

Biblioteca  Era

www.edicionesera.com.mx

Fernando Benítez

Los indios de México
Antología

Prólogo de Carlos Fuentes

Ediciones  Era

www.edicionesera.com.mx

México es un país de geografía tumultuosa, de montañas que aíslan y generan diversas culturas. Hubo al menos diez o quince sobresalientes dotadas de un genio propio. Quedan veinte mil sitios arqueológicos, y seis millones de indios que hablan cincuenta lenguas tan apartadas entre sí como el chino del español. Dedicué veinte años al estudio de los indios y escribí cinco libros voluminosos, parte de ellos traducidos a varios idiomas.

Son muy pocos los que pueden leerlos completos y decidimos hacer una antología. Se trató de viajar en pequeños aviones y de asistir a ceremonias y rituales arcaicos sobre todo en regiones muy apartadas y de difícil acceso. Son viajes portentosos que abarcan desde el siglo XIV al siglo XX, un fenómeno que tal vez no se da en otras naciones.

¿Qué me enseñaron los indios? Me enseñaron a no creermelo importante, a tratar de llevar una conducta impecable, a considerar sagrados animales, plantas, mares y cielos, a saber en qué consiste la democracia y el respeto debido a la dignidad humana. También a pasar de lo cotidiano a lo sagrado, a liberarnos de las culpas relegadas al inconsciente por medio de una catarsis capaz de dar la muerte a los extranjeros privados de la guía del chamán y ¿qué otra cosa es un chamán sino el maestro del éxtasis? El éxtasis consiste en sentirse un átomo pensante, fundido en el tiempo y en el espacio eterno del Universo. Esas fueron sus enseñanzas, pero temo no haber sabido aprovecharlas.

Espero que esta experiencia trascendente, pueda interesar a lectores de otros países donde domina la razón y no una cultura mágica religiosa. México no es un México sino muchos Méxicos, de aquí su misterio y su extraña complejidad.

F. B.



Prólogo

Carlos Fuentes

I

El viaje es el movimiento original de la literatura. La palabra del origen es el mito: primer nombre del hogar, los antepasados y las tumbas. Es la palabra de la permanencia. La palabra del movimiento es la épica que nos arroja al mundo, al viaje, al otro. En ese viaje descubrimos nuestra fisura trágica y regresamos a la tierra del origen a contar nuestra historia y a comunicarnos de nuevo con el mito del origen, pidiéndole un poco de compasión.

Esta rueda de fuego de la literatura original, que en el Mediterráneo cobra los nombres genéricos de mito, epopeya y tragedia, es la justificación y el impulso de toda literatura de viaje. Es un círculo inabarcable, que partiendo de la identificación de viaje y lenguaje, presta su forma a la poesía, de Homero a Byron a Neruda. La política ha sido determinada por Herodoto tanto como por Pericles, y las mejores guías para una reunión contemporánea en la cumbre, la siguen ofreciendo los libros de viaje de Coustine y Tocqueville, a Rusia y a los Estados Unidos, en el siglo XIX.

Movimiento y quietud: mediante la palabra, el viaje puede ser puramente interno, confesional, subjetivo, de San Agustín a Rousseau a Freud; o puede ser el viaje fuera de nosotros mismos y hacia el reconocimiento del mundo, que es la historia de la novela desde el momento en que don Quixote abandona la aldea y sale a comparar la verdad de sus libros con la verdad de su mundo. Pero puede ser también el viaje inmóvil de Julio Verne, quien rara vez se salió de su propia aldea francesa y fue, sin embargo, capaz de viajar a la luna, o veinte mil leguas debajo del mar.

El viaje puede significar un vasto periplo simbólico, en busca del Vello de Oro o del Santo Grial; pero Xavier de Maistre puede conducirnos en un viaje alrededor de su cuarto, y Thomas Mann hacia la montaña mágica. Virginia Woolf nos invita a viajar hacia

el faro, aunque Thomas Wolfe nos recuerda que no podemos regresar al hogar abandonado.

En todo caso, el viaje y la narrativa son gemelos porque ambos suponen un desplazamiento, es decir, un abandono de la plaza, o sea, un adiós al lugar común, para adentrarnos en los territorios del riesgo, la aventura, el descubrimiento.

El viaje y la literatura son, sin duda, todo esto, pero al cabo son sólo una voz que nos dice: El mundo es tuyo, pero el mundo es ajeno. ¿Cómo lo explotarás, cómo lo harás tuyo? ¿Cómo viajarás por el mundo sin perder tu propia alma, sino, más bien, encontrándote a ti mismo al encuentro con el mundo, dándote cuenta de que careces de identidad sin el mundo pero que, acaso, el mundo carezca de identidad sin ti?

Ésta es, quizá, la cifra común del destino personal y del arte de viajar. Me dirijo al mundo, a los demás, a mi obra, a mi amor. Y nada me autoriza a creer que éstas, las realidades de mi vida, vendrán a mí si yo no voy hacia ellas.

II

Hay tres autores contemporáneos de literatura de viaje que me apasionan especialmente. Uno de ellos, Bruce Chatwin, acaba de morir, trágicamente, a los cuarenta y siete años de edad, dejando la mitad de su obra —por lo menos— inconclusa. En sus libros de viaje, *En la Patagonia* y *Los trazos de la canción*, nos lleva al sur de la Argentina y al vasto continente australiano. En *Patagonia*, Chatwin da un poderoso ejemplo de sus dos supremas virtudes literarias. La primera es una capacidad inigualada en la literatura contemporánea para distinguir y hacer resaltar un objeto, dándole un brillo singular sin divorciarlo de su contexto. La segunda, un arte, también incomparable, para saltarse dos de cada tres oraciones probables en su prosa, dándonos un texto esencial y dotado de la mayor potencia elíptica. En *Los trazos de la canción*, estas virtudes literarias, en un hombre al que hay que considerar entre los mejores escritores de la segunda mitad de nuestro siglo, se reúnen en una pesquisa de los movimientos de los aborígenes australianos, a fin de proponer que la vida normal es la vida nómada, y no la vida sedentaria.

Peter Mathiessen, el novelista norteamericano, convierte su viaje a Nepal, en busca de la oveja azul de los Himalayas, en una peregrinación espiritual hacia la Montaña de Cristal y su sagrario budista. La recompensa esperada de este viaje es la visión del leopardo de las nieves, que da su título al libro, *The Snow Leopard*. Dueño, como Chatwin, de una prosa esencial, Mathiessen también se pregunta por qué nuestra idea del mundo depende en semejante grado del movimiento o de la quietud —de permanecer inmóviles o de desplazarnos. ¿Es cierto, como apunta Chatwin, que para el nómada el mundo ya es perfecto, en tanto que el ser sedentario se agita vanamente tratando de cambiar al mundo? Pero, ¿no es cierto también, como Mathiessen lo comprueba en su viaje a la gran cordillera, que el movimiento es la búsqueda de una perfección fijada para siempre en un lugar sagrado?

Fernando Benítez intenta dar una respuesta a estas preguntas a partir de una paradoja fundamental para su tema y para su país, México. Esa paradoja es que el encuentro del sitio sagrado es una ilusión, que encontrar es sólo la prueba de que debemos proseguir, empezar de nuevo. Chatwin y Mathiessen también encuentran esta verdad, es cierto, cuando finalmente se vuelven los peregrinos en su patria: cuando descubren lo extraño, lo otro, en el seno de su propia tierra. Chatwin, originario del país de Gales, escribe la novela imprescindible, entrañable y otra, de su tierra, en *Colina negra*. Y Mathiessen encuentra lo otro norteamericano en los restos del mundo indio de la América del Norte. Territorio ajeno: reservación, pero también territorio prohibido, pues *In the spirit of Crazy Horse*, el libro indio de Mathiessen, no ha logrado publicarse, sitiado por toda una panoplia de juicios y demandas legales.

México ha sido un territorio favorito del escritor anglosajón, de los viajes coloniales de Thomas Gage a las excursiones decimonónicas de la señora Calderón de la Barca, a las incursiones contemporáneas de Aldous Huxley, D.H. Lawrence, Graham Greene y Malcolm Lowry. (Evelyn Waugh se permitió la humorada, digna del autor de *Vile Bodies*, de escribir un libelo contra la expropiación petrolera, pagado por las compañías británicas, como si hubiese estado en México; en verdad nunca fue más lejos del banco londinense donde cobró su cheque.) Aunque los libros de turismo

norteamericano sobre México han abundado, sus escritores han tendido, más bien, a incorporar el tema mexicano en el poema o la novela: de Hart Crane a Harriet Doerr, y de Katharine Anne Porter a Jack Kerouac. Un gran escritor francés, Antonin Artaud, es, sin embargo, quien más se ha acercado y confundido con el otro mexicano, el mundo indígena, en su viaje a la Tarahumara.

Es éste el mundo que Fernando Benítez explora en este volumen. El mundo de los coras, los tarahumaras, los huicholes o los tepehuanes es, en cierto modo, tan ajeno a Benítez como a Artaud o a Huxley. Pero la diferencia consiste en que es su mundo; es parte de su país, de su identidad, de su herencia. Su drama es tan agudo como el de Mathiessen entre los sioux o Chatwin entre los galeses: estos seres son otros, pero son míos. El drama extraordinario del libro de Benítez es que el autor mira con objetividad pero es partícipe de una subjetividad conflictiva. Los indios son suyos y son ajenos; pero él no puede ser un hombre completo sin ellos, aunque ellos continúen sus vidas totalmente indiferentes a él.

¿Por qué sucede esto? Simplemente porque Fernando Benítez es portador de una conciencia cultural pluralista. Sabe que México no puede ser sólo una de sus partes, sino todas ellas, aunque algunas, como estas zonas indígenas, se estén muriendo poco a poco, víctimas del abuso, la injusticia, la soledad, la miseria, el alcohol... ¿Cómo mantener los valores de estas culturas, salvándolas, a la vez, de la injusticia? ¿Pueden mantenerse esos valores lado a lado con los del progreso? ¿Vale la pena mantenerlos, si su condición es la miseria? ¿Puede operarse la coexistencia de los valores primitivos con condiciones modernas de salud, trabajo y protección?

Son éstas algunas de las preguntas angustiadas que recorren este libro y le dan, aparte de sus valores literarios, un valor moral inmenso. La ética literaria de Benítez se despliega en una serie de opciones candentes, binomios sólo en apariencia, pues al cabo nos damos cuenta de que cada uno de los términos es inseparable del otro: su espejo, reflejando al otro sin tocarlo; pero también su mellizo, dolor carnal y sino del misterio.

III

Hay, en primer lugar, la oposición entre lo invisible y lo visible. La

historia moderna del país, nos recuerda Benítez, conspiró poderosamente para hacer invisible a la población indígena; primero, en el hecho mismo de la conquista. Un pueblo derrotado, a veces, prefiere no ser notado. Se mimetiza con la oscuridad para ser olvidado a fin de no ser golpeado. Pero en seguida, el México independiente, amenazado por guerras extranjeras y desmembramientos, debió reforzar “los sitios más amenazados e importantes”, convirtiendo en “tierras incógnitas” grandes fragmentos del territorio. “Nadie sabía dónde estaban los huicholes, los coras, los pimas o los tarahumaras, y a nadie le interesaba su existencia.”

Hay una escena memorable de la película de Rubén Gámez, *La fórmula secreta*, en la que un mexicano intenta ponerse frente al objetivo de una cámara a fin de ser retratado. Pero la cámara, cada vez, se desplaza y lo deja fuera de cuadro. Es casi como si el personaje quisiera ganarse la identidad del retrato y la cámara se lo negase. ¿Temen ambos, sujeto y cámara, perder su alma? Quién sabe. Pero *Los indios de México*, a este nivel, es un vasto e inquietante ensayo para hacer visible lo invisible. Benítez encuentra comparaciones llamativas con la visibilidad suprema de la pintura occidental —un grupo de tarahumaras, melenas recortadas, piernas desnudas, taparrabos abultados, parecen figuras de Brueghel en el trópico alto; Ícaros desterrados. Un joven pastor tzeltal con un carnero echado sobre los hombros cobra la figura del San Juan Bautista de Donatello. Y la confusión orgiasta de los coras en Semana Santa se vuelve nítida al recuerdo del tríptico del Bosco, *El jardín de las delicias*.

Pero una vez que desaparece el ojo del viajero urbano, qué duda cabe de que el olvido y el mimetismo natural volverán a hacerlos invisibles. ¿Cómo se harán visibles ellos mismos? La respuesta es fulgurante y pasajera; se llama mito, se llama magia, se llama tránsito hacia lo sagrado. ¿Puede significar también, un día, justicia? Benítez no separa las dos realidades: una, la realidad mágica que hoy hace a los indios visibles ante sí mismos y, otra, la realidad justa que, mañana, puede hacerlos visibles tanto ante ellos mismos como ante nosotros.

Esto abre una nueva serie de binomios aparentes que Benítez trata de hermanar. El mundo indígena, para hacerse visible, se debate entre el movimiento y la quietud. Ambos son nombres de

los extremos de la metamorfosis, sin la cual, por lo demás, no hay cambio hacia lo sagrado propiamente. Benítez observa en la mayor parte de los actos vitales del mundo indígena un “trastocar el orden de lo cotidiano, alterar el ritmo usual del mundo, darle otras autoridades y nombrar nuevamente a las cosas”. ¿Cómo hacer, sin embargo, “que el tránsito de lo profano a lo sagrado se efectúe sin peligro”? La respuesta supone todo un universo ritual que da sitio privilegiado a los maestros de las artes mágicas, los chamanes, los que nombran, los que saben, los que dicen, los que cantan: María Sabina.

Pues el paso del mundo invisible al mundo de la imagen es también un paso del silencio a la voz, del olvido al recuerdo y de la quietud al movimiento. “Los huicholes —advierde Benítez— saben que están reconstruyendo las hazañas de sus dioses realizadas en el tiempo originario de la creación, y conocen los menores detalles del ritual.” El dolor de esta sabiduría es que no se basta a sí misma, sino que reclama, precisamente, el movimiento, arrancarse de algo, exponerse a perder lo mismo que se está buscando: la unidad original.

El indio corre el peligro de volverse loco ante estas disyuntivas; se lanza al abismo pero crea “un inmenso ritual” que será el ala de su vuelo de Ícaro. El nombre del ritual es la metamorfosis: el indio canta un poema a fin de que los dioses cobren figura de flores y entren a la placenta y de ésta salga una nube que se convierta en nube “y llovió sobre la milpa”. Movimiento y voz. La quietud y la invisibilidad se parecen al silencio, el movimiento y la visibilidad se parecen a la voz. Benítez capta perfectamente el tono de la voz indígena, infinitamente semejante al silencio: “El patetismo y la nerviosidad de nuestro mundo son aquí desconocidos. Se habla en tonos sordos y acariciadores y es de mal gusto que la voz deje traslucir irritación o menosprecio”. Son “voces blancas, impersonales”, y no las subraya ningún ademán, ni las confirma una mirada. Es llamativo el contraste entre este mundo del silencio indígena y la resurrección verbal que en la naturaleza olvidada encuentra el escritor mexicano, Fernando Benítez, escribiendo en español. Ante la variedad del accidente geográfico y la correspondencia riquísima de su nomenclatura caste-

llana, el escritor escribe: “Las palabras sepultadas en los diccionarios se animan, cobran su color, su matiz, su aspereza, su profundidad, su relieve, su dramatismo”.

Lo más dramático de todo es que esta riqueza verbal no sólo opone al escritor, dueño de su lengua, a los indios, dueños de su silencio. Benítez, escritor, repite en este libro la hazaña que Alejo Carpentier atribuye, primariamente, al escritor hispanoamericano: bautizar, nombrar al nuevo mundo. Pero el *élan* maravilloso que el autor hereda y resucita es pronto disminuido, no sólo por el silencio humano que lo circunda, sino por el peligro mortal que el empleo del lenguaje del escritor, el castellano, puede suponer para los indios.

Dice un indio mixteco: “—Me quieren matar porque hablo español. Los asesinos nada más hablan triqui y piensan que yo estoy firmando escritos, que los estoy denunciando”.

Benítez se da cuenta de que, al hablar la lengua castellana, el mixteco “ha violado el secreto de los suyos, ha salido de su grupo haciéndose del idioma extranjero”. Nada ilustra más terriblemente que estas palabras la distancia, ¿insalvable?, entre dos culturas de una misma nación. El lenguaje, primera realidad comunitaria de la cultura según Vico, aquí separa, amenaza y divorcia. ¿Qué cupo tiene la justicia en un mundo así, “donde víctimas y verdugos se unen para defender con su silencio impenetrable la intimidad y los secretos de su vida”?

El extranjero, escribe Benítez, “es el enemigo eterno” y esa enemistad empieza, pues, al nivel básico del lenguaje. *Los indios de México*, por supuesto, ofrece numerosos ejemplos de la distancia cultural entre lo oral y lo escrito. Un hombre es capaz de hablar siempre y cuando sus palabras no se conviertan en “papeles”. La oralidad, incluso en el México urbano, es más segura que la literalidad, y la tradición del político mexicano chapado a la antigua, es no dejar nada por escrito. Pero en el caso de los indios, ser privados de la escritura no es sólo una autodefensa, sino una forma impuesta de la esclavitud y de la violencia. Benítez explica cómo el intento educativo de los primeros frailes duró bien poco; la corona y el clero se reservaron el dominio de la escritura para aumentar el dominio general “sobre las poblaciones analfabetas del nuevo mundo”.

Bautizada por la negación, la palabra desemboca en la violen-

cia. “Hombres mudos”, escribe Benítez, “sólo con el alcohol recobran la palabra.” La violencia y su hija, la muerte, recorren atrozmente las páginas de *Los indios de México*. Escenas de degradación colectiva por el alcohol, escenas de asesinatos y guerras por límites, son descritas con la limpieza de un grabado de Goya, un trazo al carbón de Orozco, una frase mortal de Rulfo: “—Mataron a sus padres y a una hermanita suya en el camino. De toda la familia sólo vive este niño y otro hermanito suyo que también se llama Pedro”. “Si no encuentran al hombre que buscan, matan a la mujer y a los niños, ésa es la pura verdad.” “Aquí si no hay muertos no están contentos.”

El alcohol rompe el silencio pero inaugura la violencia: “Algunos estaban borrachos perdidos y yo en el fondo los justificaba porque no había razonablemente otro modo de hacer un viaje de treinta o cuarenta kilómetros a través de las montañas, cargando a cuestras un cadáver casi siempre en completo estado de descomposición”.

IV

En nuestra memoria de lector, ese cuerpo descompuesto evoca a uno anterior en el texto, un indio encarcelado, asomado entre los gruesos maderos de la puerta, con toda la luz concentrada en los dientes: “su brillo de navajas expresaba la desesperación impotente del animal enjaulado de un modo que no podía expresar su español elemental”. Pero prefigura también, a partir de su cárcel y su mudez y su boca abierta, otro cuerpo, éste ya no singular, ni carnal, sino simbólico, que es el del Dios, llámese Cristo o Venado. Entre los cuerpos abandonados, prisioneros, mudos, enfermos, y el cuerpo divino, se tiende la respuesta india: ritual, misterio, mito. A las muertes individuales de los hombres y a la muerte universal del Dios, se contesta con el tránsito de lo profano a lo sagrado, del cuerpo del hombre al cuerpo del Dios.

Pasar de una a otra realidad no supone, sin embargo, sólo un rito, sino la sabiduría acerca de lo que el rito une: lo separado, y acerca de lo que debe recordarse: lo olvidado. No son éstas tautologías disfrazadas, sino movimientos esenciales del alma, que se manifiestan visiblemente en el rito. Benítez nos hace ver cómo la

ceremonia del peyote tiene por objeto cancelar la dispersión del yo, comulgar con el todo, “oír” los cánticos de los objetos, y regresar al tiempo original, al tiempo de la creación, a “la edad virginal de los primeros ideas donde regían los Formadores rodeados de plumas verdes y azules”. Unidad original, dispersión inmediata: la conciencia de este movimiento está dicha en los textos huicholes donde, apenas nacen los dioses, luego se dispersan, “se riegan por la selva”.

El temor y la nostalgia del alma ab-original vive dentro de este círculo sagrado, pero vicioso, pues al tiempo que recuperan el tiempo original, preservan, con el mito, su inmovilidad. “Son prisioneros de las montañas erosionadas y el Dios es su carcelero.” Y la costumbre, que les da un mundo espiritual y mítico inalcanzable actualmente para los mexicanos de las ciudades, les da también “la costumbre de bajar la cabeza, la de consultar a los brujos, la de comprar al santo velas y cohetes, la de embriagarse hasta la muerte, la de ser explotados, ...la de creer en los nahuales, los espantos y los esqueletos voladores. La costumbre, esa corteza dura de vicios y supersticiones que los mantiene atados de pies y manos y es al mismo tiempo la unidad del grupo, la preservación de su carácter y de su vida”.

Todos vivimos en un proceso de elección constante, entre opciones diversas, entre afirmaciones y negaciones, sabiendo que cada decisión que tomamos sacrifica una pluralidad de alternativas. A pesar del silencio, la inmovilidad y “el costumbre”, este sentido de la alternativa y el sacrificio que la elección implica, se hace más dramático en el mundo indígena descrito por Benítez. Acaso, sin embargo, los indios de México sólo son más conscientes que nosotros de la posibilidad enunciada por Bronowski respecto al ajedrez: las jugadas desechadas son tan parte del juego como las jugadas efectuadas. William James escribió que “la mente es, en cada momento, un teatro de posibilidades simultáneas”. Podemos entender y compartir esta realidad con el pensamiento aborígen: vale para María Sabina y para Rainer Maria Rilke.

El mundo indígena la expresa a través de estos binomios dramáticos, visibilidad e invisibilidad, silencio y voz, movimiento y quietud, memoria y olvido, violencia y muerte. Hay uno más que encubre, precisamente, el movimiento espiritual de lo plural y

simultáneo, y es el binomio entre lo provisional y lo permanente. La vida, la creencia, el ritual, son permanentes, pero las cosas suelen ser provisionales, como en esa Copala descrita por Benítez donde todo, “a excepción de la iglesia, es provisional y está marcado con el sello de la locura y de la muerte”. No sé si esta provisionalidad sólo disfraza la virtualidad de los movimientos ausentes pero potenciales del mundo indígena; no sé si sólo es el “teatro de las posibilidades simultáneas”. Sí creo, en cambio, que es el signo de una voluntad de sobrevivir, a pesar de la catástrofe, la injusticia y la hostilidad natural.

Simultáneamente, la nobleza y la miseria se hermanan en estas páginas. La vulgaridad, la pretensión del mundo urbano desaparecen. Éstos son los únicos aristócratas de un país de remedos provincianos, hidalgos segundones de la colonia, criollos ensobrecidos de la independencia, burgueses crueles, corruptos e ignorantes de la revolución. “Espectadores severos y dignos” de la Tarahumara, tzotziles cuya virilidad está en pugna con la fragilidad de la infancia, su dignidad y su belleza son devastadas constantemente por la miseria, el alcohol, la fatalidad: “Nos va mal en todas partes”. Sí, como dice Fernando Benítez, merecen otro destino. Por el momento, sólo lo encuentran aislados, mediante su sabiduría atavística y mitológica, ataviándose con la suntuosidad de los dioses encima de sus trajes sucios y sus huaraches de llanta para recobrar el misterio, la lejanía, la pureza ritual, el contacto con los dioses; y todo ello sin perder nunca de vista las pruebas sufridas por su humanidad.

¿Merecen otro destino? “Rota la cohesión de la fiesta, desvanecida la visión de la fraternidad y la abundancia, queda el desierto polvoriento, el ocio, el hambre que no sacian los pitahayos ni los frutos del huizache...”

¿Merecen otro destino? La respuesta debe ser nuestra. A nosotros nos corresponde saber si nos interesa participar en los frutos de la comunidad indígena, su pureza ritual, su cercanía a lo sagrado, su memoria de lo olvidado por el cresohedonismo urbano, haciendo nuestro, en nuestros propios términos, el valor del otro. A nosotros nos corresponde decidir si podemos respetar esos valores ajenos, sin condenarlos al abandono, pero salvándolos de la injusticia. Los indios de México son parte de nuestra comunidad

policultural y multirracial. Olvidarlos es condenarnos al olvido a nosotros mismos. La justicia que ellos reciban será inseparable de la que nos rija a nosotros mismos. Los indios de México son el fiel de la balanza de nuestra posibilidad comunitaria. No seremos hombres y mujeres justos si no compartimos la justicia con ellos. No seremos hombres y mujeres satisfechos si no compartimos el pan con ellos. Ésta es la gran lección de este gran libro.

San Jerónimo, mayo de 1989

Huicholes
(Nayarit, Jalisco, Zacatecas)

Entre los indios de México, los huicholes ocupan un lugar singular. Antiguos habitantes de los valles costeros de Nayarit, después de la Conquista comenzaron a remontarse a las alturas alucinantes de la Sierra Madre Occidental, donde su cultura ciertamente se ha alterado, pero sin perder un ápice de su profunda raigambre y originalidad. En el pletórico panteón huichol, un dios descuella: el venado-peyote; y es la peregrinación en su busca a San Luis Potosí, al desierto, con todos sus efectos mágicos (destaquemos la insólita contigüidad de lo sagrado y lo profano y de lo ritual y lo cómico), lo que se narra en *Peregrinación a Viricota*. Aquí se pone de manifiesto que quien ha conocido a los huicholes ha conocido otro mundo, un mundo donde los hombres lloran y ríen como los primeros dioses.

¿Por qué estudiamos a los indios?

El avioncito de dos motores corre a lo largo de la pista y pronto se eleva en dirección de la Sierra Madre Occidental, sobre los cálidos y luminosos valles de Tepic. No puedo menos de imaginar que en este valle donde se da en abundancia el tabaco, la caña de azúcar, el maíz, un día vivieron los coras y los huicholes. Naturalmente la conquista los expulsó de su paraíso, de su mar rico en pesca, de sus centros ceremoniales, y se vieron obligados a buscar un refugio en las montañas solitarias del noroeste que entonces, como en nuestros días, eran una especie de Tierra Santa.

El avión gana altura adentrándose en la sierra. Todavía es risueño el paisaje. Volcancitos de cráteres apagados y cubiertos de terciopelo verde se ofrecen a la vista como si fueran los preciosos objetos del *boudoir* de la naturaleza. Las intrusiones de lava, semejantes a oscuros riachuelos, penetran hasta las cultivadas llanuras que principia a dorar el avance del otoño. Las nubes blancas y redondas, arracimadas en las cumbres, y el fresco color verdeazul de los montes recuerdan las lluvias pasadas.

Ahora todo ese paisaje abierto, geométrico, civilizado, desaparece, y lo va sustituyendo otro paisaje que en cinco mil años no ha sufrido alteraciones. De Tepic, es decir, del siglo XIX —no podemos afirmar que viva en el siglo XX—, pasamos sin transición al neolítico. Ante todo, la soledad. Desde esta región de águilas comienza a desplegarse un tempestuoso oleaje de piedra. Los nombres con que el español bautiza a las montañas y a sus inagotables accidentes, están aquí representados: pico, picacho, mogote, espigón, loma, mesa, farallón, tablón, laja, serranía, cordillera, cadena, monte, cerro, altos, puerto, abismo, despeñadero, barranco, desbarrancadero, cantil, reventazón, cejas, crestas, peña, peñón, peñasco, peñolería.¹

¹ Humboldt, *Cuadros de la Naturaleza*.

Las palabras sepultadas en los diccionarios se animan, cobran su color, su matiz, su aspereza, su profundidad, su relieve, su dramatismo. La imagen romántica de Víctor Hugo de una tempestad detenida, vuelve una y otra vez, reiterada, obsesiva, porque todo en la Sierra Madre Occidental aparece desde la altura extrañamente inmóvil. Los bosques y los abismos son manchas y grietas oscuras, las lomas y los puertos, texturas pajizas, los ríos en el fondo de los barrancos han cesado de correr y sobre esta peñolería, sobre este laberinto de rocas, se imponen, allá lejos, los tonos aperlados, los azules transparentes y los violetas líquidos de las sierras distantes.

De tarde en tarde, sobre la ladera de una montaña surge y desaparece la cabañita acompañada de su milpa minúscula y esa huella del hombre nos permite medir mejor que estos inmensos disparates la infinita soledad de la sierra.

A la hora y media de vuelo, de un modo inesperado nuestro bimotor cruza un bosque de robles y de pinos, roza sus copas y aterriza en la pista de San Andrés. No recuerdo otra cosa que los primeros huicholes, de pie en la orilla de la pista, rodeados de un ardiente mar de girasoles morados y amarillos y la sensación de extrañeza dejada invariablemente por estos primeros encuentros. Era lo mismo que haber aterrizado en la Tarahumara, en la Mixteca o en los altos de Chiapas. Tarahumaras, mixtecos o tzeltales estaban allí, en su paisaje natural, hablando un idioma diferente y llevando una vida que me era desconocida. Ellos no habían venido a buscarme, sino era yo el que iba a su encuentro. Veía sus ojos y sus ojos me miraban con la misma curiosidad. “¿Quién eres?”, parecían decirme. “¿Qué quieres?” No sabía contestarles; no podía siquiera hablarles. Yo era un extraño y ellos resultaban para mí no menos extranjeros.

Claude Lévi-Strauss se pregunta cómo puede escapar el etnólogo a la contradicción que es el resultado de las circunstancias creadas por él mismo. “Bajo sus miradas tiene a su disposición una sociedad: la suya; ¿por qué decide desdeñarla y reservar a otras sociedades —elegidas entre las más lejanas y las más diferentes— una paciencia y una devoción que su determinación le niega a sus compatriotas?”²

² Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Ed. Union Générale d'Éditions, París, 1962.

Un francés que deja París y emprende un viaje de 12 mil kilómetros a fin de estudiar las costumbres de un puñado de indios, tiene sin duda el derecho de hacerse esa pregunta. ¿Se la puede hacer un mexicano que abandona la capital para estudiar la cultura de los huicholes? Esos hombres que nos son tan extraños como pueden ser los nakwivara o los boboro para Lévi-Strauss, son al mismo tiempo nuestros compatriotas y aunque no hablen nuestra lengua y se pinten la cara y tengan una religión y unos hábitos calificados de exóticos, son por derecho propio mexicanos.

De esta circunstancia se derivan graves malentendidos. El etnólogo descubre pronto que el hecho de ser indio supone una subordinación, un estado permanente de explotación y menosprecio determinado por los hombres de su propia cultura. Los indios, conscientes de que ese intruso pertenece al grupo de sus explotadores, recelan de él, piensan que llega para robarles sus tierras o que lo anima el propósito de hacerles daño. El etnólogo, si es honesto, termina convirtiéndose en su defensor y no sólo pierde la objetividad indispensable a su trabajo, sino que se sale de su propio grupo sin lograr integrarse en el grupo objeto de su estudio y de su defensa. No le es posible además permanecer sentado tomando notas sobre un mecanismo religioso o un arte simbólico, a sabiendas de que ese mecanismo y ese arte constituyen dos elementos de una explotación generalizada, y el problema se complica porque el enajenamiento de una población tan numerosa afecta de manera considerable la economía y el progreso de toda la nación.

Tales son algunos de los sentimientos y de las reflexiones del viajero cuando al iniciar sus investigaciones se enfrenta al exotismo de los indios. Llevaba conmigo *El México desconocido* de Carl Lumholtz, ilustrado con las fotografías que logró tomarles a los huicholes en 1895, utilizando una cámara que era entonces, es decir, hace setenta años, la última palabra en la materia. Desde luego se advierte que no hay diferencias apreciables entre los huicholes fijados por Lumholtz y los que están en San Andrés, a la orilla de la pista. En setenta años, ningún cambio. Pero existe ciertamente una diferencia: la cámara del explorador noruego tenía la peculiaridad de arrebatarles a los indios su belleza redu-

ciéndolos a meros fantasmas de sí mismos, a momificados documentos muy semejantes a los que pueden verse en los registros de las cárceles o de las *morgues* —donde las caras y los cuerpos conservan todos sus rasgos aunque reducidos a la categoría de ficha carcelaria—, mientras que los huicholes de la pista, con sus mismas largas cabelleras y sus mismas fajas y morrales ricamente bordados aparecen ante mí llenos de vida y de belleza, sin dejar por ello de ser los que captó la cámara de Lumholtz.

Dos pueblos fantasmas

El avión permanece un cuarto de hora en San Andrés y seguimos nuestro viaje a Mexquitic, una de las dos principales cabeceras municipales —la otra es Bolaños— de la región.

Los huicholes sólo visitan las cabeceras cuando renuevan a sus autoridades, tienen algún asunto judicial, necesitan comprar mercancías y objetos necesarios a sus fiestas o vender sus toros y sus objetos de arte. En realidad y fuera de las arbitrariedades de alcaldes y secretarios, son dos mundos separados que se ignoran mutuamente. El mundo blanco concentrado en Bolaños y en Mexquitic y el mundo huichol disperso en sus montañas ofrecen tantas desemejanzas que no puede haber entre ellos ni para bien ni para mal ningún contacto permanente.

A diferencia de estos poblachos ruinosos, verdaderos esqueletos de piedra, existe una población criolla casi siempre de una noble belleza que crece de manera incontenible. Las casas están llenas de matronas, de hombres bien plantados y de numerosos chiquillos. No hay mucho que hacer en pueblos donde las lluvias son escasas y arbitrarias y los hombres emigran. Se van de braceros, se hacen choferes, albañiles, sacerdotes, carpinteros, empleados. Muchos salen a México y Guadalajara; algunos tienen la fortuna de quedarse a trabajar en los Estados Unidos. Los riquillos permanecen aferrados a sus tiendas y a sus parcelas erosionadas, suspirando por unos buenos tiempos que no conocieron sus padres y ni siquiera sus abuelos. Viven sin luz, sin agua, sin esperanzas, como pudieron haber vivido los hidalgueros de Castilla hace cincuenta años, asistiendo al derrumbe inevitable de sus casas.

