

***Salomé y Judith* (1959) de Rosario Castellanos: construcción del/la indígena e interseccionalidad en un poema dramático sobre la Revolución mexicana¹**

SALOMÉ AND JUDITH (1959) BY ROSARIO CASTELLANOS: BUILDING THE INDIGENOUS IDENTITY AND INTERSECTIONALITY IN A DRAMATIC POEM ABOUT THE MEXICAN REVOLUTION

Isidora Javiera Sánchez Rodríguez
Universidad de Chile, Santiago, Chile
isidorasanchez@ug.uchile.cl
<https://orcid.org/0009-0008-0128-1189>

RESUMEN: El presente artículo consiste en un análisis literario y cultural de la obra *Salomé y Judith* (1959), poema dramático escrito por la autora mexicana Rosario Castellanos, que representa dos episodios bélicos antes y durante la Revolución mexicana. Se indaga en los mecanismos de exotización, opresión y utilización estratégica de mujeres e indígenas entre diversos personajes que representan lugares sociales del Chiapas de inicios del siglo

¹ El presente artículo se desprende de la investigación realizada en el marco de tesis de Magíster en Estudios Latinoamericanos (CECLA, Universidad de Chile), durante los años 2021 y 2022. La investigación se titula: “*Me quedaré a tu lado, amiga hablando con la tierra*: Construcción del/a indígena y cruce entre opresiones de raza y género en el indigenismo de Rosario Castellanos (novela y poesía)”.

XX. En concreto, se espera analizar la representación de los/as indígenas en *Salomé y Judith* (1959) de Rosario Castellanos y describir críticamente la representación del cruce de opresiones e identidades de género y raza (interseccionalidad) en el poema dramático seleccionado. A partir de aquel análisis, y a la luz de estudios previos, se afirma la existencia de una perspectiva interseccional o de “cruce de opresiones” en la construcción poética y dramática de la obra estudiada.

PALABRAS CLAVE: *Salomé y Judith*, Rosario Castellanos, Revolución mexicana, indigenismo, interseccionalidad.

ABSTRACT: This paper analyses, from a literary and a cultural perspective, the dramatic poem *Salomé y Judith* (1959). This piece was written by Mexican author Rosario Castellanos and represents two war episodes, one before and the other during the Mexican Revolution. The analysis focuses on the exoticization and oppression mechanisms, as well as the strategic use of women and indigenous people within a group of different characters that represent social positions in Chiapas at the beginning of the 20th Century. Specifically, this work is about the representation of indigenous people in *Salomé y Judith* (1959) and intends to critically describe how the intersections between oppressions and gender and race identities (intersectionality) are represented. From this analysis, and the dialogue with previous studies, I posit the existence of an intersectional perspective in the poetic and dramatic construction of Castellano’s poem.

KEYWORDS: *Salomé and Judith*, Rosario Castellanos, Mexican Revolution, indigenism, intersectionality.

ROSARIO CASTELLANOS: INDÍGENAS Y MUJERES

Rosario Castellanos, escritora e intelectual mexicana del siglo XX, nació el 25 de mayo de 1925 en la capital de México y creció en Chiapas, “una región cuya mayoría étnica era indígena, en una casa atendida por indígenas y durante un período de tiempo en el cual el indigenismo nacionalista era el pilar ideológico del régimen político mexicano” (Tarica 297). En 1950, retorna a la capital para estudiar en la UNAM y obtiene su grado de Maestra en Filosofía con su tesis

Sobre cultura femenina. Por esos años, además, “ya había publicado *Trayectoria del polvo* (1948), su primer libro de poesía” (Cano 21). Desde ese momento, comienza una carrera literaria e intelectual que no cesaría hasta el día de su muerte, el año 1974. Viajó como becaria a España, formó parte del Centro Coordinador Indigenista Tsel-tal-Tsotsil (dependencia del INI mexicano), fue profesora universitaria y embajadora de México en Israel (Torres 2). Estos y otros aportes permiten que Castellanos se distinga como una de las intelectuales mexicanas más importantes del siglo XX (Reyes 30).

En el presente artículo, se espera analizar la representación de los/ as sujetos/as y comunidades indígenas en *Salomé y Judith* (1959) de Rosario Castellanos, poema dramático que representa dos enfrentamientos bélicos antes y durante la Revolución mexicana. Al mismo tiempo, se espera describir críticamente la representación del cruce de opresiones e identidades de género y raza (interseccionalidad) en el poema dramático seleccionado.

A través de la representación de los enfrentamientos bélicos enmarcados en un hito crucial de la historia de México, Rosario Castellanos cuestiona la exotización de los sujetos/as indígenas por parte de personas mestizo-ladinas y del indigenismo político y literario, reflexionando metacríticamente sobre la escritura e institución indigenistas. *Salomé y Judith* (1959) constituye una evidencia de la falta de visibilidad y la utilización estratégica de mujeres e indígenas en el conflicto bélico de la Revolución, al mismo tiempo que da cuenta de las continuidades que existen en la sociedad mexicana luego de este conflicto², sobre todo en lo que respecta a la opresión de mujeres e indígenas. Es por esto que, a lo largo del presente artículo, será posible afirmar que en esta obra existe una mirada interseccional, o de

² Al respecto de esta temática son cruciales los trabajos de Rosario M. de Swanson, especialmente dos que son citados en el presente artículo y resultan un antecedente ineludible en el estudio de la presencia de interseccionalidad en la autora estudiada. Sobre todo, en lo que respecta a este poema dramático que, a diferencia de otras obras de Castellanos, ha sido poco estudiado.

“cruce de opresiones”, de la Revolución mexicana y las consecuencias sociales y políticas de esta.

Respecto del concepto de interseccionalidad, cabe mencionar que fue acuñado con tal nombre por Kimberlé Crenshaw en 1989, quien definió interseccionalidad como “las distintas formas en las que la raza y el género interactúan, y cómo generan las múltiples dimensiones que conforman las experiencias de las mujeres negras” (89). Crenshaw no pretendía consolidar una nueva “teoría identitaria” (90) o concepto totalizador, sino proveer de un aparato versátil que se utilizara de manera crítica. Prueba de la versatilidad del concepto es que, pese a que sus inicios y reflexiones primigenias florecen en los feminismos negros de Estados Unidos (Crenshaw, Lorde, Davis, hooks, entre otras), ha sido una perspectiva pertinente para leer la realidad latinoamericana. Mara Viveros, intelectual afrocolombiana, explica que el concepto de interseccionalidad es útil “para desafiar el modelo hegemónico de La Mujer Universal y comprender las especificidades de la experiencia del sexismo de las mujeres racializadas como el producto de la intersección dinámica entre el sexo/género, la clase y la raza” (571).

Aunque pudiese parecer anacrónico atribuirle a una autora de mediados del siglo XX un concepto acuñado casi a fines del siglo, la historia demuestra que, mucho antes de acuñado el concepto, el análisis del cruce de opresiones tiene antecedentes anteriores en Latinoamérica³. Con sus reveses y errores, considero que Castellanos es un ejemplo de cómo algunas intelectuales de América Latina, pese a su lugar social de sujetas blancas-mestizas/ladinas, pensaron el cruce de opresiones y comprendieron de manera vanguardista que la opresión de las mujeres no podía separarse de la opresión que experimenta-

³ Al respecto, el trabajo de José Carlos Mariátegui en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* es un referente crucial. Lo anterior, pues afirma que la mirada socialista permite comprender el problema del indio como uno de corte económico y material, por sobre las interpretaciones basadas en las razas, en lo eclesiástico o culturales.

ban los pueblos indígenas en sus naciones. En ese sentido, utilizo el concepto de interseccionalidad para mirar desde hoy, al alero de una perspectiva crítica, cómo Rosario Castellanos observó procesos históricos y sociales de México, entre ellos la Revolución mexicana, considerando el género, la raza y la clase.

En términos metodológicos, pese a que la obra *Salomé y Judith* (1959) puede considerarse un poema dramático, la presente investigación la considerará parte del corpus poético desarrollado por la autora. Lo anterior, siguiendo la directriz editorial establecida por la misma Rosario Castellanos, cuando en 1972 incluye esta obra en su antología poética *Poesía no eres tú*. En este sentido, pese a que se recurre operativamente a elementos propios de los estudios teatrales (lenguaje acotacional, construcción de espacios, teatralidad y otros), el presente estudio persigue una matriz metodológica centrada en el análisis poético, práctica que permitirá ofrecer interpretaciones de los procedimientos, tanto directos como oblicuos, propios de la poesía y, en este caso, de la poética de Rosario Castellanos. En otras palabras, se pretende construir sentidos y significados desde las diversas imágenes poéticas, procedimientos poéticos, construcciones isotópicas y tropos presentes en la obra seleccionada. Estos hallazgos textuales, sin embargo, se erigen en diálogo con categorías culturales, tales como interseccionalidad, lugar de fala o heterogeneidad.

El presente análisis se divide en tres secciones las que, a su vez, responden a tres núcleos fundamentales de la reflexión. La primera, “*Salomé y Judith* (1959): el hombre indígena”, describe el análisis relativo a la construcción del personaje HOMBRE, líder indígena de la revolución, a partir de las construcciones isotópicas de lo desconocido, lo exótico y lo misterioso. La segunda, “La fascinación por el otro: la joven ladina y su nodriza”, corresponde al análisis interseccional de la necesidad de la joven ladina, Salomé, de buscar en el sujeto y la cultura indígenas una alternativa de vida, apelando a principios fundamentalmente idealizantes. Finalmente, la tercera sección, denominada “La mujer como rehén: utilización estratégica de las mujeres”, establece que la autora Rosario Castellanos representa, a través de la

construcción literaria, una mirada crítica de la Revolución mexicana, en cuanto al rol de las mujeres durante y luego del triunfo de esta.

UNA BREVE APROXIMACIÓN A LA REVOLUCIÓN MEXICANA Y EL INDIGENISMO OFICIAL

México, a diferencia de otros países latinoamericanos, presentó un “excepcional proceso histórico de quiebre del orden oligárquico por el concurso de un movimiento de masas” (Funes 9): la Revolución mexicana. Esta última ha sido definida de manera operativa como un

movimiento político, militar, socioeconómico y (en cierta medida) cultural que, en su forma armada, comenzó en 1910 (aunque sus causas, por su puesto, se encuentran en los años anteriores)[.] [Q]ue movilizó a una gran cantidad de mexicanos que compartían motivos (siendo el denominador común más básico una antipatía hacia el régimen porfirista, definido este para incluir tanto el régimen político de Díaz como el orden socioeconómico que lo acompañó), y cuyas metas fueron expresadas en [...] una serie de acciones colectivas: motines, riñas, asesinatos, *vendettas*, tomas de tierras, huelgas, debates y discursos públicos (Knight 19).

La mayoría de estas acciones, cabe apuntar, fueron motivos constantes en la literatura indigenista de Castellanos.

En cuanto a los discursos que acompañaron este movimiento político, son cruciales aquellos que giraron en torno al valor de las herencias del pasado indígena y al descubrimiento de la gama de identidades étnicas de México (Durán 244). De hecho, años después, México se posiciona como el país que, en la década de los cincuenta, “va [...] a la cabeza del movimiento de su población aborígen” (Comas 175), fenómeno denominado como la era de la institucionalización del indigenismo o el comienzo del indigenismo nacionalista (Korsbaek y Sámano 199).

La política indigenista, una de las principales consecuencias del conflicto bélico en cuestión, se caracterizó por una serie de principios programáticos, discursos y prácticas. Las más importantes, según Arze, fueron: la educación indígena; cuestiones relativas a la lengua, la cultura, el desarrollo y modernización de las comunidades; el afán integrador; la reactivación de tecnologías tradicionales y el planteamiento de modelos alternativos de desarrollo endógeno (20). Muchos/as indigenistas de la época se opusieron a las tesis basadas en asuntos raciales y promovieron el aspecto cultural como herramienta para solucionar el “problema del *indio/a*”.

Pese a lo anterior, y desde lo planteado por algunos/as estudiosos/as, los/as indígenas “no tenían voz ni voto en el proyecto que la ‘revolución’ intentaba realizar en su ‘favor’” (Durán 256). La Revolución mexicana no fue la revolución de los indígenas y, pese a que el indigenismo fue una consecuencia del espíritu de la revolución, la situación de los indígenas es completamente ignorada en la Constitución mexicana de 1917 (Nahmad cit. en Korsbaek y Sámano 203). Consecuencias de esta ausencia de legislación hay muchas, pero una de ellas es el casi nulo alcance del proyecto revolucionario en tierras más lejanas, como es el caso de Chiapas, tierra en la que Castellanos creció.

En la época en la que Castellanos escribía, la ladinidad seguía siendo ley y poder en esa región. Para 1950, muchos chiapanecos “despreciaban a un pueblo que consideraban salvaje y prácticamente sin remedio” (E. Lewis 255) y seguían existiendo prácticas de opresión y explotación, tales como el enganche⁴. Todo lo anterior constituye una de las principales preocupaciones políticas, vitales y estéticas de Rosario Castellanos y una matriz crucial de su espíritu crítico: ¿cuánto

⁴ Práctica a través de la que “los funcionarios públicos ladinos obligaban a los indígenas a trabajar en el sector exportador de las tierras bajas utilizando una mezcla de incentivos comerciales y prácticas tradicionales de coerción extra económica” (Washbrook 2). Además, los indígenas estaban expuestos a una especulación económica constante, en la que aparecían deudas sin justificación y el trabajo servía casi exclusivamente para saldar esas deudas.

había cambiado realmente la situación de los/as indígenas y mujeres de México gracias o luego de la Revolución mexicana?

El Estado, por más indigenistas que fueran sus políticas, continuó negando el valor de la cultura de los pueblos indígenas de México, en tanto se pretendía la “integración a la vida nacional” a toda costa. Lo anterior revela el objetivo principal del indigenismo nacionalista mexicano de la postrevolución: “homogeneizar étnica y culturalmente a la sociedad” (Durán 245). Entonces, si bien la revolución y sus posteriores gobiernos persiguieron la búsqueda de identidad en el sustrato indígena, ese sustrato debía estar en función de la construcción de una nación mestiza y homogénea, en la que ya no existieran indígenas, sino simplemente “mexicanos”. En este contexto, la denuncia indigenista de Castellanos –mostrando las virtudes y fisuras de las políticas indigenistas, valorando los oficios y elementos culturales de los grupos indígenas, evidenciando la imposibilidad de comunicación e integración entre indígenas y ladinos y denunciando la explotación y discriminación hacia mujeres e indígenas– supone al menos una crítica parcial⁵ al imaginario de una nación homogénea y también constituye una evidencia de las falencias del indigenismo oficial y, por ende, de las deudas del proceso revolucionario en cuestión.

Para leer el indigenismo literario, corriente que durante el siglo XX mostró una preocupación por la marginación de la población de origen prehispánico (Fernández 16), se entenderá el indigenismo de Castellanos como una literatura heterogénea, pues existe una pluralidad en los signos socioculturales de su proceso de producción (Cornejo Polar 12). En el caso de Castellanos, la identidad autorial y el sistema de producción mestizo/ladino no coincide con el referente, el/la *indio/a* o indígena, lo que genera una disonancia entre estos

⁵ Hablo de crítica parcial pues Rosario Castellanos, paradójicamente, trabaja como funcionaria del indigenismo oficial, formando parte del Instituto Nacional Indigenista, en su sede de Chiapas. Pese a esto, la autora manifiesta en la mayoría de sus textos una crítica perspicaz y agudísima a las falencias de este sistema. De alguna manera, también es un ejercicio de autocrítica.

componentes. No obstante, Castellanos es una autora mujer, lugar de *fala*⁶ y experiencia socio-política que la diferencia de los exponentes masculinos de esta corriente, no en un sentido esencial, sino en un sentido social y político. Aquello tiene una consecuencia estética relevante que determina la obra indigenista de la autora: una mirada interseccional en la representación de un Chiapas antes, durante y después de la Revolución.

SALOMÉ Y JUDITH (1959): EL “HOMBRE” INDÍGENA

Salomé y Judith (1959) es un poema dramático cuya primera parte se desarrolla “en San Cristóbal de las Casas, durante el porfiriato⁷, en ocasión de una sublevación de los chamulas” (Avilés 6)⁸. “Judith”, por su parte, sucede “en un pueblo de la Tierra Caliente, en Chiapas, sitiado por un ejército enemigo durante la época revolucionaria” (Castellanos 145). Esta segunda parte del poema dramático cuenta la historia de una mujer que, siendo elegida para vencer al mayor enemigo, decapita a su marido con el fin de enfrentar su destino. Basada en el libro bíblico de Judith, narración en la que una viuda que vive en la ciudad de Betulia decapita a Holofernes para liberar

⁶ Entiendo el lugar de *fala*, desde lo propuesto por Djamila Ribeiro, como un concepto teórico-metodológico fundamentalmente estructural que invita a comprender cómo el lugar social ocupado por ciertos grupos les restringe ciertas oportunidades (29). El lugar de *fala* propone marcar el lugar del discurso de quienes lo emiten, no desde un prisma esencialista, sino desde una mirada de las estructuras y experiencias sociales.

⁷ Esta ubicación en el período porfirista se ha leído como una marca de la “ausencia de cambios de la situación femenina” (Torres 5).

⁸ Salomé está inspirada en una figura bíblica, una de las mujeres que habría acompañado a Jesús en su crucifixión: “Había algunas mujeres mirando de lejos, entre las cuales estaban María Magdalena, María la madre de Jacobo el menor y de José, y Salomé” (Biblia Reina Valera 1960 Mar 15:40). Además, es una de las mujeres que habría estado, junto con María Magdalena y María la madre de Jacobo, ungiendo a Jesús mientras estaba en su sepulcro (Mar 16:1).

a su pueblo (Swanson, “Soy igual” 106), la Judith de Castellanos es una mujer, posiblemente soldadera de ascendencia indígena, elegida para asesinar al enemigo mayor de los revolucionarios.

El espacio donde transcurre “Salomé”, primera parte, es “la casa del Jefe Político” porfirista (123). La acción la ejercen cuatro personajes principales: SALOMÉ, mujer ladina, hija del Jefe Político del Porfiriato; MADRE, mujer ladina y madre de Salomé; NODRIZA, mujer indígena, sirvienta de la familia ladina; y, finalmente, HOMBRE, líder indígena de la rebelión (*ibid.*). El poema dramático comienza con una conversación entre Salomé y su madre, equilibrio que se rompe con la entrada de la Nodriza, quien avisa que *los/as indios/as* se están sublevando y que el “cacique” se ha escapado de la cárcel.

Los/as sujetos/as indígenas, tal como en *Balún Canán* (1957), primera novela de la autora, se representan en los inicios de “Salomé” como una masa animalizada. La Madre explica que “[l]os indios otra vez se han rebelado/ contra la autoridad. Y clamorean/ a un caciquillo torpe y ambicioso” (subrayado propio 124). La Nodriza, mujer indígena que olvidó su lengua, sus costumbres y su ropa (128), se refiere a los/as indígenas como aquellos que “otra vez nos amenazan!/ Como un águila viven en los cerros/ cerniendo su rapiña/ sobre el nido inocente del polluelo” (subrayado propio 128). Los/as indígenas son construidos “como una manada [que] [s]in pastor” (129) no camina. Esa “manada” amenazante le trae recuerdos a la Nodriza de otras sublevaciones, en las que, en su propia voz, recuerda “la furia espumeando en su boca,/ los machetes alzados en un gesto terrible” (*ibid.*). Además de la rabia animalizante, la Nodriza describe los gritos de los/as sujetos/as indígenas como un “aullido de animal salvaje” (*ibid.*), lo que nuevamente conduce a una animalización de los sujetos/as indígenas, además de la despersonalización de los/as mismos/as, pues se describen como un grupo cuyas subjetividades no se pueden diferenciar.

La particularización de la masa indígena, que se concreta con la Nana, Felipe y Juana en *Balún Canán*, se materializa en este poema

dramático con los personajes del Hombre y la Nodriza. Ninguno con nombre propio: uno encarna el misterio y la otra, al igual que la Nana de *Balún Canán*, configura su identidad a través de la función de servidumbre hacia la familia ladina. El Hombre es representado, desde la indeterminación de su nombre, como un ser misterioso. Cuando Salomé pregunta al inicio “¿Quién es?” (124), la madre responde: “No lo conozco./ Pero tu padre sabe nombre y precio” (*ibid.*). Este “cacique” (*ibid.*) estaba preso, sin embargo, por razones desconocidas logra liberarse:

NODRIZA

Anoche algún guardián fue sobornado

o fue escalado un muro

o fue hecho un milagro.

Y los rebeldes tienen otra vez

al que los acaudilla (subrayado propio 130).

La indeterminación del determinante nominal “algún” y la reiteración del “o fue”, evidenciando las diversas posibilidades de verdad, aportan a la construcción del líder indígena como criatura misteriosa.

El hombre misterioso despierta una especial curiosidad por parte de Salomé, joven ladina e hija del Jefe Político, quien, sin conocerlo ni haberlo visto, se enamora de este “cacique”:

SALOMÉ

Nodriza, ¿tú no viste cuando huía?

¿Tú viste cómo es? ¿Viste si tiene el rostro

de mi destino? ¿Tiene el ademán

que anunció mi esperanza? (subrayado propio 132).

El Hombre, quien además se convierte en el enamorado de Salomé, se mantiene como una figura difusa cuyos movimientos se pierden en las oscuridades de la noche, espacio público de peligro que se opone a la quietud del espacio privado en donde residen las mujeres del poema dramático: La Madre, Salomé y la Nodriza.

Salomé desconoce por completo la identidad y subjetividad del líder de la sublevación, no obstante, está completamente segura de que es el hombre que le “tienen marcado las estrellas” (133). Lo anterior, según lo que le adivinó la Nodrizza indígena hace años atrás:

SALOMÉ

No era juego. ¿Recuerdas? Venía entre un estruendo como entre un galopar de innumerables cascos.

Y traía en ese ceño terrible de los seres en los que se realizan los designios ocultos.

Y venía, violento, a arreatarme/ en su ímpetu.

¡Es él, nodrizza, es él.

Y este el momento en que mi larga espera se confirma (subrayado propio 133).

En esta intervención de Salomé, se presenta la isotopía de la fuerza y la brutalidad (asociada a lo masculino e indígena en este caso) en las palabras “estruendo”, “galopar”, “violento”, “arreatarme”; y la imagen de lo misterioso, construida con la frase “designios ocultos” (*ibid.*). El sujeto indígena varón se construye poéticamente, desde la figura ficcional de Salomé, como un ser salvaje y misterioso, de fuerza telúrica, propia de elementos de la naturaleza. De hecho, Salomé se refiere al hombre indígena como “el viento que no vuela” (132), acción discursiva que constituye una asimilación total de la subjetividad indígena con la naturaleza. Esta construcción sería, en palabras de Bosshard, una representación fantasmagórica, en tanto la construcción del/a indígena se erige “convirtiéndose en una amenaza” (104), lo que implica una representación exotista de lo indígena en la que, sin embargo, es la idealización la que se diluye para darle lugar a la representación de lo amenazante (*ibid.*). En este caso, se puede afirmar que la amenaza se enlaza con el exotismo y ambos elementos conforman la expectativa que Salomé, mujer ladina, deposita en el hombre indígena que ni siquiera conoce en persona.

Salomé se enamora del Hombre con intensidad y desacato. Aunque su Nodrizza le advierte que “Es andrajoso,/ amigo del ayuno y del

cilicio” (133), Salomé responde que “lamería sus llagas si llagas me trajera” (subrayado propio *ibid.*). Esta descripción poética permite identificar una cuestión fundamental en el indigenismo de Castellanos: el devenir Cristo de los sujetos indígenas. Cabe recordar que la protagonista de esta historia es Salomé, mujer que hace referencia a una de las mujeres bíblicas que acompañaron a Jesús en su crucifixión y sepulcro. Por lo tanto, el deseo de lamer las llagas tiene que ver con una martirización crística del hombre indígena y con la fascinación de la mujer ladina con respecto a este. Este recurso, que se encuentra también en obras previas de la autora, y que cristaliza en la narración de la crucifixión de un niño indígena en la novela *Oficio de tinieblas* (1962), puede leerse como una desestabilización de los signos y jerarquías cristianas-ladinas, cuestión que en este caso toma un curso más global, pues la obra completa es una reescritura indigenista de ciertas figuras y símbolos bíblicos.

LA FASCINACIÓN POR EL OTRO: LA JOVEN LADINA Y SU NODRIZA

Según Silvia Rivera Cusicanqui, intelectual aymara, el complejo del aguayo consiste en la relación entre niñas mestizas-blancas y sus nanas o nodrizas cargadoras que las criaron al inicio de sus vidas. Este complejo “consiste en que esa mujer que has amado desde niña, que la has olido y la has creído tu mamá, a los siete años tu familia te enseña a despreciarla. Y el dolor que te produce eso es imperdonable” (Cusicanqui s.p). Rivera describe la relación con su nana como un “proceso de enamoramiento con la realidad aymara, que conocí en la infancia más tierna, cargada en el *awayu* de Rosa” (122). Además, explica que grandes intelectuales indigenistas, tales como Gamaliel Churata, aprendieron cosas profundas de su sociedad a través de estas madres sustitutas (*ibid.*).

Quando llega el Hombre a la casa, “[v]iene como *buyendo*. *Es indio chamula* y lleva las insignias de jefe de su tribu” (cursivas originales,

subrayado propio 134). Este hombre que “[v]iene jinete en un caballo negro” (133) se percibe por Salomé como aquel que representa la plenitud en medio de la noche, “igual que un capullo secreto” (136), imagen que aporta a la construcción isotópica de lo misterioso. Cuando, al fin, el Hombre ingresa a la casa, Salomé replica lo siguiente:

Mírame: yo soy débil. Y no pude morir
 aguardándote.
 Pero ya estás aquí. Y hablar contigo
 es como ir de paseo por el campo.
De golpe me devuelven
 lo que me habían robado:
 los árboles atentos,
 las ovejas pastando
 y esa música dulce del crepúsculo
 y sin límites, anchos, los sembrados (subrayado propio 136).

Desde lo planteado por Rivera Cusicanqui, interpreto los versos recién citados como una representación de la recuperación del universo chamula perdido que Salomé adquirió junto a su Nodrizza durante la infancia. Aquellas historias que la Nodrizza le contó, específicamente aquellas acerca de los designios amorosos que le esperaban, entre otras experiencias cercanas, le fueron robadas (“lo que me habían robado”). La llegada del Hombre es la posibilidad de Salomé de recuperar dicha filiación perdida (“de golpe me devuelven”) por lo sucedido en el complejo de aguayo. La fascinación irracional de Salomé por el hombre indígena tiene que ver con la necesidad frenética de recuperar la filiación indígena que le fue arrebatada, raigambre que la protagonista describe a través de elementos propios de la naturaleza: campo, árboles, crepúsculo y sembrados.

Desde lo planteado anteriormente, Salomé, en tanto personaje, puede leerse como una representación de ciertas limitaciones del indigenismo literario y las narrativas que buscaron en el sustrato indígena un falso cimiento para construir una nación homogénea. Es posible observar cómo Salomé exotiza a quien encarna la masculinidad indígena y

una otredad radical de sí misma: el líder del bando contrario al que pertenece su padre. En ese proceso de romantización cae en lo que Bosshard denomina “fantasmagorías [...] sobre lo indígena” (107), definido anteriormente. Salomé, tal como aquellos que impulsaron las políticas indigenistas y el indigenismo literario luego de la Revolución mexicana, es una persona perteneciente “a la cultura nacional dominante, criolla mestiza” (Steele 82). Lo anterior evidencia que Castellanos analizó críticamente el proceso revolucionario no solo por la pervivencia de diversas opresiones –es decir por lo tardío de su llegada a los territorios alejados–, sino también por sus discursos, muchas veces exotistas o *fantasmagóricos* que lo cimentaron. De esta manera, en *Salomé y Judith* (1959) se muestran dos caras de la representación de los/as sujetos/as indígenas: por un lado, la barbarie (masa animalizada) y, por otro, la exotización (y erotización)⁹ de una otredad desconocida.

LA MUJER COMO REHÉN: UTILIZACIÓN ESTRATÉGICA DE LAS MUJERES

Frente a las insistencias de Salomé, el Hombre indígena acepta la unión amorosa. Sin embargo, no se sabe si lo hace con un fin estratégico (recordemos que se encuentra en la casa del Jefe político de su bando adversario), o bien, realmente se alinea con la pulsión erótica de la protagonista:

⁹ En su libro *Black Looks: Race and Representation*, bell hooks ahonda en la problemática de la erotización de la otredad. Al respecto, la autora visualiza que la cultura de masas “declara públicamente y perpetúa la idea de que puede ser placentero reconocer y disfrutar las diferencias raciales” (17). Las sociedades han convertido a “la Otredad en mercancía” (18), encontrando en la alteridad un nuevo deleite, más intenso, que permite que el sujeto que detenta poder pueda experimentar, erotizarse o enfrentarse turísticamente con una otredad, sin comprometer sus privilegios y solo por buscar en el otro una alternativa pasajera a lo que se vive comúnmente.

HOMBRE:

[...]

Porque a la sed del prófugo le diste
más que una esponja con vinagre y más
que una vana disculpa a su congoja.

No importa el color ni el escalón

de tu casta.

Más cerca estás de mí

que todas las mujeres de mi raza (subrayado propio 137).

Este fragmento da cuenta de la aceptación del Hombre indígena hacia Salomé. El Hombre acepta su amor, cuestión que implica una ruptura de su lealtad y complicidad hacia las mujeres de su propia raza, pues explica que, gracias a la unión amorosa, ahora Salomé estaría más cerca de él que cualquier mujer indígena.

Cuando esta unión amorosa pareciera consumarse a través de la huida de ambos amantes, irrumpe la Madre, figura que representa la represión a la que está sometida Salomé:

MADRE

¡Víbora, qué temprano

viviste tu colmillo de ponzoña!

Nadie duerma ya en paz sobre la almohada

[...]

Pues Salomé, la blanca,

ahora es roja como la vergüenza (subrayado propio 138).

La blanquitud de Salomé, entendida tanto en términos de pureza femenina como también en términos raciales, comienza a perderse. La Madre insulta a Salomé, “La criminal” (139) y al Hombre, “su cómplice” (*ibid.*).

Salomé decide huir con el Hombre. La separación entre Salomé y la Madre representaría, entonces, un intento de eliminación definitiva de su linaje ladino y un acercamiento a la filiación indígena perdida. Sin embargo, esta búsqueda armónica se quiebra, pues la Madre arremete prohibiendo la salida de los amantes. Ante esto, el

Hombre “*se abalanza bruscamente a la madre y la aparta de la puerta. Para impedir que grite cubre su boca con la mano*” (cursivas originales 140). Salomé no puede creer lo que ha visto y cuando interpela al Hombre diciéndole: “Has golpeado a mi madre...”, este responde que “Quería arrebatarme el rehén que me salva” (subrayado propio 141), lo que da cuenta de una utilización estratégica del deseo de Salomé por parte del hombre indígena.

En *Balún Canán*, ya se esbozaba una representación crítica del patriarcado indígena con la construcción del personaje de Felipe y la violencia física y psicológica que ejercía sobre Juana. En *Salomé y Judith*, la protagonista equipara la violencia ejercida por parte del hombre indígena a la violencia que ejerce su padre, Jefe político ladino: “Tú también, tú también [...] Ahora entiendo por qué lo desafías./ Eres igual a él. Vil y cobarde y malo” (141). En este momento de la obra, la figura opresiva se invierte. Si antes era la Madre quien reprimía a Salomé, prohibiéndole el devenir de su deseo y la salida al espacio público, ahora resulta ser víctima de la violencia ejercida por el Hombre, representante de la violencia patriarcal, en este caso proveniente de un sujeto indígena, pero equiparada por Salomé a la violencia ejercida por su padre, hombre ladino.

Recordemos que la acción de “Salomé” ocurre en medio de una sublevación durante el Porfiriato, cuestión que iría anticipando la posterior Revolución mexicana. A través de la ruptura de la visión idealizada que tenía Salomé hacia el Hombre indígena, ruptura que es posible debido a que Salomé visualiza la violencia patriarcal que ejerce este sujeto sobre su madre y sobre ella, Castellanos realiza una crítica hacia el proyecto revolucionario, indigenista en esencia, pues representa la ausencia de un proyecto emancipatorio que fuera con y para las mujeres. Castellanos pone su ojo crítico en el proyecto revolucionario y, por ende, también en el indigenismo oficial, “dado que la estabilidad de su orden social se apoyaba en estructuras que mantenían a la mujer [...] en estado de sometimiento” (Swanson, “Utopía y distopía” 438). Lo anterior constituye una particularidad profundamente relevante del indigenismo de Castellanos, elemento

cimentado desde su lugar de *fala* (Ribeiro) de escritora mujer y desde su vocación política feminista.

DIFERENCIAS INTRAGRUPALES: UNA MIRADA INTERSECCIONAL

La crítica al proyecto revolucionario y la representación de la utilización estratégica de las mujeres también puede observarse en el segundo acto de este poema dramático: “Judith”. La protagonista de este acto es elegida para vencer al jefe político del bando contrario al de los revolucionarios. Luego de asesinar inexplicablemente a su marido durante su noche de bodas, llega Gabriel a la casa de Judith e irrumpe para dar la siguiente noticia:

GABRIEL

Los ancianos, reunidos en consejo
dijeron: es preciso cercenar la cabeza
del jefe del ejército enemigo [...]

Por esta única vez el exterminio
no es tarea de hombres [...]

Una mujer es digna portadora de engaños [...]

Ha de llevar su cuerpo,
sus cabellos peinados con ungüentos,
sus besos y su voz dispuesta a todos
los falsos juramentos.

Ha de ir a su víctima como un puñal envuelto en terciopelo [...]
Los ancianos han dicho el nombre de Judith (subrayado
propio 158-160).

Tal como explica Gabriel, hombre revolucionario, la inclusión de las mujeres en la batalla es completamente excepcional. Tal excepción está determinada por la efectividad que podría tener la seducción erótica y la exposición del cuerpo de las mujeres en el engaño y asesinato del enemigo. En ningún caso, la inclusión de Judith en la batalla tiene que ver con una inclusión legítima de las mujeres, como iguales. Por el contrario, el llamado es utilitario, al igual que

en el caso de Salomé. En el fondo, ambas son rehenes, un objeto, un cuerpo que puede explotarse para lograr los objetivos bélicos, tanto del Hombre (“Salomé”) como de Gabriel (“Judith”). Las mujeres, además, son construidas como seres creados para la traición, la falsedad y el engaño: “engaños”, “falsos”, “puñal envuelto en terciopelo”. Lo anterior, evidencia una visión patriarcal de las mujeres, relacionada, en el caso mexicano, con la figura de la Malinche, cuestión que se abordará más adelante.

Judith, sin embargo, se niega a aceptar la misión. Así, Castellanos tuerce la historia de la Judith bíblica, “célebre heroína de la resistencia cultural del Viejo testamento” (Swanson, “Soy igual” 105) que, siguiendo el mandato divino, seduce a Holofernes y, llegada la noche, le corta la cabeza y emprende su regreso triunfal a Betulia (106). La adaptación que realiza Castellanos, en cambio, tiene un toque “sinistro y apocalíptico” (108), pues “su heroína se rehúsa a cumplir con el papel prescrito para ella en el guion cultural del patriarcado, ilustrado en el mito de Judith” (*ibid.*). En el caso del poema dramático en cuestión, Judith se opone al destino que le tenían trazados los revolucionarios, elemento que metaforiza la resistencia al lugar social que el proyecto de la Revolución mexicana habría impuesto a las mujeres de la nación.

La distancia que establece Castellanos con el proyecto revolucionario y la crítica que realiza sobre este tienen que ver, sin duda, con su lugar de *fala* (Ribeiro) de escritora mujer y su vocación feminista. Cabe recordar que

en el periodo posrevolucionario la incursión de un mayor número de mujeres en el campo de las letras produjo un cambio. Las escritoras por escribir desde su experiencia como mujeres se dieron cuenta de que al escribir debían enfrentarse con todo un repertorio de mitos propios y heredados de la tradición greco-romana y bíblica en los que las mujeres no llegaban a significar, o únicamente alcanzaban significación a través de la abnegación, del autosacrificio; y además, en caso de negarse a hacerlo eran consideradas traidoras (subrayado propio, Swanson, “Soy igual” 104).

Esta incomodidad frente al canon literario y el campo intelectual trae como consecuencia que el desarrollo del indigenismo de Castellanos tenga una dimensión metacrítica ineludible, presente en todas sus obras que abordan esta temática. Si bien Castellanos es parte del proyecto indigenista, en tanto participa activamente de sus instituciones y también de sus matrices discursivas, es, al mismo tiempo, una crítica perspicaz de aquel proyecto. Justamente, pues su análisis de la sociedad incluye diversas opresiones, como la de género, cuestión que tensiona el carácter emancipatorio total del proyecto revolucionario y sus gobiernos venideros.

En “Salomé”, el hombre ladino es representado por el Jefe Político, figura completamente ausente en la acción. Pese a su ausencia, recibe ciertas descripciones por parte de otros/as personajes: “MADRE Tu padre usa también la mano fuerte” (124). La Madre realiza, además, una descripción crítica acerca de su relación matrimonial. Aunque la Madre admite que en sus inicios “Hubo amor. Y ternura” (126), explica que luego el padre de Salomé se convirtió en “Mi talador, mi buitre [...] me traicionó con todas las mujeres,/ con el hastío y el poder y el juego./ Vi entrar por esa puerta la embriaguez, [...] y la brutalidad del amo ante la sierva” (subrayado propio *ibid.*). La Madre evidentemente es víctima de la violencia y la subyugación patriarcal que le impone su marido.

La mujer ladina, representada por la Madre, recibe violencia patriarcal por parte del hombre ladino. No obstante, esta mujer se expresa de manera despectiva hacia los/as sujetos/as indígenas y, al mismo tiempo, es patrona y opresora de la Nodriza. La Nodriza representa, al igual que la Nana y Juana de *Balún Canán*, la traición a su pueblo, pues son mujeres que, en vista de la necesidad de sobrevivir, deben resguardarse bajo el amparo de sus propios opresores:

SALOMÉ

Es tu raza, nodriza.

NODRIZA

Niña, olvidé su lengua, no aprendí costumbres

y nunca usé su ropa.
No digas que es mi raza.
 No tengo más familia
 que esta casa (subrayado propio 128-129).

Al mismo tiempo, la Nodriza explica: “yo tengo miedo, señora, tengo miedo/ de esta sangre que me anda por las venas/ y que es la de ellos [...] yo soy como malva trasplantada/ en un solar que no es el de mi abuelo” (subrayado propio 130). Al respecto de la traición, sin duda esta representación de las mujeres indígenas se relaciona con el arquetipo de la Malinche. Cabe mencionar que las acciones ejercidas por la Malinche son interpretadas como “traición dentro del discurso hegemónico de la nación que cristaliza en el México posrevolucionario” (Swanson, “Soy igual” 114), pese a que era una mujer esclava no azteca, susceptible de ser explotada sexualmente.

Según lo planteado por Swanson, “[l]a entrada de la nodriza hace volver el enfoque hacia la problemática de la mujer indígena” (“Utopía y distopía” 442). Este personaje padece de una ambigüedad identitaria, representada en el verso “yo soy como malva trasplantada” (Castellanos 130). Esto último evidencia que, pese a ser considerada una traicionera por su propia “raza”, “tampoco es admitida en la cultura de los amos, [por ende,] la nodriza carece de una base ontológica desde la cual reclamar reconocimiento de su persona” (Swanson, “Utopía y distopía” 442). Desde su propio cuerpo, aquel que “sirvió como sustituto del cuerpo y de la labor reproductiva de la mujer privilegiada” (*ibid.*), la opresión de la Nodriza la mantiene en un vaivén identitario sofocante. Así, Castellanos releva la importancia de diferenciar las opresiones entre mujeres (principio crucial de lo que hoy entendemos como interseccionalidad), presentando una dimensión racial dentro de las reflexiones acerca de la opresión de género, o bien, una reflexión de género en medio de las narrativas revolucionarias e indigenistas.

Además de lo anterior, en esta obra se vuelve a establecer una diferencia entre los varones y las mujeres indígenas, otra diferencia intragrupal. Al igual que en *Balún Canán*, con los personajes de Fe-

lipe y Juana, “[e]l cacique, a diferencia de la nodriza, representa a la comunidad indígena que, si bien vive en condiciones coloniales, ha sabido resistir y mantener autonomía cultural” (Swanson, “Utopía y distopía” 443). Las mujeres indígenas, al menos tal como lo representa Castellanos en sus obras, se quedan fuera de aquellas grandes y épicas batallas. Resisten en el silencio y bajo el relato discursivo de la traición que, en muchas ocasiones, es en realidad su única vía de sobrevivencia, pues la batalla propuesta por los varones de su pueblo constituye, en ocasiones, otra forma de subyugación.

En el caso de Judith —figura que “evoca la de la soldadera, la mujer mexicana de raíces indígenas” (Swanson, “Soy igual” 110) pues lleva un traje de percal y caen dos trenzas gruesas sobre su espalda (Castellanos 147)—, ella se posiciona, al inicio de la obra, como una súbdita de su marido Juan:

JUDITH

Mírame. Vengo limpia hasta de mi memoria.

No tengo altar ni tribu.

Desde hoy eres mi dios, mi casa y mi camino (subrayado propio 147).

Juan le dice a Judith “Tú irás a donde yo vaya” (148) y Judith, complaciente, le responde: “Cuando escojas tus sendas/ ten piedad de mis pasos débiles y pequeños” (*ibid.*). La mujer campesina de ascendencia indígena se despoja de toda cultura y pueblo (“No tengo altar ni tribu”) para entregarse a la verdadera patria: el hombre.

Sin embargo, la complacencia de Judith se quiebra cuando oye gritos de gente enfrentándose afuera de la casa: “JUDITH ¿Pero no oyes el grito del hambre, del terror/ azotando tus puertas?” (149). Judith, a través de este encuentro con la revolución, experimenta un cambio radical: prioriza la batalla por sobre el encuentro matrimonial y considera que es necesario salir a luchar. Juan no la reconoce: “Mi mujer no me habla con su voz. No te escucho” (150), “Tu reserva de flor/ se desenvaina hoy como espada” (*ibid.*). Judith quería salir, Juan

no se lo permite y tras decirle que “No se hicieron sus manos para segar cabezas” (151), Judith, sin saber cómo ni en qué momento, decapita a su marido con un machete.

Judith es elegida para enfrentar al líder de los opositores del bando revolucionario. Debe conquistarlo eróticamente y matarlo cuando esté cerca de él. Al término del poema dramático, Judith se niega a obedecer: “¡No, no iré!” (166). Lo anterior, la transforma, al igual que la Malinche y que Salomé, en una traidora: “Renacerán los hombres [...] Agruparán su odio contra mí. De una en otra generación, mi nombre irá cayendo/ con un fragor de agua que las rocas rechazan” (*ibid.*). Judith, en tanto soldadera, se enfrenta a la utilización estratégica de su persona pues, pese a que estas luchadoras han sido “mitificadas en el corrido y en la literatura, su participación no las hizo acreedoras a ningún beneficio y fueron forzadas a reintegrarse al espacio doméstico de la nueva nación posrevolucionaria” (Swanson, “Soy igual” 110). Asimismo, durante la posrevolución, “la ideología oficial nuevamente proponía la idealizada familia patriarcal, ahora diseminada por los medios informativos y el cine” (Franco 21).

“Judith” es, entonces, una representación del rechazo ante esta utilización estratégica de la nación revolucionaria sobre las mujeres y sus cuerpos, al mismo tiempo que constituye una evidencia de que el proyecto revolucionario, más allá de las exaltaciones épicas de las soldaderas, no construyó un proyecto de emancipación para las mujeres mexicanas. De esta manera, *la Judith* de Castellanos, siguiendo lo planteado por Swanson, es una heroína que derrumba el sistema, pues va en contra de la ideología patriarcal del Estado mexicano, dentro de la cual la mujer es símbolo de valores sublimes que deben guardarse en el hogar (“Soy igual” 118). A través de esta magistral representación poético-dramática, Castellanos evidencia las deudas y falencias de un proyecto no solo bélico, como se describió al inicio, sino también cultural. No solo critica su alcance, sino también sus cimientos narrativos, entrecruzando la problemática indígena y la de

las mujeres de Chiapas para demostrar las fisuras tanto de la narrativa revolucionaria como también de su ejecución.

REFLEXIONES FINALES

Cuando se estudia el indigenismo de Rosario Castellanos, usualmente se atiende a su producción narrativa, específicamente aquella considerada dentro del ciclo de Chiapas: *Balún Canán*, novela de 1957; *Ciudad Real*, compilación de cuentos de 1960; y *Oficio de tinieblas*, novela de 1962. Sin embargo, la pluma crítica de Castellanos que observó, si bien asincrónicamente, el proceso revolucionario y las deudas que aún tenía el Estado mexicano con la población indígena, no se encuentra exclusivamente en esos tres textos que han sido tipificados como “indigenistas”. Pese a que su primera obra indigenista fue el poemario *El rescate del mundo* (1952) (Tarica 299), el estudio del indigenismo en su obra poética o dramática es aún una deuda en comparación al corpus narrativo.

En este sentido, el estudio de *Salomé y Judith* (1959) pretende constituir una inflexión en el abordaje de la obra de la autora. Si se espera analizar el indigenismo literario, la representación de sujetos/as indígenas, los diálogos con la Revolución mexicana y sus posteriores gobiernos, este poema dramático es una obra ineludible que, además, entrega nuevas luces acerca de la evolución de la perspectiva con la que Castellanos observó la problemática a lo largo de los años. Lo anterior resulta aún más interesante al recordar que *Salomé y Judith* se escribe entre las publicaciones de *Balún Canán* y *Ciudad Real*. Así, su omisión en la diacronía implica la existencia de una especie de eslabón perdido.

Si se comprende que la Revolución mexicana es un proceso crucial de quiebre con el orden oligárquico mexicano que, pese a sus alcances, también construyó una nación nueva en que muchas de sus comunidades se mantuvieron en estado de sumisión, resulta fundamental observar

cómo una escritora mujer, de origen ladino y acomodado, observa este proceso y lo representa poéticamente, luego de cincuenta años.

En relación con la construcción del/a indígena en *Salomé y Judith*, cabe concluir que, mientras en *Balún Canán* Castellanos muestra principalmente las opresiones que sufren los/as indígenas y la semejanza del/a sujeto/a ladino (sujeto/a que acostumbra a detentar poder, robar, arrebatar y oprimir), en *Salomé y Judith*, el indigenismo de la autora incorpora de manera más radical la dimensión de “lo femenino” y las opresiones asociadas a las mujeres. Tal como en *Balún Canán*, la relación entre ladinos/as e indígenas se representa de manera cruzada, incluyendo la dimensión de género en las tensiones, opresiones y disputas. Así también, se pudo observar que Castellanos, a través de la representación poética, evidencia las diferencias intragrupalas, por ejemplo, entre varones y mujeres indígenas, o entre mujeres indígenas y mujeres ladinas.

Además de lo anterior, en la obra existe una representación del patriarcado ladino, pero también del patriarcado y las masculinidades indígenas. Este elemento se representa a través de la construcción del personaje Hombre, sujeto indígena que ejerce violencia física sobre la madre de Salomé y utiliza el cuerpo de esta última como una herramienta para el triunfo político. Algo similar sucede con Judith, quien, pese a su vocación emancipadora, solo tiene permitido asumir una tarea en la rebelión: utilizar su cuerpo para erotizar al jefe político y degollarlo. Las mujeres en *Salomé y Judith* parecen guerreras, pero son, en realidad, rehenes.

En *Salomé y Judith* (1959), entonces, existe una mirada interseccional, o de “cruce de opresiones”, acerca de la Revolución mexicana y de las consecuencias sociales y políticas de este proceso. El hecho de que Castellanos habite un lugar de *fala* (Ribeiro) específico como autora/escritora mujer supone que las críticas que establece hacia los procesos bélicos previos, contemporáneos y posteriores a la revolución (incluyendo el indigenismo oficial del que, paradójicamente, ella misma ha sido parte) traen como consecuencia que la dimensión

de las mujeres sea ineludible en sus representaciones de la sociedad chiapaneca. *Salomé y Judith* le permite, además, manifestar que las opresiones perviven, desde inicios del siglo XX y hasta el propio Chiapas de Castellanos, pues los pasados que escoge para ambientar su obra revelarían la verdadera inmutabilidad en que se han mantenido las opresiones de raza y género luego de la Revolución mexicana.

En relación con los procedimientos relativos a la forma del texto, resulta crucial concluir que la incorporación de *Salomé y Judith* en el estudio del indigenismo de Castellanos es un punto de inflexión de sumo enriquecimiento. A diferencia de *Balún Canán*, *Ciudad Real* u *Oficio de tinieblas*, *Salomé y Judith* trabaja, en términos de lenguaje, desde construcciones fundamentalmente poéticas. A través de un lenguaje que se sirve de reiteraciones, metáforas, construcciones isotópicas, silenciamientos, comparaciones, Castellanos logra, al compás de la complejización del lenguaje, una representación más compleja de las estructuras sociales de Chiapas. La estructura social no es un esquema simple (existen cruces, entronques, intersecciones). Así, los vaivenes poéticos del lenguaje oblicuo en *Salomé y Judith*, que representa a su vez ciertos vaivenes identitarios de los personajes, revelan también la dificultad lingüística de nombrar un mapa transparente que muestre las estructuras sociales y políticas del México pre y posrevolucionario.

Este poemario o poema dramático, encrucijada que suscita desde ya reflexiones interesantes, y el análisis de este bajo los principios y hallazgos recién descritos, levantan diversas proyecciones. En primer lugar, el estudio de la dimensión bíblica de la obra analizada es una cuestión necesaria en el fortalecimiento de las interpretaciones de *Salomé y Judith* y, en general, de la obra literaria de Castellanos. Lo anterior, debido a la relevancia cultural que posee el ejercicio de reescribir textos bíblicos bajo una mirada latinoamericana, indigenista y desde la óptica de una escritora mujer. En segundo lugar, el presente artículo ofrece la categoría de interseccionalidad como un espacio teórico productivo para el abordaje de la obra de Castellanos, principio

que podría utilizarse, por ejemplo, para analizar su obra ensayística¹⁰ o textos programáticos que aborden reflexiones centradas en el cruce de opresiones. Finalmente, el análisis individual o comparativo de la obra de otras autoras indigenistas de América Latina podría contribuir significativamente a la construcción de genealogías en torno a las reflexiones sobre el entronque de género, raza y clase.

REFERENCIAS

- AVILÉS, ALEJANDRO. “Poesía de Rosario Castellanos”. *A Rosario Castellanos. Sus amigos*. Ciudad de México, Año internacional de la mujer, Programa de México, 1975, pp. 4-11.
- ARZE, OSCAR. “Del indigenismo a la indianidad: cincuenta años del indigenismo continental”. En José Alcina Franch (comp.), *Indianismo e indigenismo en América*, Madrid, Alianza Editorial, 1990.
- BOSSHARD, MARCO THOMAS. *La reterritorialización de lo humano. Una teoría de las vanguardias americanas*. Pittsburgh, Instituto Nacional de Literatura Iberoamericana, 2013.
- CASTELLANOS, ROSARIO. “Salomé y Judith”. *Poesía no eres tú*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- _____. *Balún Canán*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica. 2014.

¹⁰ En el estudio de los textos ensayísticos y programáticos de Castellanos destaca el trabajo de Andrea H. Reyes, quien antologó la principal compilación de ensayos de la autora mexicana en el libro: *Mujer de palabras: artículos rescatados de Rosario Castellanos* (2004, 2006, 2007). Además, Reyes analiza los postulados de Castellanos en el libro *Recuerdo, recordemos. Ética y política en Rosario Castellanos* (2013).

- CANO, GABRIELA. “Sobre cultura femenina de Rosario Castellanos”. *Sobre cultura femenina*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2005, pp. 9-34.
- COMAS, JUAN. *Ensayos sobre indigenismo*. Ciudad de México, Ediciones del Instituto Indigenista Interamericano, 1953.
- CORNEJO POLAR, ANTONIO. “El indigenismo y las literaturas heterogéneas: su doble estatuto socio-cultural”. *Revista de crítica literaria latinoamericana*, 1978, vol. 4, n.º 7/8, pp. 7-21.
- CRENSHAW, KIMBERLÉ. “2. Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias y violencia contra las mujeres de color”. En Raquel Platero (comp.), *Intersecciones: cuerpos 158 y sexualidades en la encrucijada*, Barcelona, Bellaterra, 2012, pp. 87-122.
- CUSICANQUI, SILVIA RIVERA. “Orgullo de ser mestiza”. *Página 12*. Entrevista realizada por Verónica Gago. 2010. <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-5889-2010-07-30.html>.
- _____. *Un mundo chi'xi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Tinta Limón, 2018.
- DURÁN, LEONEL. “Las culturas indígenas de México y su proceso de cambio de identidad”. En José Alcina Franch (comp.), *Indianismo e indigenismo en América Latina*, Madrid, Alianza Editorial, 1990.
- LEWIS, STEPHEN E. “¿Problema indígena o Problema ladino? Cincuenta años de pensamiento y políticas indigenistas en Chiapas, México”. En Laura Giraudo (ed.), *La ambivalente historia del indigenismo. Campo interamericano y trayectorias nacionales. 1940-1970*, Lima, IEP, 2011, pp. 251-292.
- FERNÁNDEZ, TEODOSIO. “Mito y literatura: a propósito de la literatura indigenista”. *Reescrituras del mito prehispánico en la literatura latinoamericana*. Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, 2019, pp. 15-31.
- FRANCO, JEAN. *Las conspiradoras: la representación de la mujer en México*. Trad. De Mercedes Córdoba y Magro. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

- FUNES, PATRICIA. *Salvar la nación: intelectuales, cultura y política en los años veinte latinoamericanos*. Buenos Aires, Prometeo, 2006.
- HOOKS, BELL. “Devorar al otro: deseo y resistencia”. En *Black looks: Race and Representation*, Boston, MA, South and Press, 1992, pp. 17-38.
- KORSBAEK, LEIF Y MIGUEL ÁNGEL SÁMANO-RENTERÍA. “El indigenismo en México: antecedentes y actualidad”. *Ra Ximhai: revista científica de sociedad, cultura y desarrollo sostenible*, vol. 3, n.º1, 2007, pp. 195-224.
- KNIGHT, ALAN. *La Revolución cósmica: utopías, regiones y resultados, 1910-1940*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2015.
- REYES, ANDREA H. *Recuerdo recordemos: ética y política en Rosario Castellanos*. Ciudad de México, Universidad Autónoma de Chiapas, 2013.
- _____. *Mujer de palabras: artículos rescatados de Rosario Castellanos* (Vols. I, II y III). Ciudad de México, Conaculta, 2004-2006-2007.
- RIBEIRO, DJAMILA. *Lugar de fala*. São Paulo, Pólen, 2019.
- SÁNCHEZ, ISIDORA. “*Me quedaré a tu lado, amiga, hablando con la tierra*: Construcción del/a indígena y cruce entre opresiones de raza y género en el indigenismo de Rosario Castellanos (novela y poesía)”. Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios Latinoamericanos, Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, 2022.
- STEELE, CYNTHIA. “Indigenismo y Posmodernidad: Narrativa Indigenista, Testimonio, Teatro Campesino y Video En El Chiapas Finisecular”. *Iberoamericana* (1977-2000), vol. 16, n.º 3/4 (47/48), 1992, pp. 82-94.
- SWANSON, ROSARIO. “‘Soy Igual Que Vosotras. Solo Me Aparta Un Signo Arbitrario y Terrible...’ Feminismo, nacionalismo y malinchismo en la Judith de Rosario Castellanos”. *Revista Iberoamericana*, vol. LXXXII, n.º 254, 2016, pp. 103-121.

- _____. “Utopía y distopía en ‘Salomé’, una pieza teatral poco conocida de Rosario Castellanos”. *Hispania*, vol. 95, n.º3, 2012, pp. 437-447.
- TARICA, ESTELLE. “Escuchando pequeñas voces. Rosario Castellanos y el nacionalismo indigenista”. *Arbor*, vol. 183, n.º 724, 2007, pp. 295-305.
- TORRES EDUARDO. “Las enseñanzas de Rosario Castellanos”. *Espacio I+D*, vol. 6, n.º15, 2017, pp. 2-14.
- VIVEROS, MARA. “La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual”. En *Descolonizando mundos. Aportes de intelectuales negras y negros al pensamiento social colombiano*, Bogotá, Clacso, 2017.
- WASHBROOK, SARAH. “Indígenas, exportación y enganche en el norte de Chiapas, 1876-1911”. *Mesoamérica*, vol. 46, 2004, pp. 1-25.