

Catalina o el conocimiento desde el silencio. Orden simbólico de la madre y lenguaje en *Oficio de tinieblas*, de Rosario Castellanos*

Esther Martínez Vázquez**
Universidad del Valle, Colombia

Resumen: *El presente artículo se propone reflexionar sobre la relación fundamental que elabora Rosario Castellanos en Oficio de tinieblas entre silencio, conocimiento y lenguaje, focalizada en la figura de la ilol Catalina. Mostraré cómo el proceso de conocimiento de la joven es un proceso con todo el ser, con la puesta en conjunto de las fuerzas pasionales de la actividad de la mente, pero también con la capacidad de saber prestar atención a la positividad originaria del ser: la potencia materna (Muraro, 1994: 27). Esta triada silencio-conocimiento-lenguaje permite a la autora mostrar cómo una comunidad que renuncia a la búsqueda del orden primigenio, el orden simbólico materno, está destinada a extinguirse. Tal es el caso de los totziles, que traicionan su origen al renunciar a su palabra primera, al propiciar la pérdida de la autoridad materna (Muraro, 1994: 35), se condenan a la destrucción cíclica. También Catalina, al asimilarse a la palabra hegemónica, se destruye a sí misma, y queda sumida en un silencio pasivo, la mudez estéril a través de la cual no se accede a ningún tipo de conocimiento.*

Palabras clave: Oficio de tinieblas, Rosario Castellanos, silencio, orden simbólico, madre, conocimiento, lenguaje.

Catalina, or Knowledge through Silence. The Mother's Symbolic Order and Language in Rosario Castellanos' Oficio de Tinieblas

Abstract: *This article reflects on the fundamental relationship established by Rosario Castellanos in Oficio de Tinieblas among silence, knowledge and language, focusing on the character of the ilol Catalina. I will show how in the young woman's process of knowledge passion is made to serve the mind, but also, there is an ability to attend to the maternal power that lies at the origin of being (Muraro, 1994: 27). This triad silence-knowledge-language allows the author to show how a community renouncing to search for the primal order, the maternal symbolic order, is destined to become extinct (Muraro, 1994: 35). Such is the case of the totziles, who betray their origin by renouncing their language and condemn themselves to cyclic destruction. Catalina herself, by accepting the hegemonic language, destroys herself, and remains subsumed in a passive silence, the sterile muteness through which no knowledge is acquired.*

Key Words: Oficio de tinieblas, Rosario Castellanos, silence, symbolic order, mother, knowledge, language.

*Este artículo presenta resultados de la investigación sobre "Literatura femenina del siglo XX" realizada para la Maestría en Literaturas Colombiana y Latinoamericana de la Universidad del Valle, entre feb. y nov. de 2014. **Artículo recibido el 11 de diciembre de 2014, aprobado el 15 de mayo de 2015.**

**Asistente de docencia en la Escuela de Estudios Literarios de la Universidad del Valle, desde agosto de 2014. Master of Arts in Hispanic Studies, Universidad de Aberdeen, Escocia (Reino Unido). First Honours Class. Licenciada en Filología Hispánica, Universidad Autónoma de Madrid. Finalizando la Maestría en Literatura Colombiana y Latinoamericana en la Escuela de Estudios Literarios de la Universidad del Valle. Sus artículos, "Sierva María o la demonización de ser la América otra" (Análisis del personaje de Sierva María en *Del amor y otros demonios*, de Gabriel García Márquez) y "Catalina o la subversión desde el silencio" (Análisis de la subversión mediante el silencio en el personaje de Catalina en la novela de Ángeles Mastretta, *Arráncame la vida*), serán publicados próximamente en *Cuadernillos de Maestría*, de la Escuela de Estudios Literarios de la Universidad del Valle. Email: esthermartinezvazquez@gmail.com

Introducción

*Aquí recogeremos la declaración, la manifestación
de lo que estaba escondido,
de lo que fue iluminado por los Constructores,
los Formadores (...)*

*Este es el primer libro (...) pero su faz está oculta hoy
al que ve, al pensador*

*No existía nada edificado (...) Solamente la inmovilidad,
el silencio, en las tinieblas,
en la noche. (...) Entonces vino la palabra (...)
hablaron: (...) entonces
pensaron, se comprendieron, unieron sus palabras, sus
sabidurías”*

Popol Vuh

La literatura es una de las manifestaciones culturales a través de las cuales modelamos nuestros mundos e identidades. Se trata de una representación ficcional que no deja de ofrecernos una ordenación del mundo mediante el lenguaje (Segarra y Carabí, 2000: 16). Pero este lenguaje que nos construye (Foucault, 1996: 292) y que hasta cierto punto nos domina, no es neutral, aunque su carácter excluyente es interiorizado por los hablantes mediante la naturalización del mismo en su proceso de adquisición (Segarra y Carabí, 2000: 16).

Muchas de las construcciones que se nos presentan como naturalizadas en la literatura a través del lenguaje tienen que ver con las representaciones de la alteridad desde el punto de vista hegemónico, en concreto, con las representaciones de género, de las relaciones sociales y culturales entre mujeres y hombres y las diferencias entre sus roles. Estas diferencias y concepciones, que se transforman cultural e históricamente, suelen mostrarse como esenciales (Castellanos: 2007, 223).

Es aquí donde la construcción de una exégesis desde la perspectiva de género se hace indispensable: revisar y reinterpretar las máscaras literarias con las que se nos representa en la literatura (Segarra, 2000: 16), a la vez que se contribuye a legitimar ficciones que son excluidas sistemáticamente por el canon hegemónico (Pratt, 2000: 71). Estas son las coordenadas en las que se sitúa mi propuesta de

lectura de Catalina, la *ilol*¹ protagonista de *Oficio de tinieblas*, de Rosario Castellanos (1962).

Oficio de tinieblas está basada en el levantamiento de la comunidad chamula en San Cristóbal (Chiapas) en 1867. Se trata de un hecho histórico que culminó con la crucifixión de uno de los insurgentes tzotziles, que fue proclamado como el Cristo indígena. Sin embargo, este episodio es transformado por Castellanos en materia literaria: primero, es trasladado cronológicamente a la época de Cárdenas y la reforma agraria en Chiapas, y, segundo, es fuertemente ficcionalizado, dada la casi inexistencia documental.

Rosario Castellanos consigue componer un tejido de historias que se cruzan y dan cuenta tanto de la cosmogonía tzotzil como de la cruenta hegemonía ladina, así como de la historia de Catalina, personaje a través del que consigue canalizar la complejidad de una trama que registra el despotismo y la violencia blanca contra la otredad indígena, pero también el despliegue de todo un orden simbólico primigenio, que escapa, no sólo del orden ladino, sino de la ley del padre chamula.

Catalina es una mujer joven, casada con Pedro González Winiktón, hombre joven y respetado que es nombrado juez por la comunidad chamula. La infertilidad del matrimonio, señalada en ella, hace que concentre toda su energía en la comunicación con el misterio, con lo sobrenatural. Y es por esa relación con lo invisible, con lo inaprehensible que ella obtiene su estatus de *ilol*, de veedora, de intermediaria de las deidades.

A través de ella, que es tejedora, se urdirán las distintas historias de la novela, al mismo tiempo que se erigirá como la restauradora y, después refundadora, de un nuevo orden simbólico, el de la madre, que la convierte en intermediaria de las deidades tzotziles, le confiere el conocimiento primigenio a través de un sistema prelingüístico que la conecta con el origen fundacional y la empodera como figura de respeto dentro de su comunidad y como elemento peligroso para el sistema ladino, que tratará de neutralizarla. Sin embargo, la joven y toda

¹ *Ilol*: también *h' ilol*. En lengua tzotzil quiere decir *vidente*, *veedor*. Se trata de un/a terapeuta tradicional que actúa simultáneamente como sanador, hechicero y mediador social, debido al respeto otorgado por la comunidad. La iniciación en su saber está íntimamente relacionada con la actividad onírica, a través de la cual adquiere su conocimiento.

su comunidad, al enajenar finalmente su palabra y tomar la del hombre blanco, se precipitarán a su autodestrucción de forma irremediable.

Su historia seduce por el retrato despiadado de las injusticias cometidas contra los chamula: las violaciones de las mujeres, el engaño, las falsas acusaciones, el desprecio; pero también resulta deslumbrante el registro de la vida de la comunidad, con su jerarquía, sus roles sociales y de género, por su religiosidad sincrética en la que sigue permaneciendo la espiritualidad ascencial a pesar de las formas católicas. Pero, en especial, resulta cautivador el despliegue de un orden alternativo fructífero que es finalmente destruido por la traición de sus habitantes.

Género, madre, silencio

Oficio de tinieblas es una de esas obras que atrapan al lector en su textura de historias, personajes y símbolos. Son muchos los ángulos desde los que se puede realizar un acercamiento crítico a esta novela, pero mi propuesta de análisis desde la perspectiva de género persigue desentrañar la adquisición de conocimiento de la *ilol* desde un orden simbólico primigenio, el de la madre, según los planteamientos de Muraro (1994), que veremos más adelante, y desde el silencio, un silencio signifiante, también presente en otros personajes secundarios como Pedro. Creo fundamental la relación que en el texto se establece entre silencio, conocimiento y lenguaje. El conocimiento que Catalina adquiere en la novela no es un conocimiento científico-lógico, se trata de lo que Mario Corbí define como:

Ese conocimiento que nace del silencio no es concepto, palabra, representación... sino intuición o, mejor, presencia inmediata, co-presencia, unidad lúcida con lo que se conoce. No es una interpretación ni una representación de la realidad (...) Es un conocimiento que está libre de pensamientos y de palabras y que, por tanto, no está encadenado a los mecanismos de la razón." (1992: 10)

Se trata de un proceso de conocimiento con todo el ser. En esta misma línea, aunque de forma más precisa, hay que traer las ideas de Muraro acerca de amar a la madre. Para la filósofa italiana, saber amar supone la puesta en conjunto de las

fuerzas pasionales con la actividad de la mente, es la capacidad de saber prestar atención a la positividad originaria del ser (Muraro, 1994: 27), y, para la autora, esa capacidad se corresponde con la potencia materna. Conocimiento, pues, desde la presencia inmediata, desde la intuición, cuyo núcleo conjuga lo real, la autoridad y la decibilidad (Muraro, 1994: 51), pero un conocimiento, insisto, desde el silencio, desde ese origen común (Muraro, 1998: 21) y también desde ese fracaso del lenguaje que tiene su principio en la pérdida de la autoridad materna (Muraro, 1994: 35).

Cabe hacer aquí una puntualización que nos puede servir para reforzar la idea de Muraro, y es la que tiene que ver con los tipos de silencio que establece Miroli (2003) en referencia a las etimologías de la propia palabra. El silencio puede entenderse como una decisión personal, una apuesta activa, lo que dejamos de decir; o puede entenderse como un estado natural, perenne o pasajero, relacionado con la pasividad y el mutismo. Cada una de estas formas de silencio tiene su origen en una etimología distinta del término. El silencio activo hay que comprenderlo desde el *tacere*, el callarse; mientras que el silencio pasivo remonta su origen a *silere*, la mudez (Miroli, 2003: 20). Aunque la distinción entre ambos es sutil, no por ello deja de ser determinante, y pertinente para considerar el silencio del que habla Muraro como el silencio activo que nos sirve para escuchar, en la ausencia, el sonido primigenio.

Una vez aclarada esta distinción, quedan establecidas las dos ideas nucleares sobre las que es preciso realizar el acercamiento a Catalina: la *ilol* reabsorbida en su silencio primigenio, y la *iol* poseída por el conocimiento adquirido en su vuelta al orden simbólico primero, que es también el de la madre, y que ella es capaz de comunicar a la comunidad en un sistema prelingüístico. Pero vayamos por partes.

Catalina, al comienzo de la historia narrada, cuenta con veinte años y una condena de esterilidad (Castellanos, 1997: 12). Esta negación de la maternidad confinó a la joven chamula en lo que Miroli denomina el Gran Silencio, el silencio que envuelve a lo sobrenatural, lo sobrehumano y lo intrahumano (2003: 28). La remite a un mundo sombrío que le

permitió “mirar de frente el misterio” (Castellanos, 1997: 13), aprender a manejar los elementos sobrenaturales que la confirieron su estatus de *ilol*. La autoridad de Catalina no dependía de la posición de su marido, ella era reconocida por sus cualidades, por el poder que le confería el conocimiento del mundo inaprehensible.

La tejedora aparece caracterizada desde el comienzo de la novela a través de los silencios: en silencio la esperan las mujeres para ir a vender sus mercancías a Jobel, en silencio se encaminan a la ciudad, en el silencio de Marcela conoce la *ilol* la desgracia de la violación y en los silencios de Pedro intenta conocer Catalina el alma de su marido y las razones por las que aún no la ha repudiado. El silencio es aquí una forma de comunicación, lo que Michael Foucault denominó discurso *incorpóreo* (Estrada, 2006: 26). En este estado inicial, Catalina tiene la cualidad para conocer en el silencio y después verbalizarlo, traerlo a la realidad lingüística. Podríamos decir que es capaz de conocer a través de la intuición, de la pervivencia del orden simbólico primero, el materno para Muraro o el semiótico para Kristeva (Muraro, 1994: 44), y todavía mantener la capacidad para verbalizarlo y hacerlo comprensible en el orden simbólico hegemónico entre los chamulas. Es así que Marcela queda impresionada por Catalina, porque puso palabras a su violación: “Un caxlán abusó de ella. Algo que podía decirse, que los demás podían escuchar y entender” (Castellanos, 1997: 29).

En cambio, no siempre esa verbalización es posible; aunque puede *conocer* a Pedro en su silencio, no consigue siempre articular lo que percibe en él:

Catalina se volvió, rencorosa, hacia Winiktón para hallar en su gesto una prueba condenatoria. Pero lo que halló fue un semblante desollado por una congoja tremenda que avergonzaría a quien fuera capaz de contemplarla. Catalina buscó entre todos los nombres, uno, para arrojarlo como un velo sobre esta visión. ¿Pero qué nombre tiene el sufrimiento cuando lo padece el ser que amamos? (1997: 32)

No sólo consigue conocer en el silencio de su marido, lo hace también en otros personajes, como en Felipa cuando van a anunciarle el matrimonio

acordado para Marcela (Castellanos, 1997: 37) o incluso en ella misma, al comprender que su propio sueño le estaba revelando el matrimonio de Marcela con su hermano como solución a la situación de la joven.

La inmersión de Pedro en la realidad del ladino le vuelve consciente de una situación que él mismo ya conocía antes del contacto con la lengua hegemónica pero que ahora le permite sistematizarla en otros términos: la injusticia. Este contacto con el mundo caxlán obra en él una transformación tal que Catalina no es capaz de aprehenderla. Pedro ha experimentado, dentro de su propia sociedad, el abandono del orden simbólico primero, y después, la adquisición, aunque adaptada, de parte del orden simbólico ladino. Este es el motivo por el que Catalina lo va encontrando cada vez más inescrutable.

Al mismo tiempo, Catalina ha accedido al papel de madre mediante la usurpación de su puesto a Marcela. Podríamos decir que la joven *solo* dio a luz a Domingo, pero Catalina, desde el momento mismo del alumbramiento, se erigió como madre del niño que nació cuando el eclipse. Podría esperarse que, al satisfacer su ansiada maternidad, Catalina encontrara el sosiego; sin embargo, al convertirse en madre, va a experimentar, con angustia, el comienzo de la desautorización de su orden simbólico: al cumplir Domingo los diez años los hombres lo acercan a su círculo de influencia *para traerlo al mundo real*. Este momento supondrá el punto de inflexión que conduzca a la *ilol* a su regreso al origen. Rosario Castellanos lo recoge así en la novela:

Catalina los sigue desde lejos, ansiosa, rechazada. ¿Qué dicen ahora? Palabras de hombres, juramentos. (...) 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*. (...)

Es igual que si me hubiera yo muerto (...) voy a pudrirme aquí, en la tumba, en la cueva. Pero a veces se encuentran piedritas con que jugar. (...) Piedras. Como aquellas que encontré una vez.

Eran mi secreto. Lo supo Lorenzo. Pero a Lorenzo lo arrastró el gran pukuj y se ha olvidado de todo. (...) Sólo yo sé dónde está la cueva, donde están

las piedras. Son tres. (...) Hablan. Yo las he oído hablar. Pero eché a correr porque tenía miedo. (...) Retroceder, borrar este día de marido ausente, de hijo raptado. ¡Si se pudiera regresar hasta el principio!” (1997: 191-192)

Este desgarror por la exclusión, por el apartamiento lleva a Catalina a desear el encuentro con la infancia, con el orden simbólico primero, y por eso evoca el recuerdo del día en que encontró la cueva junto a Lorenzo, experiencia que al niño le dejó sin palabras, literalmente. Pero el hallazgo de la cueva durante la infancia quedó en secreto (Castellanos, 1997: 193). Y ese secreto implica también un silencio (Miroli, 2003: 19), posiblemente un silencio escogido para preservar el orden vigente de las cosas en aquel momento ante un descubrimiento que Catalina no era capaz de calibrar en toda su dimensión.

La entrada al mundo adulto de la mujer la hizo de la mano de Pedro, pero su maternidad frustrada por una esterilidad obcecada con la que es señalada, la llevó a la indagación en las ciencias *sombrías* (Castellanos, 1997: 193). La transitoria maternidad sólo ha sido un espejismo: a Domingo lo enseñan a olvidar a la madre (Castellanos, 1997: 194), y esta pérdida de autoridad sobre el hijo le demuestra la fragilidad del resto de sus atributos. Comprende en ese momento que su autoridad depende del origen, del silencio primero del que emanarán las palabras de los dioses, de la cueva que en su momento mantuvo en secreto y a la que luego renunció.

Esta toma de conciencia la lleva a emprender una búsqueda desesperada del receptáculo de los ídolos, del lugar de origen, es decir, de la *chora* de la que nos habla Kristeva (Muraro, 1994: 44), y lo logra: “Llegaste al fin. Donde la memoria, subiendo de tus pies, entrando por tus ojos, despertando en el tacto, comienza a reconocer y dice: es aquí.” (Castellanos, 1997: 195). En este pequeño fragmento comprobamos cómo Catalina conoce el lugar mediante lo que Corbí señala como presencia inmediata, co-presencia, unidad lúcida con lo que ya se conoce (1992: p. 10) o, según Muraro, con la capacidad de saber prestar atención a la positividad originaria del ser (1994: 27).

La vuelta a la cueva tiene una doble lectura: es una regresión a la infancia, al orden simbólico

primero, pero también es una vuelta al origen de la cosmogonía *tzotzil*, al abandono del sincretismo que regía la vida de su comunidad. No voy a ahondar en esta vuelta a la cosmogonía indígena, pero, obviamente, no se puede eludir la clara relación entre ambas subalternidades: la indígena y la femenina, y que podrían ser objeto de otro estudio más adelante.

A partir de este momento, a partir de este regreso al orden simbólico primero, Catalina va a transformarse y a convertirse en la depositaria de la palabra original emergida del silencio primigenio. Llegados a este punto, no podemos dejar pasar las distintas conexiones posibles entre la palabra de la *ilol* y la que se menciona en la introducción a las palabras de San Juan en su Evangelio (1:1); como tampoco se puede dejar de notar que, precisamente, fue San Juan quien eligió Chamula como lugar donde ser reverenciado (Castellanos, 1997: 9).

Me concentraré ahora sólo en la relación con el Evangelio. Catalina va a ser la depositaria de una palabra sagrada en tanto que originaria, y en el Evangelio según San Juan se nos dice: “En el principio era el Verbo, y el Verbo era con Dios, y el Verbo era Dios. Este era en el principio con Dios” (1:1-3). En San Juan se nos dice que la palabra es el principio, es Dios. Es una palabra que no emerge del silencio, es una palabra, podríamos decir, ajena. En cambio, en Catalina, el comienzo es en el silencio, y del silencio primero, que la conecta con su propia presencia, desde donde ella puede acceder al conocimiento de la palabra primera. Va a ser una mediadora del verbo del ídolo, que olvidó “nuestro idioma” (Castellanos, 1997: 210). “Lo que calla el ídolo has de decirlo tú” (Castellanos, 1997: 211), le dicen a la *ilol*. Pero para poder conocer lo que esa palabra primera dice, se tiene que abstraer del *rumor de la vida de afuera*, tiene que prestar atención a la positividad originaria de su ser (Muraro, 1994).

Y esto la conduce al primer trance, tras el que Catalina vuelve a un estado prelingüístico del habla, lo que Elisabetta Rasy denomina *la lingua della nutrice*, la lengua plena y particular que tiene en común el niño con su nodriza, una lengua, según Jakobson, de carácter psicótico, y que es pre-simbólica (Muraro, 1998: 28). En *Oficio de tinieblas*, habría que precisar que es una lengua que

trasciende a la nodriza, y que, si bien la incluye, va más allá, llega hasta el origen del pueblo, porque en las palabras incoherentes que emite Catalina se agolpaban las imágenes y los recuerdos de vidas ajenas y “en su voz vibraban los sueños de la tribu, las reminiscencias de un pasado abolido” (Castellanos, 1997: 212).

El lenguaje que ahora emerge de Catalina no es articulado, ella misma es lenguaje, pero, como sostiene Muraro (1998: 25), consigue trascender, hacerse inteligible porque, sin palabras, Catalina se comunica toda ella con un flujo sobreabundante de signos, señales y sonidos, de manera que su comunidad se contagió de un júbilo salvaje (Castellanos, 1997: 212). El tejido mítico de sonidos y conocimientos que es Catalina, no en vano ella es tejedora, es incomprensible para los ladinos pero totalmente locuaz para los chamulas (Estrada, 2006: 28). Como afirma Estrada, tras lo inarticulado de un discurso “lo que se escucha es la voz –un tono, una determinada intensidad, un timbre, un arrastre –y ella basta para realizar lo esencial de la comunicación: la comunicación misma” (2006: 30). En la novela, la narradora no escatima en descripciones sobre la voz, los sonidos que componían el lenguaje de la *ilol*. Castellanos lo describe como “una voz ronca de sufrimiento; no modulaba sílabas, no construía palabras. Era un gemido simple, un estertor animal o sobrehumano. (...) Ahora la voz de Catalina alcanzaba un registro casi imperceptible por su gravedad y era semejante al murmullo de un manantial remoto y soterrado” (Castellanos, 1997: 219). Y también dice: “Sólo que Catalina no era capaz aún de expresar sus visiones. (...) se golpeaba la cabeza (...) O repetía palabras sin hilación, sonidos de un idioma inventado.” (Castellanos, 1997: 220). Rosario Castellanos construye en Catalina un lenguaje primigenio, no comprensible por los demás en tanto que está fuera del sistema articulado que manejan, pero capaz de comunicar en su presencia.

Esa voz es la voz de la madre, la voz del origen. En contraste con esta capacidad comunicativa, y a esta comprensión de un sistema no articulado, hay que situar el fracaso comunicativo del padre Manuel Mandujano, la voz del padre, que a pesar de contar con un mediador tzotzil, Xaw, no consigue hacer

llegar el mensaje católico a la comunidad chamula. Leamos las palabras textuales de Castellanos:

A 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. Tronaba desde el púlpito en un idioma extraño; decretaba mandatos absurdos; se enternecía por motivos incógnitos. Podía temérsele, sí, reverenciársele. Pero quererlo, entregarse a él, jamás. (1997: 216)

Lo que nos muestran estas palabras es la extrañeza que supone para los chamulas la divinidad caxlán, una divinidad cuyos designios no logran comprender aunque sus palabras les sean comunicadas en lengua tzotzil. La incomunicación surge, en este caso, de la propia soberbia del padre, que consideraba que la comunidad estaba inmersa en el paganismo más absoluto, y en la extrañeza que provocaba en ellos ese mismo dios, pues, aunque acatado a la fuerza, no formaba parte de su verdadero orden simbólico. En cambio, Catalina había conseguido llegar a su comunidad a través de un lenguaje inarticulado pero que formaba parte de todos ellos, en cuanto era la lengua de la nodriza, la lengua de la que provenimos todos y que luego es sustituida al ingresar en el orden simbólico dominante.

Sin embargo, esa regresión que Catalina sufre y esa revelación con la que los ídolos la han agraciado son reducidas por el orden simbólico de los brujos, que comprimen su mensaje en el tímido lenguaje de los hombres (Castellanos, 1997: 213). Vemos, pues, que el paso del conocimiento desde el orden simbólico primero al orden simbólico establecido o la ley del padre, supone una reducción, cuando no una ocultación del mensaje, y lleva a Catalina a callar, a transitar en su pasaje-hasta-el-silencio (Muraro, 1998).

Este esfuerzo de retorno al origen no escapa al escrutinio del orden simbólico hegemónico en la doble vía que mencioné al principio: en cuanto desafío al orden establecido, el de los ladinos, y en cuanto a que la autoridad retorne a la madre, Catalina. En este aspecto, que sólo mencionaré sin extenderme, vemos que se trata de un asunto

político, y no religioso, como se explicita en las acusaciones a Catalina en Ciudad Real, y también un conflicto personal: Xaw no permite que sea Catalina la que le usurpe su poder de mediación entre dios y la comunidad (Castellanos, 1997: 221).

En el siguiente párrafo se ve con claridad cuáles son los móviles que empujan a Catalina hacia el conocimiento, y por qué las autoridades recelan de los mismos:

No es que Catalina se negara a contestar. Es que no alcanzaba ni el sentido ni la intención de las preguntas. ¿Qué relación podía existir entre su delirio, su amor desesperado por Pedro, su anhelo de maternidad burlado por Domingo, su retorno a la infancia, su hallazgo en la cueva, su exaltación como sacerdotisa, el fervor de su pueblo y estas palabras con las que ahora estaban señalándola? (1997: 227).

Los arrestos y el desmantelamiento de la cueva no fue obstáculo para que el rito continuara, así fuera con unos dioses ausentes, silentes pero significantes en el imaginario comunitario (Castellanos, 1997: 247). Catalina pudo comprobarlo al regresar a la cueva y ver que había gente orando donde antes estaba el altar: a pesar de que el poder hegemónico había caído con toda su fuerza, no había conseguido eliminar de algunos chamulas el rastro de ese origen borrado. El desánimo y el decaimiento que habían hecho mella en Catalina tras los violentos acontecimientos se desvanece al comprobar la continuidad del rito y se decide a ser fundadora, a parir los nuevos dioses, crearlos a imagen de los anteriores. Aquí se impone una lectura detenida, que ahora no se puede abordar, de toda la simbología religiosa que subyace a partir de este momento en la obra, en la que Catalina se erige en una divinidad superior creadora de divinidades menores en la cosmogonía tzotzil (Castellanos, 1997: 254), pero también en una diosa cristiana que sacrifica a su propio hijo para que su comunidad pueda enfrentar a los ladinos en igualdad de condiciones (Castellanos, 1997: 319 y ss.)

En todo caso, la Catalina resurgida después de la detención ha comprendido que su vuelta al origen y la de su comunidad necesitan de la palabra de ella para no ser invisibles, para no volver a la mudez, no

primigenia de la que todos venimos, sino la impuesta desde las castas hegemónicas (Castellanos, 1997: 255). En cambio, lo que conducirá a la masacre, en la parte que corresponde a Catalina, será el uso de una palabra ajena, la del orden simbólico dominante, y la adopción de unos símbolos extraños, los cristianos: en definitiva, el abandono de la lengua materna y del conocimiento del y en el silencio, en tanto desciframiento en la presencia. Catalina, al sacrificar a Domingo, el hijo que de pronto siente extraño, el hijo que no es y que le hace caer en la cuenta de su fracaso (Castellanos, 1997: 316 y ss.) acepta el orden simbólico hegemónico. Catalina asume así la palabra tras la muerte de Domingo:

Porque nada significa lo que ha sucedido si las palabras no le dan forma. (...) Sabe lo que ha de decir y encuentra las palabras justas. (...) Y la revelación no se abre paso como antes, como siempre, entre el delirio. Catalina conserva la lucidez; es dueña de sí misma; es libre. La piedra del sepulcro ha sido apartada. (1997: 324)

Pero esa libertad no es sino una ilusión: el conocimiento por el que Catalina ha sacrificado a Domingo proviene de un razonamiento lógico externo al conocimiento por presencia; ha renunciado a su hijo, a su lengua, ha renunciado a sus ídolos para proveer a los suyos de un cristo que es de otros, y con el que pretende igualar a los ladinos. Cuando recupera su conocimiento y el alcance de su alienación ya no vuelve a ser la misma:

La que sobrevivió al Viernes Santo fue otra, con un perpetuo escalofrío que le trababa las quijadas y la borraba hasta el último rastro de color de su cara. Su alivio era no tener que decidir nunca más. (1997: 343)

Catalina enmudece y ensordece después de esa traición que ejecutó contra sí misma al querer asimilarse, no sólo a la ley del padre, sino a la ley del padre caxlán. Su mudez ya no será parte de su pasaje-hasta-el-silencio como forma de conocimiento: será un mutismo pasivo, de renuncia a sí misma como penitencia por su infidelidad al amor de la madre, por el quebranto del orden simbólico primigenio en aras a conservar un estatus dentro del orden hegemónico patriarcal.

Este calvario personal de Catalina, en cambio, no deja de ser el velo que cubre la lectura alegórica de la novela: la de una mujer que es muchas mujeres, recordemos que muere y renace una y otra vez; y la de un pueblo, el tzotzil, que, si bien parece deambular tras la masacre, olvidando su linaje (Castellanos, 1997: 362), vuelve siempre al origen, a las tinieblas de las cuevas, a la cueva en cuyo “centro del círculo que forman los congregados, reposa el arca. (...) Allí se guarda el testamento de los que se fueron y la profecía de los que vendrán.” (Castellanos, 1997: 363).

Pero de momento, siguen condenados a repetir la historia de sus masacres, porque el libro, puente entre lo divino y la humanidad, que veneran los tzotziles no es otro que una hoja rescatada de la matanza y que contiene las Ordenanzas Militares atroces que dictó Leonardo Cifuentes para exterminar a los indios (Castellanos, 1997: 364). Mientras alberguen en la cueva, en el origen, en la madre, la palabra otra, ajena, el verbo de los ladinos, de un orden y de un dios que no es el suyo, los tzotziles no podrán reencontrarse con su palabra primera, la de la madre creadora.

A modo de conclusión

En definitiva, podemos ver que, a través de la lectura propuesta, se ha realizado un ejercicio de exégesis desde una perspectiva de género que ha profundizado en las relaciones entre maternidad, silencio, conocimiento y lenguaje cristalizadas por Castellanos en el personaje de Catalina. Hemos develado cómo el poder de la palabra primera, del silencio originario, del orden simbólico primigenio presente en la figura de la *ilol* es considerado doblemente subalterno desde el punto de vista hegemónico: por pertenecer a una comunidad indígena y por estar encarnado en una mujer. Sin embargo, también hemos podido comprobar que la renuncia a este orden de la madre, la traición a la palabra propia, a ese orden fundador es lo que conduce a Catalina, y al resto de su comunidad a la destrucción.

Y es precisamente en ese final condenatorio donde reside la mayor fuerza del texto y de esta interpretación: traicionar el conocimiento derivado del Gran Silencio (Miroli, 2003) que permite a Catalina reencontrarse con el orden simbólico materno supone el fin de ella misma y de su comunidad. Asimilarse a la ley del padre conlleva la autoeliminación. En última instancia, lo que Rosario Castellanos parece querer decir a través de su obra es que, mientras la palabra del padre enajene la palabra de la madre, estaremos abocados a ese silencio estéril de la mudez.

Bibliografía

- Castellanos, G. (2007). “Sexo, género y feminismo: tres categorías en pugna”. Niterói. Vol. 8, N° 1, 223-251.
- Castellanos, R. (1962 [1997]). *Oficio de tinieblas*. México D.F.: Planeta.
- Corbí, M. (1992). *Conocer desde el silencio*. Santander: Sal Terrae.
- Dorra, R. (1997). *Entre la voz y la letra*. México: Plaza y Janés.
- Estrada, O. (2006). Las voces del silencio en “Oficio de tinieblas”, de Rosario Castellanos. *Hispanófila: Literatura - Ensayos*, 147, 25-38.
- Foucault, M. (1996). *Las palabras y las cosas*. Madrid: Siglo XXI.
- Miroli, A. (2003). *Paradojas del silencio*. Asterión XXI. Revista cultural, 6 enero/junio.
- Moya Pardo, C. (2012). *Aproximación al silencio elocuente de los enunciados: lo que se comunica y no se dice*. Bogotá. *Forma y Función*, vol. 25, N° 2 julio-diciembre, 63-83.
- Muraro, Luisa (1994). *El orden simbólico de la madre*. Madrid: Horas y horas.
- Muraro, Luisa (1998). *La alegoría de la lengua materna*. *DUODA. Revista d'Estudis Feministes*, 14, 17-36.
- Pratt, M. L. (2000). “«No me interrumpas»: las mujeres y el ensayo latinoamericano” consultado en <http://www.debatefeminista.com/PDF/Articulos/nomein460.pdf>
- Segarra, M. y Carabí A. (eds.) (2000). *Feminismo y crítica literaria*. Barcelona: Ikaria.
- Verástegui, M. (2009). “Mediaciones fallidas: “Lost in translation” en *Oficio de tinieblas*”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. Año XXXV. N° 79. 2° semestre. 211-229.