit selon Ángel Rama en littérature dans des changements symptomatiques sur le plan linguistique (dans le lexique, la prosodie et même la morphosyntaxe), dans les nouvelles techniques narratives employées, ainsi que dans la cosmovision qui reprend celle des cultures orales préhispaniques. La littérature permet une rencontre entre deux peuples et deux cultures dont l'auteur se fait le médiateur. José María Arguedas met en pratique dans ses œuvres son bilinguisme en créant une langue qui fait fusionner le *quechua* et l'espagnol. Dans une opération translinguistique, il cherche à « mélanger un peu la syntaxe quechua dans le castillan [pour] communiquer à cette langue

---

ni era posible que fuera únicamente el que se exigía con imperio de vencedores expoliadores, o sea: que la nación vencida renuncie a su alma, aunque no sea sino en apariencia, formalmente, y tome la de los vencedores, es decir que se aculture. Yo no soy un aculturado: yo soy un peruano que orgullosamente, como un demonio feliz, habla en cristiano y en indio, en español y en quechua."

[1] Martin Lienhard, *La voz y su huella*, *op. cit.*, pp. 94-95.

[2] Ángel Rama cite Fernando Ortiz in *Transculturación narrativa en América Latina*, México, siglo XXI, 1982, 305 p., pp. 32-33 : "Entendemos que le vocablo *transculturación* expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una cultura, que es lo que en rigor indica la voz anglo-americana aculturación, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, o que pudiera decirse una parcial *deculturación*, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse *neoculturación*."

[3] Ce terme de « transculturation » est aussi adopté selon l'acception qu'en donne Gonzalo Aguirre Beltrán in *El proceso de aculturación*, México, Universidad Nacional de México, 1957 qui conclut son ouvrage par cette synthèse : "Volviendo a nuestro término: *ad-culturación* indica unión o *contacto de culturas*; *ab-culturación*, separación de culturas, rechazo; y *transculturación* paso de una cultura a otra."

presque étrangère la matière de l'esprit *quechua* »[1]. Par contre, Rosario Castellanos essaime ici et là quelques termes en langue indienne pour ancrer sa trilogie dans la réalité chiapanèque. Si l'on compare *Los Ríos Profundos* et *Balún Canán* publiés pratiquement à la même date, deux stratégies narratives divergentes se font face : José María Arguedas, en tant que linguiste et ethnologue, travaille sur la richesse étymologique et sémantique des mots en *quechua* pour nourrir sa prose de lyrisme ; chez Rosario Castellanos, le pouvoir suggestif de la langue indienne est moins mis en valeur par l'intrusion de termes, que par une poétique hiératique empruntée aux textes sacrés mayas de l'époque coloniale.

Quant à l'oralité et à la polyphonie de ces deux romans, elles remplissent des fonctions divergentes. L'oralité traverse *Los Ríos Profundos* à tel point qu'Ángel Rama le compare à un « roman qui chante » par l'abondance des scènes musicales, l'illusion d'un jeu de voix et de chants qui se répondent. Cette « transculturation » permet de faire coexister dans le texte les deux cultures : celle de tradition orale *quechua* et celle de tradition écrite occidentale[2]. A cette conception éminemment positive de la musique andine s'oppose la vision pessimiste de Rosario Castellano sur une culture orale et musicale moribonde des Indiens *tzotzil-tzeltal.* La polyphonie de « La trilogie du Chiapas » semble livrer le discours de l'Indien, retranscrire sa vision « de l'intérieur », mais c'est pour accentuer l'image d'un peuple vaincu accablé par le défaitisme. L'oralité indienne est réactivée par la présence dans le texte de légendes et mythes d'inspiration maya, mais qui ne font que transmettre un discours ethnocentrique. Le discours idéologique de José María Arguedas est *transculturel* dans le sens où il loue l'aspect « archaïque » et « primitif » de la culture inca, ainsi que ce qu'elle a pu intégrer de la culture occidentale dans une synthèse harmonieuse. Les cérémonies, les fêtes, les danses et la musique des Indiens sont pour lui l'expression privilégiée de leur créativité et la manifestation de leur capacité de survivance. Il rejette absolument l'acculturation et l'occidentalisation des Indiens. Il n'exclut pas pour autant son intégration dans la nation péruvienne qui doit être le produit d' « un processus dans lequel être doit rendue possible la conservation ou l'intervention triomphante de certains traits caractéristiques non pas de la tradition inca fort

[1] José María Arguedas, "La novela y el problema de la expresión literaria en el Perú" : "[opto por mezclar] un poco la sintaxis quechua dentro del castellano [para] comunicar a la lengua casi extranjera la materia del espíritu (quechua)."

[2] De plus, José María Arguedas cite de nombreux chants en langue indienne dont il fournit la traduction en regard in *Los Ríos Profundos*, Madrid, Cátedra, Letras Hispánicas (1958), 1995. On peut citer le *yarawui* (chant d'adieu) pp. 202-203, le *huayno* qui introduit le rôle des *chicheras* p. 210, le chant du carnaval de l'émeute p. 280, le *huayno* comique et subversif p. 287, le chœur des femmes résistantes p. 339, la marche militaire p. 363-364, les cinq *huaynos* qui accompagnent le *kimichu* de la Vierge pp. 376-384, le *jaylli* de Noël pp. 384-387 et la mélodie funéraire finale pour chasser la peste p. 459.

éloignée, mais de la tradition vivante hispano-quechua »[1]. A ses yeux, « dés-indianiser » l'Indien (ou selon la conception ethnocentrique éradiquer ses superstitions et son fanatisme) est pire que l'exploiter ou le maltraiter. Alors que pour José María Arguedas, la « dés-indianisation » de l'Indien est le point de départ à la désintégration de la société indienne traditionnelle, c'est pour Rosario Castellanos une étape nécessaire en vue de son intégration dans la nation mexicaine.

Nous espérons ainsi avoir révélé les enjeux de l'idéologie de l'indigénisme officiel qui transparaît dans la « trilogie du Chiapas » et avoir invité les lecteurs à considérer d'un œil distancié les critiques qui font de Rosario Castellanos une auteure de la *transculturation*, au même titre que José María Arguedas. Selon María Luisa Iriarte, l'auteure avec le Théâtre Petul, et par extension, par le biais de sa production littéraire, tente de :

> rapprocher l'Indien des aspects de la société occidentale qui pouvaient leur être bénéfiques, mais sans mépriser l'identité culturelle propre aux Indiens. Son travail ne consistait pas à évincer les éléments ethnico-culturels des Indiens et à les supplanter par les valeurs de la culture étrangère, mais plutôt à faire confluer le meilleur des deux systèmes culturels pour améliorer la vie des habitants des hauts-plateaux du Chiapas. Cette expérience forge son indigénisme particulier, qui n'est pas sustenté par un halo de supériorité occidentale, ni par le didactisme écrasant d'un indigénisme canonique[2].

Mais c'est être sourd aux échos ethnocentriques de la trilogie qui dévalorisent constamment l'Indien sur un ton paternaliste et condescendant. Rosario Castellanos ne peut « faire confluer » les aspects positifs de la culture occidentale et indienne, ce qui permettrait de la considérer comme une auteure « transculturelle », car à ses yeux, l'Indien incarne la domination et il a perdu toute culture propre. Elle ne fait que dépeindre les défauts et le retard de l'Indien selon des critères occidentaux en soulignant le poids de ses traditions, son fanatisme religieux et sa stagnation culturelle. Nous venons de voir également que l'écriture de la trilogie obéit à un programme narratif qui ne valorise pas la cosmovision indienne. A

---

[1] José María Arguedas, "El indigenismo en el Perú" cité par Mario Vargas Llosa in *Ibid.*, p. 82 : "La integración del indio no debe consistir en su occidentalización, sino en "un proceso en el cual ha de ser posible la conservación o la intervención triunfante de algunos rasgos característicos no ya de la tradición incaica, muy lejana, sino de la viviente hispano-quechua."

[2] María Luisa Gil Iriarte, *Testamento de Hécuba. Mujeres e indígenas en la obra de Rosario Castellanos*, *op.cit.*, p. 171 : "[A través del Teatro de Guiñol], Rosario trató de acercar al indígena a los aspectos de la sociedad occidental que les podían resultar beneficiosos, pero sin menoscabo de la propia identidad cultural de los indígenas. Su trabajo no consistía en desbancar los elementos étnico-culturales de los indígenas y suplantarlos por los valores de la cultura foránea, sino más bien en hacer confluir lo mejor de los dos sistemas culturales para mejorar la vida de los pobladores de Altos de Chiapas. De esta experiencia se forja su particular indigenismo, que no está sustentado por un halo de superioridad occidental ni por el didactismo arrasador de un indigenismo canónico." Voir aussi plus loin pp. 238-239 : "(…) Rosario Castellanos demostró tener una clara conciencia de que la fórmula de actuación deseable era la transculturación, entendiendo ésta como el intercambio igualitario de los rasgos específicos de ambas culturas (…)."

travers son utilisation et son interprétation des textes sacrés mayas, elle ne récupère pas les valeurs spirituelles de la culture qui les a produits, mais souligne au contraire sa portée fataliste. Tout comme José María Arguedas, elle dénonce le drame de la domination des plus faibles, mais ne fait pas le même travail systématique de valorisation et de diffusion de la culture autochtone dans ses diverses expressions. Loin de mettre l'accent sur la force de résistance des Indiens à la domination séculaire, elle fait le tableau d'une culture en dégénérescence qui ne peut être revitalisée qu'au contact du Blanc.

Finalement, José María Arguedas et de Rosario Castellanos ont, semble-t-il, un même idéal d'intégration de l'Indien à la nation selon deux modalités radicalement opposées. Pour l'un, elle doit se faire sous l'impulsion d'une « transculturation » et d'une affirmation des valeurs de la culture *quechua* pour donner naissance à un pays pluriel. Pour l'autre, elle exige l'acculturation de l'Indien, sa dés-indianisation et *ladinisation* pour construire une nation homogène culturellement. José María Arguedas est un écrivain de l'entre-deux qui exprime dans son parcours biographique et sa production littéraire le conflit entre deux mondes et deux cultures. Le projet narratif et idéologique de *Los Ríos Profundos* répond aux objectifs d'une « transculturation » : ce roman permet que la culture dominée accède à l'espace de la culture dominante. La coprésence des deux langues, habituellement en situation de diglossie, rétablit un équilibre entre le *quechua* et l'espagnol (dans les paratextes, les exergues explicatifs, les notes en bas de pages) et dans le corps du texte à travers les chants indiens livrés en version bilingue. Finalement, l'omniprésence de la musique opère un jeu entre écriture et oralité. Comme le résume Ángel Rama :

> (…) [José María Arguedas] prétend, en tant qu'Indien, s'insérer dans la culture dominante, s'approprier une langue étrangère (l'espagnol), la forçant à exprimer une autre syntaxe (quechua), trouver les « subtils dérangements qui feraient du castillan le moule approprié, l'instrument adéquat », enfin, imposer en terre ennemie sa cosmovision et sa protestation ; en même temps, il opère une transculturation de la tradition littéraire de la langue espagnole en l'amenant à s'approprier d'un message culturel indigène qui devra contenir autant une thématique spécifique qu'un système expressif[1].

Par contre, Rosario Castellanos est « une auteure de la frontière » qui exprime, par son vécu personnel, son parcours professionnel, son expérience dans le monde institutionnel et sa création littéraire, des choix pour se situer sur le seuil de l'univers indien aux coordonnées sociales, ethniques et culturelles si différentes. Son projet herméneutique et idéologique

[1] Ángel Rama, *Transculturación narrativa en América Latina*, *op. cit.*, p.207 : "(…) pretende, en calidad de indígena, insertarse en la cultura dominante, apropiarse de una lengua extraña (el español) forzándola a expresar otra sintaxis (quechua), encontrar los « sutiles desordenamientos que harían del castellano el molde justo, el instrumento adecuado », en fin, imponer en tierra enemiga su cosmovisión y su protesta ; simultáneamente está transculturando la tradición literaria de la lengua española llevándola a apropiarse de un mensaje cultural indígena en el cual deberá caber tanto una temática específica como un sistema expresivo."

répond aux objectifs d'une « acculturation » de l'Indien. La « trilogie du Chiapas » semble accorder à la culture dominée un espace dans la culture dominante. Mais les stratégies narratives employées dévoilent un discours proprement *ladino* au service de l'idéologie indigéniste dominante.

Parvenue à l'issue de notre réflexion, nous pouvons mesurer pleinement à la fois ce qui rapproche et éloigne Rosario Castellanos du courant indigéniste. Empruntant un ton virulent de dénonciation propre à la littérature indigéniste traditionnelle, elle lève le voile sur les exemples les plus criants d'injustice sociale et économique sous les traits de l'*hacendado*, de l'autorité ecclésiastique, de l'*enganchador*, de l'*atajadora*, du petit commerçant *coleto*, du secrétaire municipal *ladino* et même des *Ladinos* qui se disent œuvrer pour le bien de l'Indien dans une organisation altruiste. Elle tisse l'ensemble des relations asymétriques et déséquilibrées qui permet au patron *ladino* d'instaurer une domination despotique et paternaliste. Rosario Castellanos situe sa trilogie pendant le tournant historique qu'incarne l'arrivée de Lázaro Cárdenas au pouvoir pour montrer que l'élite conservatrice latifundiaire et ecclésiastique tente à tout prix de résister au vent de réformes agraires et éducatives pour préserver ses intérêts oligarchiques. Elle s'émancipe d'une fresque indigéniste classique en apportant de nouvelles figures de dominants à la trinité décrite par Manuel González Prada tout en analysant tous les mécanismes de l'oppression en termes de classe, sexe, origine socio-culturelle. En faisant un portrait de l'Indien miné par une soumission résignée et celui du dominant aux multiples facettes, elle aspire à faire changer les mentalités des deux groupes sociaux en tension pour faire advenir un nouveau règne d'égalité et de justice.

Au niveau esthétique, nous avons minutieusement étudié les stratégies narratives mises en œuvre dans la trilogie pour fournir une nouvelle approche de l'Indien : une conception magico-religieuse de l'univers qui appartient de prime abord à la cosmovision indienne, l'intensification du lyrisme dans une œuvre en prose qui mêle écriture et oralité empruntée aux textes sacrés mayas, une réflexion plus vaste sur les problèmes d'intégration de l'Indien dans la nation et une complexification des techniques d'écriture dues à la tentative de percevoir l'Indien « de l'intérieur » - autant de critères qui donnent une coloration « néo-indigéniste » à la « trilogie du Chiapas ». Cependant, la particularité de notre étude est de cerner les limites de l'indigénisme littéraire de Rosario Castellanos qui se situent moins au niveau esthétique, qu'au niveau idéologique dans l'aspiration finale à une acculturation de l'Indien. En confrontant rêve personnel de l'auteure et réalité historique, nous avons mis en lumière les dérives de l'indigénisme gouvernemental mexicain qui a fait advenir une

domination de toute nouvelle facture – celle de jeunes caciques Indiens *ladinisés* sous couvert de l'I.N.I et du P.R.I.

Au terme de cette étude, nous comprenons que l'auteure considère moins l'Indien dans sa spécificité ethnique que dans sa condition sociale de dominé. Il appartient à une catégorie socio-économique historiquement conditionnée par la Conquête, stigmatisée comme un moment de rupture brutale entre un passé idyllique et un présent synonyme de spoliation. Les *Caxlanes* imposent une domination d'ordre religieux, linguistique, social et économique. Les différentes étapes de la Colonisation voient se succéder toute une généalogie de vainqueurs qui consolident leur mainmise sur les Indiens jusqu'à l'ère moderne. Ciudad Real, renommée plus tard San Cristóbal de Las Casas - ville parasite qui vit aux dépens des villages indiens alentour - cristallise la permanence d'une mentalité anachronique où prédominent les préjugés raciaux. Voilà pourquoi dans la trilogie, la vision de l'Indien va de pair avec la vision du *Ladino*. En se livrant à une auscultation de la société régionale du Chiapas, Rosario Castellanos veut identifier les mécanismes de la domination. Elle fait certes un tableau de tous les éléments culturels « rétrogrades » qui empêchent l'Indien de s'émanciper sans pour autant oublier de faire « l'examen de la conscience du *Ladino* » pour travailler au changement des mentalités des deux groupes en tension. Cela lui permet de critiquer la stagnation des mentalités de la société provinciale *ladina* en marge du Mexique moderne incarné par la capitale. En même temps, elle se lance dans une écriture cathartique qui exorcise de vieux démons : après avoir pris soudainement conscience de son appartenance à la classe des *hacendados* qui ont exploité l'Indien depuis des siècles, elle se situe en porte-à-faux par rapport à son milieu d'origine. Elle règle également ses comptes personnels face à la société hégémonique de Comitán et de San Cristóbal dans laquelle elle a évolué. Elle s'octroie alors une mission rédemptrice pour s'affranchir d'une dette envers les Indiens chiapanèques : d'une part en décriant l'injustice sociale dans sa production littéraire, d'autre part en s'engageant professionnellement auprès de l'Institut National Indigéniste. Son questionnement identitaire personnel des années cinquante la replonge dans son expérience intime passée au Chiapas et la conduit à un questionnement socioculturel pour comprendre qui sont les Indiens qu'elle a côtoyés et ignorés si longtemps et quelles sont les racines du conflit *indoladino.* Dans un dernier temps sa réflexion s'élargit encore pour observer l'universalité des relations de domination et de soumission qui présentent une complexité infinie et sont une source inépuisable d'inspiration pour son œuvre :

> Les gens qui, dans mes écrits, luttaient pour sortir étaient ceux du Chiapas. Dans mes trois livres [*Balún Canán, Ciudad Real* et *Oficio de tinieblas*], je ne pense pas avoir épuisé le thème: c'est une réalité complexe, riche, suggestive, et jusqu'à aujourd'hui, pratiquement intacte. Cela m'intéresse de

> connaître, sur ces terres, les mécanismes des relations humaines. Pour les comprendre, lorsque j'ai travaillé pour l'I.N.I., la lecture de Simone Weil m'aida. (…) Elle offre, au sein de la vie sociale, une série de constantes qui déterminent l'attitude des dominés face aux dominants, la manière dont les puissants traitent les faibles, le tableau des réactions des assujettis, la chaîne du mal qui va des forts aux faibles et qui revient à nouveau aux forts.[1]

Il n'est pas négligeable que Rosario Castellanos prenne comme mentor Simone Weil qui, en décembre 1934, entre comme « manœuvre sur la machine » dans une usine Renault. Ce professeur agrégée de philosophie issue d'un milieu bourgeois voulait vivre la vie d'un ouvrier, pénétrer intimement les rapports du travail et des travailleurs. Elle voulait saisir avec acuité le caractère inhumain du sort fait aux prolétaires. S'inscrivant dans sa lignée, Rosario Castellanos a voulu s'éloigner de son milieu d'origine, se confronter à la réalité du Chiapas, vivre parmi les Indiens, sans pour autant pouvoir partager leur condition. Cette expérience initiatique au sein de l'I.N.I. lui a cependant permis d'engager une réflexion sur les mécanismes de la force qui écrasent le faible. Ainsi, plus qu'une représentation sociale ou politique des *Tzotzil-Tzeltal*, la « trilogie du Chiapas » peint toutes les facettes des relations sociales, ethniques, culturelles et génériques entre le monde des dominants et celui des dominés. L'ambition de Rosario Castellanos au moment de la rédaction de la trilogie dépasse celle des écrivains indigénistes traditionnels. Voilà pourquoi elle décrie la validité d'écrits de certains auteurs, comme B. Traven :

> Le monde que Traven nous dépeint n'est pas faux à proprement parler, mais il est perçu à travers un cristal si pur qu'il en devient méconnaissable. Ce qui fait défaut, c'est de chercher, derrière l'enveloppe des particularités [ethniques], l'être humain. Ce qui lui fait défaut, c'est d'avoir mal, de s'indigner de ce qu'il avait sous les yeux ; ce qui lui fait défaut c'est de partager[2].

On ne peut questionner l'intention éthique de l'auteure de dénoncer l'injustice criante dont sont victimes les Indiens des hauts-plateaux du Chiapas, sa démarche empathique et son profond engagement institutionnel et littéraire pour les défendre. Mais elle porte l'accent sur sa volonté de décrire l'être humain universel dans sa condition de dominé – ce qui lui fait perdre la spécificité ethnique des Indiens du Chiapas. Selon la perspective de Rosario Castellanos, l'Indien est moins défini par son identité ethnique que par une identité

---

[1] Emmanuel Carballo in *Diecinueve protagonistas de la literatura mexicana del siglo XX*, México, Empresas Editoriales, 1965 : "La gente que en mis escritos pugnaba por salir era la de Chiapas. En los tres libros [*Balún Canán, Ciudad Real* y *Oficio de tinieblas*] no creo haber agotado el tema: es una realidad compleja, rica, sugerente, y hasta ahora, prácticamente intacta. Me interesa conocer, en esas tierras, los mecanismos de las relaciones humanas. Para entenderlos, cuando trabajé allí para el INI, me auxilió la lectura de Simone Weil. (…) Ella ofrece, dentro de la vida social, una serie de constantes que determina la actitud de los sometidos frente a los sometedores, el trato que los poderosos dan a los débiles, el cuadro de las reacciones de los sojuzgados, la corriente del mal que va de los fuertes a los débiles, y que regresa otra vez a los fuertes."

[2] Rosario Castellanos citée par Carlos Navarrete Cáceres, in *op. cit.*, p. 36 : "El mundo que Traven nos pinta no es propiamente falso pero está visto al través de un cristal tan nítido que resulta irreconocible. Lo que faltó fue buscar, detrás de la costra de peculiaridades, al ser humano. Lo que le faltó fue dolerse, indignarse de lo que presenciaba; lo que le faltó fue compartir."

historique qui a été acculturée : il n'est pas indien, il incarne la domination. Elle transcende le thème classique en littérature indigéniste de l'Indien opposé au latifundiste pour dévoiler le problème de tout être marginalisé dans une société hostile. On peut alors lire dans son œuvre complète une relation de domination-soumission aussi bien entre Blanc et Indien, qu'entre homme et femme, mais aussi, et finalement dans tout rapport humain.

Nous avons volontairement écarté l'étude détaillée de la femme dans la trilogie, non pas par manque d'intérêt. Il est vrai que le fil thématique féministe et le fil indigéniste de son œuvre ne cessent de s'entrecroiser et de se compléter. L'Indien et la femme sont tous deux en marge d'une société patriarcale qui les exclue. Dans un regard rétrospectif, l'auteure en vient même à récuser la portée indigéniste de la « trilogie du Chiapas » pour mettre en valeur l'autre versant thématique centré sur la femme :

> Et s'il y a un fil qui parcourt les pages de *Balún Canán*, d'*Oficio de tinieblas*, de *Ciudad Real* et de *Convidados de agosto*, ce ne sont pas les hautes terres du Chiapas, là où se déroule l'intrigue, ni la rébellion et le soulèvement d'un groupe contre ses oppresseurs, et encore moins ces oppresseurs enfermés dans un carcan de préjugés qu'ils ne sont pas capables d'abandonner car sans cela, leur vie n'a pas de sens et leurs actions ne se justifient pas. Non, l'unité de ces livres, c'est la persistance récurrente de certains personnages : la fillette invalide, l'adolescente enfermée, la vieille fille vaincue, l'épouse frustrée. N'y a-t-il pas d'autre option ? Dans ces cadres établis, oui. La fuite, la folie, la mort[1].

Elle fait une relecture de son œuvre pour montrer l'entrelacement entre la thématique de l'Indien et de la femme. Dans le cadre établi par le système rigide et oppresseur de la société patriarcale, toute tentative d'émancipation (par la transgression des lois et normes sociales) conduit irrémédiablement à un triple destin tragique (« la fuite, la folie, la mort ») qu'illustre le sort des femmes dans la trilogie.

Pour notre part, l'objectif ici n'était pas d'étudier cette « image spéculaire » de l'Indien et de la femme comme l'ont déjà fait nombre de critiques, ni d'analyser les aspects d'un discours féminin précurseur contenus dans la trilogie (ce qui ferait en soi l'objet d'une autre thèse). Mais dans cet élargissement de la perspective du problème indien à l'ensemble de la problématique de toute une nation, nous avons voulu montrer que Rosario Castellanos s'attaque aux injustices dont sont victimes à la fois les Indiens et les femmes, mais aussi tous les êtres pris dans des relations asymétriques où préside la domination du fort sur le plus

[1] Rosario Castellanos, "El uso de la palabra", in *Obras II poesía, teatro y ensayo* : "Y que si hay un hilo que corre a través de las páginas de *Balún Canán*, de *Oficio de tinieblas*, de *Ciudad Real* et de *Convidados de agosto* no son las tierras altas de Chiapas, en las que se desarrolla la anécdota ni la inconformidad y rebeldía de un grupo contra sus opresores ni, menos aún, esos opresores encerrados en una cárcel de prejuicios que no son capaces de abandonar porque fuera de ella su vida carece de sustento y sus acciones de justificación. No, la unidad de esos libros la constituye la persistencia recurrente de ciertas figuras: la niña desvalida, la adolescente encerrada, la solterona vencida, la casada defraudada. ¿No hay otra opción? Dentro de estos marcos establecidos, sí. La fuga, la locura, la muerte."

faible. Dans une conférence de 1970 sur le rôle de la femme dans la société, l'auteure montre que la femme est souvent complice de sa soumission, qu'elle accepte et n'ose pas remettre en cause. Et à l'inverse, l'homme, en avilissant autrui, se rend lui-même esclave de ce jeu dialectique entre domination et soumission. La frontière entre victime et bourreau s'estompe :

> Les hommes (…) doivent comprendre, car ils l'auront senti dans leur propre chair, que rien ne rend plus esclave que rendre esclave, que rien ne produit une plus haute dégradation en soi-même que la dégradation que l'on prétend infliger à autrui. Et que si on donne à la femme le rang de personne qu'on lui a nié ou que l'on a escamoté jusqu'à présent, la personnalité du donneur s'enrichit et devient plus solide[1].

Il est aisé de comprendre la dimension universelle de cette réflexion où les relations de domination-soumission s'établissent dans tout rapport humain. C'est à cette lumière qu'il faut lire la « trilogie du Chiapas », œuvre narrative centrée sur la relation entre Indiens *tzotzil*, *Tzeltal* et *Ladinos*, mais aussi œuvre illustrant la complexité du rapport entre le plus fort et le plus faible, entre le dominant et le dominé. L'axe thématique crucial de toute l'œuvre de Rosario Castellanos semble bien être la souffrance humaine des êtres marginalisés dans une société hostile. C'est pourquoi, les fils thématiques entre oppression ethnique, sociale et générique ne cessent de s'entrecroiser et de se compléter dans son œuvre.

La « trilogie du Chiapas » opère donc un glissement entre la thématique indigéniste et la thématique féminine que l'auteure va approfondir dans ces dernières œuvres qui constituent un nouveau cycle narratif avec *Los Convidados de agosto* (1964), *Álbum de familia* (1971) et son roman posthume *Rito de iniciación*. Son discours indigéniste est doublé d'un discours féministe précurseur : il faut intégrer l'Indien à la nation mexicaine, tout comme il faut intégrer la femme à la société patriarcale. Tous deux doivent retrouver une dignité bafouée et conquérir une égalité en droit et en fait. Aussi faut-il sortir de cette terre synonyme de solitude et de nulle part : « Nepantla »[2]. Nous avons vu qu'après la « trilogie du Chiapas », la production de Rosario Castellanos s'achemine vers des préoccupations plus personnelles axées sur la situation de la femme, et plus précisément sur sa création littéraire comme voie d'exploration pour exister socialement et intellectuellement.

Trois siècles après Sœur Juana Inés de la Cruz, Rosario Castellanos se fait la porte-parole des femmes qui cherche à conquérir un statut social en littérature :

---

[1] Rosario Castellanos, "La participación de la mujer mexicana en la educación formal", in *Mujer que sabe latín, Obras II*, pp. 877-890 : "Tienen que comprender, porque lo habrán sentido en carne propia, que nada esclaviza tanto como esclavizar, que nada produce une degradación mayor en uno mismo que la degradación que se pretende infligir a otro. Y que si se da a la mujer el rango de persona que hasta ahora se le niega o se le escamotea, se enriquece y se vuelve más sólida la personalidad del donante."

[2] « Nepantla » signifie en *náhuatl* « sur la terre du milieu ». C'est une image de la marginalisation qui est récurrente dans la production de l'auteure : dans son recueil de poèmes du même nom de 1972, dans les nombreux articles consacrés à Sœur Juana Inés de la Cruz (1651-1695), une des premières Mexicaines à choisir la solitude religieuse pour se consacrer à l'écriture dans un monde patriarcal.

> Le monde qui pour moi est fermé a un nom : il s'appelle culture. Ses habitants sont tous de sexe masculin. Ils s'appellent tous entre eux hommes et appellent humanité cette faculté de résider dans ce monde de la culture[1].

On peut donc en conclure que Rosario Castellanos ne parvient pas à (re) connaître l'Indien dans sa spécificité. Il est bien pour elle un miroir où se reflète la marginalisation de la femme et sa propre exclusion de femme de lettres. A travers l'écriture de la trilogie, l'auteure parvient à exister socialement, à prendre ses distances par rapport à un héritage familial oppressant. Elle trouve à la fin des années cinquante, dans son travail pour l'Institut National Indigéniste, un créneau pour exister socialement et intellectuellement. Mais plus tard, sa propre volonté d'intégration dans le monde des lettres mexicain alimente une veine narrative centrée sur la femme et la vocation littéraire qui ouvre une brèche pour faire naître un discours précurseur féministe, et non plus indigéniste.

De nombreuses questions restent en suspens de nos jours : Comment était-il possible d'intégrer l'Indien sans courir le risque de l'acculturation à cette époque ? Est-il possible encore de nos jours de construire une identité nationale en gommant l'hétérogénéité culturelle du Mexique ? Si l'on remet la « trilogie du Chiapas » dans son contexte historique de production, il ne faut pas négliger son caractère novateur qui s'inscrit contre le discours dominant et prône des changements en profondeur pour améliorer le sort des Indiens. Son traitement critique des relations *indoladinas*, son analyse poussée des mécanismes d'oppression ethnique, économique, sociale ou générique, son examen de la conscience du *Ladino*, son approche sociale et psychologique de l'Indien qui lui rend une dimension humaine – ce sont autant de pistes pour mieux comprendre le problème indien dans les années quarante-soixante au Mexique. Rosario Castellanos échoue à décrire l'Autre – le *tzotzil-tzeltal* dans sa spécificité ethnique car son rôle institutionnel et son idéologie ethnocentrique transparaissent à chaque page, mais elle décrit avec profondeur l'Autre - le dominé face aux dominants.

Finalement, l'œuvre de Rosario Castellans est-elle toujours d'actualité ? Depuis 1994, les Indiens chiapanèques ralliés à l'EZLN reprennent le flambeau de la résistance indienne ininterrompue au Chiapas. A la suite des soulèvements à tendance messianique de 1712 et

[1] Rosario Castellanos, *Sobre cultura femenina*, México, Letras mexicanas n°139, Fondo de Cultura Económica, (1950), 2005, p. 193 : "El mundo que para mí está cerrado tiene un nombre: se llama cultura. Sus habitantes son todos del sexo masculino. Ellos se llaman a sí mismos hombres y humanidad a la facultad de residir en el mundo de la cultura."

1867, la rébellion zapatiste répond à l'oppression, non pas mue par l'apparition miraculeuse de la Vierge ou par l'oracle de trois pierres d'obsidienne, mais par la volonté d'un peuple conscient de sa dignité, de sa culture et de sa capacité à s'auto-émanciper : « de même que nos ancêtres ont résisté aux guerres de conquête, nous avons nous-mêmes résisté aux guerres de l'oubli »[1]. Maniant les mots, plutôt que les armes, le sous-commandant Marcos rappelle que le « problème indien » au Chiapas est encore loin d'être résolu :

> Nous faisons partie de peuples à l'histoire et à la sagesse millénaires. Des peuples qui, bien que piétinés et oubliés, ne sont pas encore morts. Et nous aspirons à devenir des citoyens comme les autres, nous voulons faire partie du Mexique, et cela sans perdre nos particularités, sans être contraints de renoncer à notre culture, bref, sans cesser d'être indigènes. Le Mexique a une dette à notre égard. Une dette vieille de deux siècles, qu'il ne pourra régler qu'en reconnaissant nos droits[2].

Il est troublant de lire, une quarantaine d'années après la rédaction de « la trilogie du Chiapas » de Rosario Castellanos, que la dette collective et individuelle du Mexique envers les Indiens, n'a toujours pas été reconnue ni acceptée. Le mouvement zapatiste met un point d'orgue à toute tentative du gouvernement officiel de solutionner « le problème indien ». L'indigénisme fait définitivement place à une action politique proprement indigène – comme en attestent les *caracoles* zapatistes. A l'aube du XXIème siècle, les Indiens sont les acteurs d'une nouvelle épopée et non plus des victimes que l'Etat doit assister par sa politique indigéniste aux accents paternalistes. L'Indien du Chiapas, le peuple couleur de la terre qui a retrouvé sa dignité, n'a plus besoin de porte-parole. Les vers de Vicente Huidobro placés en tête du recueil poétique de Rosario Castellanos, *Testimonios*, sont d'un autre temps : « Comme celui qui ne peut dire ce qu'il veut, enfoui au fond de sa race »[3]. L'écrivain blanc qui prenait le relais de l'Indien, qui n'était plus à même de transmettre sa culture déjà sous sépulture, cède la place à l'Indien qui fait entendre sa voix qui ne s'est jamais tue.

---

[1] Ignacio Ramonet cite le sous-commandant Marcos dans « Marcos marche sur Mexico », mars 2001, p. 1, 16-17, [réf. de juin 2008]. Disponible sur : http://www.monde-diplomatique.fr/2001/03/RAMONET/14924.

[2] *Ibid*.

[3] Rosario Castellanos, *Obras II, op. cit.*, p. 81 : "Como aquel que no puede decir lo que quiere enterrado al fondo de su raza."

BIBLIOGRAPHIE

I. Corpus étudié de la "trilogie du Chiapas" de Rosario Castellanos

Balún Canán, in *Obras I. Narrativa*, compilación y notas de Eduardo Mejía, México, Letras mexicanas, Fondo de Cultura Económica, 1989, pp. 10-228.

Balún Canán, Ed. Dora Sales, Cátedra, Letras Hispánicas, Madrid, 2004, 393 p. Première édition : México, Fondo de Cultura Económica, 1957.

Ciudad Real, in *Obras I. Narrativa*, compilación y notas de Eduardo Mejía, México, Letras mexicanas, Fondo de Cultura Económica, 1989, pp. 229-355. Première édition : México, Universidad Veracruzana, 1960.

Oficio de tinieblas, in *Obras I. Narrativa*, compilación y notas de Eduardo Mejía, México, Letras mexicanas, Fondo de Cultura Económica, 1989, pp. 356-710. Première édition : México, Joaquín Mortiz, 1962.

I.1. En français :

Balún Canán traduit sous le titre de *Les Etoiles d'herbe* par Jean-Francis Reille, Paris, La Croix du Sud, NRF Gallimard, 1962, 239 p.

Oficio de tinieblas traduit sous le titre de *Le Christ des ténèbres* par Annette et Jean-Claude Andro, Paris, La Croix du Sud, NRF Gallimard, 1970. Réédition : Paris, Coll. Du monde entier, NRF Gallimard, 1994, 355 p.

II. Autres œuvres de Rosario Castellanos

II.1. Œuvres narratives :

Los convidados de agosto, 1ère éd., Letras latinoamericanas 4, México, Ediciones Era, 1964. Aussi : in *Obras I. Narrativa*, compilación y notas de Eduardo Mejía, México, Letras mexicanas, Fondo de Cultura Económica, 1989, pp. 711-830.

Álbum de familia, 1ère éd., Serie del volador, México, J. Mortiz, 1971. Aussi : in *Obras I. Narrativa*, compilación y notas de Eduardo Mejía, México, Letras mexicanas, Fondo de Cultura Económica, 1989, pp. 831-936.

Antología de cuentos chiapanecos, Colección Frontera, Tuxtla Gutiérrez, México, SEC, Cultura y Recreación. Programa Cultural de las Fronteras, SEP Cultura, 1985.

Cuentos de San Cristóbal, México, Alianza Cien, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Alianza Editorial, 1994.

Rito de iniciación, México, Alfaguara, 1997, publication posthume, 383 p.

La muerte del tigre y otros relatos, México, Alfaguara, 2000.

II.2. Poésie :

Trayectoria del polvo, México, Colección El cristal fugitivo, 3, 1948.

Apuntes para una declaración de fe, México, Ediciones de América, Revista Antología, 1948, 27 p.

De la vigilia estéril, México, Ediciones América, 1950, 65 p.

Dos poemas, México, Ícaro, 1950.

Presentación al templo, México, Ediciones de *América*, *Revista Antológica*, 1950.

El rescate del mundo, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas, 1952.

Poemas (1953-1955), 1ª ed., México, Colección Metáfora 6, 1957, 60 p.

Al pie de la letra, México, Colección Poesía, Editores Mexicanos Unidos, 1959, 105 p.

Salomé y Judith: poemas dramático, México, Colección "Voces nuevas", 5, Editorial Jus, 1959, 79 p.

Lívida luz: poemas, 1ª ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1960, 37 p.

Selección de poemas, Voz Del Autor, CARDENAL, Ernesto Cardenal y CASTELLANOS, Rosario Voz Viva de América Latina, VVAL 14, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1968.

Materia memorable, 1ª ed., México, Colección Poemas y ensayos, Universidad Nacional Autónoma de México, 1969, 151 p.

Poesía no eres tú: Obra poética: 1948-1971, 1ª ed., México, Letras mexicanas, Fondo de Cultura Económica, 1972, 347 p.

Bella dama sin piedad y otros poemas, México, Lecturas mexicanas, 49, Fondo de Cultura Económica, Secretaria de Educación Pública, 1984.

Poesía, Raul Ortiz (presentación), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Col. Voz viva de México, 2002.

II.3. Théâtre :

Tablero de damas, pieza en un acto, México, *América, Revista Antológica*, n°68, 1952, pp. 185-224. Aussi : in *Obras II. Poesía, teatro y ensayo*, compilación y notas de Eduardo Mejía, México, Letras mexicanas, Fondo de Cultura Económica, 1998, pp. 279-319.

Teatro Petul, 1, 2, México, Instituto Nacional Indigenista, 1961.

Teatro Petul, Petul en la escuela abierta, México, Instituto Nacional Indigenista, 1962, pp. 42-65.

El eterno feminino: farsa, 1ª ed., México, Colección Popular, 144, Fondo de Cultura Económica, 1975. (publication posthume). Aussi : in *Obras II. Poesía, teatro y ensayo*, compilación y notas de Eduardo Mejía, México, Letras mexicanas, Fondo de Cultura Económica, 1998, 1027 p., pp. 363-454.

II.4. Essais et autres textes :

Crónica de un suceso inconfirmable, in *América, Revista Antológica*, vol. III, n° 61, México, Letras mexicanas, Fondo de Cultura Económica, juillet 1949, 9 p. Aussi : in *Obras I. Narrativa*, compilación y notas de Eduardo Mejía, México, Letras mexicanas, Fondo de Cultura Económica, 1989, pp. 955-963.

Primera revelación, in *América, Revista Antológica*, vol. II, n° 63, México, Letras mexicanas, Fondo de Cultura Económica, juin 1950, 16 p. Aussi : in *Obras I. Narrativa*, compilación y notas de Eduardo Mejía, México, Letras mexicanas, Fondo de Cultura Económica, 1989, pp. 939-954.

Sobre cultura femenina, in *América, Revista Antológica*, México, Letras mexicanas, Fondo de Cultura Económica, 1950, 127 p. Aussi : México, Collection Letras mexicanas n°139, Fondo de Cultura Económica, (1950), 2005, 230 p. (publication posthume)

Tres nudos en la red, in *Revista de la Universidad de México*, vol. XV, n° 5, México, avril 1961, 17 p. Aussi : in *Obras I. Narrativa*, compilación y notas de Eduardo Mejía, México, Letras mexicanas, Fondo de Cultura Económica, 1989, pp. 964-980.

Mi libro de lectura: dibujos de Andrea Gómez, México, Instituto Nacional Indigenista, 1962, 141 p.

Juicios sumarios; ensayos, Cuadernos de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias, 35, Xalapa: Universidad Veracruzana, 1966. Aussi : in *Obras II. Poesía, teatro y ensayo*, compilación y notas de Eduardo Mejía, México, Letras mexicanas, Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 457-746.

Prologue à *Rostros de México* de KOLKO, Bernice (photographies), México, Universidad Autónoma de México, Dirección General de Publicaciones, 1966, 156 p., pp. 7-22.

La Corrupción, 1ª ed. en español, in *Los Grandes problemas nacionales*, México, Editorial Nuestro Tiempo, 1969.

Mujer que sabe latín, Secretaria de Educación Pública, n°83, Sepsetentas, México, 1973. Aussi : in *Obras II. Poesía, teatro y ensayo*, compilación y notas de Eduardo Mejía, México, Letras mexicanas, Fondo de Cultura Económica, 1998, 1027 p., pp. 875-987.

El uso de la palabra, (prólogo de José Emilio Pacheco), 1ª ed. Serie Crónicas, México, Ediciones de Excélsior, 1974, 293 p. (publication posthume)

El mar y sus pescaditos, 1ª ed., Secretaria de Educación Pública, n°189, Sepsetentas, México, 1975, 199 p.

Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos, México, Secretaria de Educación Pública, 1982. (publication posthume)

Declaración de fe: *reflexiones sobre la situación de la mujer en México*, (presentación de Eduardo Mejía), México, Alfaguara, 1997, 147 p. (publication posthume)

Mujer de palabras. Artículos rescatados de Rosario Castellanos, Volume I, Compilation, introduction et notes de Andrea Reyes, México, Lecturas mexicanas, Cuarta Serie, Conaculta, 2004, 609 p. (publication posthume)

II.5. Correspondance et œuvres complètes :

Cartas a Ricardo, 1ª ed., présentation de Juan Antonio Ascencio, prologue d'Elena Poniatowska, México, Collection Memorias mexicanas, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994, 336 p. (2ª ed., corr. y aum., 1996, 346 p.)

Obras I. Narrativa, compilación y notas de Eduardo Mejía, México, Letras mexicanas, Fondo de Cultura Económica, 1989, 982 p. (1ª reimpresión 1996)

Obras II. Poesía, teatro y ensayo, compilación y notas de Eduardo Mejía, México, Letras mexicanas, Fondo de Cultura Económica, 1998, 1027 p.

II.6. Anthologies :

PALLEY Julian, PONIATOWSKA Elena, *Meditación en el umbral: antología poética*, 1a ed., México, Colección popular, 297, Fondo de Cultura Económica, 1985.

PALLEY Julian, *Meditation on the threshold: a bilingual anthology of poetry*, Tempe, Ariz, Bilingual Press/Editorial Bilingue, 1988.

AHERN Maureen, *A Rosario Castellanos reader: an anthology of her poetry, short fiction, essays, and drama*, 1st ed. The Texas Pan American series, Austin: University of Texas Press, 1988.

BOGIN Magda, *The selected poems of Rosario Castellanos*, A Palabra sur book, Saint Paul, Minn, Graywolf Press, 1988.

ALLGOOD Myralyn Frizzelle, *Another way to be: selected works of Rosario Castellanos*. Athens: University of Georgia Press, 1990.

III. Sur Rosario Castellanos :

AGOSIN, Marjorie, “Rosario Castellanos ante el espejo”, in *Cuadernos Americanos*, 2, n° 253, México, mars-avril 1984, pp. 219-226.

AHERN Maureen, SEALE VASQUEZ Mary, *Homenaje a Rosario Castellanos*, Albatros Hispanofila, 11, Valencia, Albatros, 1980, 174 p.

AHERN, Maureen, “A Critical Bibliography of and about the Works of Rosario Castellanos”, in *Homenaje a Rosario Castellanos*, ed. Ahern Maureen and Vásquez Mary Seale, Valencia, Albatros, 1980.

AHERN, Maureen, “Reading Rosario Castellanos, Contexts, Voices, and Signs”, in *A Rosario Castellanos Reader*, ed. Ahern Maureen, Austin, University of Texas Press, 1988, pp. 121-174.

AHERN, Maureen, “Rosario Castellanos: Domestic Space as a Creative Forum”, in *Review Latin American Literature and Arts*, New York, 48, printemps 1994, pp. 23-26.

ALARCÓN, Norma, *Ninfomanía: el discurso feminista en la obra poética de Rosario Castellano*, Pliegos de ensayo, 73, Madrid, Editorial Pliegos, 1992, 172 p.

ALEMANY VALDEZ Herminia M, "Galería de mujeres: La mujer en *Álbum de familia* y *Papeles de Pandora*”, in *Presente y precedente de la literatura de mujeres latinoamericanas*, Ed. Cerda Luis Mario (coord.), Guadalajara, La Luciérnaga, 1994.

ALLGOOD, Myralyn Frizelle, *Conflict and counterpoint: a study of characters and characterization in Rosario Castellanos’ Indigenist Fiction*, Tuscaloosa, University of Alabama, thèse doctorale, 1983.

ALLGOOD, Myralyn Frizzelle ed. & tr. and Edward D. fwd. Terry, *Another Way to Be: Selected Works of Rosario Castellanos*, Athens: U of Georgia P, 1990.

ANDERSON, Helene M, “Rosario Castellanos and the Structures of Power”, in *Contemporary Women Authors of Latin America: Introductory Essays*, Doris Meyer, Margarite Fernández Olmos (eds.), New York, Brooklyn College Press, 1983, 101 p., pp. 22-32.

APONTE, Barbara Bockus, "Estrategias dramáticas del feminismo en *El eterno femenino de Rosario Castellanos*”, in *Latin American Theatre Review*, Lawrence, KS, 20, n° 2, Printemps 1987, pp. 49 58.

AVILES, Alejandro, “Rosario Castellanos y la importancia de su nombre”, *El Nacional*, México, 06.08.1950.

AVILES, Alejandro, “Rosario Castellanos, gran mujer, gran escritora”, *Excélsior*, México, 08.08.1974.

BALLESTROS ROSAS, Luisa, “Otro modo de ser *indigenista*”, in *Langues néo-latines*, n°317, 2001, pp. 79-92.

BALUTET, Nicolas, “Mi madre en vez de leche me dio sometimiento”. De la condition féminine dans *Balún Canán*», in *Ecrire la domination en Amérique latine: Balún-Canán de Rosario Castellanos, Los ríos profundos de José María Arguedas, El Chulla Romero y Flores de Jorge Icaza*, Dir. Néstor Ponce, Nantes, Ed. Du Temps, 2004, 160 p., pp. 77-87.

BAPTISTE, Victor N., "La obra poética de Rosario Castellanos”, in *Dissertation Abstracts*, Ann Arbor, MI, n° 28, 1967, pp. 142 5A 6A.

BAPTISTE, Victor N., *La obra poética de Rosario Castellanos*, Santiago de Chile, Ediciones Exégesis, 1972.

BAPTISTE, Víctor N., *La obra poética de Rosario Castellanos*, Urbana, University of Illinois, Thèse doctorale, 1967, 239 p.

BAUTISTA, Miguel, « Rosario Castellanos, precursora del femenismo », *Nacional*, México, 06.12.1979.

BEER, Gabriella de, “Feminismo en la obra poética de Rosario Castellanos”, in *Revista de Critica Literaria Latinoamericana*, Berkeley, CA, 7, n° 13, 1981, pp. 105-112.

BENEDETTI, Mario, “Rosario Castellanos y la incomunicación racial”, in *Letras del continente mestizo*, Montevideo, Arca, 1967, pp. 165-170.

BENMILOUD, Karim, *L’Origine dans la trilogie du Chiapas de Rosario Castellanos*, sous la direction de Milagros Ezquerro, Sorbonne Paris IV, décembre 2007, 228 p.

BONIFAZ Caballero, Oscar, MYRALYN Frizzelle Allgood, *Remembering Rosario: a personal glimpse into the life and works of Rosario Castellanos*, Scripta Humanística, 66, Potomac, Md., U.S.A, 1990.

BONIFAZ, Oscar, *Una lámpara llamada Rosario*, México, Presencia Latinoamericana, 1ª edición, 1984, 80 p.

BORRACHERO MENDÍBIL Aránzazu, « Mito, autobiografía e historia: notas para una relectura de *Balún Canán* », University of San Francisco, [réf. de janvier 2009]. Disponible sur :
http://www.lehman.cuny.edu/faculty/guinazu/ciberletras/v11/borrachero.html

BRADU, Fabienne, *Señas particulares, escritora. Ensayos sobre escritoras mexicanas del siglo XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, 138 p.

CÁCERES CARENZO, Raúl, “Rosario Castellanos y el eterno femenino”, *El Nacional*, México, 13.04.1976.

CÁCERES NAVARRETE Carlos, *Rosario Castellanos, su presencia en la antropología mexicana*, México, UNAM, 2007, 191 p.

CALDERÓN, Germaine Victoria, *La obra poética de Rosario Castellanos*, México, UNAM, Thèse, 1977, 161 p.

CALDERÓN, Germaine, *El universo poético de Rosario Castellanos*, 1ª ed. Cuadernos del Centro de Estudios Literarios, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1979, 131 p.

CAMELO TORRES, Salvador, "Cabal espíritu universitario", *El Nacional*, México, 09.08.1974.

CAMPOS, Jorge, "Novelas e ideas de Rosario Castellanos", *Insula*, n°211, México, 1964, p. 11.

CARBALLO, Emmanuel, "Rosario Castellanos. La historia de sus libros contada por ella misma", in *La cultura en México*, Suplemento cultural de *¡Siempre!*, n°44, México, 1962, pp. II-IV.

CARBALLO, Emmanuel, "Rosario Castellanos", in *Diecinueve protagonistas de la literatura mexicana del siglo XX*, México, Empresas Editoriales, pp. 411-424, 1965. Repris in *Protagonistas de la literatura mexicana*, México, Ed. Del Ermitaño, Secretaria de Educación Pública, 1986, pp. 519-534.

CARRENO, Mada, "Álbum de familia, Justine y el ángel", *Vida Literaria*, México, n° 30, 1972, pp. 12-13.

CARRETERO, Rocío "El carácter social de la mujer mexicana en la narrativa de Rosario Castellanos", in *La Palabra y el Hombre, Revista de la Universidad Veracruzana*, Xalapa 61, janvier 1987-mars 1987, pp. 49-55.

CASTILLO, Debra A., "Rosario Castellanos: 'Ashes without a Face'", In *De/Colonizing the Subject: The Politics of Gender in Women's Autobiography*, ed. Smith Sidonie (ed.) and Watson Julia (ed.), Minneapolis: U of Minnesota P, 1992, 484 p.

CASTILLO, Fausto, "Rosario", *El Día*, México, 09.08.1974.

CASTRO Leal, Antonio, "Dos poemas dramáticos (en) *Poesía no eres tu*", in *Vida Literaria*, n° 30, México, 1972, pp. 5-6.

CASTRO, Dolores, "El culto a los otros en la obra de Rosario Castellanos", in *La Palabra y el Hombre*, México, juillet-septembre 1974, pp. 13-16.

CASTRO, Dolores, "Rosario Castellanos: recuerdo de una vida", México, Revista *SEP*, octubre 1974, pp. 45-48.

CASTRO RICALDO, Maricruz, "Rosario Castellanos y las disputas por el poder cultural en México", (conférence), Université du Mirail, Toulouse, décembre 2009.

CLARK, Barbara A., "The Speaking of Subject and the Cultural Context in the Short Stories of Rosario Castellanos", 1994.

CORDERO Dolores, "La mujer mexicana, cómplice de su verdugo", in *Revista de Revistas*, Publicación semanal de *Excélsior*, n° 22, México, 01.11.1972, pp. 24-27.

COSSE, Rómulo, "El mundo creado en *Oficio de tinieblas* de Rosario Castellanos", *Latinoamérica*, anuario de estudios latinoamericanos, n°13, México, 1980, pp. 83-113.

COSSE, Rómulo, DE CÓRDOBA Matias, *Crítica latinoamericana (propuestas y ejercicios): Horacio Quiroga, Ricardo Guiraldes, Rosario Castellanos, Fray Matias de Cordova*, Cuadernos del centro, 14x, Instituto de Investigaciones Humanísticas, Universidad Veracruzana, México, 1982.

CRESTA DE LEGUIZAMON, María Luisa, "En recuerdo de Rosario Castellanos", in *La Palabra y el Hombre: Revista de la Universidad Veracruzana*, n° 19, México, 1976, pp. 3-18.

CRUMLEY DE PÉREZ, Laura Lee, "*Balún Canán* y la construcción narrativa de una cosmovisión indígena", in *Revista iberoamericana*, n° 127, Pittsburgh, 1984, pp. 491-503.

CRUMLEY DE PÉREZ, Laura Lee, *La significación del mito indígena en la estructura narrativa de 'Balún Canán'*, Pittsburgh, University of Pittsburg, Thèse doctorale, 1984.

CYPESS MESSINGER, Sandra, "*Balún Canán*: A model demonstration of discourse as power", in *Revista de Estudios Hispánicos*, 19, n° 3, University of Alabama Press, 1985, pp. 1-15.

CYPESS MESSINGER, Sandra, "Dramaturgia femenina y transposición histórica", *Alba de America, Revista Literaria*, Westminster, CA, 7, n° 12 13, Juillet 1989, pp. 283-304.

CYPESS MESSINGER, Sandra, "Onomastics and Thematics in *Balún Canán*", *Literary Onomastics Studies*, Brockport, NY, 13, 1986, pp. 83-96.

DAUSTER, Frank, "Success and the Latin American Writer", in *Contemporary Women Authors of Latin America: Introductory Essays*, ed. Meyer Doris (ed.) et Fernandez Olmos Margarite (ed.), Brooklyn, Brooklyn Coll. P, 1983, 101 p.

DAUSTER, Frank, *The Double Strand: Five Contemporary Mexican Poets*, Lexington: UP of Kentucky, 1987, 193 p.

DE BEER, Gabriela, "Rosario Castellanos, femenismo y poesía, examen de la obra de una escritora mexicana", *El Universal*, México, 27.03.192.

DEL CAMPO, Jorge, "Rosario Castellanos", *El Nacional*, México, 14.10.1972.

DIGGLE, Ruth Winterbottom, *El lenguaje, medio de liberación en la obra de Rosario Castellanos*, México, UNAM, thèse doctorale.

DOMENELLA, Ana Rosa, "Yo soy una memoria: indios, ladinos y comitecos en los cuentos de Rosario Castellanos, *Texto crítico*, n° 3, décembre-janvier, México, 1997, pp. 91-100.

DORWARD, Frances R, "The Function of Interiorization in *Oficio de tinieblas*", *Neophilologus*, Dordrecht, Pays-Bas, 69, n° 3, juillet 1985, pp. 374-385.

DORWARD, Frances R, "The Short Story as a Vehicle for Mexican Literary Indigenismo", *Letras Femeninas*, Lincoln, NE, n°13, n° 1-2, Printemps 1986-Automne 1987, pp. 53-66.

DOSAL, Herminia, "Las tías de Chayito la llamaron renegada", *Excélsior*, México, 13.04.1975, pp. 1B, 6B, 12B.

DUNCAN, Cynthia, “Language as a Barrier to Communication between the Classes in Rosario Castellanos's 'La tregua' and Jose Revueltas's 'El lenguaje de nadie'“, *Hispania: A Journal Devoted to the Interests of the Teaching of Spanish and Portuguese*, Greeley, CO, 74, n° 4, décembre 1991, pp. 868-875.

DYBVIG, Rhoda, *Rosario Castellanos : biografia y novelistica*, México, 1965.

DYBVIG, Rhoda, *Rosario Castellanos, premiada y odiada. Biografía y novelística*, tesis de maestría de la UNAM, Dirección de cursos temporales, México, México Adrea, 1965, 134 p.

ESPEJO SAAVEDRA, Rafael, “La retórica de la domesticidad en la poesía de Rosario Castellanos”, *La Palabra y el Hombre: Revista de la Universidad Veracruzana* 63, México, juillet -septembre 1987, pp. 91-95.

ESTRADA, Oswaldo, J.R., “Las voces del silencio en *Oficio de tinieblas* de Rosario Castellanos”, in *Hispanófila – Literatura (ensayos)*, n° 147, 2006, pp. 25-38.

EZQUERRO, Milagros, *escritoras mexicanas (voces y presencias)*, Paris, Indigo et côté-femmes éditions, 2004, 248 p.

FÁBREGAS Andrés, « Rosario Castellanos fue pionera en la defensa de la diversidad cultural de México”, [réf. de juin 2008]. Disponible sur :
http://www.conaculta.gob.mx/saladeprensa/index.php?indice=5&fecha=2005-07-08

FAVRE, Henri, “El revelador chiapaneco”, *Cuadernos americanos*, n° 64, México, juillet-août 1997, pp. 62-72.

FISCAL, Maria Rosa, “Identidad y lenguaje en los personajes femeninos de Rosario Castellanos”, *Chasqui: Revista de Literatura Latinoamericana*, Williamsburg, 14, n° 2-3, février 1985-mai 1985, pp. 25-35.

FISCAL, María Rosa, “La mujer en la narrativa de Rosario Castellanos”, *Texto Critico* 5, n° 15, México, octobre-décembre 1979, pp. 133-153.

FISCAL, María Rosa, *La imagen de la mujer en la narrativa de Rosario Castellanos*, México, Cuadernos del Centro de Estudios Literarios, Universidad Autónoma de México, 1980, 127 p.

FISHBURN, Evelyn, “'Dios anda en los pucheros': Feminist Openings in Some Late Stories by Rosario Castellanos”, *Bulletin of Hispanic Studies* 72, n° 1, janvier 1995, pp. 97-110.

FOX-LOCKERT, Lucía, “El eterno femenino en la obra de Rosario Castellanos”, *Actas de l 7° congreso de la Asociación internacional de Hispanistas*, Venise, 1982.

FRANCESCATO, Martha Paley, “Transgresión y aperturas en los cuentos de Rosario Castellanos”, in *Homenaje a Rosario Castellanos*, ed. Ahern Maureen and Vasquez Mary Seale, Valencia, Albatros, 1980.

FRANCO, Jean, *Historia de la literatura hispanoamericana*, Barcelona, Ariel, 1975, 398 p.

FRANCO, María Estela, *Otro modo de ser humano y libre, semblanza psicoanalítica de Rosario Castellanos*, 1a edición, México, Plaza y Janes, 1985, 2ª ed. México, D.F, Plaza y Valdés, 1989, 190 p.

FRISCHAMNN, Donald H, “El sistema patriarcal y las relaciones heterosexuales en *Balún Canán*, de Rosario Castellanos”, *Revista Iberoamericana* 51, n° 132-133, Pittsburg, juillet - décembre 1985, pp. 665-678.

FUJI, Sachiko, *La reapropriación del indigenismo en la narrativa femenina contemporánea de México* (Elena Poniatowska y Rosario Castellanos), Irvine, University of California, thèse doctorale.

FURNIVAL, Chloe, “Confronting Myths of Oppression: The Short Stories of Rosario Castellanos”, in Susan Bassnett (ed.), *Knives and Angels*: *Women Writers in Latin America*, Londres, Zed Books, 1990, pp. 52-73.

FÜRSTENBERGER, Nathalie, « Le combat de la reconnaissance : corps et domination dans *Balún Canán*», in *Ecrire la domination en Amérique latine : Balún-Canán de Rosario Castellanos, Los ríos profundos de José María Arguedas, El Chulla Romero y Flores de Jorge Icaza*, Dir. Néstor Ponce, Nantes, Ed. Du Temps, 2004, 160 p., pp. 142-158.

GARCÍA FLORES, Margarita, “Rosario Castellanos, la lucidez como forma de vida”, *Novedades*, México, 18.08.1974.

GARCÍA FLORES, Margarita, “Rosario Castellanos”, in *Cartas marcadas*, México, UNAM, Difusión cultural, Textos de humanidades, 1979, pp. 167-177.

GARCÍA, León Roberto, “Rosario Castellanos”, *El Día*, México, 20.01.1964.

GARIBAY, Ricardo, “Rosario Castellanos: Tú, la de la insigne pulcritud”, *Excélsior*, México, 08.08.1974.

GELDRICH LEFFMAN, Hanna, “Marriage in the Short Stories of Rosario Castellanos”, *Chasqui: Revista de Literatura Latinoamericana* 21, n° 1, mai 1992, pp. 27-38.

GIL IRIARTE, María Luisa, “*Balún Canán*, la voz de una Antígona mexicana”, in *Anales de Literatura Hispanoamericana*, n°27, Madrid, 1998, pp. 297-310.

GIL IRIARTE, María Luisa, *Debe haber otro modo de ser humano y libre. El discurso feminista en Rosario Castellanos*, Huelva, Universidad de Huelva, 1997, 208 p.

GIL IRIARTE, María Luisa, “Las estructuras de dominio en *Balún-Canán*: imposibilidad del diálogo” in LAVOU ZOUNGBO, Victorien (éditeur), *Marges 26: El Indio Malanga, écrire la domination en Amérique Latine : Rosario Castellanos, Balún-Canán (1957), José María Arguedas, Los ríos profundos (1958), Jorge Icaza, El Chulla Romero y Flores (1958)*, Perpignan, CRILAUP, Presses Universitaires de Perpignan, 2004, 302 p., pp. 65-89, pp. 191-211.

GIL IRIARTE, María Luisa, *La voz del silencio: Discursos marginados en la obra de Rosario Castellanos*, Sevilla, Universidad de Sevilla, thèse doctorale, 1996.

GIL IRIARTE, María Luisa, *Testamento de Hécuba. Mujeres e indígenas en la obra de Rosario Castellanos*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1999, 336 p.

GÓMEZ PARHAM, Mary, “Alienation in Rosario Castellanos' *Ciudad Real*”, *Letras Femeninas* 15, n° 1-2, Printemps 1989-Automne 1989, pp. 22-28.

GÓMEZ PARHAM, Mary, “Escribiendo como mujer: Rosario Castellanos y el 'Nuevo ensayo' hispanoamericano”, In *Discurso femenino actual*, ed. López de Martínez Adelaida (ed.), Puerto Rico, Univ. de Puerto Rico, 1995.

GÓMEZ PARHAM, Mary, “Intellectual influences on the works of Rosario Castellanos”, *Foro Literario: Revista de Literatura y Lenguaje* 7, n° 12 (1984), pp. 34-40.

GÓMEZ PARHAM, Mary, “Moving toward the other: new dimensions in human relationships in Rosario Castellanos' *Álbum de familia*”, *Chasqui: Revista de Literatura Latinoamericana* 17, n° 1, mai 1988, pp. 3-7.

GONDOUIN, Sandra, *Les silhouettes de la solitude dans la poésie de Rosario Castellanos (1925-1974)*, Mémoire de Master 2, Université de Provence, 2007, 127 p.

GONZÁLEZ DE LA GARZA, Mauricio, “Portazo a Rosario”, *Novedades*, México, 18.07.1974.

GONZÁLEZ MEZA, Carolina, *Características del feminismo de Rosario Castellanos al través de sus artículos periodísticos*, México, UNAM, 1976.

GONZÁLEZ, Alfonso, “La soledad y los patrones del dominio en la cuentística de Rosario Castellanos”, in *Homenaje a Rosario Castellanos*, ed. Ahern Maureen et Vásquez, Mary Seale, Valencia, Albatros, 1980, pp. 107-112.

GONZÁLEZ, Alfonso, “Lenguaje y protesta en *Oficio de tinieblas*", in *Revista de Estudios Hispánicos*, n° 9, octobre 1975, pp. 441-50.

GOOD, Carl, “Testimonio especular, testimonio sublime en *El eterno femenino* de Rosario Castellanos”, *Gestos: Teoría y práctica del teatro hispánico* 10, n° 20, novembre 1995, pp. 55-73.

GORDILLO ORTIZ, Octavio, “Presencia del indio en la novela y el cuento de Rosario Castellanos”, *Vida universitaria*, México, 11.07.1976.

GORDÓN Samuel, “Rosario Castellanos: Cuando el pasado maneja la pluma con ira”, in *Revista de Universidad Hebrea de Jerusalén*, pp. 34-40.

GOSS, Cory, “El camino del dzulúm”, in *Tinta y sombra* 6, 1996, pp. 31-38.

GRAF, Marga, “Autobiographical Visions of Women by Latin American and European Writers: Lives in Fiction; Proc. of XIIIth Cong. of International Comparative Literature Assn., Tokyo, 1991”, In *New Visions of Creation: Feminist Innovations in Literary Theory*, ed. Valdes Maria Elena de (ed.) and Higonnet Margaret R. (ed.), Tokyo, Université de Tokyo, 1993.

GRANADOS, Tomás, “Rosario Castellanos: Un rosario en castellano”, in *Quimera: Revista de Literatura*, n° 123, 1994, pp. 10-11.

GRANILLO VÁZQUEZ, Lilia, “La abnegación maternal, sustrato fundamental de la cultura femenina en México”, in *Identidades y nacionalismos*, ed. Granillo Vázquez Lilia, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1993.

GRANT Catherine, “Women or words? The indigenous nodriza in the work of Rosario Castellanos”, Davies Catherine (ed & introd.) and Ordonez Montserrat (conclusion), *Women Writers in Twentieth Century Spain and Spanish America*, 1993, VII, Lewiston, 1993, 213 p.

GRANT Catherine, *Authorship and authority in the novels of Rosario Castellanos*, Leeds, University of Leeds, these doctorale, 1991.

GRAY, Jerome Biddle Alexandre de, *Rosario Castellanos. ¿Literatura antropológica o literatura de ficción?*, México, UNAM, thèse doctorale, 1970.

GRUBER, Vivian M., “General and the lady: two examples of religious persecution in the mexican novel”, in *Religion in Latin American Life and Literature*, ed. Brown Lyle C. and Cooper William F, Waco, Markham Press Fund, Baylor UP.

GUERRA CUNNINGHAM, Lucía, “El lenguaje como instrumento de dominio y recurso desconstructivo de la historia en *Oficio de tinieblas* de Rosario Castellanos”, *Explicación de Textos Literarios* 19, n° 2, 1990, pp. 37-41.

GUERRA CUNNINGHAM, Lucía, “Estrategias discursivas en la narrativa de la mujer latinoamericana”, in *Escritura: Revista de Teoría y Crítica Literarias*, 16, n° 31-32, janvier 1991- décembre 1991, pp. 115-122.

GUERRA CUNNINGHAM, Lucía, “Estrategias discursivas en la narrativa de la mujer latinoamericana”, in *Actas del X Congreso de la Asociacion de Hispanistas 1992*, ed. Vilanova Antonio (ed.), Bricall Josep Ma (fwd.), and Rivers Elias L (pref.), XXXIV, 1851, XIII, 1428 pp., Barcelona: Promociones y Pubs. Universitarias, 1992. University of California, Irvine, 8 p., [réf. de mai 2007]. Disponible sur : http://cvc.cervantes.es/obref/aih/pdf/10/aih_10_3_076.pdf

GUERRERO GUADARRAMA, Laura, *La ironía en la obra temprana de Rosario Castellanos*, México, D. F., Ediciones y Gráficos Eón/ Universidad Ib, 2005, 102 p.

GUILLEM, Pedro, “Rosario, la de Chiapas”, in *La Vida literaria*, n°30, México, 1972, pp. 14-15.

GUILLEM, Pedro, “Savia joven en la diplomacia”, in *El Nacional*, México, 12.02.1971.

HARRISON MACDONALD, Regina, “Rosario Castellanos: On Language”, in AHERN Maureen, SEALE VASQUEZ Mary, *Homenaje a Rosario Castellanos*, Albatros Hispanofila, 11, Valencia, Albatros, 1980, 174 p., pp. 41-64.

HENDRICKSON, Margarita D., “Rosario Castellanos: Origen y búsqueda en su poesía temprana”, *Letras Femeninas* 13, n° 1-2, printemps-automne 1987, pp. 21-27.

HIERRO, Graciela, “La tesis de Rosario Castellanos”, in *FEM*, janvier-octobre 1979, vol. III, n°10, México, pp. 63-66.

HIND, Emily, “De Rosario Castellanos al Hombre Ilustre”, in *Letras femeninas*, vol. 31., n°2, 2005, pp. 27-46.

HOLM, Susan Fleming, “Defamiliarization in the Poetry of Rosario Castellanos”, *Third Woman* 3, n° 1-2, 1986, pp.87-97.

Homenaje a Rosario Castellanos, in *Los universitarios*, publicación quincenal de la UNAM, n°31 (Elena Poniatowska, Nahum Megged, Alaide Foppa, Elena Urrutia), México, août 1975, pp. 2-8.

INÉS LUQUE, Cecilia, "*Balún Canán* de Rosario Castellanos: un ejemplo de memorias pseudo-testimoniales", in *Contribuciones desde Coatepec*, n°4, enero-julio de 2003, Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, pp. 17-34.

IRIZARRY, Estelle, "A computer assisted investigation of gender related idiolect in Octavio Paz and Rosario Castellanos", *Computers and the Humanities* 26, n° 2, avril 1992, pp. 103-117.

JANZON, Anjouli, "Writing the Nation: Frida Kahlo and Rosario Castellanos", *Lucero: A Journal of Iberian and Latin American Studies* 4, Printemps 1993, pp. 55-64.

JOZEF, Bella, "Rosario Castellanos: o resgate dos mitos eternos", *Minas Gerais, Suplemento Literario*, 1975.

KINTZ, Linda, *The subject's tragedy: political poetics, feminist theory, and drama*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1992, 329 p.

KUHNHEIM, Jill S., "The Limitations of Form: Rosario Castellanos' *Oficio de tinieblas*", *Critica: A Journal of Critical Essays* 2, n° 2, 1990, pp. 53-63.

LAGOS POPE, María Inés, "*Balún Canán*: una novela de formación de protagonista femenina", in *Revista hispánica moderna* vol. 50, n°1 (1997), pp. 159-179.

LAGOS POPE, María Inés, "En busca de una identidad: Individuo y sociedad: El *Balún-Canán* de Rosario Castellanos", in *Revista Review Interamericana* 25, n° 1-4, printemps-hiver 1985, pp.79-90.

LAGOS POPE, María Inés, "Individuo y sociedad en *Balún-Canán*", in *Texto Crítico* 12, n° 34-35, 1986, pp. 81-92.

LAMAS, Marta, "Rosario Castellanos feminista", *El Universal*, México, 11.08.1981.

LAVOU ZOUNGBO, Victorien, « Destinataires impliqués dans *El eterno femenino* de Rosario Castellanos », *Théâtre, public, société. Teatro, público, sociedad*, Actes du IIIème Colloque International sur le théâtre hispanique, hispano-américain et mexicain en France, Perpignan, Université de Perpignan, 10-11-12 ocobre 1996, pp. 385-393.

LAVOU ZOUNGBO, Victorien, "El discurso de la niñez y de la mujer en *Balún Canán* de Rosario Castellanos", in *Osa Mayor: Graduate Student Review*, University of Pittsburg, 3, n° 5, été 1991, pp. 66-72.

LAVOU ZOUNGBO, Victorien, "La escuela rural o el mito de la integración de las masas por la educación en *Balún-Canán* de Rosario Castellanos", in *Le pari transcultural. Hommage à Louis Panabière (1935-1995)*, in *Marges 19*, Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan, n° 27, 1997, pp. 131-149.

LAVOU ZOUNGBO, Victorien, “El juego de los programas narrativos en *Oficio de tinieblas* de Rosario Castellanos”, in *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana,* Lima, Latinoamericana Editores, 19, n° 37, 1993, pp. 319-335.

LAVOU ZOUNGBO, Victorien, “Histoire et représentations : de *Balún-Canán* a *El eterno femenino*”, in *Marges 19,* (Meyran, coord.), *Théâtre et histoire. La Conquête du Mexique et ses représentations dans le théâtre mexicain moderne*, Perpignan, CRILAUP, Presses Universitaires de Perpignan, 1999, pp. 207-220.

LAVOU ZOUNGBO, Victorien, “Le narrateur enfant dans le roman indigéniste latino-américain : *Balún-Canán* (1957) et le conte “*Percepciones de un niño*” de Isabel Juárez de Espinoza”, Actes du VIème colloque International du C.N.A. : *“La voix narrative”*, Université de Nice-Sophia Antipolis, Nice, 6-8 avril 2000, pp. 185-192.

LAVOU ZOUNGBO, Victorien (éditeur), *Marges 26: El Indio Malanga, écrire la domination en Amérique Latine : Rosario Castellanos, Balún-Canán (1957), José María Arguedas, Los ríos profundos (1958), Jorge Icaza, El Chulla Romero y Flores (1958),* Perpignan, CRILAUP, Presses Universitaires de Perpignan, 2004, 302 p.

LAVOU ZOUNGBO, Victorien, “Méditations indigénistes : Rosario Castellanos, *Balún Canán versus* José María Arguedas, *Los Ríos Profundos*”, in *Langues néo-latines*, n° 331, 2004, pp. 35-48.

LAVOU ZOUNGBO, Victorien, *“*Pourquoi la révolte au Chiapas*”,* in *Le monde diplomatique,* février 1994, pp.16-17.

LAVOU ZOUNGBO, Victorien, “Sistemática de la frontera y lógica de dominación en *Balún Canán* de Rosario Castellanos” in *Marges 26: El Indio Malanga, écrire la domination en Amérique Latine : Rosario Castellanos, Balún-Canán (1957), José María Arguedas, Los ríos profundos (1958), Jorge Icaza, El Chulla Romero y Flores (1958),* Perpignan, CRILAUP, Presses Universitaires de Perpignan, 2004, 302 p., pp. 41-63.

LAVOU ZOUNGBO, Victorien, « Sociocritique et minorités », in *Questionnement des formes, questionnement du sens,* Monique Carcaud-Macaire, Ed. du CERCS, Montpellier, 1997.

LAVOU ZOUNGBO, Victorien, *Mujeres e indios, voces del silencio: Estudio sociocrítico de Balún Canán de Rosario Castellanos*, Pittsburgh, University of Pittsburg, Thèse doctorale, 1991. Version éditée et corrigée : Consiglio nazionale delle ricerche, Rome, Bulzoni, 2001, 216 p.

LEMAÎTRE, Monique, J., “Género, clase y etnia en *Ciudad Real* de Rosario Castellanos, in *Revista de la Casa de las Américas*, n° 241, 2005, pp. 103-110.

LIENHARD, Martin, “Antes y después de *Hombres de maíz:* la literatura ladina y el mundo indígena en el área maya”, in Miguel Ángel Asturias, *Hombres de maíz*, Ed. De Gerald Martin, Madrid, CSIC, Col. Archivos XXI, 1992, pp. 571-592.

LIENHARD, Martin, “La legitimación indígena en dos novelas centroamericanas”, in *Cuadernos Hispanoamericanos: Revista Mensual de Cultura Hispánica* 414, décembre 1984, pp. 110-120.

LIENHARD, Martin, “Los callejones de la etnoficción ladina en el área maya (Yucatán, Guatemala, Chiapas)”, in *Nueva revista de Filología hispánica*, XXXV.

LIENHARD, Martin, *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-cultural en América Latina 1492-1988*, México, Ed. Casa Juan Pablos, 2003, 414 p.

LINDSTROM, Naomi, “Rosario Castellanos: pioneer of feminist criticism”, in *Homenaje a Rosario Castellanos*, ed. Ahern Maureen and Vasquez Mary Seale, Valencia, Albatros, 1980. pp. 65-73.

LINDSTROM, Naomi, “Women's expression and narrative technique in Rosario Castellanos's in Ddrkness”, *Modern Language Studies* 13, n° 3, été 1983, pp. 71-80.

LINDSTROM, Naomi, *Women's voice in Latin American literature*, Washington, DC, Three Continents Press, 1989, 199 p.

LLAMAS, María del Refugio, (compil.), *A Rosario Castellanos, sus amigos*, publicación especial del año internacional de la mujer, México, Compañía Impresora y litografía Juventud, 1975.

LLANOS MARDONES, Bernardita, “El ensayo y la voz pública de la mujer: Rosario Castellanos como intelectual”, *Taller de Letras* 23, 1995, pp. 65-82.

LLANOS MARDONES, Bernardita, “Modelos de mujer en el discurso crítico de Rosario Castellanos”, *Torre de Papel* 5, n° 2, été 1995, pp. 35-53.

LÓPEZ GONZÁLEZ, Aralia, “Horizontes de comprensión heterogéneos y retos de lectura en *Oficio de tinieblas*”, in *Escritoras mexicanas, voces y presencias*, Milagros Ezquerro, Paris, Indigo et Côté-Femmes Ed., 2004, pp. 31-54.

LÓPEZ GONZÁLEZ, Aralia, *La espiral parece un círculo. La narrativa de Rosario Castellanos. Análisis de "Oficio de tinieblas" y "Album de familia"*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, Division de Ciencias Sociales y Humanidades, 1991, 355 p.

LORENTZ, Günter W., “Entrevista con Rosario Castellanos”, in *Diálogo con Latinoamérica*, Barcelona, Editorial Pomaire, 1972, pp. 185-211.

MÄCHLER TOBAR, Ernesto, ““Algunas cosas que los mayores no vemos”. La percepción infantil en *Los Ríos profundos* y *Balún Canán*”, in MÄCHLER TOBAR, Ernesto (Coord.), *Autour de l’indigénisme. Une approche littéraire de l’Amérique latine*, Indigo et côté-femmes éditions, Université de Picardie Jules verne, 2004, 154 p., pp. 59-75.

MAHMOUD AMIN, Hassanein Gihane, *Indigenismo y literatura: El ciclo de Chiapas*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, thèse doctorale, 2000.

MAIZ, Magdalena, “Una aproximación al paisaje cotidiano: Narrativa femenina mexicana”, *Cuadernos de Aldeeu*, 1, n° 2-3, mai 1983-octobre 1983, pp.347-354.

MANDLOVE, Nancy, “Toward the ransom of Eve: myth and history in the poetry of Rosario Castellanos; in Memory of Willis Knapp Jones”, in *In Retrospect: Essays on Latin American*

Literature, ed. Rogers Elizabeth S (ed.) and Rogers Timothy J. (ed.), 1987, York: Sp. Lit. Pubs. Co., 1987, 181 pp.

MARTÍNEZ- SAN MIGUEL, Yolanda, "*Balún Canán* y la perspectiva femenina como traductora / traidora de la historia", in *Revista de Estudios Hispánicos* 22, 1995, pp. 165-183.

MASIELLO, F., "Texto, ley, transgresión: Especulación sobre la novela (feminista) de vanguardia", *Revista Iberoamericana*, Vol. LI, n° 132-133, Pittsburg, 1985, pp. 818-821.

MAY, Barbara Dale, "Ruptura y fusión en la poesía de Rosario Castellanos y Adrienne Rich", *Letras Femeninas* 17, n° 1-2, Printemps-automne 1991, pp. 65-75.

MEGGED, Nahum, "Entre soledad y búsqueda del diálogo", in *Los Universitarios*, UNAM, 31, 15-31 août 1974, pp. 4-5.

MEGGED, Nahum, *Rosario Castellanos : un largo camino a la ironía*. 1a ed. Jornadas 102, México, D.F, Colegio de México, 1984, 268 p.

MEJÍA, Eduardo, "Rosario Castellanos, la voz del extranjero", prólogo a Rosario Castellanos *Obras II. Poesía, teatro y ensayo*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 5-11, 1998.

MEJÍA, Eduardo, "El libro de Rosario Castellanos que no se perdió", in Rosario Castellanos, *Rito de iniciación*, México, Alfaguara, 1997, pp. 369-383.

MEJÍAS ALONSO, Almudena, "La narrativa de Rosario Castellanos y el indigenismo", in *Cuadernos Americanos* 260, n° 3, pp. 204-217, 1985.

MEJÍAS ALONSO, Almudena, *La obra narrativa de Rosario Castellanos*, Madrid, Universidad complutense, thèse doctorale, 2 vol., 1981.

MELÉNDEZ, Priscilla, "Genealogía y escritura en *Balún Canán* de Rosario Castellanos", in *Modern Language Notes*, n°113, 1998, pp. 339-363.

MILLÁN, María del Carmen, "En torno a *Oficio de* tinieblas", in *Anuario de letras*, Revista de la Facultad de Filosofía y de Letras de la UNAM, 3, 1963, pp. 287-299.

MILLÁN, María del Carmen, "Rosario Castellanos, prólogo al cuento *Domingo*", in *Antología de cuentos mexicanos 2*, México, 1977, Ed. Nueva Imagen, México, pp. 63-65.

MILLÁN, María del Carmen, "Tres escritoras mexicanas del siglo XX", *Cuadernos Americanos*, n° 202, 1975, pp. 163-181.

MILLER, Beth, "Historia y ficción en *Oficio de tinieblas*, un enfoque gramsciano", in *Texto Crítico* 10, n° 28, janvier-avril 1984, pp. 131-142.

MILLER, Beth, "El feminismo mexicano de Rosario Castellanos", in *Mujeres en la literatura*, Fleischer Editora, México, 1978, pp. 9-19.

MILLER, Beth, "Female characterization and contexts in Rosario Castellano's *Álbum de familia*", *The American Hispanist* 4, n° 32-33, janvier-février 1979, pp. 26-30.

MILLER, Beth, “Historia y ficción en *Oficio de tinieblas*”, *Texto Critico* 10, n° 28 , janvier-avril 1984, pp. 131-142.

MILLER, Beth, “Por una autodefinición artística”, *Literatura Chilena: Creación y Crítica* 13, n° 1-4, 1989, pp. 17-29.

MILLER, Beth, “Rosario Castellanos' *Guests in August*: Critical Realism and the Provincial Middle Class”, *Latin American Literary Review*, n° 14, 1979, pp. 5-19.

MILLER, Beth, “The Poetry of Rosario Castellanos: tone and tenor”, in *Homenaje a Rosario Castellanos*, ed. Ahern Maureen and Vasquez Mary Seale, Valencia, Albatros, 1980.

MILLER, Beth, GONZÁLEZ, Alfonso, *26 autoras del México actual*, México, Costa-Amic, 1978.

MILLER, Beth, *Rosario Castellanos: una conciencia feminista en México*, Tuxtla Gutiérrez, UNACH, 1983. Traduction en portugais : *uma consciência femenista: Rosario Castellanos*, Brasil, Editora Perspectiva, 1987, 105 p.

MILLER, Jo Ann, *La problemática de la mujer en Rosario Castellanos*, México, UNAM, thèse doctorale, 1972.

MILLER, Martha LaFollette, “A Semiotic analysis of three poems by Rosario Castellanos”, *Revista Review Interamericana* 12, n° 1, Printemps 1982, pp. 77-86.

MILLER, Martha LaFollette, “Humor, power and the female condition in the poetry of Rosario Castellanos”, *Revista Review Interamericana* 25, n° 1-4, Printemps-hiver 1985, pp. 61-72.

MILLER, Martha LaFollette, “The ambivalence of power: self disparagement in the newspaper editorials of Rosario Castellanos”, in *Reinterpreting the Spanish American Essay: Women Writers of the 19th and 20th Centuries*, ed. Meyer Doris (ed.), Austin, University of Texas, 1995.

MILLER, Yvette E , “El temario poético de Rosario Castellanos”, *Hispamerica: Revista de Literatura* 10, n° 29, Août 1981, pp. 107-115.

MOZEJKO DE COSTA, Danuta Teresa, “Pathos indigenista: una aproximación a *Balún Canán* y *Los ríos profundos*”, in LAVOU ZOUNGBO, Victorien (éditeur), *Marges 26: El Indio Malanga, écrire la domination en Amérique Latine : Rosario Castellanos, Balún-Canán (1957), José María Arguedas, Los ríos profundos (1958), Jorge Icaza, El Chulla Romero y Flores (1958)*, Perpignan, CRILAUP, Presses Universitaires de Perpignan, 2004, 302 p., pp. 65-89, pp. 213-239.

MONSIVÁIS, Carlos, “Rosario Castellanos. La enseñanza y el olvido del llanto”, *Escritores en la diplomacia mexicana*, Tome II, México, Secretaría de Relaciones exteriores, 2000, pp. 319-335.

MOORE, Ernest, A., *Los narradores ante el público*, México, Joaquín Mortiz, 1965.

MUNOZ, Willy O, “Enmarcando la locura en *Los convidados de agosto*”, *Hispanofila* 34, n° 2 (101), janvier 1991, pp. 77-86.

MUNOZ, Willy O., "*Los convidados de agosto*: Acercamiento a un texto posible", *Letras Femeninas* 16, n° 1 2, Printemps-automne 1990, pp. 51-58.

NAVARRETE CÁCERES, Carlos, *Rosario Castellanos su presencia en la Antropología Mexicana*, México, UNAM, 2007, 191 p.

NAVARRO, Consuelo, "Sexualidad femenina y patriarcado en *Oficio de tinieblas* de Rosario Castellanos", Explicación de Textos Literarios, janvier 2002 [réf du 07.07.2009.] Disponible sur : http://www.accessmylibrary.com/coms2/summary_0286-1437065_ITM

NAVARRO, Consuelo, "Sexualidad femenina y patriarcado en *Oficio de tinieblas* de Rosario Castellanos", in *Explicación de textos literarios*, vol. 31, n°1, 2002-2003, pp. 29-37.

NELSON, Esther W., "Point of View in Selected Poems by Rosario Castellanos", *Revista Review Interamericana* 12, n° 1, Printemps 1982, pp. 56-64.

NGAH MBANA YANOU, Angèle, *Rosario Castellanos et les thèmes favoris de sa prose: l'Indien et la femme*, Toulouse, Université de Toulouse, thèse doctorale, 1985, 258 p.

NIGRO, Kirsten F., "Rosario Castellanos' Debunking of the Eternal Feminine", *Journal of Spanish Studies: Twentieth Century*, n° 8, 1980, pp. 89-102.

NIVON, Corinne Machoud, "La mujer barroca como posible metamorfosis de la historia del encuentro", *Symposium: A Quarterly Journal in Modern Literatures* 48, n° 4, hiver 1995, pp. 301-311.

NUDELSTEJER B., Sergio, *Rosario Castellanos: el verso, la palabra y el recuerdo*. México, Instituto Cultural Mexicano Israeli y Costa Amic Editores, 1984.

OCAMPO DE GOMEZ, Aurora y PRADO VELASQUEZ, Ernesto, "Rosario Castellanos", in *Diccionario de escritores mexicanos*, México, UNAM, Centro de Estudios Literarios, 1967, pp. 68-70.

OCAMPO DE GOMEZ, Aurora, "Debe haber otro modo de ser humano y libre: Rosario Castellanos", in *Cuadernos Americanos* 250, n°5, pp. 199-212, 1983.

O'CONNELL, Joanna, *Prospero's daughter: the prose of Rosario Castellanos*. 1st ed. The Texas Pan American series, Austin: University of Texas Press, 1995, 263 p.

OLIVIER, Françoise, « *Balún Canán* », in BONELLS, Jordi (dir.), *Dictionnaire des littératures hispaniques : Espagne et Amérique Latine*, Paris, Robert Laffont, Collection Bouquins, 2009, 1636 p., pp. 499-500.

OLIVIER, Françoise, « Rosario Castellanos », in BONELLS, Jordi (dir.), *Dictionnaire des littératures hispaniques : Espagne et Amérique Latine*, Paris, Robert Laffont, Collection Bouquins, 2009, 1636 p., pp. 260-261.

O'QUINN, Kathleen, "'*Tablero de damas*' and '*Álbum de familia*': Farces on Women Writers", in *Homenaje a Rosario Castellanos*, ed. Ahern Maureen and Vásquez Mary Seale, Valencia, Albatros, 1980.

ORRO, Margarita, *La contradictoria complejidad de la narrativa indigenista de Rosario Castellanos*, Nueva York City, University of New York, thèse doctorale, 1993.

OYARZÚN, Kemy, “Beyond Hysteria: 'Haute cuisine' and 'Cooking Lesson': Writing as Production”, in *Splintering Darkness: Latin American Women Writers in Search of Themselves*, ed. Guerra Cunningham Lucia (ed.), Pittsburgh: Lat. Amer. Lit. Rev. P, 1990.

PACHECO, José Emilio, “Rosario Castellanos o la literatura como ejercicio de la libertad”, in *Excelsior*, México, 11.08.1974.

PACHECO, José, “Rosario Castellanos o la rotunda austeridad de la poesía”, *Vida Literaria*, n° 30, 1972, pp. 8-11.

PALLEY, Julián, “Ulalume González de León, Patricia Medina y sus 'madres': una hipotesis; programa interdisciplinario de estudios de la mujer”, in *Mujer y literatura mexicana y chicana: Culturas en contacto*, ed. Lopez Gonzalez Aralia (ed.), Malagamba Amelia (ed.), and Urrutia Elena (ed.), México, Colegio de México, Colegio de la Frontera Norte, 1990.

PARADA DE BROWN, Lidia, *El problema del indio en la sensibilidad lírica de Rosario Castellanos*, Trinidad, Tiempo del Beri, 130 p.

PARHAM, Mary Gómez, “Rosario Castellanos and the new essay: writing it like a woman”, in *The Text & Beyond: Essays in Literary Linguistics*, ed. Bernstein Cynthia Goldin (ed.), Tuscaloosa: U of Alabama P, 1994, 308 p.

PATÁN, Federico, “El espejo y la nada”, in *El espejo y la nada*, México, UNAM, Textos de difusión cultural, 1998, pp. 107-117.

PAVON, Alfredo, “Galindo, Castellanos, Melo: El presente insoportable”, *La Palabra y el Hombre: Revista de la Universidad Veracruzana* 59-60, juillet-décembre 1986, pp. 29- 31.

PAVON, Alfredo, “Soliloquio de la solterona”, *Escritos: Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje* 3-4, janvier-décembre 1988, pp. 93-126.

PAVON, Alfredo, *El presente insoportable : soliloquio de la solterona : lectura y analisis a obras de Sergio Galindo, Rosario Castellanos, Juan Vicente Melo, Aline Pettersson e Ines Arredondo*, 1. ed. Manantial en la arena, Xalapa, Veracruz, México, Centro de Investigaciones Lingüístico Literarias, Instituto de Investigaciones Humanísticas, Universidad Veracruzana, 1990, 258 p.

PEÑA, Luis Humberto, “Superficie en disolvencia”, in *Escritura en escisión: aproximación al perfil narrativo de la literatura mexicana (1958-1969)*, Xalapa (Ver.), Universidad Veracruzana, CILL, Instituto de Investigaciones Humanísticas, Cuadernos del Centro, 1990, pp. 33-53.

PEÑA, Margarita, Prólogo a *Oficio de tinieblas* de Rosario Castellanos, Promexa editores, México, 1979, pp. VII-XXII.

PÉREZ PISONERO, Arturo, "La mujer en dos novelas de Rosario Castellanos", in *Cuadernos Americanos*, vol. 228, n°1, 1980, pp. 221-226.

PERSIN, Margaret, “La mirada femenina de Rosario Castellanos”, in *Essays in Honor of Frank Dauster*, ed. Nigro Kirsten F (ed.) and Cypess Sandra M. (ed.), Newark, 1995.

PERSINO, María Silvina, “La representación de la maternidad en la obra de Rosario Castellanos y Elena Garro”, in *Revista de la Universidad de México*, n° 593-594, 2000, pp. 9-14.

PÉRUS, Françoise, “Formas narrativas en *Balún Canán* de Rosario Castellanos”, in *Kipus (Revista Andina de Letras)*, n° 1, 1993, pp. 89-101.

PÉRUS, Françoise, “Sobre la narrativa de Rosario Castellanos y *La espiral parece un círculo* de A. Lopez”, *Nueva Revista de Filologia Hispanica* 39, n° 2, 1991, pp.1083-1095.

PONCE, Néstor, “El sueño de la razón engendra monstruos: espacios de dominación en *Balún Canán*”, in *Ecrire la domination en Amérique latine : Balún-Canán de Rosario Castellanos, Los ríos profundos de José María Arguedas, El Chulla Romero y Flores de Jorge Icaza*, Dir. Néstor Ponce, Nantes, Ed. Du Temps, 2004, 160 p., pp. 167-175.

PONIATOWSKA, Elena, "Prólogo”, in Rosario Castellanos, in *Meditación en el umbral. Antología poética*, México, Fondo de Cultura económica, 1985, pp. 7-27.

PONIATOWSKA, Elena, "Rosario Castellanos: ¡Vida, nada te debo!", in *¡Ay vida, no me mereces!*, México, Joaquín Mortiz, 1985, p. 43-132.

PONIATOWSKA, Elena, "Rosario Castellanos: Rostro que ríe, rostro que llora", in *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, vol. 14, n° 3, printemps 1990, pp. 495-509.

PONIATOWSKA, Elena, "Rosario Castellanos”, in *Los Universitarios*, n° 31, UNAM, Dirección General de Difusión Cultural, 1974, p. 3.

PONIATOWSKA, Elena, "Un perfil de Rosario Castellanos”, in *La cultura en México*, Suplemento de la revista *¡Siempre!*, n° 948-949, mai 1980, México, pp. VI-X, VI-X.

PONIATOWSKA, Elena, “¡Te hicieron parque, Rosario!”, in *Revista de Bellas Artes*, n°18, México, novembre-décembre 1974, p.2.

PONIATOWSKA, Elena, “¿Mujer orquesta? Rosario Castellanos combinará clases, literatura y diplomacia”, in *Novedades*, México, 8 mars 1971, pp. 1-10.

PONIATOWSKA, Elena, “Rosario Castellanos: La letras que quedan de tu nombre”, in *La cultura en México*, México, 1106, 04.09.1974, pp. 6-8.

PORTAL, Marta, “Narrativa indigenista mexicana de mediados de siglo”, in *Cuadernos hispanoamericanos*, n° 298, 1975, pp. 196-207.

PORTAL, Marta, “*Oficio de tinieblas*”, in *Proceso narrativo de la Revolución mexicana*, Leopoldo Zea (prólogo), Madrid, Espasa Calpe, 1980, pp. 254-257.

Prix littéraire Rosario Castellanos, [réf. d’avril 2009]. Disponible sur : http://www.arts-history.mx/noticiario/index.php?id_nota=17032009102529

PULIDO JIMÉNEZ, Juan José, “El humor satírico en *El eterno femenino* de Rosario Castellanos”, *Revista Canadiense de Estudios Hispanicos* 17, n° 3, Printemps 1993, pp. 483-494.

RABEL, Malkah, “El eterno femenino”, *El Día*, México, 21.04.1976.

RAMÍREZ OLIVARES, Alicia, V., “La maternidad en Gabriela Mistral y Rosario Castellanos”, in *Graffylia*, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, BUAP, n° 3, 2004, pp. 82-87.

REBOLLEDO, Tey Diana, “The Ars Poética /Ars Genética: poems of Rosario Castellanos”, *Selecta: Journal of the Pacific Northwest Council on Foreign Languages*, n° 1, 1989, pp. 113-117.

REBOLLEDO, Tey Diana, *The Wind and the Tree: a structural analysis of the poetry of Rosario Castellanos*, Nouvelle Orléans, Tulan University, thèse doctorale, 1982.

Remise de la médaille Rosario Castellanos à Carlos Monsiváis, [réf. d’avril 2009]. Disponible sur : http://www.eluniversal.com.mx/notas/441919.html

REYES BENITEZ, Iris Yolanda. "La estructura lingüística en *Balún-Canán*: El lenguaje como instrumento de dominio", in *Revista de Estudios Hispánicos*, 21, 1994, pp. 251-267.

REYES NEVARES, Beatriz, *Rosario Castellanos*, México, Departamento Editorial de la Secretaría de la Presidencia, 1976, 64 p.

RIVERO POTTER, Alicia, “La crónica de la Malinche en *El eterno femenino* de Rosario Castellanos”, Actas del XXVIII Cong. del Inst. Internat. de Lit. Iberoamericana”, in *Conquista y contraconquista: La escritura del Nuevo Mundo*, ed. Ortega Julio ed. and Amor y Vázquez Jose ed., México, El Colegio de México, 1994.

RIVERO, Eliana, “Paradigma de la poética femenina hispanoamericana y su evolución: Rosario Castellanos”, in *Coloquio sobre la literatura mexicana*, FORSTER, Merlín H., ORTEGA, Julio (Ed.), México D.F., Colección Alfonso Reyes,1986, pp. 391-406.

RIVERO, Eliana, “Visión social y feminista en la obra poética de Rosario Castellanos”, in *Homenaje a Rosario Castellanos*, ed. Ahern Maureen and Vásquez Mary Seale, Valencia, Albatros, 1980.

RIZO, Elisa Guadalupe, “La ficcionalización de la agencia cultural indígena en el canon literario mexicano: el discurso de Juan Rulfo y Rosario Castellanos”, in *Dissertation Abstracts International*, n° 63, novembre 2002, pp. 18-49.

ROBLES, Martha, “Tres mujeres en la literatura mexicana: Rosario Castellanos, Elena Garro, Ines Arredondo”, *Cuadernos Americanos* 246, n° 1, 1983, pp. 223-235.

RODRIGUEZ CHICHARRO, César, “Rosario Castellanos: *Balún Canán*”, in *La palabra y el hombre*, n°9, México, 1959.

RODRÍGUEZ PERALTA, Phyllis, “Images of Women in Rosario Castellanos' Prose”, *Latin American Literary Review*, n° 11, 1977, pp. 68-80.

RODRÍGUEZ-LUIS, Julio, *Hermenéutica y praxis del indigenismo: La novela indigenista de Clorinda Matto a José Mª Arguedas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, 279 p.

ROJAS, Lourdes, "La indagación desmitificadora en la poesía de Rosario Castellanos", *Revista Review Interamericana* 12, n° 1, Printemps 1982, pp. 65-76.

ROMÁN LÓPEZ, Aura N., "Conflicto cultural y existencial en *Oficio de tinieblas* de Rosario Castellanos", New Orleans, Tulane University, thèse doctorale, 1982.

ROMAN RIEFKOHL, Raúl A., "Notas: estructura polisémica en *'Lecturas tempranas'* de Rosario Castellanos", *Romance Notes* 23, n° 2, hiver 1982, pp. 115-118.

Rosario Castellanos. Homenaje nacional, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Bellas Artes, 1995 51 p.

ROSAS, Yolanda, "Soledad y visión de mundo en la cuentística de Rosario Castellanos", *Monographic Review Revista Monografica*, n°4, 1988, pp. 230-241.

RUIZ, Virginie, "La memoria negada, cambiante y renacida de los mayas en *Oficio de tinieblas de* Rosario Castellanos", Actes du colloque "Arte y memoria", *Encuentros de la razón incierta*, Vol. I, textos recopilados por María F. Troya, Quito, Corporación Cinememoria, 2008, 160 p., pp. 71-84.

RUIZ, Virginie, « Contre le silence. Littérature et photographie - Castellanos, Poniatowska & Paz » : Pour dire le massacre de Tlatelolco à Mexico en 1968, in *Les mémoires de la violence. Littérature, peinture, photographie, cinéma*, dir. Michel Gironde, Paris, L'Harmattan, coll. EIDOS – RETINA, décembre 2009, 244 p., pp. 90-110.

RUIZ, Virginie, « Histoire, mythe et fiction dans *Oficio de tinieblas* de Rosario Castellanos », in *Univers fictionnels dans le monde hispanique*, Revue Babel, Université du Sud Toulon-Var, n°19, 2009, 291 p., pp. 121-144.

RUTA, Suzanne, "Adios, machismo: Rosario Castellanos goes her own way", *Village Voice Lit. Supp* 75, juin 1989, pp. 33-34.

SAAVEDRA, Águeda, *Los personajes femeninos en la novela Oficio de tinieblas de Rosario Castellanos*, México, UNAM, 1976, 55 p.

SABINES, Jaime, "Recado a Rosario Castellanos", in *Revisa de Bellas Artes*, n°17, México, novembre-décembre 1974, p. 23.

SALAS-ELORZA, « *Oficio de tinieblas*: Narrativa paratestimonial », Bloomsberg University, [réf. de juillet 2009]. Disponible sur : http://letrashispanas.unlv.edu/Vol2/Paratestimonio.htm

SALAZAR MALLEN Rubén, "Rosario Castellanos", *El Universal*, México, 20.08.1974.

SALES SALVADOR, Dora, "Polifonía y heterogeneidad en *Balún Canán* de Rosario Castellanos: ¿Cuál es mi voz?", in Julio Calvo y Daniel Jorques (Eds.), *Estudios de Lengua y Cultura Amerindias. Lenguas, Literaturas y Medios*, Valencia, Departamento de Teoría de los Lenguajes, Universitat de Valencia, 1998, pp. 201-225.

SALES SALVADOR, Dora, Introduction à *Balún-Canán*, Madrid, Cátedra, Letras Hispánicas, 2004, pp. 7-128.

SALGADO, María A., “El 'Autorretrato' de Rosario Castellanos: Reflexiones sobre la feminidad y el arte de retratarse en México”, *Letras Femeninas* 14, n° 1-2, printemps-automne 1988, pp. 64-72.

SARFATI ARNAUD, Monique, “Los 'buenos' y los 'malos' en *'Modesta Gómez'*: Lectura ideologíca de un cuento de Rosario Castellanos, 18-23 agosto 1986 Berlin, Ibero Amer. Inst./Preussischer Kulturbesitz/Freie Univ. Berlin/Inst. fur Romanische Philol”, in *Actas del IX Congreso de la Asociacion Internacional de Hispanistas 1989*, ed. Neumeister Sebastian (ed.), Heckelmann Dieter (introd.), and Meregalli Franco (introd.), Frankfurt: Vervuert, 1989.

SCHAEFER, Claudia, *Textured Lives: Women, art, and representation in modern México,* Tucson, University of Arizona Press, 1992, 163 p.

SCHALU, Stacey, “Conformity and resistance to enclosure: female voices in Rosario Castellanos' *Oficio de tinieblas* (The dark service)”, *Latin American Literary Review* 12, n° 24, Printemps-été 1984, pp. 45-57.

SCHLAU Stacey, “Conformity and Resistance to Enclosure: Female Voices in Rosario Castellanos' Oficio de tinieblas [The Dark Service]”, in *Latin American Literary Review*, Spring-Summer 1984, 12 (24), pp. 45-57.

SCHWARTZ, Perla, *El testamento de Rosario Castellanos*, Escuela de Periodismo Carlos Septién García, México, 1979, 122 p.

SCHWARTZ, Perla, *Rosario Castellanos: Mujer que supo latín*, 1a ed. Los Pueblos y el tiempo ; 2, México, Editorial Katún, 1984, 159 p.

SCOTT, Nina M., “Rosario Castellanos: demythification through laughter”, *Humor: International Journal of Humor Research* 2, n° 1, 1989, pp. 19-30.

SCOTT, Renée, “Las paradojas del mundo de los adultos en *Balún Canán*”, *South Eastern Latin Americanist* 36, n° 1, 1992, pp. 22-30.

SEALE VASQUEZ Mary, “Rosario Castellanos, Image and Idea”, in AHERN Maureen, SEALE VASQUEZ Mary, *Homenaje a Rosario Castellanos*, Albatros Hispanofila, 11, Valencia, Albatros, 1980, 174 p., pp. 15-40.

SELVA, Mauricio de la, “Rosario Castellanos, *Balún Canán*, in *Cuadernos americanos*, n°99, janvier-février 1958, pp. 272-273.

SIESS, Jürgen, “Rosario Castellanos: *'Oficio de tinieblas'*“, in *Der hispanoamerikanische Von Cortazar bis zur Gegenwart,* Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, ed. Roloff Volker (ed & introd.) et Wentzlaff Eggebert Harald (ed.), 1992.

SILVA VELÁZQUEZ, Caridad, “La relación víctima-victimario en *Oficio de tinieblas*”, 4° congreso Interamericano de Escritoras, México, 3-6 juin 1981.

SITLER, Robert K., “Rosario Castellanos' *Oficio de tinieblas*: The maya otherworld through ladina eyes; The Sixteenth Louisiana Conf. on Hispanic Lang. & Lit”, in *La Chispa '95:*

Selected Proceedings, ed. Paolini Claire J (ed.), New Orleans: Louisiana Conf. on Hispanic Lang. & Lit., 1995.

SMOTHERMAN, Teresa, “La filosofia de la liberación en la nueva novela indigenista”, *Cuadernos Americanos* 6, n° 5 (35), septembre-octobre 1992, pp. 145-157.

SOMMERS, Joseph, "Literatura e historia: las contradicciones ideológicas de la ficción indigenista", in *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, n° 10, año V, 1979, pp. 9-39.

SOMMERS, Joseph, “El ciclo de Chiapas: nueva corriente literaria”, in *Cuadernos Americanos*, vol. 133, n°2, mars-avril, 1964, pp. 247-261.

SOMMERS, Joseph, “Forma e ideología en *Oficio de tinieblas* de Rosario Castellanos”, in *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Lima, 7-8, 1978, pp. 73-91.

SOMMERS, Joseph, “Rosario Castellanos: nuevo enfoque del indio mexicano”, in *La palabra y el hombre*, n° 29, 1964, pp. 83-88.

STEELE, Cynthia, “Maria Escandón y Rosario Castellanos: Feminismo y política personal en el 'profundo sur' mexicano”, *Inti: Revista de Literatura Hispanica* 40-41, automne 1994-Printemps 1995, pp. 317-325.

STEELE, Cynthia, “The Fiction of national formation: The indigenista novels of James Fenimore Cooper and Rosario Castellanos”, in *Reinventing the Americas: Comparative Studies of Literature of the United States and Spanish America*, ed. Chevigny Bell Gale (ed.) and Laguardia Gari (ed.), New York, Cambridge UP, 1986, pp. 60-67.

STOLL, A. K., “'Arthur Smith salva su alma': Rosario Castellanos and social protest”, *Critica Hispanica* 7, n° 2, 1985, pp. 141-147.

STOLL, A. K., “Un análisis de 'Misterios gozosos' de Rosario Castellanos”, *Explicacion de Textos Literarios* 16, n° 1, 1987, pp. 48-64.

SZURMUK, Mónica, “Lo femenino en *El eterno femenino* de Rosario Castellanos; Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer”, in *Mujer y literatura mexicana y chicana: Culturas en contacto 1990*, ed. López González Aralia (ed.), Malagamba Amelia (ed.), and Urrutia Elena (ed.), México City; Tijuana: Colegio de México; Colegio de la Frontera Norte, 1990.

TAPIA ARIZMENDI, Margarita, « Rosario Castellanos: ser por la palabra », Universidad Autónoma del Estado de México, [réf. de juillet 2006]. Disponible sur : http://www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/mexico/castellanos.htm

TURNER, Harriet S., “Moving selves: the alchemy of esmero: Gabriela Mistral, Gloria Riestra, Rosario Castellanos, and Gloria Fuertes”, in *In the Feminine Mode: Essays on Hispanic Women Writers*, ed. Valis Noel (ed.) and Maier Carol (ed.), Lewisburg; London: Bucknell UP; Associated UPs, 1990.

UNDERWOOD, Leticia Iliana, “The legacy of Simone de Beauvoir in México: Rosario Castellanos”, *Simone de Beauvoir Studies* 10, 1993, pp. 165-173.

URBANO, Victoria E, “La justicia femenina de Rosario Castellanos”, *Letras Femeninas* 1, n° 2, 1975, pp. 9-20.

VALDÉS, María Elena de, “The discourse of the other: testimonio and fiction of the Maya”, in *Bulletin of Hispanic Studies*, n° 73, 1, 1996, pp. 79-90.

VELASCO, María Mercedes, “El marianismo y el machismo en *El eterno femenino* de Rosario Castellanos”, Actas de la decimotercera conferencia anual de literatura hispanicas en Indiana Univ. of Pennsylvania, in *La escritora hispánica*, ed. Erro Orthmann Nora (ed.) and Cruz Mendizabal Juan (ed.), Miami, Universal, 1990.

VELASCO, María Mercedes. "La búsqueda de identidad en un espacio cultural colonizado en *Balún Canán*" in *Mitos en Hispanoamérica: Interpretación y literatura*, ed. Fox-Lockert-Lucia (ed.), East Lansing, Nueva Crónica, 1989.

VENTURA SANDOVAL, Juan, *Ficción y realidad, las mujeres en la narrativa de Rosario Castellanos*, Thèse de maîtrise (1977), Tlaxcala, Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1989, 104 p.

VICTORIA, Laura, “En la muerte de Rosario Castellanos, Carta a Gabriel”, *Novedades*, México, 15.08.1974.

VILLAREAL, Minerva Margarita. "La red de las discriminaciones o el enigma de las ovejas petrificadas: Comentario a la novela *Oficio de tinieblas* de Rosario Castellanos", in *Revista Iberoamericana* 56, n° 150, janvier-mars 1990, pp. 63-82.

WALTHAUS, Rina, “"Mujer siempre, y hasta el fin': Mujer y mito en dos poemas de Rosario Castellanos; Estudios dedicados a Henk Oostendorp”, in *Teatro y mujeres*, ed. Gosman Martin (ed.) and Hermans Hub (ed.), Amsterdam, 1989.

WASHINGTON, Thomas, *The narrative works of Rosario Castellanos: In search of history Confrontations with myth*, Minneapolis, University of Minnesota, thèse doctorale, 1982.

WING, George Gordon, “El viudo Román y la nina Romelia”, *Revista Iberoamericana* 56, n° 150, janvier-mars 1990, pp. 83-98.

ZEITZ, Eileen M., “Técnica e ideología en un cuento de Rosario Castellanos”, 7 p., [réf. de mai 2007]. Disponible sur : http://cvc.cervantes.es/obref/aih/pdf/08/aih_08_2_090.pdf

ZEITZ, Eileen M., “Técnica e ideología en un cuento de Rosario Castellanos”, Brown Univ., 22-27 agosto 1983”, in *Actas del VIII Congreso de la Asociacion Internacional de Hispanistas 1986*, ed. Kossoff A. David (ed.), Amor y Vázquez Jose (ed.), Kossoff Ruth H (ed.), and Ribbans Geoffrey W. (ed.), Madrid, 1989.

IV. Ouvrages autour de l'Indien

IV.1. Histoire, anthropologie et politique sur l'Indien

ADAMS, Robert M., "Patrones de cambio de la organización territorial", in *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*, Editado por N. Mc Quown y J. Pitt-Rivers, México, Instituto Nacional Indigenista, 1989 (1970).

AGUILAR CAMIN, Héctor, *En torno a la cultura nacional*, México, I.N.I. / S.E.P., 1976, 221 p.

AGUILAR RIVERA, José, "Los indígenas y la izquierda. Una reflexión polémica acerca de las difíciles relaciones entre identidad étnica y la izquierda en México", *Nexos*, n° 248, août 1998.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, "Formación de una teoría y una práctica indigenistas", *Instituto Nacional Indígena: 40 años*, México, INI, 1988.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, *El indigenismo en acción*, Chiapas, I.N.I. / S.E.P., 1976.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, *El indigenismo en acción: XXV aniversario del Centro Coordinador Indigenista Tzeltal-Tzotzil*, México, INI, 1976.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, *El proceso de aculturación y el cambio socio cultural en México*, México, Comunidad, UNAM, 1957, 226 p. Réédition in *Obra antropológica, VI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, 238 p.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, *Formas de gobierno indígena*, México, UNAM, 1953, 164 p.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, *Lenguas vernáculas, su uso y desuso en la enseñanza: la experiencia de México*, México, Ediciones de La Casa Chata, CIESAS, 1983, 467 p.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, *Medicina y Magia, el proceso de aculturatión en la estructura colonial*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992 (1963), 389 p.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, *Obra polémica*, Edición y prólogo de Ángel Palerm, México, I.N.A.H., 1976, 234 p.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, *Problemas de la Población Indígena de la Cuenca de Tepaltepec*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995 (1952), 404 p.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, *Regiones de refugio*, Instituto Indigenista Interamericano, 1967, 367 p.

ALBA, Víctor, *Las ideas sociales contemporáneas en México*, México, Fondo de cultura económica, 1960, 476 p.

ALBIZÚ-LABBÉ, Francisco, « Trajectoires de l'indigénisme latino-américain », in *Publications de la faculté des Lettres et Sciences Humaines de Nice*, n°26, 1ère série, 1983, pp. 105-120.

ALEJOS GARCÍA, José, “Cultura y modernidad. La problemática de los mayas en las naciones independientes”, in *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, M.C. León, M.H. Ruz, J. Alejos García, México, CONACULTA, 1992, pp. 163-190.

ARAMBURO, Guillermo, « Au Mexique. Où sont les Indiens ? », mai 1994, p. 14. [réf. de juin 2008]. Disponible sur : http://www.monde-diplomatique.fr/1994/05/ARAMBURO/456

ARAMONI CALDERÓN, Dolores, *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992, 431 p.

ASCENSIO FRANCO, Gabriel, "Los tzeltales de Las Cañadas: Notas etnográficas", in *Anuario 1994*, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas, 1995, pp. 59-105.

Association française pour l'étude et la recherche sur les pays andins, *L'indigénisme andin, approches, tendances et perspectives*, Université des Langues et Lettres de Grenoble, 1980, 288 p.

ASTURIAS, Miguel Ángel, *El problema social del indio (1923)*, Paris, Institut d’Etudes Hispaniques, 1971, 146 p.

AUBRY Andrés, « Don Samuel Ruiz – Bilan des trente dernières années au service de la paix », 25.02.2000, [réf. de mai 2007]. Disponible sur : http://www.sedos.org/french/aubry.htm

AUBRY, Andrés, *San Cristóbal de Las Casas. Su historia urbana, demográfica y monumental. 1528-1990*, San Cristóbal de Las Casas, INAREMAC, 1991, 235 p.

BARRE, Marie-Chantale, *Ideologías indigenistas y movimientos indios*, México, Siglo XXI, 1983.

BARRERA, Trinidad, « Algunos datos de la historia de una dominación », in *Ecrire la domination en Amérique latine : Balún-Canán de Rosario Castellanos, Los ríos profundos de José María Arguedas, El Chulla Romero y Flores de Jorge Icaza*, Dir. Néstor Ponce, Nantes, Ed. Du Temps, 2004, 160 p., pp. 41-50.

BARTOLOMÉ, Efraín, *Ocosingo. Diario de guerra y algunas voces*, México, Joaquín Mortiz, 1995, 239 pp.

BARTOLOME, Miguel et BARABAS, Alicia, *Los retos de la etnicidad en los Estados nación del siglo XXI*, México, CIESAS, I.N.I., Miguel Ángel Porrúa, 2000.

BARTRA, Armando (ed.), *Los herederos de Zapata: movimientos campesinos posrevolucionarios en México*, México, ERA, 5ª. Ed., 1985, 164 p.

BASAURI, Carlos, *La población indígena de México*, Etnografía, 3 volumes, México, Secretaría de Educación Pública, 1940.

BASCHET Jérôme, «14 ans après, la révolution zapatiste danse encore », site du Comité de solidarité avec les peuples du Chiapas en lutte (CSPCL), [réf. de juin 2008]. Disponible sur : http://cspcl.ouvaton.org/article.php3?id_article=536

BASCHET Jérôme, «Hommage à André Aubry », [réf. de juin 2008]. Disponible sur : http://rue89.com/2008/01/26/mexique-quatorze-ans-apres-la-revolution-zapatiste-danse-encore

BASCHET Jérôme, *La rébellion zapatiste. Insurrection indienne et résistance planétaire*, Paris, Champs Flammarion, 2005, 324 p.

BATAILLON, Claude, FAVRE Henri, *Mexique : bilan de la présidence Echeverría, l'indigénisme mexicain*, Paris, La Documentation française, 1977, 84 p.

BATAILLON, Claude, *Les régions géographiques au Mexique*, Paris, IHEAL, 1967, 212 p.

BAUDEZ, Claude-François et BECQUELIN Pierre, *Les Mayas*, Paris, Belles Lettres, Gallimard, 2004, 270 p.

BAUDEZ, Claude-François, *Les cités perdues des Mayas*, Paris, Découvertes Gallimard, 1987, 175 p.

BAUDEZ, Claude-François, *Une histoire de la religion des Mayas : Du panthéisme au panthéon*, Paris, Albin Michel, 2002, 467 p.

BAUDOT, Georges, *México y los albores del discurso colonial*, México, Nueva Imagen, 1996, 388 p.

BAUDOT, Georges, *Utopie et histoire au Mexique*, 2 volumes, Toulouse, Privat, 1977. Traduction : *Utopía e historia en México*, Madrid, Espasa Universitaria, 1983, 542 p.

BEHARD, Henri, *Mexique, miroir magnétique*, Paris, L'âge d'homme, 1999, 399 p.

BENITEZ Fernando, *En torno a Lázaro Cárdenas*, México, Océano, 1987, 108 p.

BENITEZ Fernando, *Lázaro Cárdenas y la revolución mexicana*, (3 tomes), *El cardenismo* (TIII), México, Fondo de Cultura Económica, 1978.

BENITEZ, Fernando, *Los indios de México*, (1967), 6ª Ed. Biblioteca Evra, México, 1989, 423 p.

BENJAMIN, Thomas Luis, *Chiapas: Tierra rica, pueblo pobre. Historia política y social*, México, Ed. Grijalbo, 1995, (1989).

BLOM, Frans et DUBY, Gertrude, *La selva lacandona*, México, Ed. Cultura, 1955.

BONFIL BATALLA, Guillermo, (Ed.), *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América latina*, México, Ed. Nueva Imagen, 1981.

BONFIL BATALLA, Guillermo, "Del indigenismo de la Revolución a la Antropología crítica", in WARMAN, Arturo, NOLASCO Margarita, BONFIL Guillermo, OLIVERA

Mercedes, VALENCIA Enrique, *De eso que llaman antropología mexicana*, México, Ed. Nuestro Tiempo, 1970, pp. 39-65.

BONFIL BATALLA, Guillermo, "Implicaciones étnicas del Sistema de Control Cultural", in OLIVE, León, *Ética y diversidad cultural*, México, Fondo de Cultura Económica, 2ª Ed., 2004.

BONFIL BATALLA, Guillermo, "La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos", *Papeles de La Casa Chata*, 3, México, CIESAS, 1987.

BONFIL BATALLA, Guillermo, « El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización", in *América Latina: Etnodesarrollo y Etnocidio*, México, Ed. FLACSO, 1982, pp. 133-145.

BONFIL BATALLA, Guillermo, *México profundo, una civilización negada*, México, Conaculta y Grijalbo, 1990, 250 p.

BONFIL BATALLA, Guillermo, *Pensar nuestra cultura*, México, Nueva Imagen, 172 p.

BRICE HEATH, Shirley, *La política del lenguaje en México: de la Colonia a la nación*, I.N.I., 1972, 317 p.

BRICKER REIFLER, Victoria, *The Indian Christ, the Indian King. The historical substrate of Maya myth and ritual*, Austin, University of Texas Press, 1981, 368 p. Traduction espagnole, *El Cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, 525 p.

BRICKWOOD, Albert, "Landed proprietors in Chiapas", in *Daily Consular and Trade Reports*, December 15, 1911, n° 139, Washington, Government Office.

BRICKWOOD, Albert, "Tapachula", in *Daily Consular and Trade Reports*, October 25, n° 250, Washington, Government Office, 1911.

CALNEK, Edward, E., "Highland Chiapas Before The Spanish Conquest", in *Archaelogy, Ethnohistory and Ethnoarchaelogy in the Maya Highlands of Chiapas*, Mexico, D D. Bryant, E. E. Calnek, T. A. Lee, B. Hayden, Provo, Utah, New World Archaeological Foundation, 1988.

CANCIAN, Frank, *Economics and Prestige in a Maya Community*, Stanford, Stanford University Press, 1965, 238 p.

CARDOSO, DE OLIVEIRA, Roberto, *Etnicidad y estructura social*, México, CIESAS, 1992, 158 p.

Cartes multimédia sur le Chiapas, [réf. de juin 2006]. Disponible sur : http://www.colegiomexsur.edu.mx/mpi.html

CASAHONDA CASTILLO, José, *50 años de revolución en Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas, 1974.

CASO, Alfonso, *El indigenismo*, México, I.N.I., 1958, 161 p.

CHEVALIER, François, *La formación de los latifundios en México, tierra y sociedad en los siglos XVI y XVII*, (1956), 2ª Ed. aumentada, México, Fondo de Cultura Económica, 1976, 510 p.

CLAVIJERO, Francisco Javier, *Historia de México*, México, Porrúa, 4 t., 1945.

CNRS, *Intellectuels et Etat au Mexique au 20ème siècle*, Editions du CNRS, Paris, 1979, 149 p.

COLBY Benjamin, *Ethnic relations in the Chiapas Highlands of Mexico*, Nuevo Mexico, Museum of New Mexico Press, 1966.

COLLIER, George, A., "Reaction and Retrenchment in the Highland of Chiapas in the Wake of the Zapatista Rebellion", in *Journal of Latin American Anthropology*, 3, 1, pp. 14-31.

COLLIER, George, A., (con la colaboración de Elisabeth Lowery Quaratiello), *¡Basta! Tierra y rebelión zapatista en Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Universidad Autónoma de Chiapas, Food First Books, 1998 [Traduction de l'original en anglais : *Basta! Land and the Zapatista Rebellion*, Estados Unidos de Norteamérica, Institute for Food and Development Policy, 1994].

COLLIER, George, A., *Fields of the tzotzil*, Austin, University of Texas Press, 1975, 255 p.

COLLIER, George, A., *Planos de interacción del mundo tzotzil. Bases ecológicas de la tradición en los Altos de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista, (SEP-INI, 48), 1976, 297 p.

CONTRERAS, Jesús (compilador), *La cara india, la cruz del 92: Identidad étnica y movimientos indios*, Madrid, Ed. Revolución, 1988, 195 p.

CORDOVA, A., *La Política de masas del Cardenismo*, México, Era, 1974, 219 p.

CORTÉS, Hernán, *Documentos inéditos relativos a Hernán Cortés y su familia*, México, Talleres gráficos de la Nación, Publicaciones del Archivo General de la Nación, XXVII, 1935, 465 p.

DAUZIER, Martine, LEBOT, Yvon, *Indiens < Chiapas < Californie*, Paris, Ed. Indigène 2002, 118 p.

David Robichaux, « Identidades indefinidas : entre "indio" y "mestizo" en México y América Latina » [réf. de février 2009]. Disponible sur : http://alhim.revues.org/index1633.html

DE LA GRANGE Bertrand et RICO Maite, *Marcos, Sous-Commandant Marcos. La géniale imposture*, París, Plon/Ifrane, 1998 ; *La genial impostura*, México, Aguilar, Nuevo Siglo, 1998.

Déclaration universelle des droits des peuples indigènes, [réf. de mars 2009]. Disponible sur :http://www.un.org/apps/newsFr/storyF.asp?NewsID=14790&Cr=peuples%20autochtones&Cr1=d%C3%A9claration

DEVERRE, Christian, *Indiens ou paysans*, Paris, Sycomore, 1980, 212 p.

DEWALT, Billie, R., *Changes in the Cargo Systems of Mesoamerica*, Anthropological Quarterly, n° 48, 1975, p. 87-105.

DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal, *Historia de la verdadera Conquista de Nueva España*, Joaquín Ramírez cabañas (ed.), México, Porrúa, 1963, 2 vol. (411p., 404 p.).

DONAHUE, Francis, "México: Indians and Women", *Cimarron Review*, n° 86 (1989), pp. 63-74.

DUBY Gertrude, [réf. de janvier 2009]. Disponible sur :
http://www.flickr.com/photos/trudiblom et centre culturel Na Bolom :
http://www.nabolom.org/

DURAND-FOREST, Jacqueline, BAUDOT, Georges, *Mille ans de civilisations mésoaméricaines : des Mayas aux Aztèques. Danse avec les Dieux* (vol. 1), *La quête du cinquième soleil* (vol. 2), mélanges en l'honneur de Jacques Soustelle, Préf. de Pierre Chaunu, Paris, L'Harmattan, 1995, 268 p. et 507 p.

ESPINOSA, Luis, *Rastros de sangre. Historia de la revolución en Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, 4ª ed., Instituto Chiapaneco de Cultura, (1912).

ESTRADA MARTÍNEZ, Rosa Isabel, *El problema de las expulsiones de las comunidades indígenas de Los Altos de Chiapas y los derechos humanos*, México, Comisión Nacional de Derechos Humanos, 1995, 125 p.

FAVRE, Henri, « L'action indigéniste en Amérique Latine », in *Problèmes d'Amérique Latine*, Paris, Notes et Etudes documentaires, n° 3317, 1966, pp. 45-50.

FAVRE, Henri, « L'indigénisme mexicain. Naissance, développement, crise et renouveau », in *Problèmes d'Amérique Latine*, Paris, Notes et Etudes documentaires, n° 4338, 1974, pp. 67-83.

FAVRE, Henri, « Le problème indigène en Amérique Latine », in *Problèmes d'Amérique Latine*, Paris, Notes et Etudes documentaires, n° 3300, 1966, pp. 48-56.

FAVRE, Henri, *Changement et continuité chez les Mayas du Mexique : contribution à l'étude de la situation coloniale en Amérique latine*, Paris, Editions Anthropes, 1971, 353 p.

FELL, Eve-Marie, *Les Indiens. Sociétés et idéologies en Amérique hispanique*, Paris, Armand Colin, 1973, 265 p.

FERNÁNDEZ LIRIA, Carlos, "Enfermedad, familia y costumbre en el periférico de San Cristóbal de Las Casas", in *Anuario 1992*, Instituto Chiapaneco de Cultura, 1993, pp. 11-57.

FLORESCANO, Enrique, *Etnia, estado y nación: ensayo sobre las identidades colectivas en México*, México, Aguilar, 1996, 512 p.

FLORESCANO, Enrique, *Memoria indígena*, México, Taurus, Alfaguara, 1999, 403 p.

FRANCIS, Susana, *Habla y literatura popular en la antigua capital chiapaneca*, México, I.N.I., 1960, 121 p.

FRANCIS, Susana, *Habla y literatura popular en la antigua capital chiapaneca*, Instituto Nacional Indigenista (INI), México, 1960. Prólogo de Rosario Castellanos (pp. 5-8). Tomo 3 de la Biblioteca de Folklore Indígena. [réf. de février 2009]. Disponible sur : http://psicointegral.zoomblog.com/archivo/2006/04/19/aspectos-histricos-de-Sclc-1960.html

GAMIO, Manuel, *Forjando patria*, México, Ed. Porrúa, 1916, 323 p.

GARCÍA DE LEON, Antonio, « Lucha de clases y poder político en Chiapas », in *Revista Historia y sociedad*, 22, 1979.

GARCÍA DE LEON, Antonio, *Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los quinientos años de su historia*, México, ed. Era, 1985, 2 tomes, 542 p.

GARZA CALIGARIS, Anna María, *El género entre normas en disputa. Pluralidad legal y género en San Pedro Chenalhó*, Thèse de maîtrise en Anthropologie Sociale, Universidad Autónoma de Chiapas, México, 1999.

GENDROP, Paul, *El México antiguo*, México, Ed. Trillas, 1972, 183 p.

GENDROP, Paul, *Les Mayas*, Paris, PUF, (1978), 2005, 8ème éd., 127 p.

GERHARD, Peter, *La frontera sureste de la Nueva Espana*, México, UNAM, 1991.

GODOY, Diego, "Relación hecha por Diego Godoy a Hernando Cortés en que trata del descubrimiento de diversas ciudades y provincias, y guerra que tuvo con los indios, y su modo de pelear: de la provincia de Chamula, de los caminos difíciles y peligrosos, y repartimiento que hizo de ls pueblos", in *Historiadores primitivos de Indias*, Madrid, Biblioteca de autores españoles, 1946, Vol. 1.

GÓMEZ MUNOZ, Martiza, *Tzeltales*, 2004, 48 p., Monographie du CDI (Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas), [réf. de juin 2008]. Disponible sur : http://www.cdi.gob.mx/monografias/contemporaneos/tzeltales.pdf

GÓMEZ MUÑOZ, Martiza, *Tzeltales*, Monographies du CDI (Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas), *Pueblos indígenas del México contemporáneo*, 2004, 48 p.

GÓMEZ NICH, Juan, "Algo de mi vida", *El indigenismo en acción: XXV aniversario del Centro Coordinador Indigesnista Tzelatl-Tzotzil*, México, INI, 1976.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo, "Sociedad plural, Colonialismo Interno y desarrollo", in *América Latina*, vol. VI, N° 3, 1963.

GONZÁLEZ PRADA, Manuel, *Horas de lucha*, Buenos Aires, Ed. Americalee, 1946, 232 p.

GONZÁLEZ PRADA, Manuel, *Nuestros indios*, México, UNAM, 1904 (1978), 21 p.

GORZA, Piero, *Habitar el tiempo en San Andrés Larráinzar-Sacamch'en de los Pobres. Escenas de un paisaje indígena*, Thèse de doctorat en Sciences Sociales, El Colegio de Michoacán, 1999.

GOSNER, Kevin, “Religion and rebellion in colonial Chiapas”, in *Native resistance and the Pax colonial in New Spain*, Ed. Susan Schroeder, Lincoln, U. Nebraska P., 1998.

GOSSEN, Gary H., “La diáspora de San Juan Chamula: los indios en el proyecto nacional mexicano”, in *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, Editado por M. Gutiérrez, M. León-Portilla, G.H. Gossen, J. J. Klor de Alva, Madrid, Siglo XXI, 1992, vol. II (Encuentros interétnicos), pp. 429-455.

GOSSEN, Gary H., “Translating Cuzcat’s war: understanding maya oral tradition”, in *Journal of latin American Lore*, 3, 1977, pp. 249-278.

GOSSEN, Gary, H., *Los Chamulas en el Mundo del Sol. Tiempo y espacio en una tradición oral maya*, México, INI (Antropología Social, 58), 1974.

GRUZINSKI, Serge, *La colonisation de l’imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI*ème*-XVIII*ème* siècle*, Paris, Gallimard, 1988, 389 p.

GRUZINSKI, Serge, *La pensée métisse*, Paris, Fayard, 1999, 345 p.

GUERRA CASTELLANOS Gabriel, « Homenaje a Rosario Castellanos: escritora y diplomática », [réf. du 01.04.09]. Disponible sur : http://portal.sre.gob.mx/boletinimr/popups/articleswindow.php?id=2430

GUIMONT MARCEAU, Stéphane, « Le mouvement autochtone mexicain à l’heure du dixième anniversaire des Accords de San Andrés », N.06-10. Mars 2006, La Chronique des Amériques, mars 2006, n°10, Observatoire des Amériques, [réf. de juin 2008]. Disponible sur : http://www.ieim.uqam.ca/spip.php?page=article-oda&id_article=2547&lang=fr

GUITERAS HOLMES, Calixta, *Cancuc: Etnografía de un pueblo tzeltal de los altos de Chiapas, 1944*, Tuxtla Gutiérrez, Instituto Chiapaneco de Cultura, 1992.

GUITERAS HOLMES, Calixta, *Los peligros del alma: visión del mundo de un tzotzil*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, 310 p.

GUTELMAN, Michel, *Réforme et mystification agraire en Amérique Latine : le cas du Mexique*, Paris, François Maspero, 1971, 259 p.

HELBIG, Carlos, *Chiapas. Geografía de un estado mexicano*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas, 1976.

HERMITTE, M. Esther, *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*, Tuxtla Gutiérrez, Instituto Chiapaneco de Cultura, (1970), 1992, 197 p.

HERNÁNDEZ NAVARRO, Luis, « Chiapas : autonomie sans autorisation », 18 septembre 2004, [réf. du 10 juillet 2009]. Disponible sur :http://risal.collectifs.net/article.php3?id_article=1115

HERNÁNDEZ, Rosalva Aída, "Entre la victimización y la resistencia étnica: Revisión crítica de la bibliografía sobre protestantismo en Chiapas", in *Anuario 1992*, Instituto Chiapaneco de Cultura, 1993, pp. 165-186.

Historia general de México, Versión 2000, México, El colegio de México, 2000, 1103 p.

HOLLAND, William, *Medicina maya en Los Altos de Chiapas*, México, 1963, 321 p.

HOSTETTLER, Heli, "The Chamula Rebellion, 1867-1870: A maya "caste war" revisited", Institut für Ethnologie, Universität Bern, 16.2, 2000, pp. 135-136.

I.N.I., *Métodos y resultados de la política indigenista en México*, México, 1954.

I.N.I., *Realidades y proyectos: 16 años de trabajo*, México, 1964.

INEGI (Instituto Nacional de estadísticas Geografía e Informática), [réf. d'août 2007]. Disponible sur : http://www.inegi.gob.mx/est/contenidos/espanol/rutinas/ept.asp?t=mlen22&c=4168&e=07

IRIBARREN, Pablo, *Misión Chamula, San Cristóbal de Las Casas, Diócesis de San Cristóbal de Las Casas* (Edition en offset), 1980, 50 p.

JAULIN Robert, *La décivilisation : politique et pratique de l'ethnocide*, Paris, P.U.F., 1974, 163 p.

JAULIN Robert, *La paix blanche. Introduction à l'ethnocide*, Paris, Seuil, 1970, 428 p.

KIRCHHOFF, Paul, *Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y carácteres culturales*, SAENAH, 1960.

KÖHLER, Ulrich, *Cambio cultural dirigido en los altos de Chiapas*, México, INI, 1975, 394 p.

KÖHLER, Ulrich, *Der Chamula Aufstand in Chiapas*, México, Münster, Lit. Verlag, 1999, 529 p.

LAFAYE, Jacques, *Quetzalcóatl et Guadalupe. La formation de la conscience nationale au Mexique (1531-1813)*, préface d'Octavio Paz, Collection Bibliothèque des Histoires, Paris, Gallimard, 1974, 512 p.

LAVOU ZOUNGBO Victorien, « Violent réveil des oubliés de l'Histoire. Pourquoi la révolte au Chiapas », février 1994, pp. 16-17. [réf. de juin 2008]. Disponible sur : http://www.monde-diplomatique.fr/1994/02/LAVOU/217

LEGORRETA DÍAZ, Mª del Carmen, *Religión, política y guerrilla en Las Cañadas de la Selva Lacandona*, México, Cal y Arena, 1998, 333 p.

LEMOINE Maurice, « Avec le Brésil, le Nicaragua et le Venezuela, une victoire à consolider en Equateur », [réf. de mars 2009]. Disponible sur : http://www.monde-diplomatique.fr/2007/01/LEMOINE/14325

LEMOINE Maurice, « Un classique centraméricain. « Pacification » politico-militaire au Chiapas », 21 avril 1998, [réf. de juin 2008]. Disponible sur : http://www.monde-diplomatique.fr/dossiers/chiapas/

LENKERSDORF, Carlos, *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, México, siglo XXI Editores, 1996, 197 p. Traduction Les hommes véritables. Paroles et témoignages des Tojolabales indiens du Chiapas, Ludd, Paris, 1998, 285 p.

LENKERSDORF, Gudrun, “La resistencia a la conquista española en los Altos de Chiapas”, in VIQUEIRA, Juan Pedro, RUZ, Mario Humberto, (Ed.), *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, México, Centro de Estudios Mayas, UNAM, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad de Guadalajara, 1995 (1ª reimpresión: 1998), pp. 72-76.

LENKERSDORF, Gudrun, *Génesis histórica de Chiapas. 1522-1532. El conflicto entre Portocarrero y Mazariegos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, 294 p.

LEON-PORTILLA, Miguel et al., *Nuevos relatos y cantos en náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones históricas, 1989 et 1991.

LEON-PORTILLA, Miguel, *El reverso de la conquista. Relaciones aztecas, mayas e incas*, México, Joaquín Mortiz, 1964, 192 p.

LEON-PORTILLA, Miguel, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, México, Fondo de Cultura Económica, 1961, 198 p.

LEON-PORTILLA, Miguel, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, México, UNAM, 1968, 176 p.

LEON-PORTILLA, Miguel, *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*, UNAM, México, 1959, 217 p.

Les Cahiers ALHIM (Amérique Latine Histoire et Mémoire), « Les limites de l'interculturalité en Amérique latine aujourd'hui », Numéro13-2007, [réf. de février 2009]. Disponible sur : http://alhim.revues.org/index1753.html

LEYVA SOLANO, Xóchitl y GABRIEL ASCENSIO Franco, *Lacandonia al filo del agua*, México, Fondo de Cultura Económica, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, U.N.A.M. /Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas, 1996, 208 p.

LIRA, Andrés, *Comunidades indígenas frente a la Ciudad de México*, México, El Colegio de México, 1983, 426 p.

LÓPEZ CÁMARA, Francisco, *La estructura económica y social de México en la época de la reforma*, México, Siglo XXI, 1967, 245 p.

LÓPEZ PORTILLO, José, “La incapacidad del indio”, *Cuadernos Americanos*, vol. 4, N°1, México, D.F., 1944.

MAC LEOD, Murdo, J. et WASSERSTROM, Robert, *Spaniards and Indians in Southeastern Mesoamerica*, Lincoln, University of Nebraska, 1983.

MÄCHLER TOBAR, Ernesto (Coord.), *Autour de l’indigénisme. Une approche littéraire de l’Amérique latine*, Indigo et côté-femmes éditions, Université de Picardie Jules verne, 2004, 154 p.

MANERO Edgardo, SALAS Eduardo, *Mondialisation et « nationalisme des Indes » : contestation de l'ordre social, identités et nation en Amérique latine*, CNRS - Université de Toulouse-Le Mirail Collection « Méridiennes », 2007, 175 p.

MARIÁTEGUI, José Carlos, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, (1928), México, Ed. Era, 4ª reimpresión, 1998, 341 p.

MARROQUÍN D., Alejandro, *Balance del indigenismo: informe sobre la política indigenista en América*, Instituto Indigenista Interamericano, Ed. Especiales: 76, sección de investigaciones antropológicas, México, 1977, 293 p.

MARTÍNEZ PELAÉZ, Severo, *Motines de indios. La violencia colonial en Centroamérica y Chiapas*, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, Cuadernos de la Casa Presno, non daté.

MEYER, Jean André, *La révolution mexicaine, 1910-1940*, Paris, Calman Lévy, « Archives de sciences sociales », Paris, 325 p.

MEYER, Jean, *Apocalypse et révolution au Mexique. La guerre des Cristeros* (1926-1929), Paris, Gallimard / Juillard, collection « Archives », 1974, 243 p.

MEYER, Jean, *La Cristiada*, t.I : La Guerra de los cristeros, II : El conflicto enter la iglesia y el estado, III : Los Crsiteros, México, Siglo XXI, 1973-1974.

MEYER, Jean, *La Révolution mexicaine*, Paris, Calmann-Levy, 1972, 325 p.

MOLINA, Cristobal, *War of the castes, Indian uprisings in Chiapas, 1857-1869, as told by an eye-witness* (introduction et notes d'Ernest Noyes), MARI, n°8, Tulane University, Nouvelle-Orléans, 1934.

MONNET, Jérôme, *Le Mexique*, Paris, Nathan Université, 1994, 191 p.

MONSIVÁIS, Carlos (entretiene), "México ha dejado de ser oficialmente homogéneo para ser, desde los años noventa, oficialmente diverso", [réf. d'avril 2009]. Disponible sur : http://www.sergioramirez.org.ni/invitados/Carlos%20Monsivais.htm

MONTEMAYOR, Carlos, *Chiapas, la rébellion indigène du Mexique*, traduit de l'espagnol par Rémy Kachadourian, Paris, Syllepse éditeur, 2001, 140 p.

MORALES BERMÚDEZ, Jesús, "El Congreso Indígena de Chiapas: Un testimonio", in *Anuario 1991*, Instituto Chiapaneco de Cultura, 1992, pp. 242-370.

MORO, Braulio, « Dollar, Mexique et « Jaguars » centraméricains. Une recolonisation nommé « Plan Puebla-Panamá » », [réf. de février 2009]. Disponible sur : http://www.monde-diplomatique.fr/2002/12/MORO/17151 - décembre 2002

MOTOLINÍA, fray Toribio de, *Historia de los indios de la Nueva España* (1541), Georges Baudot (ed.), Madrid, Castalia, Clásicos Castalia, n° 144, 1985, 331 p.

NANCE, Kimberly A., "Apropriación de propaganda religiosa de la Reconquista y la Conquista españolas. Proceso de resignificación en dos novelas de protesta social latinoamericanas", in *Más de 500 anos de cultura en México*, Granillo Vázquez Lilia (ed.), Azcapotzalco, Universidad Autónoma Metropolitana, 1994.

NAVARRETE CÁCERES, Carlos, « Rosario Castellanos su presencia en la Antropología Mexicana », UNAM, [réf. de juillet 2009]. Disponible sur : http://books.google.fr/books?id=bZQtOUXgrxwC&pg=PA5&lpg=PA5&dq=Rosario+Castellanos+su+presencia+en+la+Antropolog%C3%ADa+Mexicana+de+Carlos+Navarrete+C%C3%A1ceres,+UNAM,+2007&source=bl&ots=XUhbFKqPdN&sig=wOsAHA-VZyqOXw_bFDnmNbtRO5Y&hl=fr&ei=5TBXSpLdMcKrjAfN0LHcAg&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1

NAVARRETE CÁCERES, LEE, T. A. (Ed.), *Mesoamerican Communication Routes and Cultural Contacts*, Provo, Utah, New World Archaeological Foundation, 1978.

NAVARRETE CÁCERES, *The Chiapanec; History and Culture*, Provo, Utah, New World Archaeological Foundation, 1966.

NUNES, Américo, *Les Révolutions du Mexique*, Paris, Questions d'histoire, Flammarion, 1975, 188 p.

OBREGÓN RODRÍGUEZ, María Concepción, *Tzotziles*, México, CDI: PNUD, 2003, 39 p., Monographie du CDI (Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas), [réf. de juin 2008]. Disponible sur : http://www.cdi.gob.mx/monografias/contemporaneos/tzotziles.pdf

OBREGÓN RODRÍGUEZ, María Concepción, *Tzotziles, pueblos indígenas del México contemporáneo*, Monographies du CDI (Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas), México, 2003, 39 p.

OCHIAI, Kasuyasu, *Cuando los santos vienen marchando: rituales públicos intercomunitarios tzotziles*, San Cristóbal de Las Casas, Universidad Nacional Autónoma de Chiapas – Centro de Estudios Indígenas (Monografías, 3), 1985.

OTHON DE MENDIZABAL, M., "El problema indígena y su más urgente tratamiento", in *México indígena*, órgano de difusión del I.N.I., número especial de aniversario, México , 1978.

PANAGUA, A.,"Chiapas en la coyuntura centroamericana", in *Cuadernos Políticos*, 38, México, 1983.

PANIAGUA Flavio, *Florinda*, San Cristóbal de Las Casas, 1889.

PÉREZ, Matilde, "Critica Marcos a Calderón por militarista y a López Obrador por sus colaboradores", in *La Jornada*, article du 02.10.2007, [réf. de mai 2007]. Disponible sur :http://www.jornada.unam.mx/2007/10/02/index.php?section=politica&article=009n1pol

PINEDA, Vicente, *Historia de las sublevaciones indígenas habidas en el estado de Chiapas. Gramática de la lengua tzeltal (...) y diccionario de la misma*, Chiapas, Imprenta del Gobierno, 1888, 340 p.

PIÑA CHAN, Román, *Una visión del México prehispánico*, México, UNAM, 1967, 339 p.

PITARCH RAMÓN, Pedro, *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, 274 p.

PITT-RIVERS, Julian, "Palabras y hechos: Los ladinos", in *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*, Editado por N. Mc Quown y J. Pitt-Rivers, México, Instituto Nacional Indigenista, 1989 (1970).

PONCE DE LEÓN, María Josefa Iglesias, LIGORRED PERRAMON, Francesc, (ed.) *Perspectivas antropológicas en el mundo Maya*, Sociedad española de estudios mayas, Madrid, 1993, 535 p.

POZAS, Ricardo y H. de Pozas Isabel, *Los indios en las clases sociales de México*, México, Siglo XXI, 1971, 181 p.

POZAS, Ricardo, *Chamula, un pueblo de indios de los altos de Chiapas*, Instituto Nacional Indigenista, 2 t., 1959, La Habana, Ciencias sociales, Serie Clásicos de la antropología mexicana, Col I.N.I., n°1-1, 1982, 401 p.

Processus de paix, processus de guerre. Brève histoire du conflit au Chiapas : 1994-2006. [réf. de juin 2008]. Disponible sur : http://www.sipaz.org/crono/procfra.htm

RAMONET Ignacio, « Marcos marche sur Mexico », mars 2001, p. 1, 16-17, [réf. de juin 2008]. Disponible sur : http://www.monde-diplomatique.fr/2001/03/RAMONET/14924

RAMONET Ignacio, *Marcos, la dignité rebelle*, Paris, Galilée, 2001, 72 p.

RECINOS, Adrián, *Crónicas indígenas de Guatemala*, Guatemala, Ed. Universitaria, 1957, 186 p.

REED John et MASPERO François, *Le Mexique insurgé*, Paris, Seuil, 1996, 312 p.

REED, John, *México insurgente*, México, Ariel Seix-Barral, 1979, 355 p.

REED, Nelson, *La guerra de castas en Yucatán*, México, ERA, 1971, 297 p.

REINA, Leticia, *Las rebeliones campesinas en México (1819-1906)*, México, siglo XXI, 1980, 437 p.

REMESAL, Fray Antonio, *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*, 2vol., México, Porrúa, 1988, (1619).

REVIRA DORADO, Miguel, *La religión maya*, Madrid, Alianza, 1986, 227 p.

REVIRA DORADO, Miguel, *Los Mayas, una sociedad oriental*, Madrid, Universidad Complutense, 1982, 405 p.

REVISTA CHIAPAS, [réf. de juin 2008]. Disponible sur : http://www.revistachiapas.org/chiapas-pres.html

Revista Chiapas, IIE-UNAM / Era, México (n° 1- 16, 1995-2004)

Revue AMÉRICA, Centre de Recherches inter-universitaires sur les champs culturels en Amérique Latine, *Ecrire le Mexique*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1999, 283 p.

RICARD, Robert, *La « Conquête spirituelle » du Mexique* : essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des Ordres Mendiants en Nouvelle-Espagne de 1523-24 à 1572, Paris, Édition de l'Institut d'Ethnologie, 1933, 404 p.

ROBLEDO HERNÁNDEZ, Gabriela (Coord.), *Región sureste*, México, Instituto Nacional Indigenista, SEDESOL, 1995, 276 p.

ROBLEDO HERNÁNDEZ, Gabriela, *Disidencia y religión: Los expulsados de San Juan Chamula*, Tuxtla Gutiérrez, Universidad Autónoma de Chiapas, 1997.

RUS, Diana, *Mujeres de tierra fría. Conversaciones con las coletas*, Tuxtla Gutiérrez, Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas, 1998.

RUS, Jan, "Local Adaptation to Global Change: The Reordering of Native Society in Highland Chiapas. México 1974-1994", in *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, 58, Juin 1995, pp. 71-89.

RUS, Jan, "¿Guerra de castas según quién?: indios y ladinos en los sucesos de 1869", in Juan Pedro Viqueira, Mario Humberto Ruz, (Ed.), *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, México, Centro de Estudios Mayas, UNAM, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad de Guadalajara, 1995 (1ª reimpresión: 1998), 508 p., pp. 145-174.

RUS, Jan, "Contained Revolutions: The Struggle for Control of Highland Chiapas. 1910-1925", in *Mexican Studies / Estudios Mexicanos*, Berkeley, Universidad de California, 1995.

RUS, Jan, "The "Caste War" of 1869 from the Indian's Perspective: A challenge for Ethnohistoriy", in *Memorias del Segundo Coloquio Internacional de Mayistas*, México, UNAM, 1989, vol. II, pp. 1033-1047.

RUS, Jan, "Whose Caste War? Indians, Ladinos and the Chiapas 'caste War' of 1869", in MAC LEOD, Murdo J. et WASSERSTROM, Robert (eds.), *Spaniards and Indians in South eastern Mesoamerica*, Lincoln-Londres, University of Nebraska Press, 1983, pp. 126-168.

RUS, Jan, et al., *Abtel ta Pinka / Trabajo en las fincas*, San Cristóbal de Las Casas, INAREMAC, 1986.

RUS, Jan, et al., *Kipaltik: La historia de cómo compramos nuestra finca*, San Cristóbal de Las Casas, INAREMAC, 1990.

RUS, Jan, WASSERSTROM, Robert, "Civil-Religious Hierarchies in Central Chiapas: A critical perspective", *American Ethnologist*, Vol. 7, n° 3, 1980, pp. 466-478.

RUS, Jan, WASSERSTROM, Robert, "Evangelization and political control", in *Is God an American*, Ed. S. Hvalkof et P. Aaby, Copenhague, International Work Group on Indigenous Affairs, 1981.

RUZ, Alberto, *El pueblo maya*, Salvat y Fundación Cultural san Jerónimo Lídice, A. C., 1981, 345 p.

RUZ, Mario Humberto et GÓMEZ HERNÁNDEZ, Antonio, *Memoria baldía. Los tojolabales y las fincas, testimonios.* México, UNAM y Universidad Autónoma de Chiapas, 1992, 404 p.

RUZ, Mario Humberto, « Los rostros de la resistencia. Los mayas ante el dominio hispano », in *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, M.C. León, M.H. Ruz, J. Alejos García, México, CONACULTA, 1992, pp. 85-162.

RUZ, Mario Humberto, *Gestos cotidianos. Acercamiento etnológico a los mayas de la época colonial*, Campeche, Gobierno del Estado de Campeche/Universidad Autónoma del Carmen/Universidad Autónoma de Campeche/Instituto Campechano/Instituto de Cultura de Campeche, 1997.

RUZ, Mario Humberto, *Savia india, floración ladina. Apuntes para una historia de las fincas comitecas (siglos XVIII y XIX)*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992, 415 p.

SAINT-LU, A. "Significado histórico de la sublevación de los indios zendales", in *Actas del Cuarto Congreso Internacional de Hispanistas*, Salamanca, 1971, 1982, pp. 567-577.

SAN JOSE GONZÁLEZ, Felipe, *La literatura mexicana: Autores y sus obras desde la época prehispánica hasta la actualidad*, México, Panorama, 1985, 175 p.

SEJOURNÉ, Laurette, *Pensamiento y religión en el México antiguo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957, 220 p.

SIERRA Justo, *Juárez, su obra y su tiempo*, México, Ed. Porrúa, 1956, 590 p.

SILVA HERZOG, Jesús, *El agrarismo mexicano y la reforma agraria*, México, Fondo de Cultura Económica, 1959, 602 p.

SILVERTS, Henning, *The Cacique of K'ankujk*, estudios de Cultura Maya, vol. 5, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1965.

SIPAZ (Servicio Internacional Para La Paz), programme d'observation internationale créé en 1995 pour effectuer un suivi du conflit au Chiapas suite au soulèvement de l'Armée Zapatiste de Libération Nationale en 1994, « Expulsiones a Montes Azules », [réf. de mars 2009]. Disponible sur : http://www.sipaz.org/documentos/mazules/mazules_fra.htm

Site de l'*Instituto Lingüístico de Verano* (ILV), [réf. d'août 2009]. Disponible sur : http://www.sil.org/mexico/00e-index.htm

SOUS-COMMANDANT MARCOS, *¡Ya basta!*, « Les insurgés zapatistas racontent un an de révolte au Chiapas » (Tome 1), « Vers l'internationale zapatiste » (Tome 2), Ed. Dagorno, Paris, 1996, 484 p. et 667 p.

SOUS-COMMANDANT MARCOS, *Desde las montañas del Sureste mexicano*, México, Plaza y Janés, 1999.

SOUS-COMMANDANT MARCOS, *Relatos de El Viejo Antonio*, Prologue d'Armando Bartra, CIACH (Centro de Información y Análisis de Chiapas), México, 1998, 206 p.

SOUSTELLE, Jacques, *Les Mayas*, Paris, Flammarion, Coll. L'Odyssée, (1977), 1982, 253 p.

STAVENHAGEN, Rodolfo, *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, México, Siglo XXI, 1969, 292 p..

TAUBE, Karl, *Mythes aztèques et mayas*, Paris, Ed. du Seuil, Points Sagesses, 1995, 155 p.

TEJADA BOUSCAYROL, Mario, CLARK, John, E., "Los pueblos prehispánicos de Chiapas", in *Anuarios 1992*, Instituto Chiapaneco de Cultura, 1993, pp. 325-327.

TEPEYAC Guadalupe, "Unos doscientos periodistas presenciaron la ceremonia de liberación del ex gobernador de Chiapas, secuestrado por el EZLN durante 47 días", El Mundo, [réf. de juin 2008]. Disponible sur: http://www.elmundo.es/papel/hemeroteca/1994/02/18/ultima/545956.html

TODOROV, Tzvetan, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, Ed. du Seuil, Points essais, 1982, 339 p.

TOWSEND, C. Thomas, *Lázaro Cárdenas, demócrata mexicano*, México, Biografías Gandesa, 1959.

TRENS, Manuel B., *Historia de Chiapas: desde los tiempos más remotos hasta el gobierno del General Carlos A. Vidal*, México, Talleres gráficos de la Nación, 1942, 705 p.

VASCONCELOS, José, *La raza cósmica*, México, Editorial Porrúa, 1948, 164 p.

VIGNA Anne, « Menaces sur les réserves naturelles en Amérique latine. Les charlatans du tourisme vert », [réf. de mars 2009]. Disponible sur : http://www.monde-diplomatique.fr/2006/07/VIGNA/13608

VILLA ROJAS, Alfonso, *Etnografía tzeltal de Chiapas. Modalidades de una cosmovisión* prehispánica, México, Ed. Miguel Ángel Porrúa y Gobierno del Estado de Chiapas, 1990, 829 p.

VILLA ROJAS, Alfonso, *Los tzeltales*, México, I.N.I., 1977, 4ª edición.

VILLAFUERTE, Daniel, et al, *La tierra en Chiapas. Viejos problemas nuevos*, México, Plaza y Valdés, Universidad De Ciencias y Artes de Chiapas (Centro de Estudios Superiores sobre México y Centroamérica), 1999, 383 p.

VILLORO, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, (1950), 303 p.

VIQUEIRA, Juan Pedro, "Culturas e identidades en la historia de Chiapas", Sociedades multiculturales y democracias en América Latina, Compilado por J. Nieto Montesinos, México, UNESCO/El Colegio de México/LVI Legislatura de Oaxaca, 1999, pp. 71-96.

VIQUEIRA, Juan Pedro, "Le mythe des colonies préhispaniques au Chiapas central", in *Journal de la Société des Américanistes*, n° 83, 1997. pp. 37-58.

VIQUEIRA, Juan Pedro, « La otra bibliografía sobre los indígenas de Chiapas », Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Bibliografías, 2005, [réf. d'avril 2009]. Mis en ligne le 9 février 2005. Disponible sur : http://nuevomundo.revues.org/index618.html

VIQUEIRA, Juan Pedro, *Indios rebeldes e idólatras. Dos ensayos históricos sobre la rebelión de Cancuc, Chiapas, acaecida en el año de 1712*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1997.

VIQUEIRA, Juan Pedro, *María de la Candelaria, india natural de Cancuc*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, 91 p.

VIQUEIRA, Juan Pedro, RUZ, Mario Humberto, (Ed.), *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, México, Centro de Estudios Mayas, UNAM, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad de Guadalajara, 1995 (1ª reimpresión: 1998), 508 p.

VIQUEIRA, Juan Pedro, SONNLEITNER, W., *Democracia en tierras indígenas. Las elecciones en Los Altos de Chiapas (1991-1998)*, México, Instituto Federal Electoral/El Colegio de México/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2000.

VOGT, Evon, Z. (ed.), *Los zinacantecos. Un pueblo tzotzil de Los Altos de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1966, 496 p.

VOGT, Evon, Z., *Bibliography of the Harvard Chiapas Project: The first twenty years 1957-1977*, Massachusetts, Harvard University Press, 1978, 75 p.

VOGT, Evon, Z., *Fieldwork among the Maya. Reflections on the Harvard Chiapas Project*, Albuquerque, University of Mexico Press, 1994.

VOS, Jan de, *La batalla del Sumidero. Historia de la rebelión de los chiapanecos 1524-1534, a través de testimonios españoles e indígenas* (1985), México, CNCA/INI, 1990.

VOS, Jan de, *La paz de Dios y del Rey. La conquista de la Selva Lacandona*, México, Fondo Nacional para Actividades Sociales de Chiapas, Ceiba, 1980.

VOS, Jan de, *Vivir en la frontera: la experiencia de los indios de Chiapas*, México, D.F., Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Nacional Indigenista, 1994, 313 p.

WACHTEL, Nathan, « L'acculturation », in *Faire de l'histoire I. Nouveaux problèmes*, sous la direction de Jacques Le Goff et de Pierre Nora, Folio Gallimard, 1974, 310 p, pp. 174-205.

WARMAN, Arturo, NOLASCO Margarita, BONFIL Guillermo, OLIVERA Mercedes, VALENCIA Enrique, *De eso que llaman antropología mexicana*, México, Ed. Nuestro Tiempo, 1970, 157 p.

WASSERSTROM, Robert, "El desarrollo de la economía regional en Chiapas, 1530-1975", in *Problemas del desarrollo*, n° 26, México, 1976, pp. 83-104.

WASSERSTROM, Robert, "Population Growth and Economic Development in Chiapas, 1525-1975", in *Human Ecology*, n° 6, 1978, pp. 127-143.

WASSERSTROM, Robert, "The Exchange of Saints in Zinacantan: The Socioeconomic Bases of Religious Change in Southern Mexico", in *Ethnology*, n° 17, 1978, pp. 197-210.

WASSERSTROM, Robert, *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, 312 p.

WASSERSTROM, Robert, *Land and Labour in Central Chiapas: A Regional Analisis, Development and Change*, n° 8, 1977, pp. 441-463.

WOLF, Eric, “Types of Latin American Peasantry”, in *American Anthropologist*, n° 57, pp. 452-471.

WOLF, Eric, *Pueblos y culturas de Mesoamérica*, México, Ed. ERA, 1967, 250 p.

WOLFF, Werner, *El mundo simbólico de mayas y aztecas*, México, S.E.P., 1963.

WOMACK, John Jr., *Rebellion in Chiapas. An Historical Reader*, New York, The New Press, 1999, 78 p.

XIMÉNEZ, Francisco, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores*, 3 vol., Guatemala, 1929-1931, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, Biblioteca Goathemala, (1929), 1977.

ZEBADÚA, Emilio, *Breve historia de Chiapas*, El colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, 187 p.

IV.2. Littérature sur l’Indien

ABREU GÓMEZ, Emilio, *Canek*, México, Oasis, 42ª. Ed. 1980 (1940), 29 p.

ABREU GÓMEZ, Emilio, *La conjura de Xinum*, prólogo de M. A. Asturias, San Salvador, Ministerio de Cultura, 1958, 134 p.

ALCINA FRANCH, José (compilador), *Indianismo e indigenismo en América*, Madrid, Editorial Alianza Universidad, 1990, 283 p.

ALVARADO MOGUEL, Javier A., *La narrativa indigenista como referencia antropológica*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, I.N.A.H.-S.E.P., mémoire de maîtrise en anthropologie sociale, 1998.

ÁLVAREZ RENDÓN, Jorge, *Literatura mexicana*, México, Universidad Autónoma de Yucatán, 2004, 273 p.

Anales de los cakchiqueles, trad. RECINOS Adrián, in M. DE LA GARZA, *Literatura maya*, Caracas, Ayacucho. Col. Biblioteca Ayacucho, 57, 1980, 148 p.

ANDERSON IMBERT, Enrique, *Historia de la literatura hispanoamericana*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1954, 2 vol.

ANDUJAR, Manuel, "Narrativa del exilio español y literatura latinoamericana”, in *Cuadernos Hispanoamericanos: Revista Mensual de Cultura Hispani*, Madrid 3, n° 295, 1975, pp. 63-86.

Antología de la narrativa mexicana del siglo XX, selección, introducción y notas de DOMÍNGUEZ, Michael Christopher, México, Fondo de Cultura Económica, 1989-1991, 2 vol.

ARAMONI, Dolores, MORQUECHO, Gaspar, "La otra mejilla... pero armada", in *Anuario* 1996, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica. Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas, 1997, pp. 553-611.

ARGUEDAS José María, "Lo indio, lo occidental y lo mestizo", cité par Roland Forgues, *José María Arguedas: de la pensée didactique à la pensée tragique, histoire d'une utopie*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 2004, 562 p.

ARGUEDAS José María, « Mitos quechuas pos-hispánicos », Amaru, n°3, Lima, juillet-septembre 1967.

ARGUEDAS José María, entretien avec Christian Chester, "Alrededor de este nudo de la vida", Revista Iberoamericana, n° 122, janvier-mars 1983.

ASTURIAS, Miguel Ángel, *Hombres de maíz*, 2ª edición, Madrid, ALLCA XX, (1949), 1996, 764 p.

ASTURIAS, Miguel Ángel, *Leyendas de Guatemala*, Madrid, Cátedra, (1930), 239 p.

AZUELA, Mariano, *Cien años de la novela mexicana*, México, Editorial Botas, 1947, 226 p.

AZUELA, Mariano, *Los de abajo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1960, 2ª Ed. 2000, 154 p.

BIGAS TORRES, Sylvia, *La narrativa indigenista mexicana del siglo XX*, México, Universidad de Guadalajara, 1990, pp. 339-445, 480 p.

BRUSHWOOD, John, S., *The Spanish American Novel*, Austin, University of Texas Press, 1975, 390 p.

BURGOS, Elisabeth (Ed.), *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, Barcelona, Argos Vergara, 1983. Traduction de Michèle Goldstein, *Moi, Rigoberta Menchú. Une vie et une voix, la révolution au Guatemala*, Collection Témoins, NRF Gallimard, Paris, 1983, 328 p.

CARBALLO, Emmanuel, *El cuento mexicano del siglo XX*, México, Premiá, 1987, 141 p.

CASTRO LEAL, Antonio, *La novela de la revolución mexicana*, Madrid, Aguilar, 1960, 2 vol.

CASTRO VILLALOBOS, Marielos, « La construcción de lo indígena en textos etnoficcionales en Centroamérica », 14 p., Jalla 2006, Bogotá, [réf. de juin 2009]. Disponible sur : http://www.una.ac.cr/boletin_filosofia/setiembre06/documentos/castromarielos.pdf

CASTRO, Carlos Antonio, *Cuentos populares tzeltales*, San Cristóbal de las Casas, Centro Coordinador Indigenista tzeltal-tzotzil, 1957, 26 p.

CASTRO, Carlos Antonio, *Los hombres verdaderos*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1959, 143 p.

CASTRO, Carlos Antonio, *Narraciones tzeltales de Chiapas*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1965, 131 p.

CORNEJO POLAR, Ernesto, “El indigenismo y las literaturas heterogéneas: su doble estatuto socio-cultural”, in *Revista de Crítica literaria latinoamericana*, Lima, n° 7-8, 1978.

CORNEJO POLAR, Ernesto, “La novela indigenista: un género contradictorio”, in *Texto crítico*, 14, vol. 5, México, 1979.

CORNEJO POLAR, Ernesto, « Para una interpretación de la novela indigenista », La Habana, Casa de las Américas, año XVI, n°100, janvier-février 1977.

CORNEJO POLAR, Ernesto, *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*, Lima, CELACP, Latinoamericana Editores, 2003, 241 p.

CORNEJO POLAR, Ernesto, *La novela indigenista*, Lima, Latonsay, 1980, 225 p.

COSSE, Rómulo, *Crítica latinoamericana: propuestas y ejercicios: Horacio Quiroga, Ricardo Güiraldes, Rosario Castellanos, Matía de Córdoba*, México, Centro de Investigaciones Humanísticas, Universidad Veracruzana, 1982, 151 p.

COWIE, Lancelot, *El indio en la narrativa contemporánea*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1990, 275 p.

CROS, Edmond, (textes réunis et édités par), *El indio, nacimiento y evolución de una instancia discursiva*, Actes du colloque de Montréal 1992, Montpellier, Editions du CERS, 1994, 241 p.

CROS, Edmond, *Literatura, ideología y sociedad*, Madrid, Editorial Gredos, 1986, 309 p.

Cuentos y relatos indígenas, Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y el estado de Chiapas, UNAM, n° 6 et 7, 1997.

DESSAU, Adalbert, *La novela de la revolución mexicana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972, 477 p.

DOMÍNGUEZ, Michael Christopher (selección, introducción y notas), *Antología de la narrativa mexicana del siglo XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989-1991, 2 vol. (1410 p., 1393 p.).

EKSTROM, Margaret V., “Interpreting Ethnicity: Differing Views of Biculturalism in Arguedas, Carpentier, Castellanos, and Valle Inclan”, *Translation Perspectives* (Binghamton, NY) 6, 1991, pp. 173-178.

El libro de los libros de Chilam Balam, Trad. de textos paralelos de Alfredo Barrera Váquez y Silvia Rendón, 2ª Ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1963, 212 p.

ESCAJADILLO, Tomás G., *la narrativa indigenista peruana*, Lima, Amaru, 1994, 333 p.

FANON Frantz, *Les damnés de la terre*, Paris, Maspero, 1974, 232 p.

FANON Frantz, *Sociologie d’une révolution*, Paris, Maspero, 1978, 175 p.

FRANCH, José (compilador), *Indianismo e indigenismo en América*, Madrid, Editorial Alianza Universidad, 1990, 283 p.

FRANCO, Jean, *Historia de la literatura hispanoamericana*, Barcelona, Ariel, 1975, 398 p.

FRANCO, Jean, *Las conspiradoras: la representación de la mujer en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, 240 p.

FRANCO, Jean, *Plotting women: Gender and representation in México*, New York, Columbia University Press, 1989, 235 p.

FUENTES, Carlos et [photographies de] Henri CARTIER BRESSON, *Carnets Mexicains : 1934-1964*, Paris, Hazan, 1995, 81 p.

FUENTES, Carlos, *La silla del águila*, Madrid, Suma de letras, 2004, 439 p.

FUENTES, Carlos, *Los cinco soles de México. Memoria de un milenio*, Barcelona, Editorial Seix Barral, Biblioteca breve, 2000, 430 p.

FUENTES, Carlos, *Nuevo tiempo mexicano*, Mexico, Aguilar, 1995, 271 p.

GARZA CUARON, Beatriz (coord.), *Historia de la literatura mexicana: desde sus orígenes hasta nuestros días*, 3 vol., México, siglo XXI, UNAM, 1996.

GARZA, Mercedes de la (ed.), *Libro del Chilam Balam de Chumayel*, México, CONACULTA. Col. Cien de México, 1985, 191 p.

GARZA, Mercedes de la, et al., *Literatura maya*, Caracas, Ayacucho. Col. Biblioteca Ayacucho, 57, 1980, 483 p.

GILBERTO DE LEÓN, Olver (Coord.), *Literaturas ibéricas y latinoamericanas contemporáneas*, Paris, Ophrys, pp. 543-576.

GONZÁLEZ VIGIL, Ricardo, introduction à l'oeuvre de José María Arguedas, *Los Ríos Profundos*, Madrid, Cátedra, Letras Hispánicas, 1995, pp. 7-133.

KRICKEBERG, Walter, *Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971, 267 p.

LAVOU ZOUNGBO, Victorien (éditeur), "Cachumbambé indigenista en América Latina. Paralelismos entre Perú y México (1920-1960)", in *Marges 26: El Indio Malanga, écrire la domination en Amérique Latine : Rosario Castellanos, Balún-Canán (1957), José María Arguedas, Los ríos profundos (1958), Jorge Icaza, El Chulla Romero y Flores (1958)*, Perpignan, CRILAUP, Presses Universitaires de Perpignan, 2004, 302 p., pp. 25-39.

LEAL, Luis (notas y selección), *Cuentos de la revolución*, México, UNAM, 1976, 170 p.

LEAL, Luis, "Tlatelolco, Tlatelolco", *Denver Quarterly* 14, n° 1, 1979, pp. 3-13.

LEMOGODEUC, Jean-Marie, "Ambiguïtés et paradoxes de l'indigénisme. Lecas du Pérou », in LAVOU ZOUNGBO, Victorien (éditeur), *Marges 26: El Indio Malanga, écrire la domination en Amérique Latine : Rosario Castellanos, Balún-Canán (1957), José María Arguedas, Los ríos profundos (1958), Jorge Icaza, El Chulla Romero y Flores (1958)*, Perpignan, CRILAUP, Presses Universitaires de Perpignan, 2004, 302 p., pp. 65-89, pp. 127-145.

LEON-PORTILLA, Miguel, *Literatura indígena de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

LIENHARD, Martin, *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-cultural en América Latina 1492-1988*, México, Ediciones Casa Juan Pablos, 4a Ed., 2003, 414 p.

LINDSTROM, Naomi, *The social conscience of Latin American writing*, Austin, University of Texas Press, 1998, 187 p.

LOMBARDO DE CASO, María, *La culebra tapó el río*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1962, 79 p.

LÓPEZ GONZÁLEZ, Aralia, "El indigenismo y lo real maravilloso americano: discurso de la consecuencia", *Kipus, Revista andina de letras*, n°3, Quito, 1995.

LÓPEZ Y FUENTES, Gregorio, *El indio*, México, Ed. Porrúa, 1935, 12ª éd., 2000, 125 p.

LOPRETE, Carlos Alberto, *Literatura mexicana e hispanoamericana*, México, Addison Wesley Longman, 2000, 554 p.

MARTÍNEZ, José-Luis, *La literatura mexicana del siglo XX*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Publicaciones, 1995, 283 p.

MEDIZ BOLIO, Antonio, *A la sombra de mi ceiba*, Mérida, Dante, 1987.

MEDIZ BOLIO, Antonio, *La tierra del faisán y del venado*, 1922, México D.F., Costa-Amic Editores, 10ª Ed. 2002, 141 p.

MELÉNDEZ, Concha, *La novela indianista en Hispanoamérica 1832-1889*, Madrid, Monografías de la Universidad de Puerto Rico, 1961, 202 p.

MILLÁN, María del Carmen, *Diccionario de escritores mexicanos: panorama de la literatura mexicana*, México, UNAM, Centro de estudios Literarios, 1967, 422 p.

MONTEMAYOR, Carlos, *Arte y trama en el cuento indígena*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, 143 p.

MONTEMAYOR, Carlos, *La literatura actual en las lenguas indígenas de México*, México, Universidad Iberoamericana, 2001, 260 p.

MONTEMAYOR, Carlos, *Los escritores indígenas actuales*, México, Conaculta, 1992, 2 vol. (204 p., 232 p.).

MONTEMAYOR, Carlos, *Situación y perspectivas de la literatura indígena*, México, Conaculta, 1993, 196 p.

MORALES BERMÚDEZ, Jesús, *Aproximaciones a la poesía y la narrativa de Chiapas*, Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas, 1997.

MORALES BERMÚDEZ, Jesús, *Ceremonial*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Dirección general de Culturas Populares)/Instituto Chiapaneco de Cultura, 1992, 203 p.

MORALES BERMÚDEZ, Jesús, *On o t'ian. Antigua palabra, Narrativa indígena chol*, UAM, Azcapotzalco, 1984.

NOUHAUD, Dorita, "Pouvoir parler, savoir écrire", in *Ecrire la domination en Amérique latine : Balún-Canán de Rosario Castellanos, Los ríos profundos de José María Arguedas, El Chulla Romero y Flores de Jorge Icaza,* Dir. Néstor Ponce, Nantes, Ed. Du Temps, 2004, 160 p., pp. 7-40.

OLEA FRANCO, Rafael, *Literatura mexicana del otro fin de siglo*, México, D.F., El Colegio de México, Centro de Estudios Linguísticos y literarios, 2001, 691 p.

OLLÉ-LAPRUNE, Philippe, *Cent ans de littérature mexicaine,* Paris, Ed. de la différence, 2007, 847 p.

ORTEGA CUENTAS, Julio César, *De la crónica a la nueva narrativa mexicana*, coloquio sobre literatura mexicana, México, Oasis, 1986, 480 p.

OVIEDO, José Miguel, *Historia de la literatura hispanoamericana (4- de Borgés al presente)*, Madrid, Alianza, 2001, 492 p.

OYARZÚN, Kemy "Literaturas heterogéneas y dialogismo", in *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, XIX, n°38, Lima, 1993, pp- 37-50.

PACHECO, Carlos, *La comarca oral. La ficcionalización de la oralidad cultural en la narrativa latinoamericana contemporánea*, Caracas, Casa de Bello, 1992, 191 p.

PAZ, Octavio, *El laberinto de la soledad, Postdata y Vuelta a El Laberinto de la soledad*, (1981), México, Fondo de Cultura Económica, 3ª ed., 2004, 351 p.

PEREIRA, Armando (coord.), *Diccionario de literatura mexicana*, UNAM, México, 2004, 532 p.

PONCE, Néstor (dir.), *Ecrire la domination en Amérique latine : Balún-Canán de Rosario Castellanos, Los ríos profundos de José María Arguedas, El Chulla Romero y Flores de Jorge Icaza*, Nantes, Ed. Du Temps, 2004, 160 p.

PONIATOWSKA, Elena, *Hasta no verte Jesús mío*, México, Biblioteca Era, 1969, 316 p.

PONIATOWSKA, Elena, *Siete Cabritas*, Mexico, Ed. Era, 150 p.

Pop Wooh, Popol Vuh, Le livre du temps. Histoire sacrée des Mayas quichés, traduction en français de Pierre Desruisseaux en collaboration avec Daisy Amaya, Montréal, Ed. Triptyque, Le Castor Astral, 2002, 251 p.

Popol Vuh, prólogo y traducción de Adrián Recinos, México, Fondo de Cultura Económica, (1947), 2ª Ed. 1960, 181 p. Trad. FAURIE, Valérie, *Popol Vuh : le livre des Indiens Mayas Quichés,* Paris, Albin Michel, 1991, 231p.

Popol Vuh, prólogo y traducción de Ermilo Abreu Gómez, México, Fondo de Cultura Económica, (1984), 1ª Ed. 2003, 169 p.

PORTAL, Marta, "Narrativa indigenista mexicana de mediados de siglo", in *Cuadernos Hispanoamericanos: Revista Mensual de Cultura Hispánica*, n° 298, 1975, pp. 196-207.

POZAS, Ricardo, *Juan Pérez Jolote, biografía de un tzotzil*, México, Fondo de Cultura Económica, 1949, 118 p.

RAMA, Ángel, *Transculturación narrativa en América Latina*, México, siglo XXI, 1982, 305 p.

ROBLES, Marta, *La sombra fugitiva. Escritoras en la cultura nacional*, México, UNAM, 1980, 320 p.

RODRIGUEZ CHICHARRO, César, *La novela mexicana indigenista*, México, Universidad Veracruzana, 1988, 283 p.

RODRIGUEZ-LUIS, Julio, « Tercer avater del indigenismo literario », in MÄCHLER TOBAR, Ernesto (Coord.), *Autour de l'indigénisme. Une approche littéraire de l'Amérique latine*, Indigo et côté-femmes éditions, Université de Picardie Jules verne, 2004, 154 p., pp. 125-140.

RUBÍN, Ramón, *El callado dolor de los tzotziles*, (1949), México, Fondo de Cultura Económica, 1990, 116 p.

SODI, Demetrio, *La literatura de los mayas*, México, Joaquín Mortiz, 1970, 158 p.

SOMMERS, Joseph, "Novela de la Revolución: criterios contemporáneos", in *Cuadernos Americanos*, n°168, 1970, pp. 171-184.

SOMMERS, Joseph, "Novels of a Dead Revolution", *Nation* 197, n° 6 (1963), pp. 114-115.

VARGAS LLOSA, Mario, *La Utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*, México, Fondo de Cultura Económica, Tierra Firme, 1996, 359 p.

WALDMAN MITNIK, Gilda, "El florecimiento de la literatura indígena actual en México. Contexto social, significado e importancia", 10 p., [réf. de juin 2008]. Disponible sur : http://www.bibliojuridica.org/libros/2/740/10.pdf

ZEPEDA, Eraclio, *Benzulul*, 1959, México, Fondo de Cultura Económica, 3ª Ed. 205, 142 p.

ZEVALLOS AGUILAR, Ulises Juan, "La representación del indígena (I)", "La representación del indígena (II) : el texto etnográfico", in LAVOU ZOUNGBO, Victorien (éditeur), *Marges 26: El Indio Malanga, écrire la domination en Amérique Latine : Rosario Castellanos, Balún-Canán (1957), José María Arguedas, Los ríos profundos (1958), Jorge Icaza, El Chulla Romero y Flores (1958)*, Perpignan, CRILAUP, Presses Universitaires de Perpignan, 2004, 302 p., pp. 65-89, pp. 91-126.

V. Ouvrages généraux

V. 1. Dictionnaires et encyclopédies

Dictionnaire et grammaire *Tzotzil* de Santo Domingo Zinacantán, [réf. de mai 2009]. Disponible sur : http://www.sil.si.edu/smithsoniancontributions/Anthropology/text/SCtA-0031.3.txt

Dictionnaire *tzeltal* de Bachajón, Chiapas. Marianna C. Slocum, Florencia L. Gerdel, Manuel Cruz Aguilar. xxii, 336p. Préface de Carlos Montemayor, [réf. de mai 2009]. Disponible sur : http://www.sil.org/mexico/ilv/ePrefacioMontemayor.htm

Documents audio sur la structure linguistique du *tzotzil*, légendes, cérémonies de guérison, [réf. de février 2009]. Disponible sur : http://zathras.reed.edu/aiic/linguistics/Tzotzil/TZOTZIL.htm

BONELLS, Jordi (dir.), *Dictionnaire des littératures hispaniques : Espagne et Amérique Latine*, Paris, Robert Laffont, Collection Bouquins, 2009, 1636 p.

BONIFAZ, Oscar, *Arcaismos, regionalismos y modismos de Comitán, Chiapas*, México, Ed. El caballito, 2004, 46 p.

BONTE, P. et IZARD, M. (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1991.

COROMINAS, J., *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, t. 3, Berne, Editions Francke, 1954, 1117 p.

CORRIPIO, Fernando, *Gran diccionario de sinónimos*, Barcelona, Ediciones B, 2000, 1128 p.

DESCHAMPS, Christian (dir.), *Amériques latines : une altérité*, Paris, Editions du Centre Pompidou, 1993, 202 p.

Diccionario de la Lengua Española de la Real Academia, Madrid, Editorial Espasa Calpe, 1992, 1513 p.

Enciclopedia universal ilustrada [1917], t. 34, Madrid, Espasa Calpe, 1993, 1512 p.

Encyclopaedia universalis France, 1970, nouvelle édition 1995.

FERREOL, G. (dir.), *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles*, Paris, Armand Colin, 2003, 354 p.

GRADUS, *Les procédés littéraires (dictionnaire)*, par Bernard Dupriez, Coll. 10/18, Paris, 1984, 543 p.

Le Grand Robert de la langue française, t. IV, Paris, Dictionnaires Le Robert, 1989, 1046 p.

LITTRÉ, Paul Émile, *Dictionnaire de la langue française* [1863-1872], t. 3.

MALARET, Augusto, *Diccionario de americanismos*, Buenos Aires, E.M.E.C.E., 1946, 835 p.

MESURE, Sylvie, SAVIDAN, David (dir.), *Dictionnaire des sciences humaines*, Paris, PUF, 2006, 1264 p.

Nouveau Petit Le Robert, dictionnaire de la langue française, Paris, Dictionnaires Le Robert, 1994, 2467 p.

POIRIER, Jean, *Ethnologie générale*, Paris, Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard, 1968, 1906 p.

REY, Alain (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, 2 vol., Le Robert, Paris, 1994, 2909 p.

SANTAMARIA, Francisco, *Diccionario general de americanismos*, México, 3 vol., 1942.

V. 2. Anthropologie et histoire :

ÉLIADE, Mircea, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, Folio Essais, Gallimard, 1969, 184 p.

LEVI-STRAUSS, Claude, *Race et histoire*, Paris, Folio essais, 1952, 127 p.

LEVI-STRAUSS, Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1973, 450 p.

SIBONY, Daniel, *Entre-deux, l'origine en partage*, Paris, Seuil, « Points Essais », 1991, 391 p.

TODOROV, Tzvetan, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Ed. du Seuil, Points essais, 1989, 540 p.

WEIL Simone, *La condition ouvrière*, Paris, Éditions Gallimard, Collection idées, NRF, 1951, 375 p.

V. 3. Méthodologie : Théorie et analyse littéraires

BAKHTINE, Mikhaïl, *Esthétique et théorie du roman*, (1975), Paris, Gallimard, 1978, 489 p.

BAKHTINE, Mikhaïl, *La poétique de Dostoïevski*, Paris, Seuil, Points essais, 1970, 367 p.

BARTHES, Roland, *Le Plaisir du texte* [1973], *Roland Barthes, œuvres complètes*, tome 2 (1966-1973), Paris, Seuil, 1994, p. 1493-1530.

CROS, Edmond, *Idiosemas y morfogénesis del texto, literaturas española e hispanoamericana*, Francfort, Veruvet Verlag, 1992, 203 p.

FONTANIER, Pierre et Gérard GENETTE, *Les figures du discours*, Paris, Flammarion, 503 p.

GENETTE, Gérard, *Esthétique et poétique*, Paris, Seuil, 1992, 245 p.

GENETTE, Gérard, *Figures II*, Paris, Seuil, 1979, 293 p.

GENETTE, Gérard, *Figures III*, Paris, Seuil, 1972, 285 p.

GENETTE, Gérard, *Figures IV*, Paris, Seuil, 1999, 364 p.

GENETTE, Gérard, *Figures V*, Paris, Seuil, 2002, 352 p.

GENETTE, Gérard, *Palimpsestes : la littérature au second degré*, Paris, Seuil, 1982, 573 p.

GENETTE, Gérard, *Seuils*, Paris, Seuil, 1987, 388 p. Réédition en 2002, 426 p.

GENETTE, Gérard, *Théorie des genres*, Paris, Seuil, 1986, 205 p.

JAKOBSON Roman, *Essais de linguistique générale*, Paris, Ed. de Minuit, 1963, 2 vol. (260 p., 317 p.).

JAKOBSON, Roman, « Le folklore, forme spécifique de création », in *Questions de poétique*, Paris, Seuil, 1973, pp. 59-72.

JAKOBSON, Roman, « Linguistique et poétique », in *Essais de linguistique générale*, Paris, Minuit, t.1, 1963, pp. 209-248.

JAUSS, Hans Robert, *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978, 305 p.

RIFFATERRE, Michael, *Essais de stylistique structurale*, Paris, Flammarion, 1971, 364 p.

TODOROV, Tzvetan, *Mikhaïl Bakhtine, le principe dialogique*, suivi de *Ecrits du cercle de Bakhtine*, Paris, Seuil, Collection poétique, 1981.

GLOSSAIRE

Acasillado : selon Michel Gutelman, Réforme et mystification agraire en Amérique Latine : le cas du Mexique, Paris, Maspero, 1971, p. 36, un « paysan *acasillado* » est un paysan « achasé », c'est-à-dire résidant dans l'*hacienda* où il travaille. C'est « en principe un ouvrier agricole recevant un salaire pour son travail, mais qui cependant peut être assimilé à un véritable serf » (en contrepartie du droit de vivre sur la terre, il doit effectuer des prestations gratuites comme les *faenas*, tâches domestiques pour la famille de l'*hacendado*).

Ajwahil ou ***ajwal*** (maître) : titre que les Indiens donnent aux notables blancs.

Aladinado : Indien acculturé au contact de la culture occidentale. L'*aladinamiento* consiste pour un Indien à modifier son image physique et sociale, à parler espagnol et à adopter des coutumes occidentales. Autre terme pour acculturation.

Alcaldía mayor : c'est un territoire, au moment de la colonisation espagnole, qui se trouve sous la juridiction d'un représentant du roi (*alcalde mayor*), doté de certains pouvoirs judiciaires et exécutifs.

Assimilation (politique d') : La politique indigéniste d'assimilation vise à faire disparaître l'Indien soit par un métissage biologique, soit par l'imposition des modèles et des valeurs de la société dominante qui conduisent l'identité ethnique à se dissoudre dans les variantes de la culture occidentale.

Atajadores : Ce système d'exploitation économique est incarné par des « agents commerciaux » qui tous les jours se postent sur les axes de communication qu'empruntent les Indiens et, lorsque passe un Indien, s'emparent de la marchandise qu'il comptait vendre en échange d'une monnaie symbolique.

Baldío : ce terme désigne à la fois un petit lopin de terre qu'un propriétaire accorde à un Indien en échange de son travail gratuit et obligatoire, ainsi que le travail effectué par l'Indien.

č'iebal : totem d'une communauté indienne.

Cacique : chef local profitant de son influence et pratiquant la corruption aux dépens de la population qu'il domine. A l'origine, mot antillais pré-hispanique, qui a ensuite été diffusé par les colons sur tout le continent latino-américain.

***Cargadora* :** Domestique d'origine indienne chargée de tenir compagnie aux jeunes enfants *ladinos* de classe aisée.

Cashlán ou ***caxlán*** est la déformation de *kaxlanetik* qui provient de *castellano*, « castillan » qu'utilisent les *Tzotzil-Tzeltal* pour désigner toutes les personnes qui ne relèvent pas de leur groupe (voir Juan Pedro Viqueira, dans son introduction générale sur « Los Altos de Chiapas », in Mario Humberto Ruz, (Ed.), *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, note 42, p. 232).

Castilla : les Indiens de langue autochtone se réfère à la langue espagnole par ce terme.

Chulel : Dans la conception animiste des *Tzotzil-Tzeltal*, c'est une essence vitale que possèdent tous les êtres de la nature, les plantes, les animaux et les hommes. Elle se trouve à la fois chez tout être humain et dans son double-animal.

Coletos : nom donné aux habitants de *Ciudad Real*, devenue San Cristóbal de Las Casas en 1829.

Ejidos : terme qui désigne à l'époque coloniale les terres communales de pâturage. Michel Gutelman précise qu'après la Révolution mexicaine, le terme revêt plusieurs aspects : « toute terre remise aux paysans dans le cadre de la réforme agraire, qu'elle soit destinée à l'usage individuel ou collectif des membres d'une communauté » in *Réforme et mystification agraire en Amérique Latine, le cas du Mexique*, Paris, François Maspero, 1971 (p. 109).

Encomienda : Selon Bernard Lavallé dans *L'Amérique espagnole de Colomb à Bolivar*, Paris, Belin Sup Histoire, 2004, cette institution est instaurée dès 1503 et « consistait à *recommander* (en espagnol *encomendar*, d'où le nom de l'institution) un certain nombre d'Indiens aux Espagnols qui s'étaient particulièrement signalés lors de la Conquête (*los beneméritos*) » (p. 62). En échange des devoirs d'instruction, de protection et

d'évangélisation, l'*encomendero* recevait de l'Indien le paiement d'un tribut en nature et des corvées. Ce terme englobe également l'ensemble d'Indiens tributaires, plusieurs quartiers, voire plusieurs villages.

Enganchadores, intermédiaires entre les exploitations étrangères et les Indiens de *Los Altos*, se chargent de recruter à chaque saison un contingent déterminé de *Tzotzil-Tzeltal* à San Cristóbal. pour la plupart des marchands d'eau-de-vie, commerçants ambulants, secrétaires de municipes indiens, instituteurs, en contact régulier avec la population indienne.

Ethnocide, compris comme stade final de l'assimilation totale de l'Indien. Robert Jaulin, *La paix blanche. Introduction à l'ethnocide*, Paris, Seuil, 1970 et *La Des-civilización: Política y práctica del etnocidio*, Ed. Nueva imagen, México, 1979.

Guerra de Castas : l'expression renvoi à la longue guerre raciale qui, au XIXème siècle (plus exactement entre 1850 et 1910), opposa les Indiens mayas du Yucatán aux *ladinos* et occasionna la division politique et administrative de la Péninsule.

Ij'cal : appelé également *Negro Cimarrón,* esclave en fuite. A l'origine, c'était une créature légendaire qui enlevait les femmes pour les violer et les hommes pour les manger dans des cavernes).

Ilol : Ce personnage est caractérisé par sa familiarité avec les puissances surnaturelles et la révérence que les autres Indiens lui vouent, ce qui le rapproche de la figure du *chamán*. Ricardo Pozas définit *ilol* par « guérisseur » qui se caractérise par un don de voyance (du verber 'ilel : voir).

Intégration (politique d') : Cette politique indigéniste vise à intégrer les populations indiennes dans la nation mexicaine pour unifier idéologiquement, culturellement, socialement et économiquement toute la société globale. Elle suppose le respect de la personnalité et des « aspects positifs » de la culture indienne.

Ladino : terme qui désignait en premier lieu l'Indien lettré ou celui qui avait une bonne connaissance de l'espagnol, pour caractériser finalement toute personne non indienne, de langue espagnole.

Mayordomo* ou *Martoma (terme *chamula* pour « mayordomo» ou chef religieux) : fonctionnaire ou dignitaire religieux responsable des statues du culte catholique et de la Sainte Croix chez les *Tzotzil*. Voir C. Guiteras Holmes, *Los peligros del alma: visión del mundo de un tzotzil*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, 310 p.

Nahual : un esprit bienfaisant, équivalent de *Canán.*

P.A.N. : Parti Action Nationale (Partido Acción Nacional), parti conservateur catholique fondé en 1939, qui remporte les élections présidentielles pour la première fois en 2000 avec Vicente Fox Quesada.

P.R.D. : Parti de la Révolution Démocratique fondé en 1989 par Cuauhtémoc Cárdenas, fils du président Lázaro Cárdenas. Il est opposé au néo-libéralisme et en faveur d'une politique sociale plus forte.

P.R.I. : Parti Révolutionnaire Institutionnel fondé en 1946 qui reste au pouvoir jusqu'à l'élection à la Présidence de Vicente Fox au pouvoir en 2000 avec le P.A.N. (Parti d'Action Nationale).

Peón : ouvrier agricole employé dans les *haciendas*. Le *peón acasillado* a un statut permanent, tandis que les *eventuales* sont employés temporairement.

Popol Vuh ou « Livre du Conseil des Mayas-Quichés »: Ce livre anonyme date vraisemblablement de 1550 et relate l'origine du monde et du peuple maya selon la tradition orale ancestrale. Découvert au XVIIIème siècle par un religieux dominicain, Francisco Ximénez, il est considéré comme le texte sacré du peuple Quiché.

Pukuj : esprit malfaisant associé à la nuit et aux puissances obscures, le principe ennemi de Dieu dans sa lutte pour obtenir l'âme des hommes. Les *Tzeltal* remplacent la conception catholique du « diable » par démon (demonio) ou *pukuj*. Pedro Pitarch Ramón, *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 237-238.

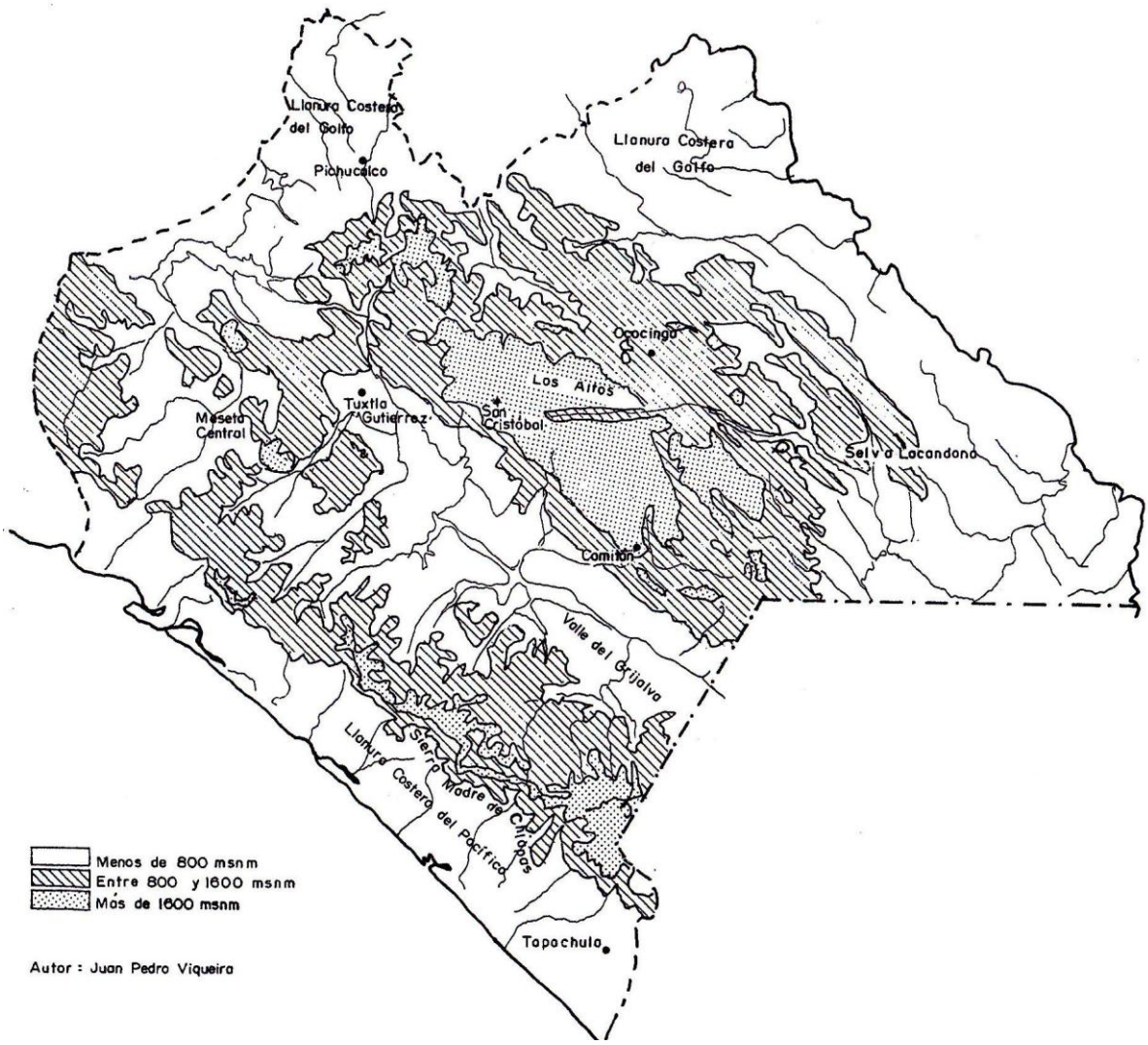
Wayojel à Chamula, ou ***wayjel*** à Oxchuc : selon les *Tzotzil-Tzeltal*, la personne est composée de trois éléments : le corps (d'ordre matériel), l'esprit (d'ordre spirituel) et un double-animal. Déformation hispanique : *waigel.*

ANNEXES

Doc. 1: Régions naturelles du Chiapas
Doc. 2 : Régions du Chiapas
Doc. 3 : Carte topographique du Chiapas
Doc. 4 : Proposition de régionalisation sociale et culturelle
Doc. 5 : Distribution des différentes langues indiennes au Chiapas
Doc. 6 : Communautés des hauts-plateaux du Chiapas, in Jan Rus
Doc. 7 : Conquête du Chiapas (1523-1528)
Doc. 8 : La alcaldía mayor du Chiapas et ses provinces, 1680-1712
Doc. 9 : Formes de paiement en tributs au Chiapas, 1680-1720
Doc. 10 : La révolte de Cancuc (1712-1713)
Doc. 11 : San Juan Chamula et autres villages indiens (1867)
Doc. 12 : Persécution des Indiens insurgés, 1869-1870
Doc. 13 : Variations dans l'intensité d'application de la réforme agraire : 1917-1941
Doc. 14 : Augmentation du personnel bilingue, 1957-1983
Doc. 15 : Présidents municipaux des hauts-plateaux du Chiapas, 1959-1985. Incidence des promoteurs et maîtres bilingues
Doc. 16 : Tableaux sur la population du Chiapas
Doc. 17 : Municipes avec le plus grand nombre de locuteurs *tzotzil* de plus de cinq ans selon le recensement de 2000
Doc. 18 : Caractéristiques de la population *tzotzile* en 2000
Doc. 19 : Caractéristiques de la population *tzeltale* en 2000
Doc. 20 : Religions dans les hauts-plateaux du Chiapas, 1990, INEGI
Doc. 21 : Zones d'émigration *tzotzil-tzeltal*
Doc. 22 : Répartition des Centres Coordinateurs de l'Institut National Indigéniste (à la date du 31 décembre 1974)
Doc. 23 : « Qu'est-ce que l'I.N.I. ? »
Doc. 24 : Décret de création de l'Institut National Indigéniste
Doc. 25 : Ricardo Pozas, « Jueves Santo »
Doc. 26 : Rosario Castellanos, *Oficio de tinieblas* : "Le Jeudi Saint à San Juan Chamula".
Doc. 27 : *Théâtre Petul,* "Petul visita el INI"
Doc. 28 : *Théâtre Petul,* "Petul y Xun juegan a la lotería".
Doc. 29 : *Théâtre Petul,* "La bandera"
Doc. 30 : *Théâtre Petul,* "Benito Juárez"
Doc. 31 : *Théâtre Petul,* "Petul y el diablo extranjero"
Doc. 32 : *Théâtre Petul,* "Petul, promotor sanitario"
Doc. 33 : *Théâtre Petul,* "Petul en la campaña antialcohólica"
Doc. 34 : *Théâtre Petul,* "Los gallineros de Xun"
Doc. 35 : *Théâtre Petul*, "Los pollos de Xun"
Doc. 36 : *Théâtre Petul*, "Lázaro Cárdenas"

Doc. 17: Régions naturelles du Chiapas
In " ¡Primero viva Chiapas! La Revolución Mexicana y las rebeliones locales", in VIQUEIRA, Juan Pedro, RUZ, Mario Humberto, (Ed.), *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, México, Centro de Estudios Mayas, UNAM, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad de Guadalajara, 1995 (1ª reimpresión: 1998), p. 179.

Doc. 18 : Régions du Chiapas
In Neil Harvey, in VIQUEIRA, Juan Pedro, RUZ, Mario Humberto, (Ed.), *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, México, Centro de Estudios Mayas, UNAM, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad de Guadalajara, 1995 (1ª reimpresión: 1998), p. 464.

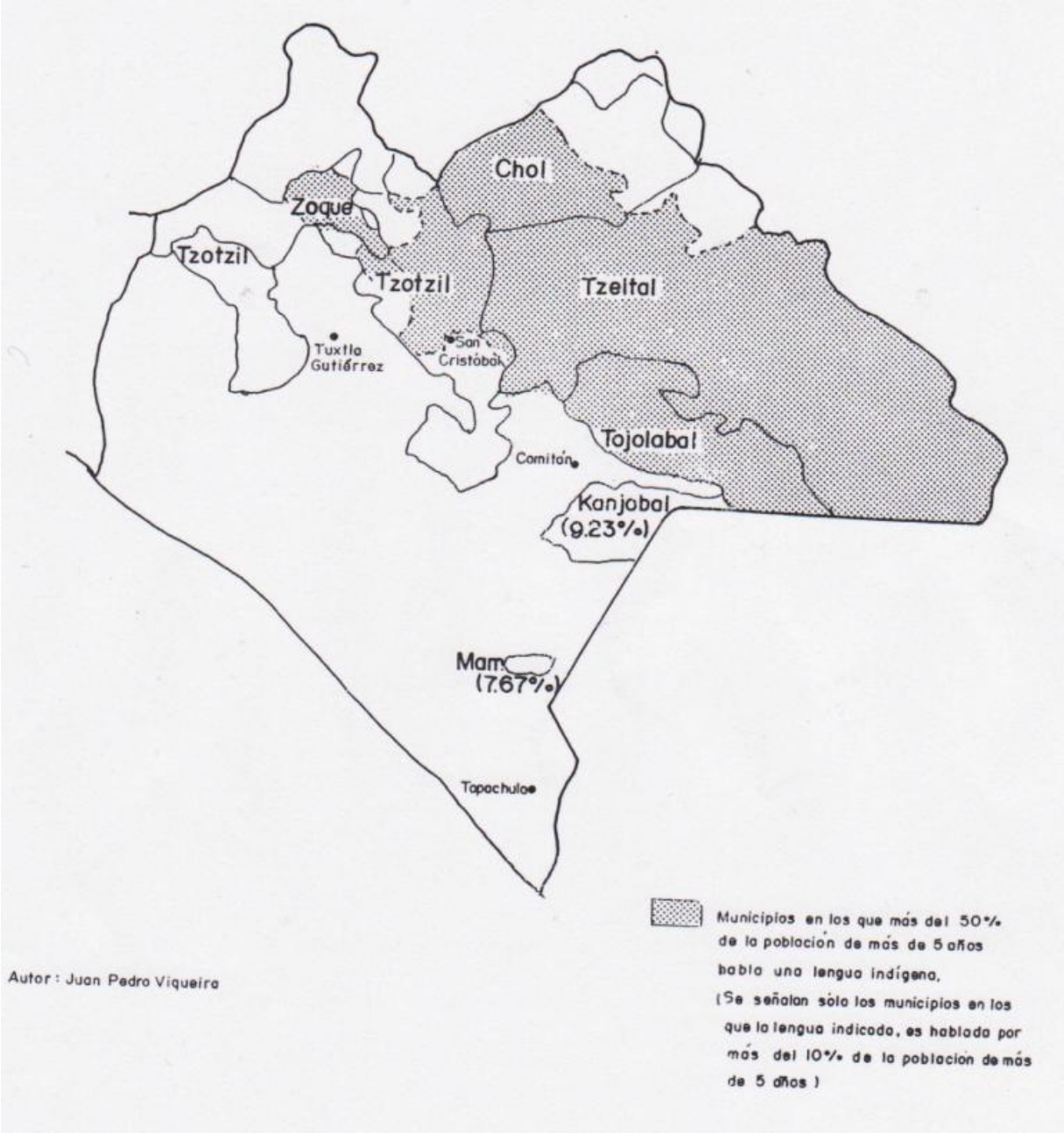


Doc. 19 : Carte topographique du Chiapas

In Juan Pedro Viqueira, “Chiapas y sus regiones”, in VIQUEIRA, Juan Pedro, RUZ, Mario Humberto, (Ed.), *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, México, Centro de Estudios Mayas, UNAM, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad de Guadalajara, 1995 (1ª reimpresión: 1998), p. 23.

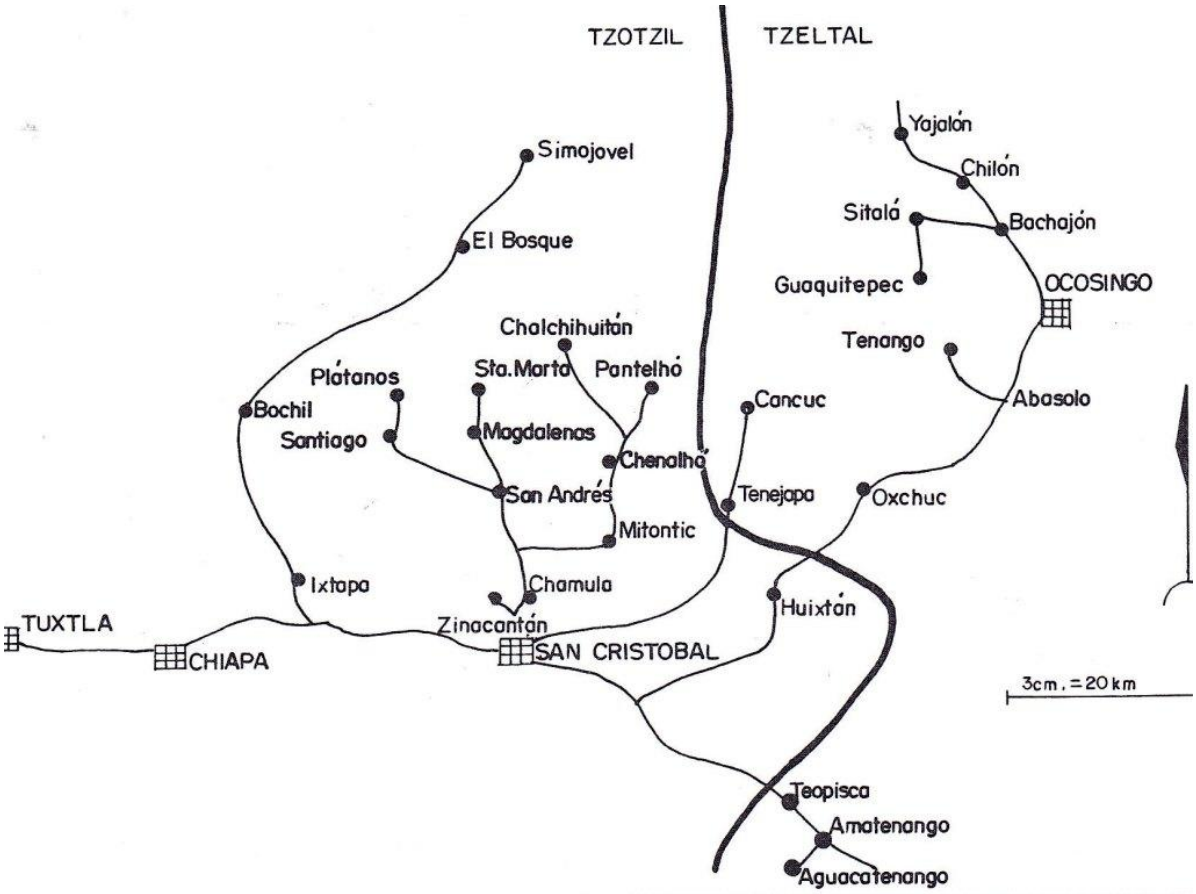
Doc. 20 : Proposition de régionalisation sociale et culturelle

In Juan Pedro Viqueira, “Chiapas y sus regiones”, VIQUEIRA, Juan Pedro, RUZ, Mario Humberto, (Ed.), *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, México, Centro de Estudios Mayas, UNAM, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad de Guadalajara, 1995 (1ª reimpresión: 1998), p. 22.



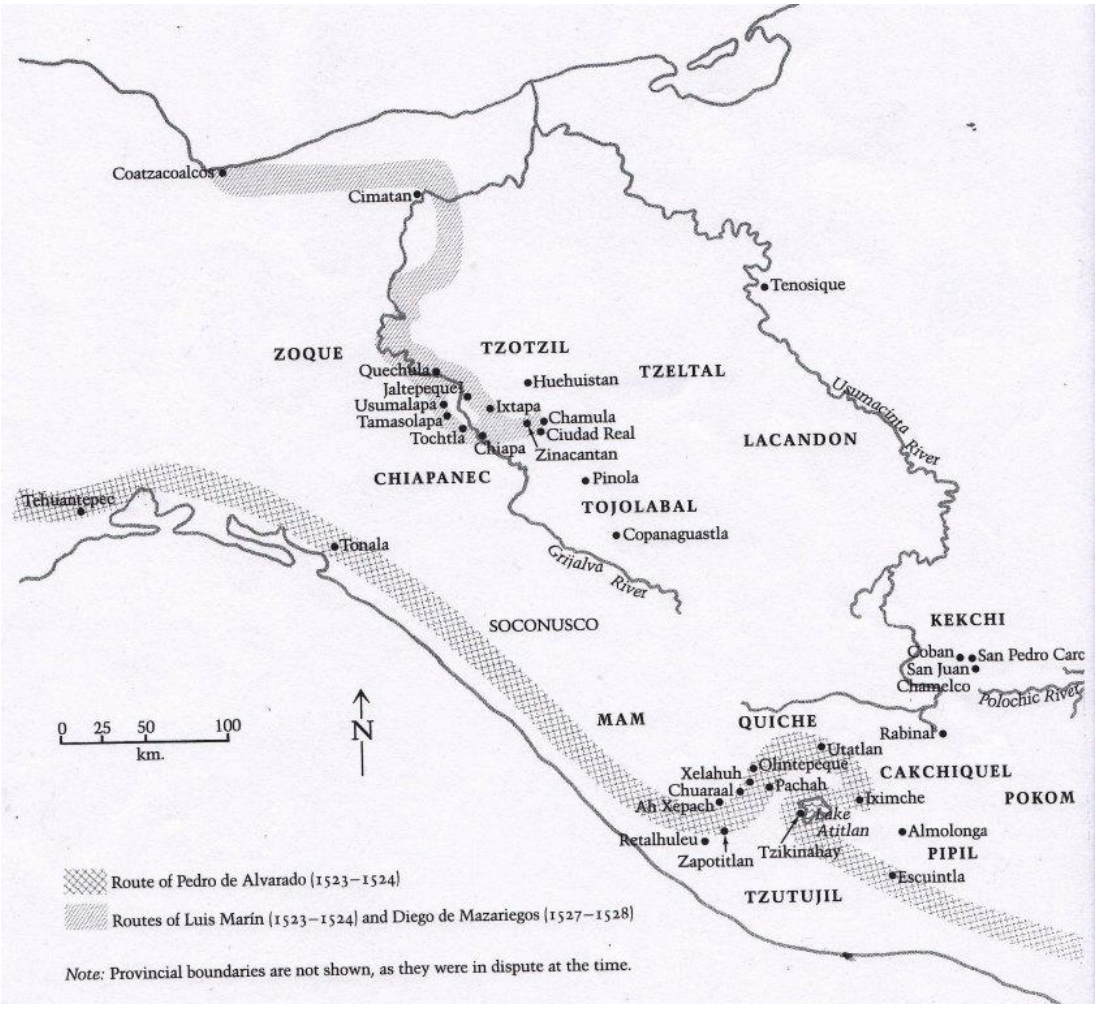
Doc. 21 : Distribution des différentes langues indiennes au Chiapas

In Juan Pedro Viqueira, “Chiapas y sus regiones”, VIQUEIRA, Juan Pedro, RUZ, Mario Humberto, (Ed.), *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, México, Centro de Estudios Mayas, UNAM, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad de Guadalajara, 1995 (1ª reimpresión: 1998), p. 30.



Doc. 22 : Communautés des hauts-plateaux du Chiapas, in Jan Rus

In Jan Rus, "La Comunidad Revolucionaria Institucional: La subversión del gobierno indígena en Los Altos de Chiapas, 1936-1968", VIQUEIRA, Juan Pedro, RUZ, Mario Humberto, (Ed.), *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, México, Centro de Estudios Mayas, UNAM, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad de Guadalajara, 1995 (1ª reimpresión: 1998), p. 254.



Doc. 23 : Conquête du Chiapas (1523-1528)

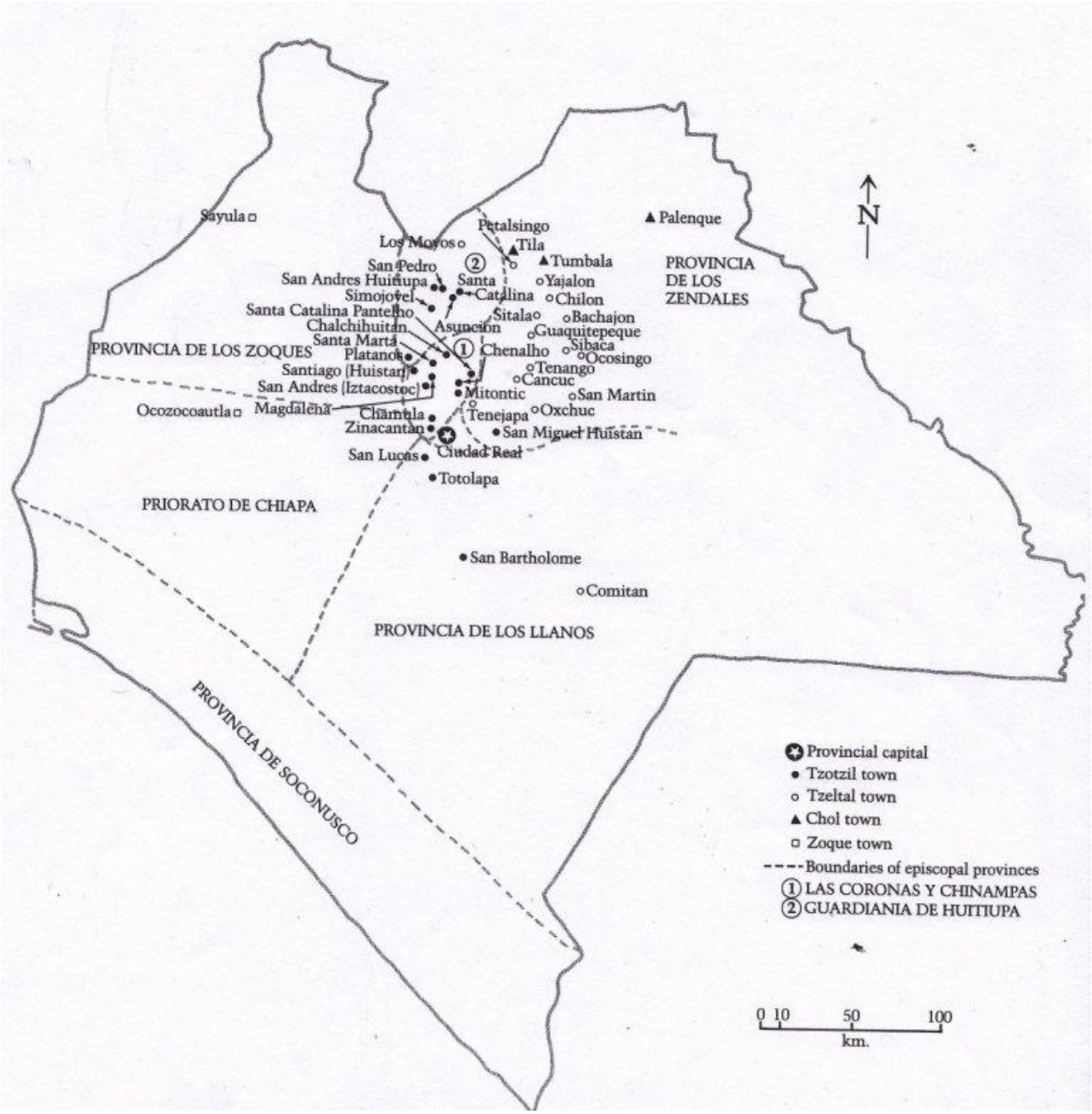
In Victoria Reifler Bricker, *The Indian Christ, the Indian King*. *The historical substrate of Maya myth and ritual*, Austin, University of Texas Press, 1981, p. 30

Doc. 24 : La alcaldía mayor du Chiapas et ses provinces, 1680-1712

In Juan Pedro Viqueira, “Las causas de una rebelión india : Chiapas, 1712”, in VIQUEIRA, Juan Pedro, RUZ, Mario Humberto, (Ed.), *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, México, Centro de Estudios Mayas, UNAM, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad de Guadalajara, 1995 (1ª reimpresión: 1998), p. 104.

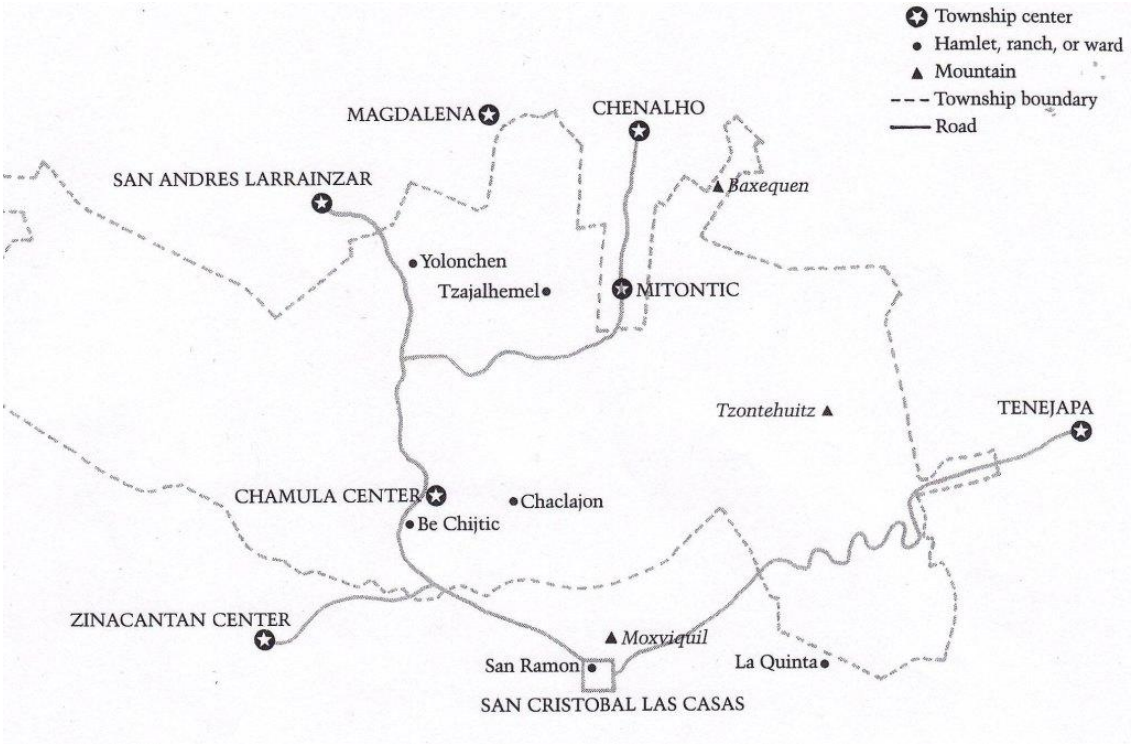
Doc. 25 : Formes de paiement en tributs au Chiapas, 1680-1720

In Juan Pedro Viqueira, “Las causas de una rebelión india : Chiapas, 1712”, in VIQUEIRA, Juan Pedro, RUZ, Mario Humberto, (Ed.), *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, México, Centro de Estudios Mayas, UNAM, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad de Guadalajara, 1995 (1ª reimpresión: 1998), p. 111.



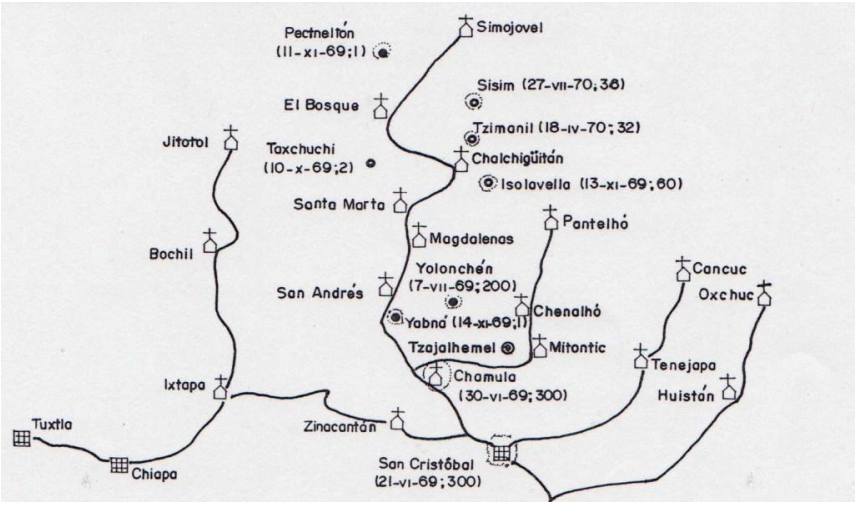
Doc. 26 : La révolte de Cancuc (1712-1713)

In Victoria Reifler Bricker, *The Indian Christ, the Indian King*. *The historical substrate of Maya myth and ritual*, Austin, University of Texas Press, 1981, p. 58.



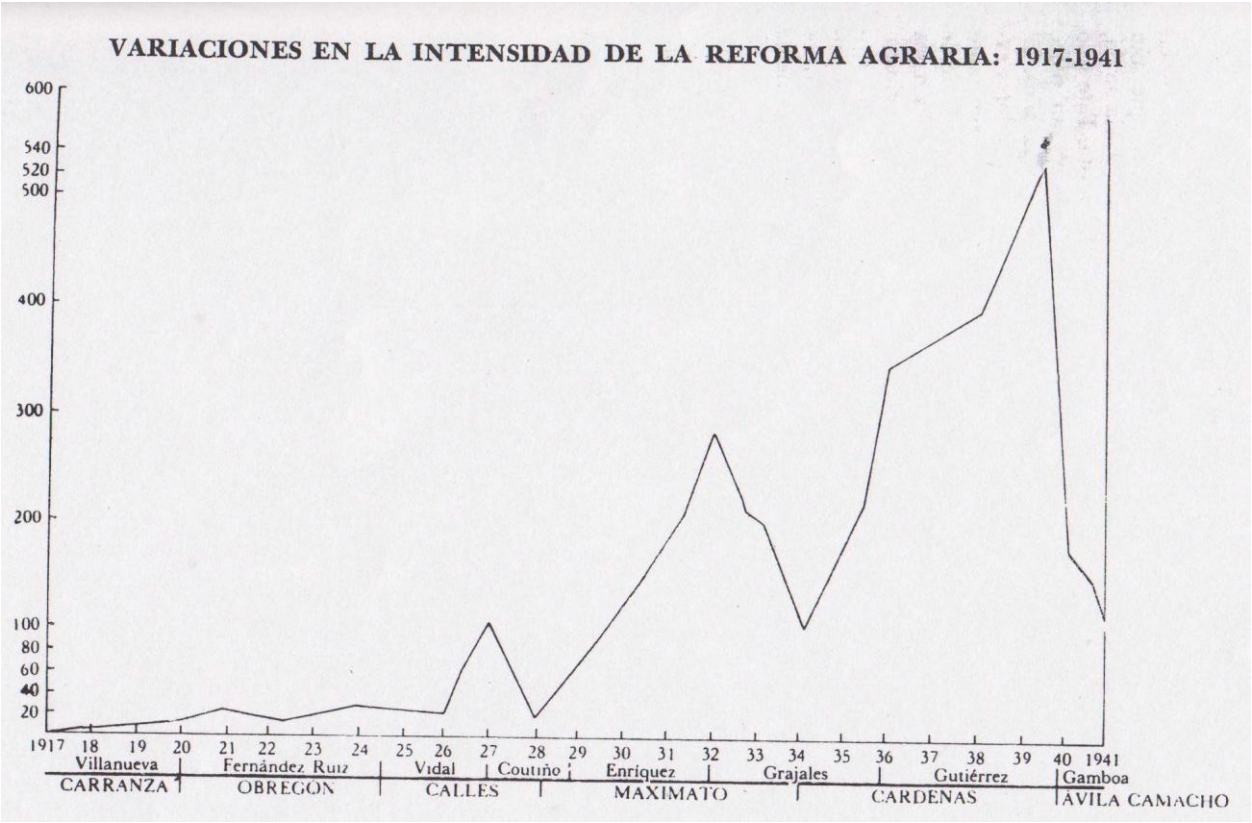
Doc. 27 : San Juan Chamula et autres villages indiens (1867)

In Victoria Reifler Bricker, *The Indian Christ, the Indian King*. *The historical substrate of Maya myth and ritual*, Austin, University of Texas Press, 1981, p. 120.



Doc. 28 : Persécution des Indiens insurgés, 1869-1870

In Jan Rus, "¿Guerra de Castas según quién?: Indios y Ladinos en los sucesos de 1869", in VIQUEIRA, Juan Pedro, RUZ, Mario Humberto, (Ed.), *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, México, Centro de Estudios Mayas, UNAM, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad de Guadalajara, 1995 (1ª reimpresión: 1998), p. 170.



Doc. 29 : Variations dans l'intensité d'application de la réforme agraire : 1917-1941

In Antonio García de León, *Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los quinientos años de su historia*, México, ed. Era, 1985, vol. 2, p. 223.

AÑO ESCOLAR	EN MÉXICO	EN LA REGIÓN TZELTAL TZOTZIL		
		Promotores	Maestros	Total
1951-1952		46		46
1957-1958		65		65
1963-1964		110		110
1964-1965		160		160
1970-1971	3,800			
1973-1974		164	88	252
1974-1975		147	160	307
1975-1976		115	261	376
1976-1977	14,500	212	205	417
1980-1981		571	283	854
1982-1983	22,250	508	408	916

(*) No incluye personal administrativo de apoyo.

FUENTES: Las cifras nacionales fueron tomadas del las estadísticas oficiales de la DGEEMI (1970-1976) y de la DGEI (1977-1983). Las cifras de la región tzeltal-tzotzil para los años de 1951-1965 provienen de U. Köhler, *Cambio cultural dirigido en los Altos de Chiapas*, p. 225; para los años de 1970-1977 de E. Morales Coello *et al.*, "La cuestión educativa y la calificación de la fuerza de trabajo en los Altos de Chiapas"; y para los años de 1980-1983 de las estadísticas oficiales ya mencionadas de la DGEI.

Doc. 30 : Augmentation du personnel bilingue, 1957-1983

In Luz Olivia Pineda, « Maestros bilingües, burocracia y poder político en Los Altos de Chiapas », VIQUEIRA, Juan Pedro, RUZ, Mario Humberto, (Ed.), *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, México, Centro de Estudios Mayas, UNAM, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad de Guadalajara, 1995 (1ª reimpresión: 1998), p. 287.

PERIODO	Chalchihuitán	Chamula	Chanal	Chenalhó	Huixtán	Larráinzar	Mitontic	Oxchuc	Pantelhó	Tenejapa	Zinacantán
1959-1961	C. Cristóbal Pérez Pérez				C. Manuel Alvárez Chishná	C. Lorenzo Díaz Hernández	C. Vicente López Méndez		C. Armando Castro Ross		
1962-1964	C. Marcos Gómez Girón	*C. Prof. Salvador Sánchez Gómez*	C. Esteban Hernández Pérez	C. Prof. estatal Tomás Arias	C. Sebastián Gómez Huacash	C. Manuel Hernández Gómez	C. Diego Rodríguez López		C. Eduardo Estrada Vera		C. José de la Cruz López
1965-1967	C. Nicolás Gómez Girón	C. Domingo Lunes Chakilchic	C. Juan Méndez Pérez	C. Manuel Hernández Pérez	C. Antonio Gómez Moshán	C. Andrés González Hdz.	C. Antonio Méndez Pérez	*C. Prof. Manuel Morales Díaz*	C. Gilberto Aguilar Carpio	*C. Prof. Antonio Girón López*	C. Jorge Sánchez Pérez
1968-1970	C. Martín Domínguez Pérez	C. Juan Gómez Oso	C. Miguel Hernández Jiménez	*C. Prof. Antonio Pérez Hernández*	C. Alfonso Santís Martín	C. Manuel López López	C. Vicente López Méndez	C. Marcelo Santís López	C. Liborio Luna Flores	*C. Prof. Antonio Jiménez Girón*	C. Pedro Pérez Pérez
1971-1973	*C. Prof. Miguel Pérez Orozco*	*C. Prof. Mariano Gómez López*	C. Pánfilo López Gómez	C. Manuel Gómez Cruz	C. Pedro Huet Pale	C. Diego Díaz Hernández	*C. Prof. Felipe Erasto López Vásquez*	C. Manuel Gómez López	C. Julio Ballinas Urbina	C. Alonso Méndez Girón	C. Marcos Pérez González
1974-1976	*C. Prof. Santiago Pérez Gómez*	*C. Prof. Agustín Hernández López*	C. Ramiro Hernández Jiménez	*C. Prof. Enrique Ruiz Arias*	C. Pedro Huacash Méndez	C. Nicolás Hernández López	*C. Prof. Vicente Rodríguez López*	*C. Prof. Antonio Morales Santís*	*C. Prof. Adán Morales Monterrosa*	C. Alonso Guzmán Méndez	C. Mariano Pérez Gil
1977-1979	*C. Prof. Martín Gómez Girón*	C. Domingo Pérez Segundo	C. Manuel Etzín Gómez	*C. Prof. Victorio Arias Pérez*	C. Alonso Vásquez Huet	*C. Prof. Vicente Díaz Pérez*	*C. Prof. Vicente Pérez Pérez*	*C. Prof. Antonio Gómez López*	*C. Prof. Alejandro Ramos Ramírez*	*C. Prof. Diego Méndez Girón*	C. Domingo Pérez Pérez
1980-1982	C. Salvador López Muñoz	C. Salvador Sánchez Gómez	*C. Prof. Antonio* Gómez López	*C. Prof. Enrique* Ruiz Arias	*C. Prof. Pedro* García Martínez	*C. Prof. Andrés* Gómez Díaz	*C. Prof. Mariano A. Rodríguez López* (2)	C. Mariano Santís Gómez	*C. Prof. est. Fernando* Ruiz Mazariegos	*C. Prof. Alonso López Guzmán*	C. Manuel Conde Vásquez
1983-1985	*C. Prof. Sebastián Díaz Girón* (1)	C. Manuel Gómez Castellanos	*C. Prof. Marcelino Etzín Gómez*	*C. Prof. Eleuterio Arias Pérez*	*C. Prof. Antonio Gómez Huacash*	C. Lorenzo González González	*C. Prof. Isidro Vásquez López*	*C. Prof. Domingo Santís Gómez*	*C. Prof. Dionisio Cruz Juárez*	C. Sebastián López Mesa	C. Pedro Vásquez Sánchez

NOTAS:
(1) El presidente electo fue el Prof. Agustín Dominguez López. pero fue destituido y remplazado por el Prof. Sebastián Díaz Girón.
(2) Destituido. Vicente Ordónez Méndez fue presidente interino y posteriormente Vicente López Méndez fue presidente sustituto.

FUENTE: H. Congreso del Estado de Chiapas.

Doc. 31 : Présidents municipaux des hauts-plateaux du Chiapas, 1959-1985. Incidence des promoteurs et maîtres bilingues

In Luz Olivia Pineda, « Maestros bilingües, burocracia y poder político en Los Altos de Chiapas », VIQUEIRA, Juan Pedro, RUZ, Mario Humberto, (Ed.), *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, México, Centro de Estudios Mayas, UNAM, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad de Guadalajara, 1995 (1ª reimpresión: 1998), p. 291.

Doc. 32 : Tableaux sur la population du Chiapas
In http://www.inegi.gob.mx (I.N.E.G.I, II Conteo de Población y Vivienda, 2005).

Población de 5 y más años por condición de habla indígena y habla española, 2005

Condición de habla	Nacional	Entidad
Población de 5 y más años	**90 266 425**	**3 677 979**
Habla lengua indígena	6 011 202	957 255
Habla español (%)	85.7	73.7
No habla español (%)	12.0	24.9
No especificado (%)	2.3	1.5

NOTA: Cifras al 17 de octubre. Debido al redondeo de cifras la suma de los parciales puede no coincidir con el total.
FUENTE: **INEGI.** *II Conteo de Población y Vivienda 2005.*

Población de 5 y más años hablante de lengua indígena por principales lenguas, 2005

Lengua	Total	Estructura %
Población de 5 años y más que habla lengua indígena	**957 255**	**100.0**
Tzeltal	362 658	37.9
Tzotzil	320 921	33.5
Chol	161 794	16.9
Zoque	43 936	4.6
Tojolabal	42 798	4.5
Kanjobal	5 459	0.6
Mame	5 446	0.6
Chuj	1 869	0.2
Otras lenguas indígenas en México	4 695	0.5
No especificado	7 679	0.8

Población total según sexo, 1930 a 2005

Año	Población total			Hombres (%)	Mujeres (%)
	Total	Participación en el total nacional (%)	Lugar nacional		
1930	529 983	3.2	12°	49.9	50.1
1940	679 885	3.5	11°	50.2	49.8
1950	907 026	3.5	10°	50.5	49.5
1960	1 210 870	3.5	10°	50.7	49.3
1970	1 569 053	3.3	12°	50.6	49.4
1980	2 084 717	3.1	11°	50.5	49.5
1990	3 210 496	4.0	8°	50.0	50.0
1995	3 584 786	3.9	8°	49.9	50.1
2000	3 920 892	4.0	8°	49.5	50.5
2005	4 293 459	4.2	7°	49.1	50.9

Indicadores seleccionados de la población por municipio, 2005

Municipio	Tasa media de crecimiento anual 2000-2005 (%) [a]	Población total	Hombres (%)	Menores de 15 años (%)	De 15 a 64 años (%)	Residentes en localidades de 2,500 y más habitantes (%)	De 5 y más años que hablan lengua indígena %
Entidad	**1.6**	**4 293 459**	**49.1**	**35.9**	**57.0**	**47.7**	**26.0**
Acacoyagua	0.6	14 653	49.8	38.9	55.9	45.2	0.4
Acala	0.9	26 003	50.2	32.4	60.1	64.0	11.7

Acapetahua	-0.7	24 165	49.6	35.1	57.5	22.2	0.3
Altamirano	2.1	24 725	50.6	37.2	47.1	32.5	68.2
Amatán	0.8	19 637	50.6	42.9	53.3	17.6	15.7
Amatenango de la Frontera	-0.5	25 346	48.1	39.3	55.7	11.1	2.3
Amatenango del Valle	4.7	8 506	48.8	32.4	45.1	52.8	77.6
Angel Albino Corzo	5.0	28 883	50.4	32.7	46.5	44.1	3.2
Arriaga	0.3	38 572	48.8	30.5	60.2	68.2	0.8
Bejucal de Ocampo	-0.2	6 612	50.0	40.5	51.5	0.0	1.2
Bella Vista	-0.6	17 553	49.0	40.1	54.8	0.0	0.9
Berriozábal	2.9	33 842	51.3	35.8	60.3	68.9	3.3
Bochil	2.7	26 446	49.8	41.6	55.3	41.4	46.1
El Bosque	-0.1	14 932	48.9	40.6	51.0	26.5	95.5
Cacahoatán	0.9	40 975	48.7	36.3	57.5	36.5	2.2
Catazajá	0.2	15 876	51.1	30.1	62.4	20.1	2.2
Cintalapa	2.5	73 668	50.8	32.5	61.1	57.8	5.8
Coapilla	1.1	7 681	50.0	39.0	55.8	34.0	15.2
Comitán de Domínguez	2.5	121 263	48.0	32.3	60.8	68.9	3.6
La Concordia	0.2	40 189	50.2	36.5	58.7	24.3	6.8
Copainalá	0.9	20 257	49.2	36.1	58.0	32.2	10.4
Chalchihuitán	1.4	13 295	50.0	47.3	48.4	0.0	99.9
Chamula	2.3	67 085	47.7	42.6	52.2	4.4	99.7
Chanal	3.2	9 050	49.2	48.6	46.8	69.6	93.7
Chapultenango	0.4	7 124	49.5	42.6	52.9	42.4	75.9
Chenalhó	2.7	31 788	49.5	40.9	41.9	8.4	99.0
Chiapa de Corzo	3.5	73 552	49.7	32.3	61.4	51.2	4.5
Chiapilla	-1.0	4 957	51.4	30.7	63.1	72.5	4.7
Chicoasén	2.9	5 112	50.7	34.9	60.4	65.5	9.0
Chicomuselo	2.2	28 260	49.4	38.8	56.6	27.8	0.4
Chilón	3.8	95 907	49.9	45.0	49.5	10.8	96.7
Escuintla	-0.4	27 364	48.4	36.9	54.1	31.8	0.3
Francisco León	3.8	6 454	50.0	41.7	48.8	0.0	75.6
Frontera Comalapa	1.8	57 580	47.5	37.3	57.7	35.3	1.2
Frontera Hidalgo	-0.0	10 902	49.2	33.2	61.2	31.0	0.3
La Grandeza	2.1	6 723	49.9	44.9	46.7	0.0	3.2
Huehuetán	-0.6	30 450	48.3	35.4	58.7	42.3	0.3
Huixtán	0.4	19 018	49.1	41.8	51.3	0.0	92.7
Huitiupán	0.0	20 087	50.1	40.5	51.7	0.0	67.0
Huixtla	-0.2	47 953	48.2	33.7	60.1	63.4	0.3
La Independencia	2.4	36 951	48.4	35.1	59.6	33.9	4.7
Ixhuatán	-0.3	8 734	49.0	41.3	54.0	35.6	37.8
Ixtacomitán	1.0	9 696	49.5	37.8	57.5	46.3	18.8
Ixtapa	2.8	21 705	49.9	38.1	55.3	24.1	20.7
Ixtapangajoya	0.8	4 911	50.2	39.1	56.2	0.0	15.1
Jiquipilas	0.4	35 831	49.8	31.3	61.2	25.5	5.2
Jitotol	2.5	15 005	51.0	43.8	52.9	24.7	73.0
Juárez	0.2	20 173	49.9	32.3	61.2	33.7	5.5
Larráinzar	0.8	17 320	49.2	41.8	44.3	14.8	99.7
La Libertad	-0.0	5 286	49.5	28.0	64.4	0.0	2.2
Mapastepec	-0.5	37 945	49.1	37.8	56.7	40.3	0.4
Las Margaritas	2.2	98 374	49.5	38.2	51.2	20.2	49.6

Mazapa de Madero	-0.8	6 845	49.6	38.2	55.1	0.0	1.8
Mazatán	-0.0	24 017	49.9	32.8	60.5	41.0	0.4
Metapa	0.0	4 806	49.0	33.1	60.7	54.8	0.4
Mitontic	3.1	9 042	48.6	47.8	49.7	0.0	99.7
Motozintla	-0.5	58 115	49.4	40.1	55.2	30.1	1.5
Nicolás Ruíz	4.1	3 935	50.9	40.7	53.2	99.0	1.9
Ocosingo	2.7	170 280	50.0	39.1	45.5	30.7	80.7
Ocotepec	2.3	10 543	49.7	46.3	49.0	36.2	97.3
Ocozocoautla de Espinosa	1.7	72 426	49.8	37.4	57.5	51.5	15.2
Ostuacán	-0.7	16 392	50.1	37.1	53.5	20.0	5.5
Osumacinta	1.7	3 440	50.7	36.0	58.6	0.0	10.0
Oxchuc	1.6	41 423	50.1	45.5	49.3	24.5	98.5
Palenque	2.4	97 991	49.4	38.3	56.4	38.1	44.0
Pantelhó	3.0	19 228	49.7	41.9	46.0	33.2	92.4
Pantepec	2.4	9 785	50.1	42.2	53.7	0.0	47.3
Pichucalco	0.1	29 583	49.7	32.4	61.7	47.4	1.4
Pijijiapan	-0.2	46 439	49.3	34.5	58.7	33.3	0.8
El Porvenir	1.7	12 831	50.2	42.0	49.8	0.0	13.7
Villa Comaltitlán	-0.2	26 414	49.2	37.7	56.3	30.2	0.6
Pueblo Nuevo Solistahuacán	2.3	27 832	48.7	44.1	52.9	49.4	45.8
Rayón	2.6	7 965	50.3	42.0	53.0	64.7	29.8
Reforma	0.0	34 896	49.4	33.1	62.7	67.2	0.4
Las Rosas	3.0	24 969	49.5	33.7	51.0	76.9	5.6
Sabanilla	2.0	23 675	50.2	41.7	53.2	11.7	78.7
Salto de Agua	1.5	53 547	49.9	40.5	54.9	9.1	84.7
San Cristóbal de las Casas	4.1	166 460	48.3	32.5	57.1	85.5	35.2
San Fernando	2.0	29 543	50.4	35.2	59.9	32.4	1.5
Siltepec	1.8	35 871	50.5	43.8	52.5	8.9	0.4
Simojovel	0.5	32 451	49.8	38.4	46.3	29.4	71.2
Sitalá	4.5	10 246	50.5	44.6	50.5	0.0	95.0
Socoltenango	0.8	15 885	49.1	34.3	60.5	29.4	6.4
Solosuchiapa	0.3	7 900	49.2	40.3	54.8	0.0	14.5
Soyaló	2.3	8 852	50.8	37.9	57.2	75.0	27.9
Suchiapa	2.6	18 406	50.3	33.9	60.3	79.1	0.4
Suchiate	1.5	32 976	48.8	36.9	57.7	56.2	0.3
Sunuapa	1.3	2 088	51.8	35.7	58.9	0.0	0.2
Tapachula	0.7	282 420	48.1	31.4	61.2	71.9	0.9
Tapalapa	1.4	3 928	47.5	41.3	53.3	0.0	96.6
Tapilula	-0.7	9 934	49.3	36.0	59.3	55.1	9.7
Tecpatán	-0.4	37 543	49.4	39.9	54.7	27.6	20.5
Tenejapa	2.3	37 826	49.0	44.0	49.4	0.0	99.2
Teopisca	3.2	32 368	48.7	41.4	53.6	50.3	42.5
Tila	1.5	63 172	50.1	40.9	53.8	30.1	96.5
Tonalá	0.0	78 516	49.2	32.5	59.8	57.7	0.5
Totolapa	1.0	5 839	49.9	35.9	60.3	73.9	5.5
La Trinitaria	0.2	60 417	48.2	34.3	60.4	17.8	8.9
Tumbalá	1.3	28 884	49.1	39.8	53.8	9.2	97.9
Tuxtla Gutiérrez	2.6	503 320	47.9	28.2	65.3	99.5	1.9
Tuxtla Chico	0.3	34 101	48.9	33.7	60.2	38.5	0.2
Tuzantán	0.9	24 417	49.0	36.1	58.1	10.9	0.5
Tzimol	1.2	12 757	48.9	31.6	60.7	36.2	1.1
Unión Juárez	-0.6	13 459	48.5	33.8	58.6	46.1	2.0
Venustiano Carranza	1.3	56 833	50.2	33.7	59.7	60.4	20.8

Villa Corzo	-0.2	67 814	49.3	34.8	60.4	60.0	4.8
Villaflores	1.4	93 023	49.2	33.3	61.2	63.0	2.0
Yajalón	3.4	31 457	49.3	38.2	56.2	51.8	66.0
San Lucas	0.7	5 918	50.5	39.7	56.1	70.2	14.2
Zinacantán	0.8	31 061	47.7	42.4	53.3	45.4	99.0
San Juan Cancuc	3.3	24 906	49.4	46.0	45.4	25.0	99.7
Aldama	5.4	4 906	49.0	41.0	41.6	0.0	99.9
Benemérito de las Américas	0.9	15 213	50.6	46.1	50.9	41.8	28.5
Maravilla tenejapa	0.6	10 906	51.3	46.2	50.6	0.0	36.6
Marqués de Comillas	-0.1	8 538	51.3	46.3	49.8	0.0	42.7
Montecristo de Guerrero	4.4	6 511	51.5	41.5	55.5	0.0	0.9
San Andrés Duraznal	-1.5	3 145	48.9	41.0	48.1	0.0	96.4
Santiago el Pinal	4.9	2 854	49.8	45.3	42.5	0.0	99.9

NOTA: Cifras al 17 de octubre.
[a] La tasa se calculó con el modelo geométrico.
FUENTE: **INEGI.** *II Conteo de Población y Vivienda 2005.*

Población de 15 y más años por grupo de edad y su distribución porcentual según condición de alfabetismo y sexo, 2005

Grupo de edad	Población de 15 y más años			Condición de alfabetismo								
				Alfabeta			Analfabeta			No especificado		
	Total	Hombres	Mujeres	Total	Hombres	Mujeres	Total	Hombres	Mujeres	Total	Hombres	Mujeres
Entidad	**2 627 814**	**1 265 390**	**1 362 424**	**78.6**	**83.7**	**73.8**	**21.3**	**16.2**	**26.1**	**0.1**	**0.1**	**0.1**
15 - 19 años	471 331	230 408	240 923	93.3	94.6	92.0	6.6	5.3	7.9	0.1	0.1	0.1
20 - 29 años	707 744	329 691	378 053	87.4	90.7	84.6	12.5	9.3	15.3	0.1	0.1	0.1
30 - 39 años	540 842	254 560	286 282	82.1	87.7	77.1	17.8	12.2	22.8	0.1	0.1	0.1
40 - 49 años	386 579	189 079	197 500	72.5	81.0	64.5	27.3	18.9	35.4	0.1	0.1	0.1
50 - 59 años	242 968	121 837	121 131	62.6	72.2	52.9	37.3	27.7	47.0	0.1	0.1	0.1
60 y más años	278 350	139 815	138 535	46.6	56.2	37.0	53.2	43.6	62.8	0.2	0.2	0.2

NOTA: Cifras al 17 de octubre.
FUENTE: **INEGI.***II Conteo de Población y Vivienda 2005.*

Volumen y porcentaje de la población de 5 y más años católica por entidad federativa, 2000

Entidad federativa	Absolutos	Porcentaje
Estados Unidos Mexicanos	**74 612 373**	**88.0**
Chiapas	2 099 240	63.8

Volumen y porcentaje de la población de 5 y más años protestante y evangélica por entidad federativa, 2000

Entidad federativa	Absolutos	Porcentaje
Estados Unidos Mexicanos	**4 408 159**	**5.2**

Chiapas	457 736	13.9

Diputados que componen la LX legislatura por entidad federativa según grupo parlamentario

Entidad federativa	Total	PRI	PAN	PRD	PVEM	Otros [a]
Estados Unidos Mexicanos	**500**	**106**	**206**	**127**	**17**	**44**
Chiapas	18	8	2	6	0	2

NOTA: La legislatura comprende el periodo 2006 a 2009.
FUENTE: Para la LX legislatura: Cámara de Diputados. Honorable Congreso de la Unión. www.cddhcu.gob.mx (08 de febrero de 2007).

CUADRO 1. MUNICIPIOS CON MAYOR NÚMERO DE HABLANTES DE TZOTZIL (MAYORES) DE 5 AÑOS) SEGÚN DATOS DEL CENSO DEL 2000

Nombre del municipio	Hablantes de tzotzil	Total de hablantes de tzotzil (%)	Población indígena del municipio (%)	Total de población del municipio (%)
Chamula	48 526	16.31	99.40	82.24
San Cristóbal de las Casas	30 774	10.34	72.58	23.23
Zinacantán	24 362	8.19	99.44	81.87
Chenalhó	17 896	6.01	94.42	65.47
Simojovel	10 945	3.68	71.22	34.61
Chalchihuitán	9 841	3.31	99.26	80.29
Pueblo Nuevo Solistahuacán	9 525	3.20	98.18	39.02
El Bosque	9 516	3.20	99.50	63.46
Bochil	9 347	3.14	97.78	41.13
Huixtán	9 241	3.11	64.88	49.60
Ocozocoautla de Espinoza	9 183	3.09	96.14	13.98
Teopisca	8 085	2.72	84.53	29.94
Huitiupán	7 017	2.36	59.75	35.01
Venustiano Carranza	6 459	2,17	68.03	12.22
Mitontic	6 001	2.02	99.97	78.93
Jitotol	5 765	1.94	73.10	44.08
Pantelhó	5 488	1.84	49.46	33.74
Tuxtla Gutiérrez	3 899	1.31	41.93	0.89
Ixtapa	3 670	1.23	97.27	19.80

Doc. 17 : Municipes avec le plus grand nombre de locuteurs *tzotzil* de plus de cinq ans selon le recensement de 2000

In OBREGÓN RODRÍGUEZ, María Concepción, *Tzotziles, pueblos indígenas del México contemporáneo*, Monographies du CDI (Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas), México, 2003, p. 8.

CARACTERÍSTICAS DE LA POBLACIÓN EN HOGARES TZOTZILES, 2000[1]

	Total	%	Hombres	Mujeres
Población en hogares tzotziles	**406 962**		**201 506**	**205 456**
Hablantes de lengua indígena[2]	297 885	73.2	147 940	149 945
No hablantes de lengua indígena	43 213	10.6	20 246	22 967
No especificado	65 864	16.2	33 320	32 544
Población de 0 a 4 años	64 527	15.9	32 646	31 881
Población de 5 a 14 años	122 337	30.1	61 463	60 874
Población de 15 a 24 años	86 572	21.3	42 448	44 124
Población de 25 a 44 años	86 065	21.1	41 330	44 735
Población de 45 a 64 años	35 188	8.6	17 464	17 724
Población de 65 y más años	11 145	2.7	5 531	5 614
Población de edad no especificada	1 128	0.3	624	504
Población de 15 años y más	**218 970**		**106 773**	**112 197**
Sin instrucción escolarizada	91 620	41.8	32 647	58 973
Con algún grado de primaria	98 930	45.2	57 242	41 688
Con posprimaria	26 116	11.9	15 928	10 188
No especificado	2 304	1.1	956	1 348
Población ocupada	**122 626**		**95 062**	**27 564**
Ocupados en actividades agropecuarias[3]	79 456	64.8	68 815	10 641
Ocupados sin ingresos[4]	40 741	33.2	31 056	9 685
Viviendas	**77 023**			
Con agua entubada	54 014	70.1		
Con drenaje	21 339	27.7		
Con electricidad	62 040	80.5		

Notas

[1] Se refiere a la población en hogares en donde el jefe, el cónyuge o algún ascendente declaró ser hablante de lengua tzotzil.

[2] Incluye hablantes de tzotzil y de otras lenguas indígenas de 5 años y más.

[3] La diferencia entre la población ocupada y aquella en actividades agropecuarias está distribuida en otras actividades económicas.

[4] La diferencia entre la población ocupada y aquella sin ingresos está distribuida en otros rangos de ingresos.

Fuente: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas / Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, "Sistema Nacional de Indicadores sobre la Población Indígena de México", 2002, con base en *XII Censo General de Población y Vivienda*, México, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 2000.

Doc. 18 : Caractéristiques de la population *tzotzile* en 2000

In OBREGÓN RODRÍGUEZ, María Concepción, *Tzotziles, pueblos indígenas del México contemporáneo*, Monographies du CDI (Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas), México, 2003, p. 39.

CARACTERÍSTICAS DE LA POBLACIÓN EN HOGARES TZELTALES, 2000[1]

	Total	%	Hombres	Mujeres
Población en hogares tzeltales	**384 074**		**191 293**	**192 781**
Hablantes de lengua indígena[2]	284 441	74.1	141 991	142 450
No hablantes de lengua indígena	39 064	10.2	18 688	20 376
No especificado	1 531	0.4	788	743
Población de 0 a 4 años	59 038	15.4	29 826	29 212
Población de 5 a 14 años	116 579	30.4	58 675	57 904
Población de 15 a 24 años	82 120	21.4	39 665	42 455
Población de 25 a 44 años	82 338	21.4	40 157	42 181
Población de 45 a 64 años	32 018	8.3	16 508	15 510
Población de 65 y más años	10 699	2.8	5 781	4 918
Población de edad no especificada	1 282	0.3	681	601
Población de 15 años y más	**207 175**		**102 111**	**105 064**
Sin instrucción escolarizada	73 974	35.7	26 357	47 617
Con algún grado de primaria	92 715	44.8	50 825	41 890
Con posprimaria	37 851	18.3	23 723	14 128
No especificado	2 635	1.3	1 206	1 429
Población ocupada	**124 321**		**88 901**	**35 420**
Ocupados en actividades agropecuarias[3]	93 290	75.0	70 269	23 021
Ocupados sin ingresos[4]	50 639	40.7	34 267	16 372
Viviendas	**68 869**			
Con agua entubada	49 082	71.3		
Con drenaje	17 628	25.6		
Con electricidad	51 623	75.0		

Notas

[1] Se refiere a la población en hogares en donde el jefe, el cónyuge o algún ascendente declaró ser hablante de lengua tzeltal.

[2] Incluye hablantes de tzeltal y de otras lenguas indígenas de 5 años y más.

[3] La diferencia entre la población ocupada y aquella en actividades agropecuarias está distribuida en otras actividades económicas.

[4] La diferencia entre la población ocupada y aquella sin ingresos está distribuida en otros rangos de ingresos.

Fuente: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas / Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, "Sistema Nacional de Indicadores sobre la Población Indígena de México", 2002, con base en *XII Censo General de Población y Vivienda*, México, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 2000.

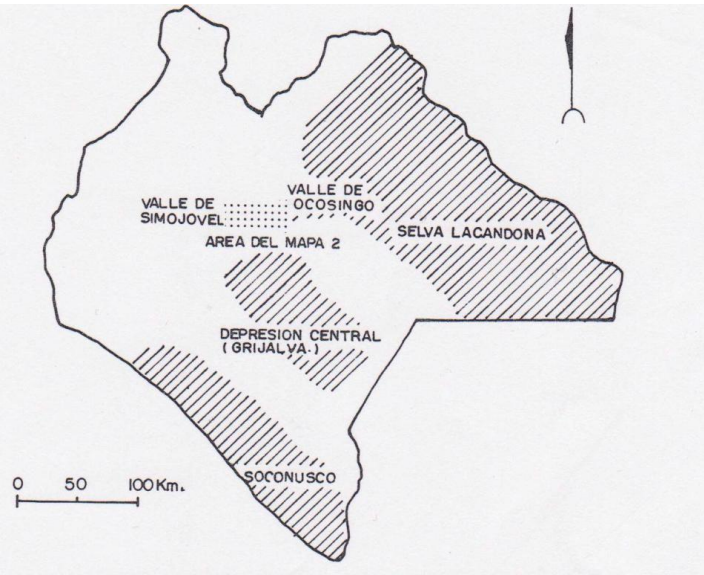
Doc. 19 : Caractéristiques de la population *tzeltale* en 2000

In GÓMEZ MUÑOZ, Martiza, *Tzeltales*, Monographies du CDI (Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas), *Pueblos indígenas del México contemporáneo*, 2004, p. 47.

Municipios	Pob +5 años	Católica	Protestante	Ninguna	Católica	PORCIENTOS Protestante	Ninguna
Amatenango del Valle	4,808	4,622	43	66	96.13%	0.89%	1.37%
Chalchihuitán	7,312	4,282	1,169	1,410	58.56%	15.99%	19.28%
Chamula	42,562	29,972	219	10,475	70.42%	0.51%	24.61%
Chanal	5,792	2,853	843	1,807	49.26%	14.55%	31.20%
Chenalhó	24,534	10,660	4,831	5,988	43.45%	19.69%	24.41%
Chilón	54,480	33,567	16,701	2,984	61.61%	30.66%	5.48%
El Bosque	11,182	7,423	1,288	1,371	66.38%	11.52%	12.26%
Huitiupán	13,166	8,638	2,212	945	65.61%	16.80%	7.18%
Huixtán	14,672	11,751	853	1,784	80.09%	5.81%	12.16%
Larráinzar	12,261	7,592	439	3,532	61.92%	3.58%	28.81%
Mitontic	4,664	4,329	26	105	92.82%	0.56%	2.25%
Oxchuc	28,626	15,126	10,416	2,622	52.84%	36.39%	9.16%
Pantelhó	10,668	7,293	2,138	840	68.36%	20.04%	7.87%
Sabanilla	14,255	6,672	5,309	1,731	46.80%	37.24%	12.14%
Salto de Agua	34,538	16,339	12,819	3,294	47.31%	37.12%	9.54%
San Cristóbal de Las Casas	75,930	64,190	6,878	3,033	84.54%	9.06%	3.99%
San Juan Cancuc	16,849	5,218	3,847	7,311	30.97%	22.83%	43.39%
Simojovel	22,870	13,297	4,996	2,229	58.14%	21.85%	9.75%
Sitalá	5,381	4,898	278	92	91.02%	5.17%	1.71%
Tenejapa	22,237	8,323	7,528	5,278	37.43%	33.85%	23.74%
Teopisca	15,154	11,076	3,699	225	73.09%	24.41%	1.48%
Tila	40,016	28,787	7,941	2,042	71.94%	19.84%	5.10%
Tumbalá	18,711	8,923	8,420	1,097	47.69%	45.00%	5.86%
Yajalón	18,660	14,055	3,635	508	75.32%	19.48%	2.72%
Zinacantán	18,583	17,518	180	330	94.27%	0.97%	1.78%
TOTAL ALTOS	537,911	347,404	106,708	61,099	64.58%	19.84%	11.36%
TOTAL CHIAPAS	2,710,283	1,832,887	440,520	344,896	67.63%	16.25%	12.73%
TOTAL MEXICO	70,562,202	63,285,027	3,447,507	2,288,234	89.69%	4.89%	3.24%

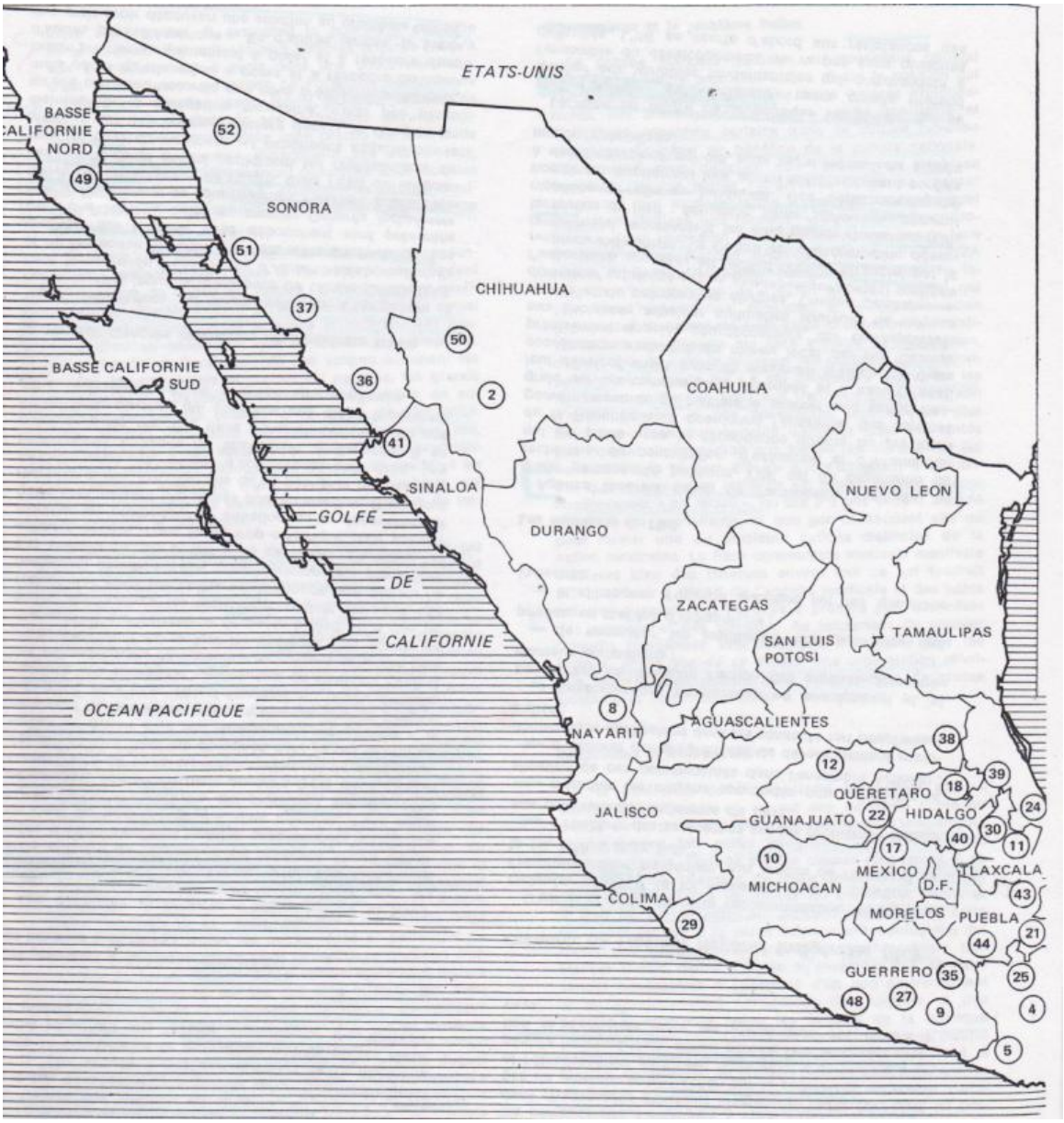
FUENTE: *Chiapas. XI Censo General de Población y Vivienda, 1990.*

Doc. 330 : Religions dans les hauts-plateaux du Chiapas, 1990, INEGI
In Juan Pedro Viqueira, "Los Altos de Chiapas: Una introducción general", VIQUEIRA, Juan Pedro, RUZ, Mario Humberto, (Ed.), *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, México, Centro de Estudios Mayas, UNAM, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad de Guadalajara, 1995 (1ª reimpresión: 1998), p. 233.



Doc. 21 : Zones d'émigration *tzotzil-tzeltal*

In Jan Rus, "La Comunidad Revolucionaria Institucional", VIQUEIRA, Juan Pedro, RUZ, Mario Humberto, (Ed.), *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, México, Centro de Estudios Mayas, UNAM, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad de Guadalajara, 1995 (1ª reimpresión: 1998), p. 253.



Doc. 22 : Répartition des Centres Coordinateurs de l'Institut National Indigéniste (à la date du 31 décembre 1974)

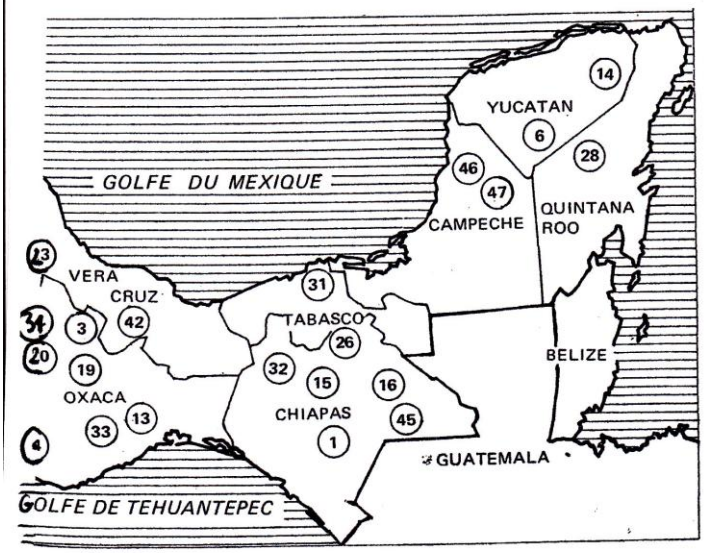
In Henri Favre, « L'indigénisme mexicain : Naissance, développement, crise et renouveau », pp. 76-77.

REPARTITION DES CENTRES COORDONNATEURS DE L'INSTITUT NATIONAL INDIGENISTE DU MEXIQUE

(à la date du 31 décembre 1974)

Les centres sont identifiés par un numéro qui renvoie à leur siège, à l'Etat dans lequel ils sont implantés, au groupe ethnique sur lequel ils travaillent, et à la date de leur création : cette date fait défaut pour ce qui est des centres ouverts après le 1er juillet 1973.

Centres coordonnateurs	Groupes ethniques	Date de création
1 - San Cristobal Las Casas (Chiapas)	Tzeltal Tzotzil	21/3/51
2.- Guachochi (Chihuahua)	Tarahumara	16/8/52
3.- Papaloapan (Oaxaca)	Mazatèque	29/1/54
4.- Tlaxiaco (Oaxaca)	Mixtèque	21/5/54
5.- Jamiltepec (Oaxaca)	Mixtèque	21/5/54
6.- Peto (Yucatan)	Maya	4/8/59
7.- Huantla de Jimenez (Oaxaca)	Mazatèque	2/10/59
8.- Tepic (Nayarit)	Huichol Cora Tepehuan	1/12/60
9.- Tlapa (Guerrero)	Nahua Tlapanèque	22/3/63
10.- Cheran (Michoacan)	Tarasque	18/3/64
11.- Zacapoaxtla (Puebla)	Nahua Totonaque	1/4/68
12.- San Luis de la Paz (Guanajuato)	Chichimèque	1969
13.- Ayutla (Oaxaca)	Mixe	28/9/71
14.- Valladolid (Yucatan)	Maya	28/9/71
15.- Bochil (Chiapas)	Tzeltal	28/9/71
16.- Ocosingo (Chiapas)	Lacandon Tzeltal	28/9/71
17.- Atlacomulco (Etat de Mexico)	Mazahua	1/7/72
18.- Huejutla (Hidalgo)	Nahua Huastèque	1/7/72
19.- Guelatao (Oaxaca)	Otomangue Cuicatèque	1/7/72
20.- Tuxtepec (Oaxaca)	Chinantèque	1/7/72
21.- Tehuacan (Puebla)	Nahua Popoloque	1/7/72
22.- Amealco (Queretaro)	Otomi	1/7/72
23.- Zongolica (Vera Cruz)	Nahua Popoloque	1/7/72
24.- Papantla (Vera Cruz)	Totonaque	1/7/72
25.- Huajuapan de Leon (Oaxaca)	Mixtèque	1/1/73
26.- Salto de Agua (Chiapas)	Chol	1/1/73
27. Chilapa (Guerrero)	Nahua	1/1/73
28.- Felipe Carrillo Puerto (Quintana Roo)	Maya	1/1/73
29.- Coahuayana (Michoacan)	Nahua	1/1/73
30.- Huauchinango (Puebla)	Nahua Otomi	1/1/73
31.- Nacajuca (Tabasco)	Chontal	1/7/73
32.- Copainala (Chiapas)	Zoque	1/7/73
33.- Miahuatlan (Oaxaca)	Zapotèque du Sud	1/7/73
34.- Juquila (Oaxaca)	Chatino	1/7/73
35.- Huamuxtitlan u Olinala (Guerrero)	Nahua	1/7/73
36.- Etchojoa (Sonora)	Mayo	1/7/73
37.- Vicam Guaymas (Sonora)	Yaqui	1/7/73
38.- Matlapa (San Luis Potosi)	Nahua	1/7/73
39.- Ixhuatlan de Madero (Vera Cruz)	Nahua Otomi	1/7/73
40.- Tenango de Doria (Hidalgo)	Otomi	1/7/73
41.- El Fuerte (Sinaloa)	Mayo	—
42.- Acayucan (Vera Cruz)	Popoloque Mixe	—
43.- Teziutlan (Puebla)	Nahua	—
44.- Acatlan (Puebla)	Mixtèque	—
45.- Las Margaritas (Chiapas)	Tojolabal	—
46.- Calkini (Campeche)	Maya	—
47.- Hopelchen (Campeche)	Maya	—
48.- Ometepec (Guerrero)	Amuzgo	—
49.- Ensenada (Basse Californie)	Cucapa Kiliwa Paipai Cochimi	—
50.- Temoris (Chihuahua)	Pima Tarahumara	—
51.- Bahia Kino (Sonora)	Seri	—
52.- Caborca (Sonora)	Papago	—



Doc. 23 : « Qu'est-ce que l'I.N.I. ? »

Publication de l'Institut National Indigéniste, México, 1955, p. 11-12.

Al Instituto Indigenista Interamericano se le señalaron las siguientes funciones:

1. Actuar como Comisión Permanente de los Congresos Indigenistas Interamericanos, guardar sus informes y archivos, cooperar a ejecutar y facilitar la realización de las resoluciones aceptadas por los Congresos Indigenistas Interamericanos y las de esta convención, dentro de sus atribuciones, y colaborar con el Gobierno organizador en la preparación y realización del Congreso Indigenista.

2. Solicitar, colectar, ordenar y distribuir informaciones sobre lo siguiente:

a) Investigaciones científicas, referentes a los problemas indígenas
b) Legislación, jurisprudencia y administración de los grupos indígenas
c) Actividades de las instituciones interesadas en los grupos antes mencionados
d) Materiales de toda clase que puedan ser utilizados por los gobiernos, como base para el desarrollo de su política de mejoramiento económico y social de las condiciones de vida de los grupos indígenas
e) Recomendaciones hechas por los mismos indígenas en los asuntos que les conciernen

3. Iniciar, dirigir y coordinar investigaciones y encuestas científicas que tengan aplicación inmediata a la solución de los problemas indígenas o que, sin tenerla, ayuden al mejor conocimiento de los grupos indígenas

4. Editar publicaciones periódicas y eventuales y realizar una labor de difusión por medio de películas, discos fonográficos y otros medios apropiados

5. Administrar fondos provenientes de las naciones americanas y aceptar contribuciones de cualquier clase de fuentes públicas y privadas, incluso servicios personales

6. Cooperar como oficina de consulta con las Oficinas de Asuntos Indígenas de los diversos países

7. Cooperar con la Unión Panamericana y solicitar la colaboración de ésta para la realización de los propósitos que les sean comunes

8. Crear y autorizar el establecimiento de comisiones técnicas consultivas, de acuerdo con los gobiernos respectivos

9. Promover, estimular y coordinar la preparación de técnicos (hombres y mujeres) dedicados al problema indígena

10. Estimular el intercambio de técnicos, expertos y consultores de asuntos indígenas

11. desempeñar aquellas funciones que les sean conferidas por los Congresos Indigenistas Interamericanos o por el Consejo Directivo en uso de las facultades que le acuerda esta Convención.

Doc. 24 : Décret de création de l'Institut National Indigéniste

Publication au journal officiel du 4 décembre 1948.

LEY DE CREACIÓN DEL INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA

MIGUEL ALEMÁN, Presidente Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos, a sus habitantes, sabed:
Que el H. Congreso de la Unión se ha servido dirigirme el siguiente:

DECRETO:
El Congreso de los Estados Unidos Mexicanos, decreta:

LEY QUE CREA EL INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA

ARTÍCULO PRIMERO. – Se crea el Instituto Nacional Indigenista, con personalidad jurídica propia, filial del Instituto Indigenista Interamericano y con sede en la capital de la República.

ARTÍCULO SEGUNDO. – El Instituto Nacional Indigenista desempeñará las siguientes funciones:

I.- Investigará los problemas relativos a los núcleos indígenas del país;

II. – Estudiará las medidas de mejoramiento que requieran esos núcleos indígenas;

III. – Promoverá ante el Ejecutivo Federal, la aprobación y la aplicación de estas medidas

IV. – Intervendrá en la realización de las medidas aprobadas, coordinando y dirigiendo, en su caso, la acción de los órganos gubernamentales competentes;

V. – Fungirá como cuerpo consultivo de las instituciones oficiales y privadas, de las materias que conforme a la presente ley, son de su competencia;

VI. – Emprenderá aquellas obras de mejoramiento de las comunidades indígenas, que le encomiende el Ejecutivo, en coordinación con la Dirección General de los Asuntos Indígenas.

ARTÍCULO TERCERO. - El Instituto estará capacitado para adquirir y administrar bienes y formará su patrimonio con los que enseguida se enumeran:

- La cantidad que anualmente le fije como subsidio el Gobierno Federal, a través de su Presupuesto de Egresos ;

- Con los productos que adquiera por las obras que realice por la venta de sus publicaciones, y

- Los que adquiera por herencia, legados, donaciones o por cualquier otro título de personas o de instituciones públicas y privadas.

ARTÍCULO CUARTO. – Los bienes que lleguen en esta forma a constituir el patrimonio del Instituto, no podrán ser grabados ni enajenados por el mismo, sin autorización previa del Gobierno Federal, y sujetándose en todo caso para tales enajenaciones o gravámenes, a las disposiciones que rijan a los bienes nacionales, calidad que en todo tiempo conservarán esos bienes.

ARTÍCULO QUINTO. - El Instituto quedará integrado por el Director y un Consejo, además del personal técnico y administrativo que requieran sus actividades.

ARTÍCULOS SEXTO. - El Directo del Instituto será designado por el C. Presidente de la República de entre aquellas personas que se hayan distinguido en cualquiera de las actividades técnicas que se relacionen con las funciones propias del Instituto; le corresponderá la representación legal de éste y será el ejecutor de los acuerdos del Consejo.

ARTÍCULO SÉPTIMO. – El Consejo será presidido por el Director y estará integrado por los representantes de la Secretaria de Educación Pública (Dirección de Asuntos Indígenas), Salubridad, Gobernación, Agricultura, Recursos Hidráulicos, Comunicaciones y Obras Públicas y Departamento Agrario y por representantes designados por el Banco de Crédito Ejidal, Instituto Nacional de Antropología e Historia, la Universidad Nacional Autónoma de México y el Instituto Politécnico Nacional, por un representante designado por las sociedades científicas que se dediquen preferentemente a estudios antropológicos y por representantes de los núcleos indígenas más importantes que serán designados y participarán en la forma y términos que señale el Reglamento de la presente Ley.

ARTÍCULO OCTAVO. – El Director del Instituto planteará cada año al Consejo, el plan de acción y las investigaciones técnicas que le correspondan, conforme a los términos de la presente Ley. El Consejo aprobará, a más tardar el mes de septiembre, el plan que desarrollará en el siguiente año.

ARTÍCULO NOVENO. – El Consejo se reunirá mensualmente en sesión ordinaria y en sesión extraordinaria cada vez que para ello sea convocado por el Director, debiéndose celebrar las sesiones ordinarias precisamente en las fechas que al efecto se fijen en el calendario que oportunamente se forme.

ARTÍCULO DÉCIMO. – En las reuniones del Consejo las decisiones se adoptarán por mayoría de votos y en caso de empate el Director tundra voto de calidad.

ARTÍCULO DÉCIMOPRIMERO. – Será facultad del Director del Instituto someter a la decisión del Consejo la contratación del personal técnico necesario para el desarrollo de sus actividades. Este personal técnico será contratado por tiempo limitado para la realización de trabajos determinados.

El Tesorero del Instituto será nombrado por el Presidente del mismo, con aprobación del Consejo.

El Consejo tendrá derecho a mandar practicar, cuando lo juzgue conveniente, una auditoría sobre el manejo de los fondos del Instituto. Cada año será obligatorio nombrar un Auditor que compruebe la correcta aplicación de los fondos.

El personal administrativo quedará sujeto a contrato de trabajo por el tiempo que sean necesarios sus servicios.

ARTÍCULO DÉCIMOSEGUNDO. – La Secretarías y Departamentos del Estado prestarán al Instituto Nacional Indigenista, la colaboración necesaria para la realización del plan de trabajo que sea aprobado por el Consejo.

La Secretarías y Departamentos del Estado harán figurar en sus respectivos presupuestos las cantidades necesarias para la realización de dicho plan, y no podrán disponer de dichas partidas para otro objeto.

ARTÍCULO DÉCIMOTERCERO. – El Instituto, como Dependencia del Gobierno Federal, gozará de franquicia postal y telegráfica y del descuento que a aquéllas corresponde en las vías generales de comunicación.

ARTÍCULO DÉCIMOCUARTO. – Las operaciones en virtud de las cuales el Instituto adquiera bienes de instituciones públicas o privadas, nacionales o extranjeras o bien particulares, estarán exentas de toda clase de contribuciones, impuestos o derechos.

TRANSITORIOS

PRIMERO. – Durante el presente año el Ejecutivo dejará al Instituto el subsidio que estime pertinente a reserva de que el año próximo se considera dicho subsidio en el Presupuesto de Egresos de la Federación.

SEGUNDO. – Se derogan las disposiciones legales anteriores, que se opongan a la presente Ley.

Publicada en el Diario Oficial de la Federación el 4 de diciembre de 1948.

Doc. 25 : Ricardo Pozas, « Jueves Santo »

In *Chamula, un pueblo de indios de los altos de Chiapas*, Instituto Nacional Indigenista, 2 t., 1959, La Habana, Ciencias sociales, Serie Clásicos de la antropología mexicana, Col I.N.I., n°1-1, 1982, 401 p., p. 186.

El jueves Santo es día de plaza en el pueblo; el templo se ve muy concurrido. Del campanario han colgado al "Judas", que es un mono vestido con calzón y camisa de manta, relleno con paja; lleva caites, sombrero y su cara es una máscara hecha de cartón.

En el centro del templo y dentro de un enrejado de madera, totalmente cubierto de flores, han colgado una imagen de Cristo (San Mateo) en posición horizontal.

Cuatro hombres, sin chamarro, con pañuelos atravesados sobre los hombros y las axilas, a manera de cartucheras, custodiaban al Cristo.

En la cabecera y en los pies del ataúd, había dos rifles cruzados.

Cerca de la reja cubierta de flores, unos hombres repartían agua bendita con pétalos de rosa. La gente se aglomeraba para recibir el agua; la tomaban y comían los pétalos. Otros se la llevaban en botellas o en bules.

Era mucha la gente que entraba al templo llevando velas; las encendían y colocaban cerca del Cristo en unas pencas de maguey con perforaciones; la gente dejaba sus velas y se alejaba.

Las "Mejchabé Sacramento" (mujeres que alumbran al Sacramento), estaban en el templo, ricamente ataviadas, con sus huipiles tejidos con estambres de color azul o morado sobre la cabeza y con un largo manto blanco que les bajaba de la cabeza. Son ocho las mujeres con este cargo, tres por el barrio de San Juan, tres por el barrio de San Pedro y dos por el barrio de San Sebastián. Estaban instaladas cerca del altar mayor; cada una tenía frente a sí un cesto con flores y velas encendidas; llevaban además un rosario de listones de colores. Junto a ellas se paraban unos hombres, les hablablan y tomaban sus listones para besarlos.

Unos hombres de edad, ya muy viejos algunos de ellos, con sus sombreros de fiesta adornados con listones, llevando palmas tejidas en las manos, vagaban por el templo y por la plaza; eran los Apóstoles; eran diez, cuatro por el barrio de San Juan, cuatro por el barrio de San Pedro y dos por el barrio de San Sebastián.

Las mujeres traían a sus pequeños hijos cubiertos con un manto blanco en la cabeza y una corona de flores: eran los ángeles.

Doc. 26 : Rosario Castellanos, *Oficio de tinieblas* : "Le Jeudi Saint à San Juan Chamula".

In *Obras I. Narrativa*, compilación y notas de Eduardo Mejía, México, Letras mexicanas, Fondo de Cultura Económica, 1989, p. 640.

Se detuvieron un instante en el umbral. Con tal fuerza los había asaltado el olor de flores, de resinas quemadas, de ceras ardiendo, de muchedumbre sudorosa y compacta.

Apenas se podía avanzar entre estos cuerpos sentados o extendidos en el suelo. Las muejres extasiadas en una salmodia ininterrumpida ; los hombres derribados por el cansancio o por la embriaguez. Los niños divertidos en trenzar la juncia que servía de alfombra.

En el centro de la iglesia, dentro de un enrejado de madera y cubierto con orquídeas salvajes, yacía una imagen de Cristo con las manos cruzadas sobre el pecho y el perfil agudo y pálido de los agonizantes.

Resguardándolo, en la cabecera y a sus pies, había dos rifles cruzados y cuatro hombres con unas especies de cartucheras simuladas por sus paliacates.
Fernando quiso comunicar su inquietud a César. ¿Qué significaban estas armas? ¿Eran una costumbre que este año se repetía? O los Chamulas les exhibían hoy para mostrar su ánimo belicoso Cuando pretendió acercarse a ellas Fernando fue rechazado brutalmente por los guardianes del Santo Entierro.

Cerca del altar mayor estaban sentadas ocho mujeres. Sobre la lana oscura de los chamarros se deslizaban, en figuras geométricas, estambres de colores. Un yagual, de estambre también, les cubría la cabeza desde la que bajaba, hasta sus plantas, un manto pesado y brillante. Cada una tenía ante sí un cesto con nichimes olorosos y un rosario del que pendían listones. Los daba a besar a quienes se aproximaban a ellas.

Eran las que alumbran el sacramento.

César se inclinó, simulando una reverencia, co, la esperanza de encontrar, entre estas mujeres, a Catalina Díaz Puiljá. Tuvo que alejarse, defraudado.

Los dos ladinos abandonaron el templo y volvieron a la plaza. ¡Con qué avidez respiraron el aire frío y puro! Se divisaba, desde lejos, el sitio en que había instalado su puesto de ventas doña Mercédes Solórzano.

Doc. 27 : *Théâtre Petul,* "Petul visita el INI"

In Rosario Castellanos, *Mujer de palabras, artículos rescatados de Rosario Castellanos*, vol. 1 (compilación, introducción y notas d'Andrea Reyes), México, Conaculta, 2003, pp. 90-103.

(Reunión de varios Principales de un Municipio. Están en espera de la llegada de Petul, a quien comisionaron para que observara lo que hay de verdad en los trabajos del Centro Coordinador.)

PRINC. 1
Ya ha tardado mucho Petul.

PRINC. 2
Es tiempo de que hubiera llegado.

PRINC. 3
…¿Y si le pasó algo?...

PRINC. 4
…¿Y si se quedaron con él en el Instituto?...

PRINC. 1
¿Tú crees que le hagan eso?

PRINC. 4

(Petul y Xun se encuentran en un camino. Xun viene cargando una red.)

XUN
Buenos días, Petul.

PETUL
Buenos días, Xun. ¿Vas a Jobel?

XUN
Sí, voy a vender este chamarro. (Se descarga de la red y destiende el chamarro.)

PETUL
(Palpando la tela.)
¡Qué galán está! Grande, bien grueso. ¿Cuánto vas a pedir por él?

XUN
Voy a pedir un peso.

PETUL
(Escandalizado.)
¡Un peso! Pero Xun, fíjate en lo que dices, estás regalando tu trabajo. ¿No ves que sólo la lana vale más de un peso? ¿Y cuánto tiempo estuvo tejiéndolo tu mujer? Tú lo vienes cargando

desde tu paraje hasta San Cristóbal. Todo esto cuesta. Además de la ganancia que te debe quedar.

XUN
Entonces voy a pedir mil pesos

PETUL
Mil pesos es mucho dinero. Un chamarro no vale eso, Xun.

XUN
Entonces no voy a pedir nada. Voy a recibir lo que me ofrezcan.

PETUL
Te van a engañar, Xun, porque van a ver que no sabes nada y que para ti es lo mismo diez que mil.

XUN
Y acaso a ti no te engañan.

PETUL
No, porque sé contar y hacer sumas y restas. También sé leer.

XUN
¿Y cuando hablas con los ladinos entiendes lo que te dicen?

PETUL
Entiendo. Porque aprendí a hablar castellano igual que ellos.

XUN
¿Y dónde aprendiste?

PETUL
En la escuela. Tú también deberías ir a la escuela, Xun.

XUN
(Volviendo a levantar su carga.) Tengo mucho trabajo, Petul. Nunca tengo tiempo. Mira ahora, por quedarme platicando tanto tiempo contigo voy a llegar tarde a Jobel.

PETUL
No te detengo más, Xun. Que tengas buena suerte. Adiós

XUN
Adiós, Petul.

(Se separan y cada quien se va por su lado.)

(Calle de Jobel. Llega Xun cargando su mercancía. Sale un comerciante gordo.)

COMERCIANTE GORDO
Buenos días, marchante. ¿Qué estás haciendo?

XUN
Estoy vendiendo un chamarro.

COMERCIANTE GORDO
A ver, a ver. *(Xun desenvuelve el chamarrro y el comerciante lo examina.)* Hmm. La lana está muy mal cardada, llena de basuras; el tejido es muy ralo. Es un chamarro muy corriente, marchante.

XUN
El chamarro es fino; lo tejió mi mujer que es la mejor tejedora de mi paraje. Tiéntalo bien. Es doble; el agua resbala encima de él.

COMERCIANTE GORDO
Te digo que es corriente. ¿Quién va a saber más: yo, que soy gente de razón, o tú que no sabes ni leer ni escribir ni sumar ni restar ni hablar castilla?

XUN
Está bien.

COMERCIANTE GORDO
Entonces quedamos en que es corriente, muy corriente. Nadie te lo va a comprar. Pero yo tengo ganas de hacerte el favor. ¿Cuánto pides por él?

XUN
Ahí lo que sea su voluntad.

COMERCIANTE GORDO
Te doy quince pesos. Ni un peso más.

XUN
Es muy barato.

COMERCIANTE GORDO
¡Barato! Miren quién habla de barato. ¿Qué sabes tú de estas cosas?

(Sale el comerciante flaco.)

COMERCIANTE FLACO
¿Qué están discutiendo?

COMERCIANTE GORDO
Aquí, el marchante que quiere vender este chamarro.

COMERCIANTE FLACO
¿Cuánto ofreció usted?

COMERCIANTE GORDO
Quince pesos.

COMERCIANTE FLACO
¿Quince pesos? Es un robo.

COMERCIANTE GORDO
¿Cómo que es un robo? ¿Cuánto daría usted?

COMERCIANTE FLACO
Yo daría veinte pesos.

COMERCIANTE GORDO
(Agarrándose el estómago de risa.) Ja, ja, ja.

XUN
¿Por qué se ríe?

COMERCIANTE GORDO
Dile que te muestre los veinte pesos que te va a dar.

COMERCIANTE FLACO
(Saca dos billetes de a diez pesos.) Aquí están.

COMERCIANTE GORDO
Fíjate bien chamulita. Él te está dando dos billetes. En cambio yo te ofrezco tres. Míralos: uno, dos, tres.

COMERCIANTE FLACO
Pero son billetes de a cinco pesos.

COMERCIANTE GORDO
No importa de lo que sean. Son tres y usted únicamente le ofrece dos.

XUN
Dame los tres billetes.

COMERCIANTE GORDO
(Le entrega los billetes y coge el chamarro. Dice al otro comerciante.)
¿Ya ve usted cómo yo tenía razón?

COMERCIANTE FLACO
Éste es un abuso y no lo voy a permitir.
(Empieza a gritar.)
¡Policía! ¡Que venga un gendarme!

(Sale un gendarme.)

GENDARME
¿Qué pasa aquí?

COMERCIANTE FLACO
Este comerciante gordo acaba de cometer un delito. Le hizo creer a este indio que quince pesos son más que veinte.

GENDARME
(Carcajeándose.)
Ja, ja, ja. ¿Y cómo se lo hizo creer?
COMERCIANTE FLACO
Le mostró tres billetes de a cinco…

COMERCIANTE GORDO
Y en cambio aquí, el comerciante flaco, únicamente le ofrecía dos billetes.

COMERCIANTE FLACO
Pero eran de a diez.

COMERCIANTE GORDO
¡De a cinco, de a diez! Usted lo que quiere es enredarnos. La cosa está bien clara, señor gendarme. Yo le doy al indio un billete más que el comerciante flaco.

COMERCIANTE FLACO
¡Ladrón!

COMERCIANTE GORDO
¡Envidioso!

(Se siguen insultando y se golpean. El policía les pega con su garrote a los dos por separarlos.)

GENDARME
Clama, clama. A ver, explíquenme bien. ¿Por qué es el pleito?

COMERCIANTE GORDO
Por un chamarro.

GENDARME
¿Dónde está el chamarro?

COMERCIANTE GORDO
(Apretando el chamarro.) Aquí, es mío.

COMERCIANTE FLACO
(Forcejeando por arrebatárselo.) ¡Mentira! Es mío.

(Los dos comerciantes vuelven a cogerse y a pelearse, el policía les pega nuevamente para separarlos.)

COMERCIANTE GORDO
(Adolorido.) Ay, ay, ay, ya basta, ya no quiero pelear más.

COMERCIANTE FLACO
Ay, ay, ay, ya basta, yo tampoco quiero pelear más.

GENDARME
Quietos. Me los voy a llevar a la cárcel.

COMERCIANTE GORDO
¿Por qué?

GENDARME
Por escandalosos.

COMERCIANTE FLACO
Nosotros no tenemos la culpa. El que vino a meter la discordia es ese indio con su chamarro.

GENDARME
(Volviéndose a Xun.) Así es que tú tienes la culpa de todo este desorden.

XUN
¿Yo? ¿Por qué?

GENDARME
Por andar vendiendo chamarros…o por lo que sea. Vamos, a la cárcel.

XUN
Pero si yo no…

GENDARME
A la cárcel, allí le explicarás al juez.

XUN
No, yo no quiero ir a la cárcel.

GENDARME
Tienes que ir a la cárcel, vamos.

XUN
No, por favor, no seas malo.

GENDARME
Yo no soy malo.

XUN
Gracias. ¿Entonces me vas a soltar?

GENDARME
¿Cuánto me das si te suelto?

XUN
No tengo nada.

GENDARME
¿Cómo que nada? ¿Y ese chamarro?

XUN
Pero lo traje para venderlo.

GENDARME
Y por andar vendiéndolo metes el desorden entre los comerciantes. No sólo te voy a llevar a la cárcel sino que voy a hacer que te fusilen.

XUN
No seas malo.

GENDARME
Si no quieres que te lleve yo a la cárcel y luego te fusilen, dame el chamarro.

XUN
(Entregando el chamarro.) Aquí está.

GENDARME
Bueno, muy bien.

XUN
¿Ya me puedo ir?

GENDARME
Sí, pero que yo no te vuelva a ver por estos rumbos porque te llevo a la cárcel.

(Desaparecen todos. La siguiente escena es en casa de Petul. Hay un retrato de Juárez colgado de la pared. Llegan Xun y su mujer.)

XUL
(Gritando.) Buenas noches, Petul.

PETUL
(Entra.) Buenas noches, Xun. ¿Qué tal te fue en Jobel?

XUN
Mal, Petul.

PETUL
¿Por qué?

MUJER DE XUN
(Gritando y llorando.) ¡El chamarro que tejí! Ay, tan bonito que era.

PETUL
¿Y qué pasó? ¿No lo vendiste bien, Xun?

MUJER DE XUN
¡Se lo quitó un gendarme! *(Llorando y gritando.)* Ay, mi chamarro. Tanto trabajo que me costó hacerlo para venir a parar en nada.

PETUL
¿Pero qué gendarme te lo quitó? ¿Por qué? Explícame, Xun.

XUN
Le di el chamarro a un gendarme para que no me llevara a la cárcel.

PETUL
¿Y por qué tenía que llevarte a la cárcel? ¿Cometiste algún delito?

XUN
A mi modo de ver, no. Pero no sé qué dirán las leyes de los ladinos porque están escritas en un papel y yo no sé leer.

PETUL
Hubieras ido con el juez para alegar con él.

XUN
¿Y cómo quieres que yo alegue? ¿Acaso sé hablar castilla?

PETUL
Ya lo ves, Xun, tanto que te lo he aconsejado: que aprendas a hablar castilla.

XUN
Sí, quiero aprender, Petul. Ya van varias veces que he comprado aceite guapo en la botica. Y lo he tomado y no puedo hablar, Petul.

MUJER DE XUN
Sólo se emborracha con el mentado aceite.

XUN
Yo creo que soy muy tapado.

PETUL
No, Xun, es que el aceite guapo no sirve para nada. La castilla se aprende en la escuela. Allí también te enseñarán a leer, a escribir, a hacer cuentas.

XUN
No puedo ir a la escuela, Petul. Tengo que cuidar mi milpa, tengo que cortar la leña. ¿A qué horas quieres que yo vaya?

PETUL
Puedes ir el domingo, a la Escuela Abierta.

XUN
¿Qué es eso?

PETUL
Es una escuela que va todos los domingos a la cabecera municipal. Dan sus clases al aire libre. Puedes llegar a la hora que quieras y te puedes ir a la hora que te urja el trabajo. De todos modos, durante el tiempo que estés allí, aprenderás algo que te sirva.

XUN
Pero me da vergüenza, Petul. Ya estoy muy mayor para estar entre puros muchachos. Se van a reír de mí.

PETUL
La Escuela Abierta no es únicamente para muchachos, Xun. Allí pueden ir todos, chicos y grandes, hombres y mujeres.

XUN
¿Y no cuesta muy caro?

PETUL
No cuesta ni un centavo.

XUN
¿Y dónde me dijiste que está? ¿Muy lejos?

PETUL
Hay una Escuela Abierta aquí mismo, Xun. No tienes que caminar mucho para encontrarla.

XUN
Ay, Petul, pero nosotros los indios no servimos para aprender lo que saben los ladinos. Nunca pasaremos de ser lo que somos.

PETUL
No digas eso, Xun. Hubo un indio como nosotros que llegó a ser hasta presidente de la República, presidente de México.

XUN
¿Presidente? ¿Quién era, Petul?

PETUL
(Descolgando el retrato y mostrándoselo a Xun.) Era este que ves aquí. Se llamaba Benito Juárez.

XUN
¿Y dices que era indio?

PETUL
Lo mismo que nosotros. En el pueblo donde nación no sabían hablar castilla. Benito Juárez iba a una ciudad grande, como nosotros a Jobel, y se daba cuenta que los que sabían hablar castilla y leer y escribir, vivían mejor y estaban más contentos. Entonces quiso aprender. Como en su paraje no había escuela, tuvo que irse hasta la ciudad grande que se llamaba Oaxaca. Allí aprendió. Estudiaba hasta de noche. Pero llegó a ser un gran hombre y cuando

fue presidente de la República quiso ayudar a los que eran indios como él. Por eso México no lo olvida.

XUN
Benito Juárez era indio y llegó a ser presidente de la República. Tienes razón, Petul. Los indios también podemos aprender lo que no saben los ladinos. Yo también voy a ir a la escuela.

MUJER DE XUN
(Llorando y gritando.) ¡No quiero que vaya a la escuela mi marido! Cuando sepa castilla y aprenda a leer y a escribir, va a querer buscar una mujer ladina porque yo ya no voy a entender lo que diga.

PETUL
Pero tu también puedes ir a la escuela y aprender lo que aprenda él.

MUJER DE XUN
¿Yo? ¿Me dejan entrar a la Escuela Abierta?

PETUL
Se los dije desde antes: la Escuela Abierta es para hombres y mujeres.

MUJER DE XUN
Ah, qué bueno. Así sí.

XUN
Gracias, Petul. Mi mujer y yo vamos a ir juntos a la escuela. Así aprenderemos muchas cosas, nadie nos engañará y viviremos mejor.

PETUL
Sí, Xun. No olvides el ejemplo de Benito Juárez. Todos podemos imitarlo.

XUN
Tienes razón, Petul. Adiós.

PETUL
Adiós, adiós.

Doc. 28 : *Théâtre Petul,* "Petul y Xun juegan a la lotería".

In Rosario Castellanos, *Teatro Petul* in Carlos, Cáceres Navarrete, *Rosario Castellanos, su presencia en la antropología mexicana,* México, UNAM, 2007, 191 p., pp. 49-51.

Petul.-
Ven, Xun. Vamos a jugar a la lotería.

Xun.-
¿A la lotería? Yo no sé qué juego es ese.

Petul.-
¿No has ido a Jobel en las ferias?

Xun.-
Sí, y me he divertido mucho subiendo a los caballitos, a la rueda de la fortuna…Pero a la lotería no he jugado nunca.

Petul.-
Yo sí. Y a veces he ganado. ¿Te acuerdas de esa alcancía donde guardo mis ahorros?

Xun.-
¿Una que parece guajolote de barro?

Petul.-
Esa. Pues la gané en la lotería.

Xun.-
Enséñame cómo se juega, Petul. Yo también quiero tener una alcancía como la tuya.

Petul.-
Para este juego se necesitan lo menos dos gentes. Una pongamos que eres tú, tiene un cartón con varias figuras dibujadas.

Xun.-
¿Qué clase de figuras, Petul?

Petul.-
Figuras de animales, como por ejemplo venados, carneros, gallos. De árboles, de flores. De muebles que nos sirven en la casa: sillas, mesas.

Xun.-
Entonces yo tengo que tener ne mis manos un cartón donde estén dibujadas esas figuras.

Petul.-
Si. Y yo tengo en la mano, recordadas como barajas, esas mismas figuras. Yo las voy sacando una por una y digo: "El arpa suena bonito", "el conejo correlón", "el trompo zumbador". Y cada vez que yo digo el nombre de las figuras que saqué, tú te fijas si no está en tu cartón. Si está, la señalas con una piedrita o con un grano de maíz o de frijol.
Xun.-

Y si señalo todas las figuras que están en mi cartón, gané el juego.

Petul.-
Basta con que señales tres, pero que estén en fila horizontal, o vertical, o diagonal.

Xun.-
Ay, que lástima Petul. Para jugar ese juego tenemos que esperar hasta que sea la feria de abril. Entonces vamos a Jobel…

Petul.-
No, Xun. El Instituto hizo muchos juegos de lotería en la imprenta que tiene allá, en La Cabaña y los repartió entre los promotores de Educación.

Xun.-
¿Van a hacer feria?

Petul.-
No, Xun. Van a jugar en las escuelas. El maestro reparte los cartones a los niños. Cartones como éste que tengo yo aquí, míralo.

Xun.-
¡Qué figuras más bonitas! Las conozco todas. Aquí está un caite como los que usamos; y un tecomate para beber agua, y una rosa.

Petul.-
Los niños de las escuelas también conocen estas figuras. Y cuando oyen que el promotor canta una de ellas, la señalan en una tablita que tiene el nombre bats'ilc'op en un lado y el nombre castellano en el otro.

Xun.-
Vamos a jugar, Petul. Tú eres el maestro y vas diciendo los nombres de las figuras. Y yo las voy señalando en mi cartón.

Petul.-
"La cama para dormir", "El maíz que sembró mi padre", " La vaca lechera".

Xun.-
Dime los nombres en tzeltal, Petul. No entiendo bien el castellano.

Petul.-
Te voy a decir los nombres en tzeltal; pero fíjate que detrás de cada tablita con nombre en bats'ilc'op está cómo se llama en castellano. Así, a fuerza de mirarlo y de repartirlo en el juego, lo vas a aprender.

Xun.- Y si gano ¿cuál es el premio?

Petul.-
El premio, Xun, es que vayas entendiendo y hablando el castellano. Que sepas lo que te dicen los ladinos y que contestes bien las palabras de los caxlanes. Que cuando platiques con ellos, cuando hagas tratos, te respeten como su igual.

Doc. 29 : *Théâtre Petul,* "La bandera"

In Rosario Castellanos, *Teatro Petul* in Carlos, Cáceres Navarrete, *Rosario Castellanos, su presencia en la antropología mexicana, op. cit.,* pp. 52-55.

PETUL
(Gritando.) Xun, Xun.

XUN
(Sale.) ¿Qué pasa, Petul? ¿Por qué me despiertas tan temprano?

PETUL
Para que vengas conmigo a la fiesta.

XUN
¿Va a haber una fiesta?

PETUL
Claro que sí. Mira cuánta gente hay reunida en la plaza de Chenalhó.

XUN
¿Y por qué? No es día de San Pedro.

PETUL
No, ahora no venimos a celebrar el día del santo. Ahora venimos a celebrar la bandera.

XUN
¿La bandera?

PETUL
Sí, la bandera mexicana. Mírala bien, allí está, con sus tres colores. Verde blanco y colorado.

XUN
Ay, Petul, no me hagas reír. Ésa no es una bandera ni nada. Son sólo tres pedazos de tela.

PETUL
No, Xun. Fíjate bien en lo que te voy a decir. Esos pedazos de tela que tú ves allí son el símbolo de México.

XUN
¿De México?

PETUL
Sí, de nuestra patria. Cuando un soldado va a pelear para defender a México de los que quieren hacerle daño, lleva la bandera, para acordarse, en todos los momentos, de que está peleando por México. Cuando un juez va a hacer justicia tiene una bandera en la sala donde se hace justicia. Para que se acuerde de México.

XUN
Ah, sí, ahora que me lo dices yo he visto la bandera en el palacio municipal de aquí, de Chenalhó. Y, mira qué casualidad, también en San Cristóbal.

PETUL
Y EN Tuxtla y en todas partes donde haya mexicanos, habrá una bandera como ésta que tenemos aquí.

XUN
Entonces debemos quererla mucho porque es como si fuera México.

PETUL
Sí, debemos quererla como queremos a nuestra tierra; esta tierra en que nacemos, esta tierra que sembramos. Esta tierra donde quedamos cuando morimos.

XUN
Debemos querer a la bandera también como queremos a nuestra familia, a nuestra mujer, a nuestros hijos.

PETUL
Como queremos a la escuela donde el maestro nos enseña muchas cosas que no sabíamos y nos aconseja para que seamos buenos y para que nos portemos mejor.

XUN
Mira, Petul. Yo antes creía que nosotros éramos muy pocos. Sólo los que vivimos aquí en Chenalhó, en San Cristóbal, en las fincas de Tapachula. Ahora gracias a lo que tú me has dicho, a lo que el maestro me enseñó en la escuela, ya sé que somos mexicanos y que somos muchos y que todos somos hermanos, aunque vivamos muy lejos. Hermano del indígena de aquí; hermano del indígena de Oaxaca o de Chihuahua o de Yucatán. Hermano del ladino de aquí; hermano del ladino de todos los otros estados de la República.

PETUL
Sí, todos vivimos a la sombra de nuestra bandera, lo mismo que los hijos viven alrededor de su madre.

XUN
Entonces, Petul, a nuestra bandera debemos quererla y respetarla lo mismo que a nuestra madre. Y no sólo ahora, sino todos los días.

PETUL
> Todos los días; y trabajando mucho, para que nuestra madre, para que nuestra patria, para que México sea más rico y ya no haya ni uno solo de nosotros que tenga hambre y no pueda comer, que tenga frío y no pueda vestirse. Todos debemos vivir mejor y para eso tenemos que trabajar más.

XUN
Pero también tenemos que aprender más.

PETUL

Sí, para que nuestra madre, para que nuestra patria, para que México no tenga hijos ignorantes, hijos de los que se pueden burlar los que saben más que ellos.

XUN

Sí, Petul, todos queremos ser más felices y más buenos, para que no sufra nuestra patria, nuestra madre, México.

PETUL

Sí, y para que lo tengamos siempre presente aquí está su retrato. La bandera es el retrato de nuestra madre, de nuestra patria, el retrato de México. Míralo, es verde como los campos y los árboles. Es blanco como las nubes.

XUN

También es roja, Petul.

PETUL

Es roja como la sangre de todos los que han muerto luchando para que nuestra patria sea libre, para que en nuestra patria todos seamos iguales, para que en nuestra patria vivamos en paz.

Doc. 30 : *Théâtre Petul,* "Benito Juárez"

In Rosario Castellanos, *Teatro Petul* in Carlos, Cáceres Navarrete, *Rosario Castellanos, su presencia en la antropología mexicana, op. cit.,* pp. 56-70.

NKIRIKÚ
Compañeros: los muñecos del guiñol venimos ahora hasta este poblado a contarles una historia verdadera: la historia de un gran hombre, de un gran mexicano, que vivió hace mucho tiempo. Su nombre lo conocemos todos nosotros. Se llamaba Benito Juárez. Era un paisano pobre, un indígena humilde, un pastor, y llegó a ser hasta presidente de la República. Porque todo lo puede la voluntad y el estudio. Oigan, pues la historia de Benito Juárez y ojala que nos sirva de ejemplo.

(Nkirikú se despide y se cierra el telón. Al volver a abrirse aparece un carnerito, brincando de puro gusto y jugando. Da topes en las esquinas del escenario. Unos momentos después sale un hombre, ya viejo, vestido de blanco como los indígenas. Es Bernardino, el tío de Benito Juárez.)

BERNARDINO
Hasta aquí te vine a encontrar, carnero del diablo. ¡No corras! Nada más deja que te agarre y te voy a enseñar a separarte del rebaño.

(El carnerito trata de huir y el hombre de alcanzarlo, después de muchos esfuerzos el hombre coge el carnerito y lo abraza.)
Ah, al fin te cogí y ahora ya no te suelto.

(Aparece un niño indígena como de diez o doce años. Es Benito Juárez.)

BENITO
¿Qué pasa, tío?

BERNARDINO
Este carnerito andaba suelto, perdido, y tú ni cuenta te habías dado. ¿Dónde estabas?

BENITO
Allá, debajo de aquel árbol.

BERNARDINO
¿Y qué estabas haciendo? No trates de engañarme porque te oía yo desde aquí. Estabas tocando la flauta que hiciste en un carrizo hueco.

BENITO
Estaba yo pensando.

BERNARDINO
¡Bonita ocupación! Y mientras tú piensas los carneros se van a caer al barranco.

BENITO
Perdóneme, tío Bernardino. Le prometo que no volverá a suceder.

BERNARDINO
Siempre prometes y nunca cumples. ¿Éste es el pago que me das, después de todo lo que he hecho por ti? Recuerda, Benito, que tú eres un huérfano, un niño sin padres.

BENITO
Sí, tío. Es una desgracia que se hayan muerto los dos.

BERNARDINO
Te quedaste solo, desamparado en el mundo. ¿Quién te iba a criar?

BENITO
Usted, porque es el pariente más cercano.

BERNARDINO
Era mi obligación recogerte y te recogí. Dios sabe con qué sacrificios. Porque yo no soy rico y lo que tengo apenas si me alcanza para darles de comer a mis propios hijos.

BENITO
Lo sé, tío, y se lo agradezco mucho.

BERNARDINO
Pero no me correspondes bien. Te mando a pastorear las ovejas ¿y qué haces? Las dejas sueltas y te sientas a tocar la flauta debajo de un árbol.

BENITO
A pensar, tío Bernardino.

BERNARDINO
¿Y qué es lo que piensas?

BENITO
Que si somos pobres es porque somos muy ignorantes.

BERNARDINO
¿Qué estás diciendo?

(Mira a todos lados como si tuviera miedo. Suelta al carnerito, que se echa a correr y desaparece.)

Cállate, muchacho. Si te oyen hablar así las gentes de razón te van a castigar.

BENITO
¿Por qué? Lo que dije no es nada malo.

BERNARDINO
Te van a castigar por alzado. Indio naciste, indio tienes que morir.

BENITO
Soy indio y no tengo por qué avergonzarme de mi raza. Pero ser indio no quiere decir ser tan infeliz como nosotros.

BERNARDINO
¿Y qué querías? ¿Ser igual que las gentes de razón?

BENITO
Sí, saber lo que saben los ladinos.

BERNARDINO
Eres muy ambicioso y no sirves ni para pastorear unas ovejas.

BENITO
Es que no quiero ser pastor, tío. Yo quiero aprender a hablar castilla y a leer.

BERNARDINO
Siempre molestando con la misma cosa. ¿Quién quieres que te enseñe a leer en estos campos? Ante tu insistencia yo he hecho lo que he podido; te enseñé las primeras letras. ¿Pero cómo quieres que yo siga si la cabeza no me da para más?

BENITO
Déjeme ir a la ciudad, tío, a Oaxaca.

BERNARDINO
¿A Oaxaca? ¿Y qué vas a ir a hacer tú allá?

BENITO
Quiero ir a la escuela, además no estaría yo solo. Allá vive mi hermana, María Josefa.

BERNARDINO
Sí, trabaja sirviendo de criada en la casa de un señor rico.

BENITO
Yo también puedo trabajar; me conformo con que me dejen tiempo para ir a la escuela, aunque sea de noche.

BERNARDINO

(Acariciando la cabeza del muchacho.)

Deja de soñar, hijo. Los pobres, como nosotros, nacimos para sufrir y pasar trabajos. Ande, vaya a juntar el rebaño que ya es hora de recogernos.

(Bernardino se va. Benito ve venir otra vez al cordero y corretear y brincar pero no hace nada por agarrarlo.)

BENITO
Adiós, carnerito. Quédate aquí, en tu tierra. Yo me voy a buscar fortuna a Oaxaca. Adiós. Adiós.

(Se cierra el telón. Cuando vuelve a abrirse aparece Benito, un poco mayor pero todavía vestido como indígena, con él su hermana María Josefa, una indita joven y con trenzas.)

MARÍA JOSEFA
(Abrazando a su hermano.)

Ay, Benito, ¡me da tanto gusto que estemos juntos otra vez! Yo creí que ya nunca volveríamos a vernos. ¿Cómo fue que pudiste llegar a Oaxaca? No conocías el camino.

BENITO
Me encontré con unos arrieros que venían para acá y me permitieron que los acompañara.

MARÍA JOSEFA
Pero la casa, ¿cómo diste con la casa?

BENITO
Preguntando. Don Benito Maza es muy conocido y luego me dieron razón de donde vivía.

MARÍA JOSEFA
¡Bendito don Antonio! Te recibió como a un hijo; hasta te puso en la escuela.

BENITO
Yo esto muy contento, María Josefa. Mi maestro, el señor Salanueva, me está enseñando muchas cosas.

MARÍA JOSEFA
¿Qué has aprendido, Benito?

BENITO
He aprendido a hablar bien el castellano; ya sé leer y escribir y hacer cuentas. Ahora ya ninguna gente de razón puede engañarme porque sea yo un ignorante, ya nadie me puede despreciar.

MARÍA JOSEFA
¡Si vieras, hermano, qué envidia te tengo!

BENITO
Yo estoy muy contento, como te decía, hermana. Pero mi gusto no es cabal, porque pienso en ti, en la gente de mi pueblo que no habla más que zapoteco y que no sabe nada. Pienso en todos los indígenas del estado de Oaxaca y de México entero. Tan pobres, tan ignorantes.

MARÍA JOSEFA
¿Qué le vamos a hacer, Benito? Así son las cosas. Somos indios y no hemos de pasar a más.

BENITO
Pero eso no es cierto, hermana. Yo soy indio y he podido aprender lo que aprenden las gentes de razón. ¿Por qué no han de poder los demás?

MARÍA JOSEFA
La vida es muy dura para nosotros. Tenemos que trabajar desde antes de que amanezca y caemos rendidos de cansancio en la noche. Y lo que ganamos no nos alcanza para nada. ¿Cómo vamos a juntar dinero para ir a la ciudad? En el campo no hay escuelas, no hay maestros.

BENITO
Eso es lo malo; hay que abrir escuelas en todas partes; en las rancherías, en los poblados.

MARÍA JOSEFA
No sueñes, Benito. Alégrate con lo que tienes y no te preocupes por los demás.

(Entra el señor Antonio Maza.)

ANTONIO
Buenas noches María Josefa, buenas noches Benito.

BENITO Y MARÍA JOSEFA
Buenas noches, señor.

ANTONIO
Benito, tengo que hablar contigo. Primero quiero felicitarte. Tu maestro, el señor Salanueva, me ha dicho que tienes muy buena cabeza, que eres muy inteligente y muy estudioso. Dice que sería una lástima que no estudiaras hasta hacer una carrera.

BENITO
Eso es lo que yo deseo, señor. Seguir estudiando.

ANTONIO
Yo puedo conseguirte una plaza en el seminario; puedes ser sacerdote.

BENITO
No quiero ser sacerdote, señor.

ANTONIO
¿Por qué? Los sacerdotes estudian mucho y luego viven muy bien. Nada les falta y toda la gente los respeta.

BENITO
Yo quiero ser abogado, quiero estudiar leyes.

ANTONIO
Es necesario conocer bien las leyes para saber defenderse. ¿De quiénes quieres defenderte tú?

BENITO
No estoy pensando en mí sino en los demás, en mis compañeros, en mis hermanos. En los que son engañados porque los demás se valen de su ignorancia; en los que padecen las injusticias porque son pobres. En los indios.

ANTONIO
My buena idea, muchacho. Eres muy generoso. Te prometo que yo te ayudaré en todo lo que pueda.

BENITO
Gracias señor. Estoy seguro de que con su ayuda y con mi voluntad lograremos todo lo que nos proponemos.

(Sale el señor Maza, quedan solos Benito y María Josefa.)

MARÍA JOSEFA
Yo sé por qué no quieres ser sacerdote.

BENITO
Ya lo dije: porque quiero ser abogado.

MARÍA JOSEFA
Y también por otra cosa: porque quieres a Margarita, la hija de don Antonio.

BENITO
Cállate, hermana. Si don Antonio lo supiera se enojaría conmigo.

MARÍA JOSEFA
¿Por qué? Yo sé que Margarita también te quiere.

BENITO
Pero no podemos casarnos; sus padres nunca darán el consentimiento para que su hija se case con un hombre tan pobre como yo.

MARÍA JOSEFA
Tú llegarás a ser un gran hombre, Benito. Y don Antonio sabe que vale más que un hombre sea bueno, que sea honrado, que sea instruido y que no sea rico. Te casarás con Margarita, yo sé lo que te digo.

(Se cierra el telón. Cuando vuelve a abrirse aparece Juárez, ya un hombre maduro y vestido como un señor. Hablando con él están dos señores más.)

SEÑOR 1
Pues sí, licenciado Juárez. Pronto tendremos cambio de gobierno aquí en Oaxaca.

SEÑOR 2
Hay que pensar en quién será el próximo gobernador.
BENITO
Va a ser difícil escoger; hay muchas personas honradas y capaces que desempeñarían muy bien ese puesto.

SEÑOR 1
Pero ninguna tan indicada como usted.

BENITO
¿Yo? ¿Un indio de Guelatao llegar a gobernar a la gente de razón?

SEÑOR 2
Indio o ladino, lo importante no es la raza sino las virtudes de la gente. Y usted, en todos los actos de su vida, siempre ha dado muestras de honradez, de rectitud y de tino.

SEÑOR 1
Por eso queremos que sea usted el que nos gobierne.

BENITO
Pues yo les agradezco mucho que hayan pensado en mí para ocupar un cargo de tanta importancia y de tanta responsabilidad. Y les juro que procuraré desempeñarlo lo mejor que me sea posible.

SEÑOR 2
Entonces ¿acepta usted?

BENITO
Acepto.

SEÑOR 1
Entonces usted será gobernador de Oaxaca.

SEÑOR 2
Y ahora nos despedimos porque tenemos que ir a preparar todo lo que se necesita.

SEÑOR 1 y SEÑOR 2
Adiós, licenciado Juárez.

BENITO
Hasta luego, señores.

(Los dos señores se inclinan delante de Juárez y se van. Al quedar solo Juárez comienza a pasearse a lo largo del escenario como una persona muy concentrada en sus pensamientos. Habla y dice:)

BENITO
Ahora sí ya tengo lo que me faltaba: poder. Desde mi silla de gobernador ayudaré a mis hermanos, a los pobres, a los ignorantes. A indios y ladinos por igual. Tenía razón

el señor: lo importante no es la raza; en el mérito y en la desgracia todos somos iguales.

(Entra Margarita Maza. Es una señora muy guapa.)

MARGARITA
Benito, las niñas y yo te estamos esperando para salir.

BENITO
Margarita, tengo que darte una noticia.

MARGARITA
Dime.

BENITO
Acaban de venir a proponerme que yo acepte ser gobernador de Oaxaca.

MARGARITA
¿Y qué resolviste?

BENITO
Acepté.

MARGARITA
Pero hombre, tú sabes que a los que se meten en política nunca les faltan enemigos y gente que los quiera mal. ¿Qué necesidad hay de eso? Como abogado tienes suficiente trabajo y ganas el suficiente dinero para vivir con comodidad.

BENITO
No se trata de eso, mujer. No acepto el cargo de gobernador ni por el sueldo que pagan ni por el respeto que impone ni por la fuerza que tiene.

MARGARITA
¿Entonces?

BENITO
Acepto el puesto de gobernador porque así podré proteger a los humildes, a los pobres. Quiero que cada campesino sea dueño de su tierra, sea dueño de su trabajo, de sus cosechas, de su dinero.

MARGARITA
Pero eso no es posible, Benito. La dueña de la tierra es la Iglesia; los amos son los ricos.

BENITO
La Iglesia y los ricos tienen más tierras de las que necesitan, Hay que repartirlas para que todos estemos parejos.

MARGARITA
Pero Benito ¿cómo crees que la Iglesia, que los ricos van a permitir que les quiten sus propiedades? ¡Se van a defender como animales furiosos!

BENITO
No importa; yo sé defenderme también. Lucharemos y vencerá el que tenga la razón de su parte y la justicia.

(Se cierra el telón. Cuando vuelve a abrirse han transcurrido algunos años. Juárez aparece con el aspecto que se le conoce en los retratos. Está leyendo un papel cundo entra Margarita. Ella también ha envejecido.)

MARGARITA
Benito, ¿hasta qué horas vas a seguir trabajando? Ya es muy tarde. Necesitas descansar.

BENITO

(Deja de leer.)

Tengo demasiadas obligaciones, soy el presidente de la República y debo estudiar todos los problemas de México y tratar de resolverlos.

MARGARITA
Primero fuiste gobernador de Oaxaca; luego presidente de la Suprema Corte de Justicia y ahora presidente de la República. ¡Tantos honores y tantos triunfos para un indito de Guelatao, el hermano de María Josefa Juárez, la cocinera de mi casa!

BENITO
Yo no veo mis cargos como honores ni como triunfos, Margarita; sino como responsabilidades. Como gobernador de Oaxaca yo no tenía mando más que en mi estado. Como presidente de la República logré que se hicieran las leyes para proteger a los pobres; las leyes que les quitan lo que les sobra de tierras a la Iglesia y a los ricos.

MARGARITA
Ya estarás conforme.

BENITO
No, todavía no. Es más fácil escribir la ley que lograr que los hombres la obedezcan.

MARGARITA
Acuérdate que te lo dije. La Iglesia, los ricos no iban a dejar que les arrebataran sus propiedades.

BENITO
Y yo te dije que lucharíamos. Traté de convencerlos de la razón con buenas palabras; pero en vista de que no entienden habrá que emplear la fuerza, las armas.

MARGARITA
¿Guerra otra vez, Benito? México ha sufrido ya tanto con las guerras. ¡Han muerto tantos mexicanos!

BENITO
Sí, estamos conquistando la justicia con nuestra sangre. Cuando tengamos justicia podremos tener paz.

MARGARITA
¿No hay otro medio de arreglar las cosas con los enemigos de la ley, con los enemigos del pueblo?

BENITO
Los ricos, los conservadores – que así se llaman nuestros enemigos – nos están amenazando. Como saben que los mexicanos estarán del lado de su presidente, del lado de la ley, fueron a pedir ayuda a los extranjeros.

MARGARITA
¿Traer a los extranjeros? ¿Entregar a México a los invasores? ¡No puedo creerlo!

BENITO
Los conservadores son malos mexicanos; colocan sus intereses antes que la conveniencia de la nación. No pueden triunfar, aunque traigan un ejército francés y aunque traigan un emperador austriaco, porque el pueblo no los apoya.

MARGARITA
El pueblo confía en ti.

JUÁREZ
Los mexicanos saben reconocer al que los defiende. Y yo los defenderé hasta que no quede un solo invasor en nuestro territorio; hasta que se respete la ley y se cumpla.

(Se cierra el telón. Al volver a abrirse aparecen tres soldados con uniforme extranjero y tres con vestido campesino mexicano, simulando una lucha.)

SOLDADO 1
Nosotros somos los soldados extranjeros; venimos a ayudar a los ricos para que se burlen de la ley, para que no les den tierras a los pobres.

CAMPESINO
Nosotros somos los mexicanos pobres; estamos defendiendo a nuestra patria, defendiendo nuestros derechos.

SOLDADO 2
¡Viva Maximiliano!

CAMPESINO 2
¡Viva Juárez!

CAMPESINO 3
¡Vivan las leyes de Reforma!

(Luchan. Poco a poco los extranjeros van perdiendo terreno hasta que los mexicanos ganan la batalla y los hacen desaparecer del escenario.)

CAMPESINO 1
Ahora sí ya quedamos libres de los invasores extranjeros; ahora todos los mexicanos respetarán la ley.

(Se cierra el telón. Al abrirse de nuevo aparece Juárez y un general de su ejército.)

GENERAL
Vengo a darle parte, señor presidente, de que hemos vencido la batalla del Cerro de las Campanas y que el emperador Maximiliano ha sido hecho prisionero así como los principales jefes de su ejército.

JUÁREZ
Está bien, general. Después de todo esto podemos considerar que la guerra contra los invasores está ganada.

GENERAL
¿Y qué dispone usted que se haga con los prisioneros?

JUÁREZ
Serán fusilados.

GENERAL
Pero señor Presidente, es un castigo muy duro.

JUÁREZ
No lo hago por venganza ni por odio, general. Lo hago únicamente como escarmiento. Para que los extranjeros sepan que México es un país que quiere ser libre y gobernarse por sí mismo. Si ahora perdonamos a Maximiliano no creerán que es por generosos, sino porque nos sentimos débiles.

GENERAL
Como usted disponga, señor presidente.

(Se cierra el telón. Cuando vuelve a abrirse aparece Nkirikú.)

NKIRIKÚ
Así fue, compañeros, como el presidente Juárez logró vencer a los enemigos de México. Juárez gobernó todavía muchos años un país pacífico donde poco a poco iba imponiéndose la justicia. Su recuerdo estará presente en todos los mexicanos; y todos tendremos en Benito Juárez un ejemplo de voluntad firme, de esfuerzo por dignificar la condición de los humildes y de amor a su patria.

Doc. 31 : *Théâtre Petul,* "Petul y el diablo extranjero"

In Rosario Castellanos, *Teatro Petul* in Carlos, Cáceres Navarrete, *Rosario Castellanos, su presencia en la antropología mexicana, op. cit.,* pp. 71-77.

Personajes:

XUN
EL EXTRANJERO
PETUL

(Xun va caminando muy contento. Lleva un azadón en la mano. Está casi a punto de desaparecer por uno de los ángulos del escenario, cuando sale otro personaje y topa con él. El atarantamiento del golpe impide a Xun advertir que el recién llegado es pelirrojo, viste estrafalariamente y habla una lengua incomprensible.)

XUN

(Agarrándose la cabeza golpeada.)

Ay hermano. Por poco me haces caer al suelo. Y cómo iba yo a seguir caminando si aquí se quedaba mi chulel.

EL EXTRANJERO
Asdfgñlkj qwert yuiop.

XUN
(Fijándose por primera vez en el otro.) ¿Qué?

EL EXTRANJERO
Zxcvb mn.

XUN
(Santiguándose.) ¡San Jerónimo bendito! Si bien me decía mi mujer que yo no saliera porque se me iba a aparecer el ijcal.

EL EXTRANJERO
Asdfg okujl.

XUN
Ay, no, padrecito, no me hagas daño. Te juro que ya me voy a portar bien.

EL EXTRANJERO
Qwert poiuy.

XUN
¿Qué vas a querer que yo te dé para que no me hagas daño? ¿Velas? ¿Incienso? ¿Un garrafón de trago? ¿Una gallina gorda que estábamos guardando para el día del bautizo de mi hijito?

EL EXTRANJERO
Qrstwe, orms.

XUN
(Empezando a enojarse.) Ya basta. No estés allí echándome maldiciones. Ya te dije que te voy a dar de comer.

EL EXTRANJERO
ASDFGHJKLÑ ‘·$%=&’().

XUN
Aguarda. Tú no eres un ijcal. Mi tata me dijo que el ijcal es negro, bien negro y tamañito así. Tú eres blanco, más blanco que los ladinos de Jobel. Y hablas una castilla más enrevesada que la de ellos.

EL EXTRANJERO
(Se acerca a Xun y trata de tocar su vestido.) zxcvb.

XUN
(Retirándose entre alarmado y disgustado.) No, no te acerques. No vayas a resultar un pukuj.

EL EXTRANJERO
(Insiste en tocar al indígena.) asdfgñlkjh qwertpoiuy.

XUN
Que me sueltes te Dito. ¿Eres un pukuj bueno o malo? ¿Eres un ángel que viene a traernos beneficios o un demonio que viene a hacernos daño?

EL EXTRANJERO
Asdfg Ñlkjh.

XUN
No, así no nos entendemos. Sólo que yo tomara aceite guapo sabría yo lo que estás diciendo. Mira, vamos a hacer un trato. Si eres un ángel bueno y vas a hacer que todos tengamos salud y buenas cosechas, acércate. Pero si eres demonio y vas a hacer que pasemos hambre y trabajos ¡fuera de aquí!

(Xun hace un gesto tan amenazador, empuñando el azadón como un arma, que el extranjero se asusta y se retira un poco. Esto lo interpreta Xun como una respuesta.)

Ah, con que eres un demonio. Pues ahora mismo te voy a dar tu merecido para que o andes apareciéndote a la gente y trayendo el mal.

(Xun descarga el azadón sobre el extranjero, quien grita y trata de defenderse y corre perseguido por el otro. En ese momento aparece Petul.)

PETUL
(Intentando separarlos.) Ya, esténse quietos, díganme qué sucede aquí.

EL EXTRANJERO
Asdfg ñlkjm nmchgd jhuytiop

XUN
(Furioso.) Mentiras, son mentiras lo que está diciendo. Él tuvo la culpa.

PETUL
(Sin hacer caso de las palabras de Xun se acerca al extranjero y le dice cortésmente.) Buenos días, señor.

XUN
No te acerques, Petul. Es un pukuj, es un demonio y te va a hacer daño.

PETUl
(Examinando atentamente al extranjero, dice con acento de duda.)
¿Un pukuj?

XUN
Sí. ¿Qué no lo ves? Su pelo es rojo como el fuego.

PETUL
Yo he visto gente con pelo rojo.

XUN
¿Dónde?

PETUL
En Jobel, en Tuxtla, en México. No. Yo también me asusté y pregunté con los maestros, con la gente de razón. Me dijeron que son personas como nosotros pero como su tierra está muy lejos de aquí les dicen extranjeros.
XUN
¿Extranjeros?

PETUL
Sí, Xun. Quiere decir que no son mexicanos. Me contaron también que hay extranjeros que son negros. Pero no por eso vamos a creer que es un ijcal.

XUN
¿Y dónde viven?

PETUL
Muy lejos, Xun. En otras tierras.

XUN
¿Y qué vienen a buscar hasta aquí?

PETUL
Vienen a pasear. Oyeron decir que México es muy bonito, que Jobel es muy bonito, que nuestro paraje es muy bonito, y quisieron venir a conocerlo.

XUN
Y ¿por qué no lo dicen cuando se les pregunta? Yo le estuve preguntando a éste quién era y qué hacía. Pero ¿acaso me contestó?

PETUL
No te contestó porque no entendió lo que dijiste; no sabe hablar nuestro idioma.

XUN
(Muy divertido y riéndose a carcajadas.) ¿No entiende nuestro idioma? Ja, ja. Aquí lo entienden hasta los niños chiquitos. ¿No crees, Petul, que la gente de otra parte, los extranjeros son muy tontos?

EL EXTRANJERO
Asdfg ñlkjh zxcvb qwert.

XUN
¿Qué dice, Petul?

PETUL
No entiendo su idioma, Xun. Tú tampoco. Parece que estamos resultando tan tontos como los extranjeros.

XUN
(Resentido por el ridículo.) Ese hombre me quería agarrar mi cotón.

PETUL
Estaría mirando bien cómo es la tela; tal vez lo quería comprar. A los extranjeros les gusta llevar recuerdos de los lugares donde pasean. Por eso toman fotografías y por eso también compran fajas, camisas, chamarros.

XUN
(Obstinado.) No, Nome lo quería comprar. Me lo quería quitar a la fuerza.

PETUL
¿Será? Es extraño, Xun. Porque la mayor parte de los extranjeros son gente pacífica que no busca hacer daño a nadie.

XUN
Te digo que me quería quitar mi cotón. Yo por eso le empecé a pegar.

PETUL
Muy mal hecho, Xun. Si un extranjero te quiere robar algo, o cometer un abuso, no debes pegarle. Hay que llevarlo con las autoridades para que ellas averigüen las cosas. Y si el extranjero es malo…

XUN
Ah, entonces también hay extranjeros malos.

PETUL
Sí, Xun. Hasta en eso se parecen a nosotros, en que hay unos que son buenos y otros que son malos. Pues como te decía, si el extranjero es malo, las autoridades lo castigan.

XUN
Bueno. Así que son gentes como nosotros.

PETUL
Sí, Xun. Aunque sean de distinto color y hablen distinto idioma, son gentes como nosotros. No son ángeles ni diablos, ni ijcales-. Son gentes igual que tú y yo.

XUN
Son buenos.

PETUL
Hay buenos y malos.

XUN
¿Y si me quieren molestar?
PETUL
Llamas a las autoridades para que ellas piensen qué es lo que hay que hacer.

XUN
Ahora sí ya entendí, Petul. Gracias. *(Haciendo una reverencia de cortesía al extranjero.)* Adiós, señor. Que le vaya bien, que tenga usted un buen viaje.

EL EXTRANJERO
(Correspondiendo a la reverencia con otra.) asdfg ñlkjh poiuy qwert.

Doc. 32 : *Théâtre Petul,* "Petul, promotor sanitario"

In Rosario Castellanos, *Teatro Petul* in Carlos, Cáceres Navarrete, *Rosario Castellanos, su presencia en la antropología mexicana, op. cit.,* pp. 79-85.

Xun.-
¡Qué milagro, Petul! ¿Cómo te dejaste venir hasta nuestro paraje?

Mujer de Xun.-
Estamos tan lejos y es tan malo el camino. Más ahora, con estos aguaceros tan fuertes…No has de haber venido a pasear, compadre Petul.

Petul.-
No, no vine a pasear. Ustedes saben que yo estoy trabajando en el Instituto.

Xun.-
Sí, por cierto que has cambiado mucho desde que trabajas allí. Ahora ya saber hablar español y andas más limpio que antes y tu casa está más arreglada y tu milpa mejor atendida.

Mujer de Xun.-
¿En qué consiste tu trabajo, compadre Petul?

Petul.-
Soy promotor sanitario.

Xun.-
¿Promotor sanitario? ¿qué es eso?

Petul.-
Yo trabajo con los médicos en La Cabaña y en las clínicas. Los médicos me enseñaron a poner inyecciones, a curar a los heridos, a vacunar.

Xun.-
¡Qué bueno, Petul! Hace mucha falta que venga gente como tú a nuestros parajes.

Petul.-
Por eso los médicos del Instituto me mandaron para que yo viniera a hablar con ustedes, necesitamos que ustedes nos ayuden.

Mujer de Xun.-
¿En qué quieren que los ayudemos, Petul? Somos muy pobres, no tenemos dinero.

Petul.-
No es dinero lo que venimos a pedir. La ayuda que necesitamos es de otra clase. Queremos que ustedes nos presten atención. Queremos que ustedes se fijen en lo que vamos a decirles y que entiendan nuestras razones.

Xun.- Habla, Petul. Ya nos estamos fijando.

Petul.-
Primero dime tú, compadre Xun; ¿Hay muchos enfermos enel paraje?
Xun.-
Muchos, Petul. En esta temporada siempre nos cae la enfermedad, sobre todo en los niños.

Petul.-
¿Qué tienen los niños?

Mujer de Xun.-
Tienen mucha tos. Se ponen a toser ya toser y no paran hasta que vomitan todo lo que comieron. Sudan, les lloran sus ojos, se ponen morados.

Xun.-
No duermen en toda la noche ni dejan dormir a nadie, porque sólo están tosiendo.

Mujer de Xun.-
Sin comer ni dormir, ya te imaginarás como se ponen los niños, flacos, flacos.

Xun.-
Algunos, los más chiquitos, los más débiles, no pueden aguantar y se mueren.

Mujer de Xun.-
Es triste, Petul, que se nos mueran nuestros hijos. Pero nosotros no podemos hacer nada para salvarlos.

Petul.-
Pero se pueden salvar. Esa enfermedad que ataca tanto a los niños se llama tosferina.

Mujer de Xun.-
Sí, ya lo sabía yo. Pero sé también que los brujos que nos tienen mala voluntad son los que echan el mal sobre nuestro paraje y los espíritus se comen a nuestras criaturas.

Petul.-
No comadre, la tos ferina no es mal que echen los brujos. Es una enfermedad que se produce por un microbio, un animal pequeñito, tan pequeñito, que no lo podemos ver sino con un aparato especial que se llama microscopio.

Xun.-
¿Y cómo es que un animal tan chiquito puede hacer daño a una persona

Petul.-
El microbio de la tosferina anda en el aire. Xun. Los niños, al respirar dejan que el microbio se meta en su cuerpo. Una vez dentro el microbio se multiplica; un microbio se parte en dos y dos microbios se vuelven cuatro y cuatro se hacen ocho y así hasta que se juntan miles y miles. Entonces ya los microbios, como son muchos, pueden más que nosotros, pueden más que los niños. Empezamos a sentirnos mal; los niños empiezan a toser, a toser…

Mujer de Xun.-
¡Pobrecitos!

Petul.-
Y cuando los niños tosen echan saliva y en su saliva van muchísimos microbios; y los otros niños que están cerca del que tiene tos respiran un aire en el que están los microbios y se los meten en su cuerpo y se enferman también.

Xun.-
Ah, por eso dicen que la tosferina es contagiosa.

Petul.-
Muy contagiosa. Cuando empieza la enfermedad en un paraje nadie queda libre de ella; sólo los niños que estuvieron enfermos antes, el año pasado, el antepasado. A esos nunca les vuelve a dar. Porque nuestro cuerpo aprende a defenderse del microbio de la tosferina y cuando quiere volver a entrar en nosotros y a hacernos daño, la sangre lucha contra el microbio y lo vence.

Xun.-
Ay, Petul, cómo pudiéramos darles a nuestros hijos la sangre que sabe defenderse del microbio para que no les haga daño.

Petul.-
Se puede, Xun, se puede.

Mujer de Xun.-
¿Cómo? Dímelo pronto, compadre, para que mis hijos no se enfermen.

Petul.-
Se puede evitar que los niños se enfermen por medio de la vacuna.

Xun.-
¿Qué es la vacuna, compadre Petul?

Petul.-
Es un remedio que basta con que se le ponga a un niño tres veces, para que ese niño aprenda a defenderse contra la tosferina. Y cuando viene el microbio y quiere entrar en el niño y atacarlo, no puede hacer nada y el niño no se enferma.

Mujer de Xun.-
A los hijos de mi compadre Lorenzo los vacunaron una vez; pero no les sirvió de nada. Cuando vino la tosferina cayeron enfermos.

Petul.-
Por eso te estoy diciendo que tiene que ponerse la vacuna tres veces. No una vez ni dos. Tienen que ser tres. Una ahora; otra dentro de un mes y la última dentro de dos meses. Si llevas ahora a tu hijo pero no lo vuelves a llevar dentro de un mes se te puede enfermar; si lo llevas ahora y dentro de un mes pero no a que lo vacunen la tercera vez, es lo mismo que si no le hubieran hecho nada. Le da la tosferina. Tiene que ser tres veces.

Xun.-
Mi compadre Lorenzo no quiso llevar a sus hijos a que se los vacunaran otra vez, porque con la primera inyección se pusieron muy malos. Les dio calentura, a uno de ellos se le hinchó el lugar donde lo inyectaron y lloraban del dolor.

Petul.-
Hay algunos niños que se sienten un poco molestos cuando los vacunan; por eso el doctor les da un jarabe para que se les quite esa molestia.

Mujer de Xun.-
Mi compadre Lorenzo mandó llamar un curandero para que dijera lo que se tenía que hacer.

Petul.-
Hizo muy mal. Es raro que los niños se sientan molestos con las vacunas, pero entonces más vale preguntarle al promotor sanitario, al enfermero, al doctor, para que él lo cure. Y de todos modos esa molestia pasa pronto. Siempre es preferible aguantar un poquito de calentura y no la tosferina que hasta puede hacer que se mueran.

Mujer de Xun.-
¡Dios nos libre! Es mejor que se vacunen.

Xun.-
Pero allí es donde está la dificultad, compadre Petul. Nosotros bien quisiéramos que nuestros hijos estuvieran libres de la enfermedad y si para eso es necesaria la vacuna, consentimos en dejar que los vacunen. Pero dónde vamos a dar hasta la clínica que está bien lejos.

Petul.-
Eso lo pensaron también los médicos. Y para evitar esta dificultad son los médicos, los enfermeros, los promotores sanitarios, los que van a ir, de paraje en paraje vacunando a los niños para que no les dé la tosferina.

Xun.-
Es mucho trabajo, Petul.

Petul.-
Mucho se cansa uno en estos caminos tan largos, subiendo estos grandes cerros. Nos caen encima los aguaceros; muchas veces no tenemos qué comer ni dónde dormir. Pero todo lo damos por bien empleado si los indígenas saben responder a nuestros sacrificios. Si permiten que vacunemos a sus hijos. Entonces queda contengo nuestro corazón, pero si después de caminar tanto y de pasar tantos trabajos nos encontramos con que la gente esconde a sus hijos para que no los vacunemos, entonces si nos ponemos muy tristes.

Mujer de Xun.-
Esa gente que no lleva a sus hijos para que los vacunen es, seguro, porque no tiene dinero para pagar la medicina.

Petul.-
Pero si nosotros no cobramos nada ni por la vacuna ni por el trabajo de los médicos, de los enfermeros ni de los promotores sanitarios. El Instituto regala todo esto.

Xun.-
¿Y por qué, Petul?

Petul.-
Porque el Instituto quiere que los indígenas estén sanos, que no se mueran sus hijos.

Xun.-
Se lo tenemos que agradecer, Petul. Lástima que aquí hayan llegado cuando ya hay muchos niños enfermos.

Petul.-
También para ellos hay medicina. Si toman lo que dice el médico, los ataques de tos serán menos fuertes, sufrirán menos que los otros niños que se pasan la enfermedad a la buena de Dios. Venimos a aconsejar también a los padres para que sepan cómo deben cuidar a sus hijos si ya les atacó la tosferina, cómo deben evitar que los otros niños se junten con ellos para que así no se contagien.

Mujer de Xun.-
¿Qué bueno, Petul. Y dónde están los médicos y los enfermeros y los promotores sanitarios?

Petul.-
Los enfermeros, los promotores sanitarios están aquí con nosotros. Mírenlos, son indígenas también. Son nuestros iguales. Así que hay que tenerles confianza.

Xun.-
Como no, si este es Mateo, el pasado escribano y residente mi conocido.

Petul.-
¿Ya lo ven? Por eso yo les pido que nos ayuden. Junten a sus niños, tráiganlos para que los vacunemos. No les va a costar nada y van a salvar la vida de sus hijos y la salud de su pueblo.

Doc. 33 : *Théâtre Petul,* "Petul en la campaña antialcohólica"

In Rosario Castellanos, *Teatro Petul* in Carlos, Cáceres Navarrete, *Rosario Castellanos, su presencia en la antropología mexicana, op. cit.,* pp. 87-94.

Personajes:
Mujer de Xun, Pequeño Xun, Xun, Petul

Mujer de Xun
¡Qué contenta estoy!

Pequeño Xun
¿Por qué mamacita?

Mujer de Xun
Porque hoy va a llegar tu papá de las fincas. Hace mucho tiempo que se fue y nos hace mucha falta. Yo no soy bastante para cuidar la tierra ni para atender a los animales. Además es necesario que venga para que te eduque a ti, para que te corrija si no te portas bien, para que te aconseje y puedas seguir el buen camino y ser un hombre de provecho.

Pequeño Xun
¿Cuánto tiempo hace que mi papá se fue a las fincas?

Mujer de Xun
Mucho, mucho tiempo.

Pequeño Xun
¿Y por qué lo dejaste que se fuera?

Mujer de Xun
Porque iba a trabajar, iba a ganar dinero.

Pequeño Xun
¿Y va a traer ese dinero?

Mujer de Xun
Sí, lo va a traer para que compremos muchas cosas que necesitamos.

Pequeño Xun
Yo quiero un sombrero nuevo.

Mujer de Xun
Te vamos a comprar tu sombrero; y abono para las tierras y semillas, dice mi compadre Petul que en el Instituto venden animales de raza para que nosotros los criemos. Y que son baratos.

Pequeño Xun
Yo quiero un chamarro y unos caites y…

(Se oye una voz afuera. Una voz aguardentosa, que trata de cantar el Bolonchon. Se olvida y vuelve a empezar. Como ahora tampoco atina se desata en maldiciones).

Pequeño Xun

Ahí viene mi papá.

Mujer de Xun

(Escuchando con atención). No, no puede ser. Ese hombre está borracho…y Xun no tomaba.

Pequeño Xun

(Acercándose a su madre) Tengo miedo, mamá.

Mujer de Xun

Cálmate, no va a pasar nada. (Se quedan, la madre y el niño, abrazados, esperando). Entra Xun, completamente borracho con una botella en la mano. Sus vestidos están rotos y él va desgreñado y sucio).

Xun

¿Qué pasa? Por qué se quedan espantados, como si estuvieran viendo al diablo.

Mujer de Xun

Xun.

Xun

Sí, Xun, tu marido. ¿Qué ya no me conoces? No hay respeto en esta casa, no hay atención. Me ven llegar y ni siquiera me ofrecen un trago. A ver tú, muchachito del demonio, llename la botella.

(Xun alarga la botella pero el niño no se atreve a acercarse. Está llorando de mi edo. El llanto enfurece a Xun).

¿Qué es eso? No más eso me faltaba, que no me obedecieras. A ver, acércate y toma la botella, te digo. (La madre empuja al niño para hacerlo salir. El niño huye).

¡Qué bonito! Mi propia mujer enseñando a mi hijo a que no me respete. Bueno, pues. Entonces tú me vas a dar el trago.

Mujer de Xun

Aquí no tenemos trago, Xun.

Xun

¿Cómo que no tienen? Lo están escondiendo para tomárselo ustedes solos.

(Torpemente busca, se tropieza, se sostiene difíclmente en pie).

Mujer de Xun

Aunque registres toda la casa. No vas a encontrar trago en ninguna parte.

Xun

¿Entonces qué estoy haciendo aquí? Dame dinero para que yo vaya a comprar trago.

Mujer de Xun

¿Dinero? ¿Y de dónde quieres que lo saquemos? Tú eras el que iba a traer dinero de las fincas.

Xun

Pues no traigo nada, ya lo ves.

Mujer de Xun

(Con reproche)
Te lo gastaste todo en beber.

Xun

¿Y qué? ¿Acaso ese dinero no era mío? ¿No lo había yo ganado con mi trabajo? Entonces ¿por qué no lo voy a gastar en lo que se me dé la gana? Y si lo que me gusta es beber y emborracharme, pues bebo y me emborracho.

Mujer de Xun

Pero Xun, como no vas a tenernos lástima. Con ese dinero íbamos a comprar las cosas que necesitábamos, las semillas, la ropa de tu hijo…

Xun

¡Qué hijo ni que ocho cuartos! Es un inútil que no sirve para nada. Y yo ya me aburrí de estar en esta casa. Me voy a ir a ver quien me regala un poco de trago.

Mujer de Xun

No, por favor, Xun, ya no sigas bebiendo. Estás muy trastornado. Quédate aquí, acuéstate un rato para que se te pase.

Xun

Si lo que no quiero es que se me pase. Quiero estar contento, tra-la-la… Y ultimadamente ya no soy una criatura para que las mujeres me esté mandando y regañando. ¡Déjame salir!

Mujer de Xun

(Abrazando a Xun)
No, Xun. No te vayas.

Xun

¡Que me dejes, te digo!

Mujer de Xun

(Llorando)
Ay, ay, qué desgracia tan grande. Ay, ay, ¡No te vayas, Xun, no te vayas a emborrachar!

Xun

Ya basta mujer, suéltame.

(Empuja brutalmente a la mujer. Ella cae)

Te dije que no me estuvieras molestando y ahora, para que aprendas, te voy a pegar.
(Xun levanta la botella, con intenciones de descargarla sobre su mujer. Ella trata de huir. Hay una confusión y muchos gritos de miedo y de amenaza).

Petul

(Entrando)
¿Qué pasa compadre? Al pasar por aquí oí que gritaban y pensé que estaba sucediendo una desgracia. Xun, ¿por qué estás queriendo pegarle a tu mujer?

Xun

Es que es muy mala conmigo, compadre Petul.
(Xun se acerca a Petul y lo abraza, para sostenerse) Figúrate, compadrito yo vengo de las fincas hoy. El camino es largo, se cansa uno de andar en el calor. Te da sed y tomas un trago. Pero estas botellas tienen muy poquito; fíjate, está vacía. No tiene ni una gota. Y cuando llego aquí, ¿cómo me reciben? Con regaños y groserías. Le pido a mi mujer que me dé algo de tomar y no quiere. Y tampoco quiere dejarme salir a comprar más trago.

Mujer de Xun

Pero ¿con qué dinero? Compadre Petul, toda la paga que le dieron en las fincas, se la gastó en trago. Mire en qué estado viene; parece un limosnero. Y no guardó nada, nada para nosotros. (Llorando). ¿Ay, qué voy a hacer ahora? Yo debo por todas partes. La gente me daba fiado creyendo que mi marido les iba a pagar cuando viniera.

Petul

Esa es la desgracia, comadre. El hombre que se emborracha ya no se preocupa de que su familia se muera de hambre. Todo lo que gana ha de ser para el vicio. Y cuando ya no puede trabajar; porque ¿quién va a querer darle empleo a un borracho? Entonces empieza a vender lo que tenía. Su terrenito, las cosas de su casa, hasta su propia ropa. Y dinero que le cae en las manos es para comprar alcohol.

Mujer de Xun

Que castigo tan grande nos ha mandado Dios. Es peor que si me hubiera yo quedado viuda y peor que si mi hijo fuera huérfano. ¿Qué consuelo vamos a tener con este hombre? Mírenlo. Si parece loco.

Xun

Ay, ay, ay, ay.

Petul

¿Qué pasa, compadre?

Xun

Ay, me siento muy mal. Me duele la cabeza, fuerte, fuerte, como si fuera a reventar. Ay, mi estómago. Tengo un montón de sapos que me están brincando adentro. Uf, qué asco. Ay, ay, ay, me voy a morir. ¡Auxilio! ¡Socorro! Me muero…
(Xun da vueltas como atarantado y luego cae, redondo, Petul se acerca a él para examinarlo)

Mujer de Xun

¿Qué tiene, compadre?

Petul

No sé. Seguro que tomó trago de ese malo, de ese que le dicen “chucho con rabia”.

Mujer de Xun

Ay, entonces se va a quedar ciego, se va a volver loco, se va a morir.

Petul

Vamos a ver, comadre, si lo podemos ayudar. Le voy a poner una inyección. (Inconsciente Xun, deja que lo inyecten. Poco a poco empieza a volver en si)

Xun

(Todavía quejándose). Ay, ay. ¿Dónde estoy? ¿Qué me pasó?

Petul

Estás aquí en tu casa, con tus amigos.

Xun

¿Quién me pegó? Me duele mucho la cabeza.

Petul

Fue el trago el que te pegó. ¿Ya lo ves, compadre? La borrachera no sirve. Por un ratito de alegría tienes que pagar con muchos sufrimientos.

Xun

Me siento muy débil, no me puedo mover.

Petul

A ver si así aprendes, compadre, que no debes emborracharte nunca. El trago acaba con tu salud. Y eso no es lo peor. Cuando eres borracho tus hijos ya nacen enfermos y ellos también, cuando son grandes, son borrachos y malos.

Xun

Ay, compadre, estoy muy triste. Tengo mucha vergüenza de todo lo que acaba de pasar.

Petul

Pídele perdón a tu mujer, porque la maltrataste.

Mujer de Xun

¡Quién lo iba a decir! Un marido que siempre había sido tan bueno con nosotros, tan cariñoso, llega hecho una furia, regañando a todos, asustando a la criatura, queriéndome pegar.

Xun

Soy un hombre muy malo, ¡no debería yo vivir!

Petul

No, compadre, que esto te sirva de lección. Piénsalo bien, fíjate que es muy feo hacer estas cosas. Si tú te emborrachas tu mujer y tu hijo ya no van a seguir viviendo contigo. Te van a abandonar. Cada uno va a irse por su lado. Tú no vas a querer trabajar, se te va a acabar el dinero y va a ser una ruina.

Xun

Tienes mucha razón, compadre. No hay que emborracharse. Pero es que a veces está uno tan triste…no tiene uno nada que hacer…o hay qué celebrar alguna cosa…

Petul

Es bueno alegrarse, compadre Xun. Pero no bebiendo trago, que tanto perjudica. Y menos ese trago tan malo, que le llaman "chucho con rabia" y que el que lo bebe se queda ciego, se vuelve loco o se muere.

Xun

¿Ese trago que hacen los ladinos? No, no hay que tomarse de ése. Es mejor el que fabrican los indígenas.

Petul

Eso tampoco es bueno, Xun. Fíjate lo que sucede: la ley castiga a los que fabrican aguardiente ce contrabando. Por eso entran los fiscales y las tropas a los parajes. Y cuando encuentran un alambique en una casa se llevan preso al dueño.

Xun

Sí, Petul. De todos modos sale uno perdiendo. Lo mejor es ya no tomar.

Petul

Si no tomas conservas tu salud, el aprecio de tu familia y de las gentes. Todos te respetan, tienen confianza en ti. Puedes trabajar bien; ganas dinero, ahorras, guardas lo que te sobra después de haber comprado todas las cosas que te son necesarias. Y cuando te quieras divertir, hay otras maneras. No es necesario emborracharse. Puedes jugar pelota, en los campos de la escuela; platicar con tus amigos. Nunca, nunca, es bueno emborracharse, Xun.

Mujer de Xun

Gracias, compadre. Ojalá que Xun atienda sus consejos y deje el vicio. Sólo así podremos volver a ser una familia feliz.

Doc. 34 : *Théâtre Petul,* "Los gallineros de Xun"

In Rosario Castellanos, *Teatro Petul* in Carlos, Cáceres Navarrete, *Rosario Castellanos, su presencia en la antropología mexicana, op. cit.,* pp. 95-98.

Xun

(Sale gritando y llorando). Ay, ay, ay.

Petul

¿Qué pasa, Xun?

Xun

Ay, Petul, mira qué desgracia. Alguno me echó brujería y ahora amanecieron muertos mis pollos y mis gallinas y mi gallo.

Petul

No fue brujería, Xun. Ha de haber sido alguna peste.

Xun

¿Peste…y por qué nada más los míos tenían que morir?
Ahí están los tuyos, buenos y sanos, cacareando.

Petul

Es que yo los vacuné para que no se enfermaran.

Xun

¿Y quién te dijo que era necesario vacunarlos para que no se murieran?

Petul

El técnico agrícola del Instituto. Él me aconsejó también qué comida debería yo de darles para que estén más fuertes y más gordos y para que las gallinas pongan muchos huevos.

Xun

Ay, Petul, por qué no me lo dijiste antes. Ahora ya no tiene remedio, ya me quedé sin ni un pollo.

Petul

No importa, Xun. En el Instituto quieren que todos tengamos nuestro gallinero familiar y nos ayudan para que los formemos.

Xun

Qué bueno. Entonces voy a ir a pedirle que me regalen muchas gallinas y gallos.

Petul

No, Xun. En el Instituto te dan las gallinas y los gallos que necesites, pero antes averiguan si de veras no tienes dinero con qué comprarlos.

Xun

No tengo dinero, de veras Petul.

Petul

Entonces te lo regalan.

Xun

¿Te lo regalaron a ti?

Petul

A mi no, porque yo sí tenía dinero para comprarlos. Me los vendieron pero muy baratos, más baratos que en ninguna otra parte.

Xun

Así es que todas tus gallinas y tus pollos y tus gallos son del Instituto. ¿Y qué les hiciste a las otras que tenías?

Petul

Eran muy corrientes y me las cambiaron en el Instituto por gallinas finas, por huevos, por gallos finos. Mira, las que tengo ahora son más gordas y más ponedoras.

Xun

Así es que voy al Instituto y me traigo las gallinas a mi casa y son mías y ya nadie tiene que meterse conmigo.

Petul

No, Xun. Tú no sabes cuidar bien a tus animales, ya ves cómo se te murieron. Por eso viene, de vez en cuando, el técnico agrícola, para vigilar si los pollos comen lo que deben comer y si están vacunados y si no están enfermos.

Xun

Qué va a venir el técnico agrícola. Estamos muy lejos, no hay caminos buenos.

Petul

Entonces tienes que preguntarle al maestro, al promotor. Él sabe aconsejarte. Él me aconsejó a mí. Ya viste qué bonito está mi gallinero.

Xun

Sí que es bonito. Cuántas gallinas, cuántos pollos. Y qué gallos tan galanes. Este es el mejor gallinero del rumbo.

Petul

No has visto el de la escuela del Instituto. Es más grande que el mío, es un gallinero que el maestro ha formado en cooperativa con los alumnos y con las familias de los alumnos.

Xun

¿Qué quiere decir eso de cooperativa?

Petul

Pues que cada uno pone por su parte para comprar las gallinas y los gallos y para sostenerlos.

Xun

Ah, y luego cada uno tiene su parte de ganancia, cuando se venden los huevos o los pollos.

Petul

Claro.

Xun

Cuando yo tenga muchos pollos, Petul, voy a ir a venderlos al pueblo y me voy a volver rico.

Petul

No Xun. No debes venderlos todos porque si no vuelves a quedarte sin nada y gastas el dinero y te quedas pobre otra vez. Debes tener en tu gallinero un pie de cría, digamos de unas 20 gallinas y unos dos gallos, para que sigas produciendo y tú sigas ganando.

Xun

Tienes razón, Petul. Yo soy muy cerrado, no entiendo muchas cosas.

Petul

El que no sabe es como el que no ve, Xun. Yo tampoco entendía hasta que me lo explicaron en el Instituto. Ahora, que ya lo aprendí, te lo digo para que lo aprendas tú.

Xun

Entonces voy a ir al Instituto. Y le voy a decir a mi compadre Lorenzo que vaya. Él tiene pollos, pero son muy corrientes.

Petul

Pues allí se los cambian por otros finos.

Xun

Y allí dan remedios para que no se enfermen.

Petul

Allí te van a enseñar cómo debes darle el remedio a tus animales.

Xun

Gracias, Petul. Ahorita mismo me voy al Instituto.

Petul

(Volviéndose al público). Ustedes también pueden tener un gallinero. Vayan al Instituto. Lleven los huevos o los pollos corrientes para cambiarlos por huevos o pollos finos; pidan vacunas, remedio; pregunten qué deben darles de comer para que estén más gordos y para que las gallinas pongan más huevos. Todos podemos tener nuestro propio gallinero. Vayan al Instituto, allí los van a ayudar.

Doc. 35 : *Théâtre Petul*, "Los pollos de Xun"

In Rosario Castellanos, *Teatro Petul* in Carlos, Cáceres Navarrete, *Rosario Castellanos, su presencia en la antropología mexicana, op. cit.*, pp. 99-108.

(Sale Xun abrazando un pollo)

Xun

Ah, ahorita sí que estoy contento

Mujer

¿Y por qué, Xun?

Xun

Porque somos ricos, mujer.

Mujer

¿Ricos? Ay, Xun. ¡Cómo vas a decir eso! Mira el jacal en que vivimos; el pedacito de tierra que sembramos. Mira tu ropa remendada.

Xun

¡Cállate, mujer! Tú no entiendes. Yo sé lo que te digo: somos muy ricos.

Mujer

(Alarmada) Xun… ¿Te sientes bien?

Xun

Claro. Cuando uno es rico se siente muy bien.

Mujer

¿No estás enfermo?

Xun

No, los ricos no se enferman. Y si se enferman los cura el doctor.

Mujer

Ay, ay, ay.

Xun

¿Qué te pasa mujer? ¿Por qué esos gritos?

Mujer

¡Ay, ay, ay! ¡Mi marido se volvió loco! ¿Qué voy a hacer yo, viuda y mis hijos tan chiquitos, huérfanos! Ay, ya nos quedamos sin respeto de hombre, sin autoridad de padre. ¡Ay, qué desgracia!

Xun

¡Basta, mujer! Mira, hasta el pollo se está asustando con tus gritos. Vamos a ver, con calma. Cuéntame: ¿Cuál es tu pena?

Mujer

(Llorando) Que te volviste loco. Xun.

Xun

¿Loco yo? Déjame que piense. No, no estoy loco. ¿Por qué dices eso?

Mujer

Porque vienes aquí a presumir de que somos ricos y yo no veo el dinero por ninguna parte.

Xun

Ah, vaya. Pues te lo voy a explicar, porque yo no digo mentira. Fíjate bien. Yo tenía un par de gallinas muy buenas y muy ponedoras. ¿Es verdad o no?

Mujer

Gallinas gordas y ponedoras, pero corrientes. Sí, es verdad.

Xun

Corrientes. Tú lo has dicho. Hace cuatro meses junté los huevos que habían puesto mis gallinas y me fui a Jobel, al Instituto, para cambiarlos por huevos finos.

Mujer

Sí, te los cambiaron. Y pusiste a empollar las gallinas con los huevos finos que te dieron en el Instituto.

Xun

Reventaron muy bien y ahora tengo veinte pollitos grandes, bien gordos, fuertes. Míralos (le muestra el pollo que tiene abrazando). ¿No es cierto?

Mujer

Sí, sí es cierto. Pero todo lo que me estás contando ya lo sabía yo. Es historia vieja. ¿Y entonces?

Xun

¿Pero todavía no entiendes, mujer? Entonces quiere decir que somos ricos. Cada uno de estos pollos me va a servir de pie de cría. Vamos a tener una gallina bien grande y de la raza más fina. Cuando vayamos a vender las gallinas a Jobel todos me las van a querer comprar. ¿Doce pesos? No, señor. Gallinas como ésta valen lo menos, lo menos, cuarenta pesos.

Mujer

Si bien digo que estás loco. ¿Cómo vas a ir a malbaratar unas gallinas tan gordas y que tanto trabajo nos costó criar, en cuarenta pesos? Lo que vas a pedir son cincuenta.

Xun

¡Cuarenta!

Mujer

¡Cincuenta!

Xun

Te digo que cuarenta y no me discutas más.

(Se abalanza sobre la mujer y le pega con el pollo. La mujer primero correo pero después se le enfrenta y le pega a Xun y al pollo).

Mujer

Toma, toma, para que aprendas a respetarme.

Xun

Pégame lo que quieras. ¡Pero al pollo no lo toques!

Mujer

Cincuenta pesos…o le pego al pollo,

Xun

Está bien, mujer, haremos lo que tú quieras; cincuenta pesos.

Mujer

Con esos cincuenta pesos me voy a comprar una gargantilla de coral muy fina. Y me voy a mandar a poner un diente de oro, aquí. Para cuando yo me ría todos lo vean.

Xun

Con esos cincuenta pesos me voy a poner una borrachera.

Mujer

¿Cómo que borrachera? ¡Nomás eso me faltaba (la mujer se acerca como para volver a pegarle al pollo).

Xun corre y dice:

Xun

Está bien, mujer. Nada de borrachera. Me voy a comprar un reloj.

Mujer

(Condescendiente). Bueno, cómprate tu reloj.

Xun

Y un buen terreno para sembrar la milpa.

Mujer

Levantaremos nuestra casa. Con su techo de teja y sus ventanas y su fogón, como tienen los promotores del Instituto.

Xun

Ay, y te advierto que a mí ya no me gusta dormir en el suelo. Voy a comprarme una cama con colchón.

Mujer

¿Y qué vamos a hacer con el dinero que nos sobre?

Xun

Lo vamos a guardar. Por cualquier cosa; un apuro, una enfermedad, una fiesta.
Mujer
(Palmoteando) ¡Qué bueno! ¡Qué bueno que somos ricos (Xun y su mujer se abrazan y abrazados cantan).

(Entra Petul).

Petul

Buenos días, compadre Xun. Buenos días, comadre.

Xun

Buenos días, compadrito, pasa adelante.

Petul

Los veo muy contentos. ¿Están celebrando algo?

Xun

Sí, compadre. Estamos celebrando que somos ricos.

Mujer

Ahora sí vamos a poder hacerles muy buenos regalos a nuestros ahijados.

Petul

Me alegro mucho, compadre. ¿Y cómo fue que te hiciste rico? ¿Te sacaste la lotería?

Xun

Ni sé lo que es eso. No Petul. Estoy criando gallinas y de buena raza. ¡Vieras que pollada acaban de sacar mis cluecas. Mira, tienta nomás que gordura (le muestra el pollo. Petul lo observa lentamente). ¿Qué te parece este pollo, Petul?

Petul

Que está muerto.

Xun

¿Cómo que muerto? Sí, tiene razón mi compadre. Muerto (se vuelve furioso hacia su mujer). Ya ves, tú tienes la culpa, por haberle pegado, tú me lo mataste. Pero me lo vas a pagar, ahora mismo (corre detrás de la mujer para pegarle y la mujer huye. Xun va tras ella. Petul se queda solo).

Petul

Pobre de mi compadre, tantas ilusiones que se había hecho con su gallinero. Y ahora que salga va a ver como todos sus pollos y hasta las gallinas corrientes se le murieron también.

(Entran Xun y su mujer, gritando)

Mujer

¿Ya ves Xun como yo no tengo la culpa de que se haya muerto este pollo? Ahí están en el gallinero, muertos también todos los demás y yo ni siquiera los agarré.

Xun

Pero si estaban buenos y sanos hace apenas un ratito. ¿Cómo se me pudieron acabar todos?

Mujer

Seguro que tenemos algún enemigo que es brujo y que les hizo daño a nuestros animales. Ahora quizá el brujo se quiera comer a mis hijitos; o te mate a ti, Xun.

Xun

Mejor que te maten a ti. Ay, ay, compadre Petul. ¿Quién sería el que me tuvo tan mala voluntad?

Petul

Yo lo sé. Xun.

Xun

¿De veras, Petul? Dímelo y entonces voy a ir con mi machete a matar ese brujo maldito.

Petul

No fue ningún brujo.

Xun

¿Cómo que no? ¿Entonces de qué murieron mis animales. Hace un rato estaban todos contentos picoteando su maíz, buscando su gusanito en la tierra. Y ahora están todos bien tiesos.

Petul

Es que les dio una peste que se llama cólera.

Xun

¿Y qué es eso?

Petul

Es una enfermedad que produce un microbio.

Xun

No me eches mentira, Petul. Yo revisé bien a mis pollos y mis gallinas y no había ningún microbio.

Petul

Los microbios no se ven así nomás, Xun. Son animales tan chiquitos que nuestros ojos no alcanzan a distinguirlos. Sólo si usas un aparato especial que se llama microscopio.

Xun

Ay, Petul, no vayas a querer hacerme creer que un animal tan chiquito puede matar a un pollo que es mucho más grande que él.

Petul

Pues mata hasta animales más grandes, hasta gente. Los microbios están en el agua, en la comida, en el aire; los tragamos o los respiramos y ya que están adentro de los animales o adentro de nosotros empiezan a chupar nuestra sangre, a comer nuestras menudencias; entonces nos sentimos mal, nos enfermamos. Y si no nos curan nos morimos.

Xun

¿Eso les pasó a mis gallinas?

Petul

Sí, las atacaron los microbios de la peste que se llama cólera.

Xun

Estos microbios estarían en el agua que tomaban, en el zacate que comían.

Petul

Sí, Xun. Y esos microbios son tan malos que nada más entran dentro de la gallina y luego, luego se mueren.

Xun

¿Y no se puede hacer nada para curarlas?

Petul

Es muy difícil, Xun. Más vale defenderlas para que los microbios no puedan hacer nada aunque se les metan adentro.

Xun

¿Y cómo se les defiende?

Petul

Con la vacuna. A los tres meses que nace el pollo los tienes que vacunar por la primera vez. Es una vacuna doble para que no les de ninguna enfermedad.

Xun

¿Y ya con eso quedan libres las gallinas para siempre?

Petul

No. Cuando pasan seis meses tienes que vacunarlas otra vez. Y luego a los otros seis meses otra vez.

Xun

Ahora si ya entendí, Xun. Tengo que vacunar a mis gallinas dos veces en el año.

Petul

Si, Xun, dos veces en el año. Una vez en primavera, en los meses de marzo, abril, mayo y junio; y otra vez en el otoño, en los meses de septiembre, octubre, noviembre y diciembre.

Xun

Pero me va a salir muy caro, Petul, vacunar a mis animales dos veces en el año.

Petul

No, Xun. La vacuna es barata. Si la compras en las boticas de Jobel te cuesta 75 centavos y es vacuna doble. Pero si la compras en el Instituto te sale costando a 25 centavos a misma vacuna doble.

Xun

Es mucho más barato. Y oye, Petul ¿por qué hace eso el instituto de dar la vacuna a la tercera parte de su precio?

Petul

Porque quiere ayudarte a ti, a mí, a todos los indígenas para que tengan su gallinero, sus animales y así ganen más dinero y sean más ricos.

Xun

Ah, por eso cambia los huevos corrientes por finos.

Petul

Y te enseña cómo debes cuidar tus pollos para que no se mueran y te de la medicina para que no se enfermen.

Xun

Qué bueno, Petul. ¡Qué suerte tuve de que hayas venido a visitarme para que me explicaras todo esto!

Petul

Pero cuando yo no esté cerca tú puedes consultar tus problemas con el técnico agrícola del Instituto.

Xun

¿Dónde vive?

Petul

En el campo agrícola. Hay uno en La Cabaña; otro en Chilil; en Chamula, en Zinacantán, en Chanal. Tú vas a verlo, le platicas, le pides consejo. Él sabe mucho más que yo de estos asuntos. Consulta con él siempre que tengas necesidad.

Xun

Gracias, Petul. Voy a ver al técnico agrícola, a comprar vacunas. Y te prometo que cuando yo tenga mi gallinero y sea yo rico te voy a recompensar todos los favores que me has hecho. ¿Qué quieres que yo te regale, Petul?

Mujer

Yo opino que debes darle un chamarro.

Xun

Muy bien. Con un par de gallinas finas que yo venda en Jobel a cuarenta pesos cada una, puedo comprarle a mi compadre Xun un chamarro muy bonito.

Petul

¿Cuarenta pesos? ¡Estás loco otra vez, Xun! Te digo que cincuenta.

Xun

¡Cuarenta!

Petul

¡Cincuenta! (se amenazan uno al otro, se persiguen, se golpean mientras Petul interviene y trata de separarlos, cae el telón).

Doc. 36 : *Théâtre Petul*, "Lázaro Cárdenas"

In Rosario Castellanos, *Teatro Petul* in Carlos, Cáceres Navarrete, *Rosario Castellanos, su presencia en la antropología mexicana, op. cit.*, pp. 109-112.

Xun.-
Petul, Petul.

Petul.-
¿Qué pasa, Xun?

Xun.-
¿Ya viste el último número del *Sc'oplal*?

Petul.-
Lo estoy leyendo.

Xun.-
Hablan mucho de un tal Lázaro Cárdenas y hasta viene su retrato.

Petul.-
Es un hombre bueno.

Xun.-
¿Tú lo conociste?

Petul.-
Yo no lo he visto más que así como ahora, en retratos. Pero mi padre si lo conoció personalmente y me habla mucho de él.

Xun.-
No te creo, Petul. ¿Cómo iba a conocerlo tu padre? Nunca ha salido de su paraje. Y Lázaro Cárdenas fue presidente de la República; aquí en el *Sc'oplal* lo dice.

Petul.-
¿Y eso qué importa, Xun? Mi padre lo conoció, habló con él.

Xun.-
Pero si a los presidentes de la República no les pueden hablar sino los que van hasta México a buscarlos. Y no se fijan en un pobre como nosotros. Los presidentes sólo hablan con los ricos.

Petul.-
No es cierto, Xun. Ellos deben gobernar para los ricos y para los pobres; para todos.

Xun.-
Pero un pobre no puede juntar dinero para ir hasta México y hablar con el Presidente.

Petul.-

En eso pensó Lázaro Cárdenas. Y dijo. Como los pobres no pueden venir hasta donde estoy yo, voy a ir yo hasta donde están ellos.

Xun.-

No me digas que Lázaro Cárdenas llegó hasta nuestro paraje, Petul

Petul.-

Sí, Lázaro Cárdenas llegó hasta aquí.

Xun.-

Pero si no hay carretera, si no puede entrar el carro.

Petul.-

Lázaro Cárdenas sabe montar bien a caballo. Y a los lugares donde ni siquiera el caballo entra, Lázaro Cárdenas iba a pie.

Xun.-

¿Por qué hacía eso?

Petul.-

Lo hacía porque quería conocernos a nosotros; saber cómo vivíamos y qué era lo que necesitábamos.

Xun.-

¿Y después regalaba dinero?

Petul.-

No vino a dar limosnas porque nosotros no somos unos mendigos, sino somos mexicanos igual que los demás. Vino a que los demás mexicanos nos reconocieran nuestros derechos.

Xun.-

¿Qué derechos tenemos, Petul?

Petul.-

La ley dice que cada mexicano debe ser dueño del pedazo de tierra que trabaja. Pero cuando Lázaro Cárdenas vino, se encontró con que ninguno de los indígenas era dueño de la tierra que trabajaba. Sino que los dueños eran los patrones ladinos. Y que nos hacían trabajar mucho y nos pagaban muy poco.

Xun.-

¿Y eso le gustó a Lázaro Cárdenas?

Petul.-

No le gustó. Entonces dio la orden de que las tierras se repartieran. A cada peón acasillado le tocó una parte de la hacienda. Se formaron los ejidos. Y desde entonces ya no trabajamos para que se enriquezcan los patrones sino para beneficiarnos nosotros.

Xun.-

Pero los patrones no quieren perder su provecho; pelean hasta ahora, se quejan con las autoridades.

Petul.-

Cárdenas lo supo, supo que muchos patrones, validos de que los indígenas no sabían leer ni escribir ni hablar español, los engañaban y volvían a quitarles sus tierras.

Xun.-

¿Qué hizo Cárdenas? ¿Castigó a esos malos ladinos?

Petul.-

Sí, los castigó. Pero también mandó que en todos los pueblos se pusieran escuelas rurales; para que allí los indígenas aprendieran a leer, a escribir, a hablar español, para que cuando los patrones ladinos quisieran abusar de ellos los indígenas supieran defenderse.

Xun.-

¡Ah! por eso es bueno ir a la escuela.

Petul.-

Por eso y por muchas otras cosas, Xun. También porque en la escuela te enseñan a que seas limpio y así estés más sano; te enseñan cómo debes tratar tu tierra para que te dé cosechas más buenas, te enseñan a cumplir mejor con tus deberes como mexicano; pero también a reclamar tus derechos.

Xun.-

Y todo esto fue lo que Lázaro Cárdenas quiso darnos a nosotros. Realmente era un hombre muy bueno.

Petul.-

Sí, mi padre me lo ha contado. Dice que cuando Lázaro Cárdenas estuvo aquí habló con todos, comió lo mismo que comían todos. Y al despedirse le dio la mano a cada uno. Como un amigo.

Xun.-

Yo diría más bien que Lázaro Cárdenas es como un padre para nosotros, Petul. Como un padre nos ha educado, nos ha defendido y nos ha dado lo que necesitamos.

INDEX

INDEX GEOGRAPHIQUE

Ah-tún, 49, 312
Cancuc, 42, 47, 53, 59, 345, 383, 384
Chactajal, 16, 116, 239, 240, 246, 247, 248, 256, 257, 258, 259, 268, 272, 276, 327, 333, 341, 355, 356, 365, 366, 375, 376, 390, 406, 407, 408, 411, 433, 446, 463, 464, 481, 484, 486, 492, 544
Chiapa (la ville de), 43, 49, 50, 53, 56, 58, 373, 382, 471
Chiapas, 5, 6, 7, 14, 15, 17, 21, 22, 23, 24, 25, 27, 29, 30, 33, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 56, 59, 61, 62, 63, 65, 66, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 75, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 89, 90, 96, 98, 100, 101, 104, 107, 109, 110,깘112, 114, 116, 117, 118, 119, 122, 123, 124, 126, 127, 134, 136, 139, 140, 162, 165, 166, 167, 173, 176, 177, 183, 185, 186, 188, 189, 200, 213, 214, 215, 217, 218, 221, 222, 223, 225, 226, 231, 233, 234, 246, 249, 250, 251, 252, 253, 264, 268, 269, 270, 271, 272, 277, 312, 318, 333, 336, 344, 347, 352, 357, 371, 374, 377, 382, 383, 388, 391, 393, 399, 400, 417, 424, 435, 446, 447, 448, 453, 470, 471, 495, 511, 512, 513, 524, 530, 534, 535, 541, 544, 548, 550, 551, 555, 559, 560, 561, 562, 563, 566, 568, 572, 573, 574, 578, 581, 582, 583, 585, 586, 587, 592, 603, 605, 606, 615, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 641, 644, 648, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 662, 663, 664, 665, 669, 670, 674, 682
Ciudad Real, 14, 15, 17, 19, 34, 41, 46, 49, 51, 52, 53, 58, 87, 95, 103, 107, 115, 116, 117, 118, 119, 122, 128, 129, 159, 182, 214, 222, 234, 237, 248, 249, 250, 251, 255, 263, 264, 266, 267, 268, 269, 270, 272, 273, 274, 275, 278, 279, 281, 291, 301, 303, 309, 313, 315, 324, 328, 337, 338, 351, 353, 356, 361, 369, 378, 381, 387, 389, 390, 391, 392, 394, 412, 413, 414, 419, 420, 421, 422, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 431, 432, 433, 435, 436, 439, 442, 443, 448, 450, 463, 464, 501, 505, 506, 513, 518, 520, 522, 528, 530, 531, 532, 533, 538, 539, 543, 546, 568, 573, 581, 582, 583
Comitán, 14, 16, 25, 41, 44, 47, 48, 50, 56, 58, 61, 64, 81, 89, 90, 95, 98, 114, 129, 133, 239, 240, 257, 268, 269, 270, 272, 307, 308, 335, 375, 399, 407, 433, 447, 459, 464, 485, 498, 527, 528, 532, 534, 535, 541, 568, 572, 581
Guatemala, 26, 27, 42, 43, 50, 53, 54, 56, 59, 61, 90, 153, 158, 166, 167, 196, 201, 208, 213, 223, 224, 254, 307, 345, 382, 454, 463, 471
hauts-plateaux, 21, 23, 31, 42, 43, 44, 48, 49, 53, 55, 56, 59, 61, 67, 70, 73, 78, 83, 127, 155, 162, 178, 186, 231, 235, 250, 253, 267, 272, 277, 294, 298, 324, 326, 340, 344, 388, 399, 416, 424, 447, 471, 474, 512, 513, 549, 550, 552, 554, 555, 558, 559, 560, 563, 565, 566, 568, 578, 583
Jovel, 43, 50
Mexico, 19, 65, 68, 76, 77, 78, 80, 84, 85, 90, 96, 104, 110, 130, 133, 134, 136, 150, 153, 154, 173, 223, 270, 356, 358, 385, 386, 426, 540, 586
Mukenjá, 49, 182, 303, 324, 325, 435, 436
Ocosingo, 47, 50, 79, 90, 116, 257, 270, 271, 272, 378, 408, 498, 568
Oxchuc, 17, 47, 48, 49, 58, 274, 312, 313, 327, 338, 361, 376, 421, 554
Palo María, 333, 356, 408, 425
Pátzcuaro, 151, 153, 160, 163
San Andrés Larrainzar, 81
San Cristóbal de Las Casas, 17, 21, 22, 33, 43, 46, 47, 48, 86, 89, 95, 118, 173, 177, 231, 251, 279, 351, 382, 413, 423, 524, 525, 528, 532, 540, 565, 573, 581
San Juan Chamula, 17, 42, 46, 48, 49, 50, 58, 119, 173, 217, 243, 244, 263, 265,

280, 289, 293, 294, 295, 301, 306, 312, 342, 344, 368, 383, 385, 388, 391, 395, 424, 425, 427, 428, 432, 448, 466, 505, 507, 547, 549, 551, 557, 558
Soconusco, 43, 45, 51, 56, 61, 67, 73, 103, 215, 251, 266, 267, 368, 414, 544
Sumidero, 44, 372, 373
Tapachula, 45, 61, 200, 267, 270, 363, 364, 365, 366, 544
Tenejapa, 48, 49, 58, 255, 337, 548, 554
Tuxtla Gutiérrez, 44, 47, 61, 62, 84, 94, 100, 219, 269, 271, 272, 514, 528, 530, 558
Tzajal-hemel, 48, 265, 271, 323, 334, 340, 378, 384, 424, 427, 431, 440, 505, 531
Yalcuc, 49, 280

INDEX ONOMASTIQUE

Les noms des personnages de la fiction sont en italique.
Les noms d'auteurs et de critiques sont en lettres romanes.

ABREU GÓMEZ Ermilo, 87, 196, 200, 224, 225, 454
ACEVEDO Julia, « La Alazana », 275, 428, 429, 533
AGUIRRE Beltrán Gonzalo, 23, 47, 48, 144, 154, 155, 174, 367, 369, 546, 576
ALEGRÍA Ciro, 194, 195, 208
Angélica, 515, 516
ARGUEDAS Alcides, 192, 193, 196, 208
ARGUEDAS José María, 28, 101, 132, 142, 143, 147, 190, 194, 195, 202, 204, 205, 206, 209, 210, 213, 233, 290, 517, 572, 574, 575, 576, 577, 578, 579
ARGÜELLO César, 90, 116, 189, 239, 256, 257, 258, 259, 271, 272, 300, 327, 333, 342, 343, 354, 355, 356, 358, 359, 362, 370, 375, 378, 385, 386, 390, 393, 404, 406, 407, 408, 409, 410, 412, 425, 428, 429, 446, 451, 485, 487, 491, 506, 516, 527, 528, 534, 538
ARGÜELLO Ernesto, 82, 99, 190, 257, 259, 272, 327, 358, 360, 364, 378, 406, 407, 408, 409, 412, 426, 431, 449, 492, 514, 546
ARGÜELLO Francisca, 333, 355, 407, 408, 425, 516
ARGÜELLO Zoraida, 248, 256, 258, 276, 282, 333, 334, 356
ASTURIAS Miguel Ángel, 27, 202, 208, 222, 224, 225, 454, 477, 499
BIGAS TORRES Silvia, 123, 199, 201, 203, 434, 525, 532
BOLIO Médiz, 201, 210, 211, 223, 224, 454, 477
Bolometic (la communauté des), 248, 249, 250, 251, 267, 269, 328, 329, 414, 446, 464
BONFIL Batalla Guillermo, 45, 46, 48, 63, 87, 143, 145, 151, 156, 157, 163, 164, 165, 240, 249, 254, 277, 287, 293, 299, 311, 369, 394
CAÑAVERAL Alfonso, 530
CARBALLO Emmanuel, 97, 109, 112, 117, 118, 119, 203, 207, 220, 352, 400, 428, 478, 582
CÁRDENAS Lázaro/ Cardénisme, 16, 33, 41, 56, 63, 69, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 96, 97, 119, 124, 139, 150, 151, 152, 181, 218, 219, 267, 270, 271, 349, 352, 358, 363, 364, 365, 367, 374, 386, 407, 413, 426, 451, 489, 527, 528, 536, 543, 544, 545, 547, 548, 550, 551, 580
CARRANZA PECH Felipe, 78, 106, 209, 270, 271, 291, 295, 355, 359, 360, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 377, 390, 393, 407, 409, 410, 412, 426, 446, 449, 451, 486, 487, 488, 489, 501, 524, 543, 547, 553
CARRANZA PECH Juana, 14, 124, 128, 131, 135, 295, 409, 426, 449, 585
CASO Alfonso, 124, 146, 153, 157, 175, 200, 215, 221, 222, 358, 363
CASTELLANOS LAMPOY Daniel, 250, 280, 291, 301, 315, 329, 337, 415, 417, 419, 444
CASTRO CARLO Antonio, 21, 23, 214, 215, 218, 219, 222, 534, 540
CIFUENTES Leonardo, 242, 281, 320, 357, 386, 391, 393, 425, 427, 428, 429, 431, 432, 502, 506, 530, 531, 533, 537, 538
CRESTA DE LEGUIZAMÓN María Luisa, 115, 121, 122, 136, 184, 201, 212, 246, 261, 478, 493, 519
DÍAZ Porfirio, 56, 59, 62, 63, 65, 76, 82, 142, 155, 177, 196, 263, 286, 297, 359, 384, 387, 426, 440, 441
DÍAZ PUILJÁ Catalina, 263, 264, 283, 284, 286, 294, 295, 297, 299, 300, 301, 307, 310, 318, 319, 321, 322, 323, 334, 335, 368, 371, 372, 383, 384, 385, 426, 427, 428, 430, 432, 438, 440, 441, 442, 449, 460, 461, 462, 465, 493, 502, 504, 506
Domingo, 142, 247, 286, 308, 322, 323, 344, 362, 363, 378, 427, 431, 438, 440, 441, 442, 450, 452, 462, 465, 474, 497, 504, 505, 506
DURÁN Leonides, 415, 418, 426

FAVRE Henri, 46, 48, 57, 58, 60, 61, 63, 67, 74, 139, 141, 142, 151, 155, 156, 160, 174, 175, 234, 244, 254, 273, 290, 296, 299, 327, 338, 382, 383, 384, 438
FELL Eve-Marie, 46, 58, 60, 63, 142, 147, 148, 150, 192, 193, 195, 198, 199, 207, 225
GAMIO Manuel, 139, 142, 143, 144, 145, 157, 206
GIL IRIARTE María Luisa, 17, 20, 141, 201, 226, 237, 243, 306, 411, 412, 443, 453, 467, 470, 578
GÓMEZ Modesta, 95, 261, 262, 263, 264, 281, 351, 415, 420, 426, 529
GÓMEZ OSO Felipa, 300
GÓMEZ OSO Marcela, 281
GÓMEZ OSO Rosendo, 291, 300, 427, 438
GONZÁLEZ PRADA Manuel, 147, 148, 191, 199, 412, 527, 541, 580
GONZÁLEZ WINIKTÓN Pedro, 42, 43, 47, 49, 50, 51, 53, 54, 62, 78, 79, 87, 116, 123, 179, 235, 241, 251, 253, 263, 265, 266, 267, 271, 283, 284, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 299, 300, 307, 314, 324, 329, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 377, 379, 382, 384, 386, 387, 393, 426, 428, 430, 432, 438, 440, 441, 442, 446, 448, 450, 451, 452, 461, 472, 504, 524, 542, 543, 544, 547, 550, 553, 554, 558, 569
GUTELMAN Michel, 65, 71, 74
ICAZA Jorge, 194, 195, 274
Idolina, 95, 275, 330, 335, 336, 411, 425, 428, 429, 480, 481, 503, 504, 507, 531
JUÁREZ Benito, 57, 58, 124, 180, 181, 197, 369
LAVOU ZOUNGBO Victorien, 19, 20, 62, 72, 238, 308, 310, 336, 355, 358, 365, 369, 370, 443, 456, 457, 458, 499, 501, 514, 515
LEVI-STRAUSS, Claude, 30
LIENHARD Martin, 26, 117, 119, 190, 208, 213, 218, 219, 220, 222, 223, 225, 226, 353, 446, 454, 459, 469, 473, 485, 493, 494, 503, 575
LÓPEZ GONZÁLEZ Aralia, 22, 353, 388, 394, 467, 506, 514, 536
LÓPEZ Y FUENTES Gregorio, 198, 199
MANDUJANO Manuel, 301, 309, 310, 319, 331, 428, 432, 452, 531, 532
MARIÁTEGUI José Carlos, 148, 149, 189, 193, 194, 211, 345
MARROQUÍN Alejandro, 23, 146, 152, 158, 159, 160, 287, 288
Matilde, 85, 333, 407, 408, 409, 412, 426, 514, 516
MATTO DE TURNER Clorinda, 191, 192, 208
MAZARIEGOS Diego de, 50, 80, 269, 334
MÉNDEZ ACUBAL Teodoro, 278, 279, 315, 415, 419, 420
MENDOZA Alicia, 274
MERA Juan León, 191
MEYER Lorenzo, 72, 76
Nana, 94, 95, 113, 238, 239, 276, 330, 405, 410, 411, 412, 427, 459, 460, 479, 480, 500, 504
Niña, 94, 95, 108, 112, 113, 239, 256, 335, 404, 410, 412, 418, 444, 481, 483, 583
ORTIZ Don Juvencio, 329
PAZ Octavio, 58, 64, 77, 80, 153, 196, 276, 277, 284, 285, 310, 317
PÉREZ TAQUIBEQUET Rominka, 324, 414, 419, 435
PINEDA Vicente, 65, 68, 79, 120, 345, 382, 384, 385, 440, 442, 455, 470, 471, 475, 476, 494, 542, 553, 554, 555, 556, 571
PONIATOWSKA Elena, 77, 90, 93, 94, 95, 111, 130, 132, 135, 201, 278, 477
POZAS Ricardo, 21, 23, 173, 214, 215, 216, 217, 219, 222, 226, 234, 245, 250, 266, 292, 294, 296, 297, 298, 299, 303, 306, 307, 315, 316, 322, 324, 331, 334, 335, 339, 342, 343, 344, 395, 439, 449, 542, 569
RABASA Estebanell Emilio, 61, 62, 65
RAMÍREZ PACIENCIA Xaw, 300, 302, 427
ROMERO José Antonio, 394, 421, 436, 437, 546
ROVELO Jaime, 272, 356, 406, 412, 425, 426, 528
RUBÍN Ramón, 21, 214, 215, 216, 222, 234, 294, 448, 449, 569

RUS Jan, 234, 296, 382, 384, 471, 472, 474, 475, 549, 550, 552, 554, 555, 557, 558, 569
SALES Dora, 15, 18, 48, 94, 112, 113, 335, 469, 572
SANTIAGO César, 385, 386, 428, 429, 534, 538
SÁNTIZ NICH Mariano, 312, 376, 520
SILVA HERZOG Jesús, 151, 152
SMITH Arthur, 117, 276, 311, 312, 338, 361, 376, 380, 381, 394, 413, 416, 421, 426, 432, 448, 508, 518, 519, 520, 521, 522, 529, 539
SOMMERS Joseph, 21, 118, 120, 129, 189, 197, 198, 213, 214, 215, 216, 218, 221, 418, 424, 430, 433, 441, 507, 531, 532, 539
sous-commandant Marcos, 65, 80, 83, 85, 87, 165, 586
Tío David, 426
TODOROV Tzvetan, 31, 310, 567
Tzotzil-Tzeltal, 42, 48, 49, 55, 61, 74, 87, 89, 172, 173, 174, 188, 231, 241, 244, 273, 279, 305, 327, 337, 344, 345, 384, 438, 566, 568, 574, 582
ULLOA Fernando, 270, 271, 293, 314, 342, 343, 357, 360, 362, 368, 369, 371, 372, 377, 385, 386, 387, 391, 393, 426, 428, 429, 431, 432, 433, 448, 468, 506, 522, 533, 534, 536, 537, 538
UTRILLA Gonzalo, 271, 355, 407, 412, 426, 522
VILLAFUERTE Héctor, 255, 274, 337, 415, 420, 426, 445, 548
VIQUEIRA Juan Pedro, 42, 43, 47, 50, 51, 53, 54, 62, 78, 79, 87, 235, 241, 251, 253, 382, 472, 542, 550, 553, 554, 558, 569
ZAPATA Emiliano, 64, 65, 84, 85, 536, 537
ZEBADÚA Emilio, 42, 49, 51, 56, 57, 58, 66, 70
ZEBADÚA Isabel, 425, 533
ZEPEDA Eraclio, 21, 116, 178, 214, 219, 220, 221, 222, 234, 329, 330, 429, 569

INDEX THEMATIQUE

Les titres des œuvres de fiction sont en italique.

Acculturation, 26, 73, 144, 158, 163, 185, 186, 192, 232, 244, 266, 298, 313, 323, 358, 363, 367, 437, 483, 523, 542, 543, 546, 555, 557, 559, 560, 565, 569, 574, 577, 579, 580, 586
Aceite guapo, 49, 250, 251, 264, 291, 315, 329, 337, 338, 415, 417, 419, 444, 451
Alcoolisme, 73, 159, 164, 182, 195, 300, 369, 525, 570
Arthur Smith salva su alma, 117, 312, 376, 381, 394, 416, 518, 519, 521, 529, 539
Assimilation, 32, 52, 75, 139, 140, 142, 151, 157, 158, 159, 163, 170, 201, 395, 542
Atajadora, 95, 253, 260, 261, 262, 263, 283, 346, 351, 414, 415, 420, 426, 428, 525, 529, 580
Balún Canán, 14, 15, 16, 18, 19, 20, 28, 34, 41, 48, 70, 72, 87, 92, 93, 94, 95, 97, 106, 107, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 120, 121, 122, 123, 207, 214, 215, 224, 231, 234, 237, 238, 239, 240, 245, 247, 253, 255, 256, 257, 259, 268, 269, 270, 271, 272, 274, 276, 282, 291, 295, 307, 309, 317, 320, 322, 323, 324, 327, 330, 333, 335, 336, 341, 352, 354, 355, 358, 359, 360, 362, 364, 365, 369, 375, 378, 389, 390, 404, 406, 407, 409, 410, 412, 417, 423, 424, 425, 426, 427, 429, 431, 433, 443, 446, 447, 449, 451, 456, 457, 458, 459, 461, 462, 463, 464, 469, 477, 478, 479, 480, 481, 483, 484, 485, 492, 493, 495, 497, 499, 501, 502, 504, 507, 513, 514, 515, 520, 521, 522, 524, 527, 531, 538, 543, 546, 568, 572, 576, 582, 583
Cacique, 52, 55, 59, 61, 253, 285, 537, 552, 555, 556, 557, 558, 559, 563, 581
Cargadora, 94, 95, 256, 261, 420, 480, 572
Cashlán, 18
Chilam Balam, 87, 223, 224, 310, 343, 389, 454, 462, 464, 465, 466, 468, 477, 561, 571
Chulel, 220, 316, 317, 329, 330, 334, 447
Ciudad Real, 14, 15, 17, 19, 34, 41, 46, 49, 51, 52, 53, 58, 87, 95, 103, 107, 115, 116, 117, 118, 119, 122, 128, 129, 159, 182, 214, 222, 234, 237, 248, 249, 250, 251, 255, 263, 264, 266, 267, 268, 269, 270, 272, 273, 274, 275, 278, 279, 281, 291, 301, 303, 309, 313, 315, 324, 328, 337, 338, 351, 353, 356, 361, 369, 378, 381, 387, 389, 390, 391, 392, 394, 412, 413, 414, 419, 420, 421, 422, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 431, 432, 433, 435, 436, 439, 442, 443, 448, 450, 463, 464, 501, 505, 506, 513, 518, 520, 522, 528, 530, 531, 532, 533, 538, 539, 543, 546, 568, 573, 581, 582, 583
Conquête, 16, 18, 31, 34, 41, 44, 49, 51, 52, 64, 80, 86, 105, 108, 110, 117, 118, 140, 141, 143, 144, 146, 147, 148, 149, 164, 192, 196, 208, 224, 226, 231, 235, 237, 238, 239, 241, 242, 243, 245, 246, 247, 248, 250, 251, 252, 260, 262, 263, 268, 273, 285, 286, 287, 307, 310, 314, 344, 345, 347, 351, 373, 396, 409, 414, 446, 450, 453, 459, 462, 464, 467, 468, 469, 476, 479, 485, 489, 490, 491, 497, 499, 500, 502, 513, 525, 526, 528, 536, 541, 562, 571, 575, 581, 586
Cuarta vigilia, 256, 351, 392, 415, 418, 450
Cycle du Chiapas, 21, 40, 173, 189, 226, 234, 448
Cycle du Mayab, 40
Dénonciation, 77, 103, 123, 191, 197, 201, 233, 340, 341, 452, 524, 529, 580
Dette, 22, 43, 65, 89, 93, 95, 97, 98, 109, 111, 174, 176, 266, 307, 328, 338, 409, 411, 436, 455, 461, 462, 467, 475, 513, 525, 541, 581, 587
Diglossie, 446, 450, 489, 579
Domination, 16, 18, 24, 28, 34, 39, 41, 52, 54, 55, 86, 87, 97, 108, 113, 136, 144, 149, 152, 164, 191, 219, 221, 231, 232, 235, 241, 242, 243, 247, 251, 252, 253, 254, 256, 263, 264, 267, 268, 273, 276, 277, 278, 283, 287, 288, 305, 306, 307,

315, 347, 349, 351, 363, 377, 394, 396, 399, 406, 413, 414, 415, 416, 417, 419, 429, 439, 446, 450, 452, 463, 466, 467, 475, 485, 490, 491, 498, 501, 503, 509, 511, 513, 516, 517, 518, 523, 524, 525, 534, 535, 541, 548, 550, 556, 559, 560, 562, 563, 565, 566, 578, 580, 581, 583, 584
Ejidos, 65, 67, 71, 72, 73, 74, 75, 81, 181, 355, 357, 359, 431, 445, 537, 545
El Advenimiento del águila, 337, 445
El don rechazado, 49, 392, 394, 421, 422, 437, 546
Encomienda, 51, 52, 155, 249
Engagement, 26, 77, 89, 104, 111, 122, 126, 169, 176, 210, 352, 370, 377, 390, 411, 524, 583
Enganche, 45, 61, 67, 73, 103, 159, 251, 253, 258, 264, 266, 267, 280, 296, 329, 346, 363, 379, 414, 415, 426, 444, 446, 525, 529, 552, 580
Ethnocentrisme, 22, 23, 29, 31, 32, 34, 40, 87, 88, 111, 124, 140, 151, 156, 158, 164, 170, 180, 187, 188, 191, 203, 204, 213, 216, 231, 232, 233, 234, 289, 306, 324, 347, 349, 387, 399, 401, 434, 436, 443, 448, 470, 475, 476, 555, 557, 560, 561, 562, 563, 565, 567, 577, 586, 589
ethno-fiction, 10, 20, 26, 27, 117, 190, 218, 219, 222, 223, 226, 233, 289, 297, 399, 412, 569
EZLN, 44, 80, 81, 83, 87, 560, 586
Fanatisme, 35, 73, 182, 304, 316, 319, 321, 323, 324, 340, 345, 370, 378, 380, 384, 414, 415, 436, 442, 470, 471, 473, 474, 475, 476, 518, 525, 536, 566, 571, 577, 578
Guerre des Castes, 59, 382
Hacienda, 16, 52, 66, 71, 97, 116, 148, 205, 208, 209, 215, 239, 241, 242, 247, 258, 259, 272, 274, 280, 322, 341, 365, 407, 409, 418, 425, 431, 437, 463, 464, 491, 537, 545
I.N.I, 111, 116, 117, 120, 124, 151, 153, 154, 155, 156, 162, 173, 175, 180, 182, 183, 185, 187, 218, 221, 222, 231, 291, 297, 304, 313, 335, 345, 351, 363, 374, 395, 421, 439, 448, 450, 458, 501, 519, 525, 538, 539, 540, 542, 543, 547, 552, 554, 555, 557, 559,땀563, 567, 568, 569, 572, 573, 582
I.N.I., 24, 153, 154, 156, 174, 181, 184, 298, 307, 331, 339, 358, 367, 395, 440, 450, 546, 568
Idéologie, 20, 22, 31, 34, 39, 76, 100, 111, 120, 121, 128, 134, 136, 139, 143, 146, 148, 151, 152, 153, 157, 163, 170, 172, 175, 178, 181, 187, 188, 197, 204, 213, 232, 233, 234, 243, 289, 304, 307, 321, 324, 347, 349, 357, 358, 363, 365, 376, 387, 388, 393, 407, 434, 436, 437, 442, 443, 450, 453, 458, 468, 470, 471, 475, 476, 489, 490, 493, 494, 501, 525, 537, 538, 539, 556, 557, 560, 561, 563, 565, 566, 574, 577, 579, 586
Ignorance, 22, 24, 73, 101, 179, 180, 181, 184, 191, 192, 198, 221, 255, 268, 271, 306, 313, 320, 326, 328, 339, 340, 345, 355, 363, 364, 369, 410, 446, 451, 466, 503, 525, 538, 570, 573
Ilol, 263, 283, 294, 310, 318, 322, 372, 383, 384, 427, 428, 440, 441, 442, 460, 461, 465, 468, 481, 493, 505, 506
Incorporation, 56, 139, 143, 146, 157, 160, 226, 542, 554
Indianisme, 34, 40, 140, 160, 161, 163, 164, 165, 189, 190, 192, 193, 195, 196, 200, 202, 208, 233, 240, 311, 400
Indigénisme traditionnel, 40, 195, 203, 403, 443, 477, 535, 561
Intégration, 20, 31, 32, 33, 35, 56, 69, 74, 75, 78, 139, 140, 141, 142, 151, 154, 157, 158, 159, 161, 162, 163, 168, 169, 170, 174, 175, 187, 188, 189, 206, 218, 231, 232, 289, 299, 311, 349, 370, 388, 393, 458, 501, 508, 511, 514, 516, 517, 536, 556, 560, 565, 577,땀578, 580, 585
Intertextualité, 16, 238, 248, 384, 389, 400, 405, 406, 409, 427, 433, 454, 455, 456, 465, 468, 469, 470, 508, 561, 566, 571
La Muerte del tigre, 265, 328, 414, 444, 446
La Rueda del hambriento, 49, 274, 313, 331, 332, 361, 539
La Suerte de Teodoro Méndez Acubal, 279, 420
La Tregua, 182, 303, 325, 435
Ladinos, 15, 17, 21, 39, 50, 52, 54, 59, 62, 66, 71, 79, 87, 114, 124, 174, 180, 189,

204, 207, 227, 231, 233, 234, 235, 237, 253, 267, 273, 279, 284, 287, 304, 314, 321, 323, 325, 329, 331, 332, 333, 334, 339, 342, 343, 344, 349, 351, 354, 358, 361, 366, 367, 368, 378, 379, 382, 385, 387, 388, 393, 394, 396, 400, 407, 413, 415, 420, 424, 425, 426, 427, 428, 431, 433, 439, 443, 445, 447, 448, 449, 450, 452, 454, 459, 461, 464, 472, 473, 474, 483, 494, 495, 501, 505, 512, 520, 521, 523, 528, 529, 547, 549, 550, 552, 555, 557, 559, 562, 563, 572, 580, 584
Mémoire, 18, 22, 25, 77, 94, 98, 99, 101, 104, 106, 107, 117, 133, 168, 238, 239, 245, 248, 269, 319, 321, 339, 340, 341, 344, 345, 359, 362, 364, 372, 373, 374, 380, 381, 395, 399, 406, 409, 412, 441, 452, 457, 458, 459, 466, 467, 469, 479, 484, 485, 486, 487, 489, 490, 492, 493, 501, 502, 505, 547, 568, 571
Modesta Gómez, 95, 261, 262, 263, 264, 281, 351, 415, 420, 426, 529
Nahual, 200, 330, 334, 335, 337, 445, 447, 549
Néo-indigénisme, 27, 33, 34, 35, 40, 190, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 212, 214, 233, 400, 403, 434, 476, 494, 509, 561, 580
Oficio de tinieblas, 14, 15, 17, 19, 20, 22, 34, 41, 46, 48, 59, 87, 89, 95, 97, 107, 110, 115, 117, 119, 120, 122, 123, 129, 197, 201, 203, 207, 214, 215, 222, 224, 234, 237, 242, 243, 244, 259, 263, 264, 265, 268, 271, 272, 275, 281, 283, 286, 289, 291, 292, 294, 295, 299,땀300, 302, 304, 307, 309, 313, 316, 317, 318, 321, 323, 329, 330, 331, 334, 335, 340, 342, 343, 352, 353, 355, 356, 357, 360, 362, 363, 365, 367, 373, 377, 378, 380, 381, 382, 383, 384, 386, 388, 391, 392, 411, 418, 424, 425, 426, 427, 429, 430, 433, 440, 441, 446, 448, 449, 451, 455, 460, 461, 464, 465, 467, 470, 473, 480, 481, 484, 493, 494, 501, 503, 504, 506, 507, 508, 513, 514, 516, 524, 525, 530, 531, 532, 534, 536, 538, 539, 544, 546, 559, 568, 571, 582, 583
P.R.I., 70, 76, 77, 79, 551, 552, 556, 563, 581
Palimpseste, 238, 248, 389, 406, 409, 455, 469, 476, 571
Popol Vuh, 87, 124, 224, 225, 238, 307, 389, 391, 429, 456, 457, 459, 460, 462, 464, 468, 469, 477, 479, 491, 492, 493, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 505, 520, 561, 571
Pukuj, 182, 303, 324, 326, 331, 334, 335, 399, 414, 436, 447, 515
Réforme, 16, 18, 33, 39, 41, 57, 58, 62, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 75, 80, 82, 84, 96, 97, 98, 114, 119, 129, 143, 168, 197, 206, 209, 231, 235, 253, 256, 258, 259, 268, 270, 271, 273, 314, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 358, 359, 360, 361, 366, 367, 372, 377, 383, 390, 393, 394, 406, 407, 411, 412, 425, 426, 432, 433, 451, 464, 489, 492, 501, 511, 522, 523, 533, 537, 539, 544, 550, 551, 552, 555, 562, 563, 565, 572, 580
Résistance, 41, 50, 56, 62, 68, 70, 74, 79, 83, 117, 158, 165, 168, 195, 196, 197, 208, 212, 231, 232, 235, 253, 264, 268, 271, 276, 306, 311, 347, 354, 362, 365, 373, 374, 375, 377, 383, 395, 406, 407, 425, 459, 468, 489, 502, 505, 507, 538, 539, 547, 548, 549, 550, 551, 560, 563, 570, 571, 578, 586
Révolution mexicaine, 39, 41, 64, 65, 71, 84, 119, 142, 143, 147, 168, 198, 296, 351, 352, 359, 360, 386, 393, 419, 426, 541, 572
Soulèvement, 15, 17, 39, 41, 44, 48, 50, 53, 54, 58, 62, 64, 65, 75, 78, 80, 81, 83, 85, 86, 99, 119, 166, 197, 206, 207, 224, 231, 269, 279, 304, 307, 313, 318, 320, 321, 323, 345, 349, 352, 353, 363, 368, 371, 375, 376, 377, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 391, 395, 406, 407, 419, 420, 425, 427, 428, 429, 432, 433, 440, 442, 454, 455, 461, 470, 471, 474, 475, 492, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 521, 530, 531, 538, 560, 571, 572, 583, 586
Théâtre Petul, 24, 40, 124, 172, 176, 177, 178, 179, 181, 182, 184, 185, 188, 231, 260, 305, 313, 339, 346, 358, 366, 376, 439, 541, 542, 543, 544, 561, 565, 570, 573, 578

Tradition, 21, 55, 64, 65, 85, 92, 94, 101, 104, 145, 146, 158, 160, 164, 168, 194, 196, 205, 210, 211, 219, 220, 221, 225, 233, 244, 254, 289, 291, 294, 295, 296, 298, 299, 304, 317, 345, 367, 368, 377, 395, 427, 430, 454, 456, 460, 463, 466, 477, 478, 484, 485, 489, 557, 562, 563, 566, 569, 576, 578, 579
trilogie du Chiapas, 5, 14, 15, 19, 21, 22, 24, 25, 27, 28, 29, 32, 33, 34, 35, 39, 40, 41, 42, 43, 46, 60, 62, 75, 89, 103, 105, 106, 110, 114, 123, 124, 126, 127, 129, 137, 139, 159, 170, 172, 188, 190, 192, 201, 204, 206, 211, 213, 219, 226, 231, 232, 233, 234, 235, 237, 239, 252, 254, 260, 278, 285, 287, 289, 301, 305, 306, 307, 311, 313, 316, 317, 324, 327, 328, 346, 347, 349, 384, 395, 396, 399, 400, 401, 403, 404, 413, 443, 449, 453, 455, 456, 467, 475, 476, 477, 493, 494, 508, 509, 511, 512, 514, 517, 523, 524, 525, 526, 540, 541, 543, 546, 548, 549, 553, 559, 560, 561, 563, 565, 569, 570, 571, 577, 579, 580, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 589, 591
Waigel, 249, 251, 265, 328, 329, 414, 438, 447

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ 2

REMERCIEMENTS 5

SOMMAIRE 6

INTRODUCTION 7

PREMIÈRE PARTIE : ROSARIO CASTELLANOS :
SA TERRE, SON TEMPS, SON OEUVRE : 27

I.1. LE CHIAPAS EN MARGE DE L'HISTOIRE 30

I. 1. 1. Une civilisation millénaire loin des soubresauts de l'Histoire 31
Des Indiens d'origine maya au cœur d'une région enclavée 31
Le Chiapas à la périphérie de la Conquête et de la Colonisation 37
Pas d' « Indépendance » pour les Indiens chiapanèques 42

I.1.2. Le Chiapas à l'écart des « révolutionnaires » temps modernes 49
Un accueil tardif de la Révolution 49
La contre-révolution mapache (1914-1920) 54
Le Cardénisme (1934-1940) et l'institutionnalisation des réformes 56

I. 1. 3. Le Mexique post-révolutionnaire 61
Un jeu démocratique faussé 61
L'insurrection zapatiste 63
« Nous sommes la dignité rebelle » 68

I.2. UNE FEMME ORCHESTRE 73

I. 2. 1. Une enfance et une adolescence marquées par le Chiapas 74
« Je me suis affirmée face à des gens qui ont à tout moment voulu me détruire » 74
Réparer la faute par l'écriture 76
La ruine et le départ 79

I.2.2. Entre la capitale, l'Europe et le Chiapas 81
« Pour conjurer les fantômes qui m'entouraient,
je n'ai eu à ma portée que des mots » 81
Une quête de communion 83
Premiers pas vers l'engagement 87
Une cruelle désillusion 89

I.2.3. Genèse de la « trilogie du Chiapas » 92
Une prise de consciente soudaine 92
Question d'esthétique 96
« L'aspiration à la connaissance lucide » : une littérature qui se veut engagée .. 102

I.2.4. Entre les lettres et la diplomatie 107
« Une universitaire pendant toute sa vie » 107
Sur la voie de l'officialité 111
Témoignage d'une femme « sachant parler latin » 113

I. 3. L'INDIGÉNISME GOUVERNEMENTAL MEXICAIN 117

I. 3. 1. Jalons de l'histoire de l'indigénisme mexicain 118
Mise en place de l'unité nationale 119
Détour par l'indigénisme péruvien 124
Une politique indigéniste à l'échelle nationale et internationale 127

I.3.2. Problèmes et crise de l'indigénisme gouvernemental 132
Critique de « l'ethnocentrisme indigéniste » 132
Naissance de l'indianisme 136
« Chiapas : une terre privilégiée et convoitée » 140

I.3.3. Place de Rosario Castellanos
dans l'indigénisme gouvernemental mexicain 146
Le champ d'action du Centre Coordinateur Tzotzil-Tzeltal 146
Rosario Castellanos et le Théâtre Petul 150
Espoirs, attentes et déceptions 156

I.4. ROSARIO CASTELLANOS DANS LE SILLAGE DE L'INDIGÉNISME LITTÉRAIRE ? . 161

I.4.1. L'indigénisme littéraire traditionnel 162
Les premiers pas de l'indianisme 162
L'indigénisme « orthodoxe » 165
Panorama de la littérature indigéniste mexicaine :
de l'approche historique à la valorisation culturelle 167

I.4.2. Une perspective néo-indigéniste 172
Critères de définition du néo-indigénisme 173
Le hiatus entre l'écrivain blanc et la culture indienne 177

I.4.3. Une tentative de « recréation anthropologique » de l'Indien du Chiapas 182
Le « cycle du Chiapas » 182
Les « chemins de l'ethno-fiction dans la zone maya » : Le « cycle du Mayab » 190

DEUXIÈME PARTIE : VISION DE L'INDIEN
DANS LA « TRILOGIE DU CHIAPAS » 195

II.1. L'INDIEN COMME PRODUIT D'UN CONFLIT ETHNICO-SOCIAL 200

II.1.1. Un avant et un après la Conquête 200
Le traumatisme de la Conquête 200
L'instauration d'une domination religieuse, linguistique et mentale 204
Une généalogie de vainqueurs 207
L'extinction symptomatique d'une communauté 209

II.1.2. Permanence d'une structure coloniale 213
Des rapports asymétriques et déséquilibrés entre Ladinos et Indios 214
Mécanismes d'oppression économique 219
Une organisation spatiale réfractaire à la modernité 227

II.1.3. Une dynamique de l'aliénation 231
El « ninguneo » : « faire de Quelqu'un, Personne » 231
Un cercle de dégradation et d'injustice 235
Les fils de la chingada 240

II.2. UNE VISION ETHNOCENTRIQUE DE L'INDIEN 245

II.2.1. Vision sociale : le poids des traditions 245
Le système des charges chez les Tzotzil-tzeltal 245
Pedro le juge et Catalina l'Ilol 249
Omniprésence de l'alcool 254

II.2.2. Vision religieuse : le règne des ténèbres 259
La barbarie face à l'hostilité des Dieux 260
Le syncrétisme religieux indien 264
De l'idolâtrie au fanatisme 269

II.2.3. Vision culturelle :
« un monde présidé par la magie et non par la logique » 276
Conceptions tzotzil-tzeltal de la personne 278
Un univers peuplé d'esprits 283
Perte de la mémoire 289

II.3. L'INDIEN, SUJET DE SON HISTOIRE ? 297

II.3.1. Déplacement historique : les réformes cardénistes 297
Une problématisation de l'Histoire nationale 297
Des réformes agraires 300
Des réformes de l'éducation 303

II.3.2. Un conflit générationnel entre Indiens 307
Une conception iconoclaste de l'autorité 307
Un pont entre deux cultures 311
Des divisions au sein de la communauté indienne 317

II.3.3. Mythe vs Histoire 321
Entre « fatalisme sombre » et « révolte frénétique » 321
Une réécriture significative de l'Histoire 325
Trois conceptions du temps (mythique, anachronique et moderne) 331

TROISIÈME PARTIE : STRATÉGIES NARRATIVES POUR ÉCRIRE « L'ALTÉRITÉ » 339

III.1 UNE HYBRIDITÉ NARRATIVE AU SERVICE D'UN CONTRE-DISCOURS ? 344

III.1.1. Croisement de différentes perspectives dans la trilogie : 344
Balún Canán : un triptyque hétérogène 345
Ciudad Real : un narrateur mobile et omnipotent 352
Oficio de tinieblas : une vision panoramique de deux mondes opposés 362

III.1.2. La reconstruction d'une perspective ethnique fictive ? 371
Une retranscription fidèle des pensées et des croyances de l'autre ? 371
Une restitution du discours de l'autre ? 379

III.2 DE L'INTERTEXTE AU PALIMPSESTE : LA QUÊTE D'UNE LÉGITIMATION .. 389
III.2.1. Le détournement des intertextes 390
La vision des « vaincus » :
étude croisée de la trilogie et des textes ancestraux mayas 390
Version des vainqueurs : l'intertexte de Vicente Pineda 402

III.2.2. La construction d'une « poétique maya » entre écriture et oralité .. 408
La nourrice comme dépositaire de la culture maya orale ? 410
L'écriture de mémoires indigènes 416

III.2.3. La réécriture de mythes d'apparence maya 424
Une nouvelle genèse 425
La transformation de l'Histoire en mythe 430

III.3 LES LIMITES DE L'INDIGÉNISME LITTÉRAIRE ET POLITIQUE 437
III.3.1. Une utopie d'intégration nationale 438
Elargissement de la thématique indienne 438
Une utopie unificatrice : le Ladino et l'Indien « main dans la main » 443

III.3.2. Une écriture cathartique et dénonciatrice 449
Une veine critique et vindicative 451
Une vision pessimiste de l'Histoire mexicaine 458

III.3.3. L'Indien *ladinisé*, entre rêve et réalité 464
Portrait de l'Indien idéal 464
L'Indien façonné par le cardénisme :
l'instauration paradoxale d'une nouvelle domination 469
Emergence de « caciques » indiens : l'infiltration indigéniste 473

CONCLUSION 484

BIBLIOGRAPHIE 505
I. Corpus étudié de la "trilogie du Chiapas" de Rosario Castellanos 505

II. Autres œuvres de Rosario Castellanos 505

II.1. Œuvres narratives 505
II.2. Poésie 506
II.3. Théâtre 507
II.4. Essais et autres textes 507
II.5. Correspondance et œuvres complètes 508
II.6. Anthologies 508

III. Sur Rosario Castellanos 509

IV. Ouvrages autour de l'Indien 530
IV.1. Histoire, anthropologie et politique sur l'Indien 530
IV.2. Littérature sur l'Indien 547

V. Ouvrages généraux 554
V. 1. Dictionnaires et encyclopédies 554
V. 2. Anthropologie et histoire : 555
V. 3. Méthodologie : Théorie et analyse littéraires 555

GLOSSAIRE 557

ANNEXES 562

INDEX 648
Index Géographique 648
Index Onomastique 650
Index Thématique 653

TABLE DES MATIÈRES 657