

¿ETNOLOGÍA O LITERATURA? EL CASO DE BENÍTEZ Y SUS INDIOS

ANDRÉS MEDINA

En contraste con la limitada difusión que tienen las publicaciones técnicas de diferentes ciencias, dirigidas básicamente a los integrantes del reducido grupo de especialistas, en etnología nos encontramos con que frecuentemente monografías o informes alcanzan una popularidad inusitada y sitúan a sus autores en una posición semejante a la de los escritores de éxito o artistas de moda. Todo esto al margen de aquella otra actividad que forma parte del quehacer científico cotidiano, como es la divulgación que se hace en forma de manuales, folletos descriptivos o bien la publicación de artículos en revistas y suplementos culturales de los grandes diarios.

Las razones por las que este salto a la popularidad tiene lugar son diferentes, sin embargo la mayoría de las veces ello revela la coyuntura política e ideológica en que una ciencia se inserta; esto es notable en el caso de la etnología mexicana, vinculada muy estrechamente con la política indigenista, por un lado, y con los postulados generales del nacionalismo mexicano, por el otro, mismos que han tomado los símbolos de las antiguas culturas indias para configurar la imagen del México surgido con la Revolución de 1910. Este acontecimiento político ha dominado buena parte del desarrollo cultural mexicano; así la literatura, la pintura, la poesía, la filosofía han sufrido la influencia de una poderosa corriente nacionalista de la que no acaban de desembarazarse. La etnología misma ha reflejado en sus orientaciones teóricas y en su actividad inquisitiva dos tendencias aparentemente contradictorias: por una parte un sometimiento parcial a las orientaciones pragmáticas de la política indigenista; por la otra la incorporación ecléctica de diferentes teorías y métodos procedentes de la etnología practicada en las grandes potencias coloniales, con objetivos un tanto diferentes a los correspondientes a un país nacionalista con una economía dependiente. El resultado inmediato es una discusión

abierta todavía acerca de las características que debe reunir una etnología mexicana enfrentada a los problemas que le plantea la realidad en que se ubica.

En el interjuego de todos estos factores de carácter científico, cultural y político se sitúa una obra cuyas características parecen abarcar a todos ellos, es decir, su autor pretende hacer un aporte a la etnología mexicana, aunque por su estilo parece corresponder al campo de la literatura y por su temática se refiere a los problemas a que se enfrenta la población indígena. Nos referimos a *Los indios de México*, publicada en cuatro gruesos volúmenes, y cuyo autor es un destacado periodista, Fernando Benítez. La aparición de esta obra coincide con un momento decisivo en el desarrollo de la etnología mexicana y con una situación álgida del indigenismo, cuando se someten a una encontrada discusión sus objetivos y su programa de acción. La estructura de la obra y muchas de las afirmaciones hechas a lo largo de las poco más de dos mil páginas, exigen una delimitación precisa de lo que constituye la investigación y el discurso científicos, la difusión de la etnología y la interpretación torcida que de ella se hace, con finalidades de otra naturaleza, sea artística o ideológica.

Con la publicación de los dos primeros volúmenes de *Los indios de México*, su autor obtuvo en 1968 el Premio Mazatlán de literatura y el nombramiento de profesor *Honoris Causa* de la Universidad de Sinaloa. Aunque ya desde 1956 había publicado varias obras sobre el tema —mismas que posteriormente se integrarían en los volúmenes restantes, junto con otros trabajos originales.¹ Posteriormente Benítez ha externado opiniones, en entrevistas y conferencias, acerca de la etnología y del problema indígena; y en diferentes medios oficiales se le

¹ La primera obra de tema indigenista es *Ki: el drama de un pueblo y de una planta*, que aparece en 1956 y que es vuelta a publicar como parte del tomo iv de *Los indios de México*. En 1960 aparece *Viaje a la Tarahumara*, y en 1963 *La última trinchera*, los cuales junto con *En el país de las nubes*, componen el primer tomo de *Los indios...*, que es publicado en 1967. El tomo ii, dedicado íntegramente a los huicholes, aparece en 1968, aunque una parte de él había sido editado antes, en el mismo año, bajo el título de *En la tierra mágica del peyote*. El tomo iii, en el que se ocupa de los mazatecos y de los coras, tenía como antecedente *Los hongos alucinantes*, publicado en 1964, referido a los mazatecos. Finalmente, el tomo iv aparece en 1972; en él incluye su primer libro sobre el tema y se complementa con *El libro de la infamia*, dedicado a los otomíes del Valle del Mezquital. Esta relación de la versatilidad editorial de las obras de Benítez es desde luego incompleta, así por ejemplo la introducción al primer tomo ha

ha considerado como indigenista, o como etnólogo, habiendo participado inclusive en discusiones de alto nivel sobre la política indigenista y sobre el problema del indio mexicano.² En sus propios escritos se autodenomina etnólogo, técnico de las religiones y aficionado a la antropología social; y trata de situar su trabajo en el campo de la problemática teórica especializada.

En contraste con la amplia divulgación que autor y obra han recibido en los medios de comunicación masiva, las publicaciones especializadas le han ignorado y escasamente se trata de valorar el supuesto aporte que el autor pregona. En nuestra opinión *Los indios de México* constituye un trabajo de importancia por mostrarnos un lado notable de la cultura mexicana contemporánea, aquella que gira en torno al indio, lo que hace atractivo y rico en sugerencias el análisis de dicha obra, si la vemos como una manifestación cultural, susceptible de estudiarse desde el punto de vista de la moderna etnología. Así, en lo que sigue ubicaremos la obra en dos planos: en la primera parte desde la perspectiva de los estudios etnológicos mexicanos; en la segunda desde el punto de vista de la política indigenista y de su inserción en la ideología nacionalista mexicana. Al final trataremos de resumir nuestro análisis presentando las conclusiones a que nos conduce esta doble perspectiva.

I

Una de las primeras obras de carácter etnológico que alcanza una enorme difusión y que ejerce una poderosa influencia en otros medios científicos y culturales es *La rama dorada*, escrita en los finales del siglo pasado por Sir James Frazer. La primera edición, en dos volúmenes, maneja principalmente información tomada de la mitología clásica europea, pero la consideración de datos procedentes de las culturas llamadas primitivas, a las

aparecido posteriormente en la forma de libro de bolsillo, o bien diferentes capítulos de sus libros se han publicado en suplementos culturales así como también en la forma de artículos periodísticos.

² Tal es el caso de su intervención en la junta que se reporta en el libro *¿Ha fracasado el indigenismo?* en la cual participan varios miembros del gabinete presidencial, el propio Presidente y los cuadros directivos del INI. Además, en su papel de "especialista" ha acompañado al Presidente en sus giras por diferentes zonas indígenas.

cuales se sitúa en una etapa más temprana de desarrollo siguiendo un claro razonamiento evolucionista, le lleva a ampliar la siguiente edición a doce volúmenes. La aportación teórica de la obra es discutible, no así su importancia en el campo de la literatura inglesa, en donde se convierte en una obra clásica, cumpliendo además, en el campo de la etnología, un importante papel de difusión, a grado tal que lleva a considerar como grave falta el desconocimiento de esta obra, si se quería pasar como una persona culta en la Inglaterra de los veinte.³

Las implicaciones que sobre los problemas psicológicos y educativos tienen los libros de Ruth Benedict y Margaret Mead, monografías en que se estudia la cultura de pueblos "primitivos", les lleva también en los Estados Unidos a una difusión y popularidad inesperada en la tercera década de este siglo. Todavía en la actualidad se les considera de lectura obligada para los estudiantes de secundaria y preprofesional que llevan cursos introductorios de antropología. A diferencia de *La rama dorada*, escrita para un grupo extenso de lectores, estas obras fueron redactadas originalmente para otros especialistas.⁴

Situándonos ya en el campo de la antropología mexicana, una de las grandes discusiones públicas en que los antropólogos participan es la relativa a la identidad de los huesos de Cuauhtémoc, cuestión esta que aun en nuestros días no acaba de inquietar a la opinión pública. Es bien sabido que al suscitarse el traslado de los huesos de Hernán Cortés de España a México, una conocida historiadora, notable por su celo nacionalista, anunció haber descubierto los huesos del último *tlatoani* azteca, símbolo primario del nacionalismo mexicano. El acontecimiento fue ampliamente explotado por los medios de difusión de la época. Al someter a un escrutinio técnico los restos óseos, a una comisión de investigadores del Instituto Nacional de Antropología e Historia, se concluyó que no correspondían al ilustre

³ La primera edición en inglés, en dos volúmenes, aparece en 1890. A ella le sigue la edición monumental de doce volúmenes que se publica entre 1907 y 1914. Finalmente el propio autor prepara una edición abreviada en un sólo volumen que aparece en 1922 y es la que se traduce al español. La opinión con respecto a su importancia teórica y literaria se encuentra en M. Harris, *The rise of anthropological theory*, pp. 204-205.

⁴ Se trata de los conocidos libros *Patterns of Culture*, de Ruth Benedict, publicado por primera vez en 1934, y del libro de Margaret Mead, *Coming of age in Samoa*, 1928, el cual por cierto inicia una serie de publicaciones de dicha autora que alcanzan también una gran popularidad y la convierten en la antropóloga más conocida en los Estados Unidos.

personaje que se suponía, lo que provocó una violenta reacción pública que acusaba a la comisión del grave delito de traición a la patria. En tanto que el Congreso del Estado de Guerrero decretaba oficialmente auténticos los restos encontrados. La publicación preparada por la comisión técnica nunca salió a la circulación.⁵ Este acontecimiento señala las dimensiones en que se ubicarán las discusiones y la popularidad de las obras etnológicas en México, es decir en el campo de la política nacionalista y de toda la cultura que de ella se nutre. Lo cual es confirmado posteriormente con el escándalo que provocan las obras de Oscar Lewis acerca de la población lumpen de la ciudad de México.

El libro que produjo un fuerte impacto en los medios oficiales y en los intelectuales del país fue *Los hijos de Sánchez*, cuyo autor es el antropólogo norteamericano Oscar Lewis. En él se transcriben parte de las entrevistas obtenidas durante una larga temporada con los miembros de una familia residente en una de las barriadas pobres de la capital. La pobreza extrema, el desamparo, la abierta flexibilidad en las relaciones sexuales, la inestabilidad familiar, la violencia física y verbal, llaman la atención de los políticos mexicanos, quienes como primera reacción niegan la existencia de este enorme conglomerado humano, por ir contra los supuestos resultados de la Revolución Mexicana. Además, en la introducción al citado libro se describe el creciente desarrollo económico del país de 1940 y la gran influencia que la cultura norteamericana ejerce sobre la mexicana en este mismo lapso, no obstante la poderosa tendencia nacionalista manifiesta en los distintos ámbitos de la cultura mexicana. El autor es consignado a las autoridades judiciales y se pide que la obra sea retirada de la circulación. Numerosos intelectuales salen a la defensa del autor y de la obra, denunciando la enajenación creciente de los políticos profesionales y reclamando la libertad de expresión consagrada en nuestra Carta Magna. La gran convulsión se manifiesta en numerosos artículos, en las páginas editoriales de los grandes diarios ciudadanos, en las revistas de diferentes tendencias, en mesas redondas televisadas, en conferencias, declaraciones, etcétera.⁶

Lo cierto es que, desde un punto de vista teórico, la pro-

⁵ Véase el artículo de Lewis Hanke, *The bones of Cuauhtémoc*, 1965.

⁶ La primera edición en español de *Los hijos de Sánchez* se hace en 1964 por el Fondo de Cultura Económica, editorial que cambia la clasificación

posición de O. Lewis acerca de la existencia de una cultura de la pobreza es muy discutible; la posición psicologista del autor y las breves consideraciones teóricas que acompañan a sus libros sobre el mismo tema, no parecen conducirnos por sendas que hagan progresar a la etnología. Curiosamente la participación de los etnólogos mexicanos en esta discusión fue excesivamente reducida y en ningún momento las opiniones vertidas orientaron la discusión o aclararon los supuestos políticos y científicos en que se situaban el aporte y la controversia. La influencia ejercida en los medios intelectuales fue muy grande, señaló una llaga de la realidad nacional que era ajena a las preocupaciones oficiales y a gran parte de la temática artística de la época. Es posible que la técnica de investigación, la entrevista registrada en grabadora y concentrada en la biografía de una familia desde el punto de vista de cada uno de sus miembros, haya sugerido ricas posibilidades entre diversos escritores, entre los cuales estaría el propio Fernando Benítez. La aparente contigüidad entre el campo de la etnología y el de la literatura, tema que nos preocupa aquí, se manifiesta, no sin cierto matiz irónico, al cambiarse la clasificación de la obra, a raíz del escándalo, en el catálogo de la editorial que lo publicó, de la serie de antropología a la de literatura.

Un caso un tanto diferente pero que se inserta en el vasto plano de la ideología, es el de Ricardo Pozas, uno de los pocos etnólogos mexicanos que destaca en el campo de la literatura nacional con la publicación de la biografía de un indio tzotzil, de Chiapas. Este trabajo es elaborado a partir de la aplicación de dos técnicas introducidas en la investigación etnológica: el estudio de casos y la autobiografía. Su publicación inicial se hace en una editorial escolar y se presenta como un documento etnográfico, el cual posteriormente trasciende los límites de la especialidad y es publicado en grandes tirajes por una editora comercial. Su importancia se debe al hecho de haber aparecido en una época crítica de la literatura nacional, cuando se ha abandonado la novela de la revolución y se pasa por un momento de introversión en que se busca

de la obra en su catálogo y cede sus derechos a otra editorial para subsiguientes ediciones. John Paddock, 1965, hace una reseña crítica del libro y consigna una buena parte de los editoriales y artículos aparecidos en los diarios de la capital.

“lo mexicano”, lo propio, temática que domina la psicología y la filosofía de la época. Es entonces que se comienzan a echar las raíces de la novelística que posteriormente generará el moderno movimiento literario. *Juan Pérez Jolote* es el primer documento en que un indio se expresa por voz propia (por cierto que también es la primera autobiografía que se publica en la literatura etnológica mexicana, técnica que también es empleada por Calixta Guiteras con brillantes resultados y que tiene ya una mayor implicación teórica, como se aprecia en su visión del mundo de un tzotzil), y descubre un sector de la realidad mexicana apenas conocido; en dicho documento se nos muestra a un indio que resuelve en el alcoholismo y en la tradición local los conflictos a que le arrastra su contacto con la cultura mestiza nacional y con la revolución mexicana. Este libro no conduce a controversia alguna, sencillamente ilumina de una manera elocuente sobre una parte de nuestra realidad nacional, ya no en el lenguaje estereotipado de la retórica indigenista, o el barroquismo costumbrista del romántico, sino en la lengua que corresponde a su condición cultural y a la tradición dialectal regional.⁷

El hecho de que obras de carácter científico que no tienen la menor trascendencia para el desarrollo teórico surjan a la notoriedad se debe a razones de tipo ideológico en términos generales; así como al contexto social y político en que se ubica la ciencia; y llaman la atención sea por encajar en la problemática cultural del momento o bien por atacar los postulados éticos o políticos por los cuales legitima su posición dominante la clase en el poder.

Las relaciones entre la actividad científica de la etnología y la ideología dominante en un sistema social determinado, se encuentran desde los orígenes mismos de esta ciencia; de hecho la aparición de las primeras asociaciones científicas etnológicas sucede en un momento crucial de la expansión del capitalismo europeo, cuando la revolución industrial conduce a la búsqueda de nuevos mercados y de fuentes de aprovisionamiento de materia prima. El tema que provoca la integración de estas asociaciones es el de las diferencias raciales (por cierto una invención

⁷ La Sociedad de Alumnos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia publica en 1948 en su serie *Acta Anthropologica* la primera edición del libro de R. Pozas; posteriormente el Fondo de Cultura Económica se encarga de lanzar en grandes tirajes reimpressiones posteriores de la obra.

dirigida a justificar la colonización de los países africanos, de la misma manera que tres siglos antes se plantea el problema de la humanidad del indio americano, y el de su paganismo, para justificar su explotación e inclusive su extinción). La primera gran teoría etnológica, el evolucionismo, es manipulada ideológicamente, de tal suerte que en la larga secuencia del desarrollo humano la etapa superior y última corresponde a la cultura europea. El liberalismo económico y político, la democracia parlamentaria, la monogamia, el individualismo, constituyen los modelos a seguir para toda la humanidad.

Se establecen los límites entre la civilización y la barbarie; en la primera se sitúan las potencias europeas y sus imitadores subdesarrollados que gobiernan esa gran masa de humanidad calificada eufemísticamente, a raíz de los enfrentamientos ideológicos de la Guerra Fría, como Tercer Mundo. El capitalismo internacional se apropia de la tradición cultural europea y le llama la "cultura occidental", destinada a civilizar a ese enorme contingente de "primitivos" que puebla el globo terrestre. Aunque a decir verdad, si bien saben de su existencia, apenas se les conoce. La imagen del indio americano ha sido estereotipada desde que se tienen las primeras noticias, en el siglo xvi, en la figura del indio caníbal (el *Calibán* de Shakespeare) o bien la del noble e incontaminado salvaje, blanco de utopías y sueños escapistas.⁸

A la par que se fundan las sociedades científicas donde se van a discernir los problemas raciales, un grupo de exploradores se dispersa por el mundo "primitivo" para reportar, no ya la existencia de amazonas o de espantosos monstruos, sino las condiciones, en términos de recursos humanos y naturales, que permitan la explotación por los grandes capitales europeos. Los reportes acerca de las extrañas costumbres, el paisaje, ciudades y pueblos, formas de gobierno, comunicaciones y gente en general, constituyen ahora valiosos documentos etnográficos, pero en su momento estaban dirigidos a ilustrar a sus promotores sobre las posibilidades de explotación y de manipulación política. A esta cepa corresponden los trabajos de Stephens, Lumholtz, Sapper, Charnay, y otros más considerados como los antecesores ilustres de la moderna etnografía mexicana. Los pri-

⁸ Un extraordinario ensayo sobre las implicaciones ideológicas de estos estereotipos en la literatura latinoamericana es el de Roberto Fernández Retamar, *Calibán*, 1971.

meros etnólogos emplean esta rica información documental y con base en ella reconstruyen el mundo "primitivo", pasado y presente; se comienza a definir la sociedad, la religión, la economía y el gobierno "primitivo". Para describir el mundo de la barbarie se crea una terminología especial, misma que se incorpora al cuerpo conceptual de la etnología, pero que, por otro lado, no pierde un cierto matiz peyorativo; de alguna manera había que calificar el conjunto de costumbres extrañas e irracionales. Frente a la religión cristiana se sitúa el animismo y el totemismo; a la ciencia se opone la magia; a la simplicidad de la vida familiar monogámica se le contrasta con los complejas extravagancias del parentesco primitivo, compuesto de clanes, linajes, tribus, etcétera.

En el desarrollo teórico de la etnología muchos de estos términos, creados originalmente para describir el mundo "primitivo", son sujetos a un proceso de depuración; se les va afinando conceptualmente para constituir valiosos instrumentos de análisis. Otros términos son desechados y otros más son creados para expresar nuevas relaciones y procesos. Además, el trabajo de campo, que permite efectuar observaciones directas y elimina los reportes impresionistas de los inteligentes exploradores, ofrece la posibilidad de someter a prueba concepciones y planteamientos derivados de las teorías dominantes. Sin embargo la etnología no ha tenido un desarrollo teórico espontáneo, su progreso y sus orientaciones han seguido los pasos de la expansión del capitalismo europeo y norteamericano, aunque ciertamente ha tenido modalidades propias en cada uno de los países coloniales. Es bien sabido cómo el desarrollo de la antropología social británica se asocia con la colonización de los países africanos: profesionistas y estudiosos van a servir a los propósitos de dominio de la Corona inglesa. Por otro lado, la antropología cultural norteamericana, después de un largo periodo de gestación bajo la orientación empirista de F. Boas, preocupado con la reconstrucción histórica de las moribundas culturas indias, sufre un cambio radical con la expansión económica y política de los Estados Unidos a partir de la Segunda Guerra Mundial. Se le convierte entonces en un poderoso instrumento que coadyuva al control militar, político y económico de los países que van cayendo bajo su esfera de influencia.⁹ El número de pro-

⁹ Acerca del papel que ha jugado la antropología en la expansión de los Estados Unidos y en la guerra misma véase la justificación, un tanto ingenua,

fesionistas e investigadores crece en proporción logarítmica, la enseñanza de la antropología se convierte en obligatoria en la mayor parte de las universidades norteamericanas y los investigadores se desparraman por el mundo produciendo una impresionante cantidad de artículos, monografías, libros de aventuras, e inclusive grandes colecciones que reúnen la información sobre las culturas "primitivas" del mundo.

Pero toda esta actividad científica en el campo de la etnología es manipulada en diferentes planos. El más inmediato es de orden pragmático y obedece a los objetivos políticos y económicos del gobierno que auspicia la investigación; pero hay otro plano en el cual los productos de la ciencia se toman para incorporarlos a la tradición cultural del país en que se crean, siguiendo los lineamientos y el contenido determinados por la ideología dominante. Aquí se sitúa una parte de la labor de divulgación hecha por los propios especialistas; pero también cabe la actividad del intelectual tradicional, quien interpreta los conceptos técnicos y las teorías científicas y los adereza apropiadamente para ser consumidos por el gran público. Aunque generalmente la cultura así construida va muy a la zaga del desarrollo científico. De esta manera nos encontramos con que muchos de los términos e ideas manejados por los evolucionistas del siglo pasado comienzan a invadir el lenguaje de los periodistas, editorialistas y uno que otro aficionado a la etnología. Parafraseando a J. P. Sartre podemos decir que cuando en las grandes metrópolis se gritó ¡primitivo! ¡tótem! ¡magia!, los popularizadores responden en eco, cincuenta años después, creyendo hacer etnología ¡... tivo! ¡... tem! ¡... gia!¹⁰

II

Cuatro siglos de dominio colonial, en sus variantes históricas han marcado profundamente nuestra actitud hacia el indio y su cultura; las posiciones contradictorias que separan al encomendero pragmático del fraile humanista subsisten hasta nuestros días, quizá en forma un tanto suavizada, pero de todas

de Clyde Kluckhohn en su *Antropología*, 1970; con respecto a las consecuencias en el desarrollo teórico véase E. Wolf, *Anthropology*, 1964, y sobre la participación en los planes estratégicos en Tailandia en E. Wolf y J. G. Jorgensen, *Antropología en pos de guerra*, 1971.

¹⁰ Prólogo de Jean Paul Sartre al libro de F. Fanon, 1963.

maneras reconocibles. El indio es todavía ese ser exótico frente al cual adoptamos actitudes que mezclan nuestra curiosidad con ese vago sentimiento caritativo que nos hace pensar, sin movernos a una acción efectiva, sobre la manera de ayudarlo; pero sólo como un buen deseo que se pierde entre las preocupaciones cotidianas. Hemos heredado desde la conquista misma la visión distorsionada que nos impone nuestra propia cultura. La atención que se da al indio se aviva solamente cuando se confrontan problemas internos o cuando las culturas autóctonas se erigen como obstáculo para los propósitos del crecimiento económico y del control político. Durante la Colonia se elaboró toda una legislación, con la finalidad de reglamentar su control; en dicha legislación se definía el papel de la Corona frente al indio, partiendo de su igualdad en tanto condición humana, pero que por su calidad de colonizado requería una legislación tutelar. Con los mismos propósitos el gobierno liberal descarta toda legislación especial y decreta la igualdad jurídica del indio, lo que, junto con las leyes de desamortización, dan un golpe de muerte a la integridad de la comunidad india. El resultado inmediato es una violenta reacción en diferentes regiones del país, donde se producen levantamientos de indígenas que defienden la base misma de su existencia, la tierra, frente a los avances de los grandes latifundios y de la agricultura comercial. Las rebeliones son aplastadas, con lo que el país sigue su marcha por los cauces del orden y el progreso.¹¹

La orientación xenofílica del régimen porfirista, protectora hacia los que ejercen el control económico del país y simpatizante con los países donde residen los grandes capitales que sustentan nuestro desarrollo, provoca un creciente descontento entre la gran cantidad de desplazados y desheredados. Una de las tendencias significativas de esta época es la anarquista de los hermanos Flores Magón, la que ve en la comunidad india el modelo ideal de un régimen de libertad y de justicia.¹² La actitud oficial adoptada a partir de los primeros gobiernos ya independientes es la de negar el problema indígena, indicando al mismo tiempo la necesidad de asimilar al indio a través de un activo mestizaje. Los escasos programas de carácter indigenista tienen más los rasgos de una acción caritativa que de una obli-

¹¹ Véase Pineda, 1888; González Navarro, 1970; y Meyer, 1973.

¹² Flores Magón, 1970.

gación adquirida por el Estado frente a los originales pobladores del país.

El movimiento nacionalista instaurado con los regímenes revolucionarios reivindica a la cultura india y la incorpora a sus preocupaciones políticas e ideológicas. El método integral de Manuel Gamio permanece como el pilar central en torno al cual se va a definir la política indigenista oficial, pero plantea también la contradicción fundamental que no acaba de resolver la acción indigenista de nuestros días: la de integrar social y económicamente al indio, por un lado, y la de conservar su cultura, respetando sus peculiaridades, por el otro. Sin embargo, estas mismas peculiaridades siguen siendo vistas como algo exótico o irracional, o como todavía difícil de entender, pero que al final de cuentas ocupan un lugar secundario frente a las exigencias más urgentes impuestas por la pobreza y la explotación que sufren.

La moderna investigación etnológica mexicana tiene como un antecesor ilustre a Miguel Othón de Mendizábal, cuya aportación fundamental apenas si es conocida por muchos de los etnólogos actuales. Partiendo de una orientación marxista analiza las condiciones históricas que inciden sobre la problemática del indio, y con base en ellas define los lineamientos de una política indigenista adecuada a nuestras circunstancias. Sus planteamientos teóricos están en la base de la acción indigenista llevada a cabo durante el régimen del general Cárdenas.

El cambio brusco que inicia la política desarrollista de la economía mexicana en 1940 afecta también las tendencias que van a dominar nuestra etnología a partir de ese momento. En primer lugar se establece la separación entre la investigación científica y la política indigenista; en segundo, se olvida el enfoque propuesto por Mendizábal y se inicia la influencia de la etnología norteamericana y, a través de ella, de la antropología social inglesa. Diferentes universidades yanquis ponen en marcha grandes proyectos de investigación, dirigidos por destacados etnólogos. Bajo esta influencia se forma la primera generación de etnólogos profesionales mexicanos, con una adecuada preparación técnica y teórica. La influencia de los maestros se deja sentir, el culturalismo y el funcionalismo dominan nuestra producción científica. Aunque hay excepciones notables, por supuesto, como es la de Paul Kirchhoff, quien forma a un reducido grupo de investigadores siguiendo los cánones de un riguroso método

histórico. No es posible negar que las orientaciones teóricas correspondientes a una etnología colonialista, que son las que adoptamos originalmente, no nos permiten ver directamente la realidad de nuestras culturas indias; se las percibe tangencialmente, todavía a través de ese medio refractario, y estéril, que es el método positivista heredado de la vieja etnología.

Era necesaria la profunda sacudida a nuestras conciencias que ocasiona el movimiento estudiantil de 1968 para descubrir la necesidad de construir una etnología adecuada a nuestras necesidades, crítica, y que situara a la sociedad y la cultura de los indígenas en el contexto de nuestros problemas económicos y políticos, y no continuar con esa añeja costumbre de separar el mundo de nuestro "primitivo" doméstico del marco de nuestra subdesarrollada "civilización". Coincidentalmente en ese año la obra de Benítez recibe el premio de literatura citado antes, cuando se está pensando en esa ciencia todavía aplastada por los lastres colonialistas en que se origina. ¿Cómo situar entonces la supuesta aportación de *Los indios de México*? ¿A qué tendencia teórica o crítica obedece? Para poder contestar adecuadamente trataremos de destacar la imagen que de la cultura india nos da Benítez en su obra; a través de ella será posible penetrar en sus postulados teóricos —lo que significa también en sus implicaciones políticas.

En los cuatro volúmenes de que se compone *Los indios de México* se presentan ocho grupos indígenas (tarahumaras, tzeltales-tzotziles, mixtecos, huicholes, mazatecos, coras, otomíes del Valle del Mezquital y mayas de Yucatán), de ellos podemos separar aquellos en que el autor actúa como un periodista liberal, con la sana y simple intención de denunciar una problemática social donde impera la corrupción y la explotación. Tal es su trabajo sobre los mayas, el de los tarahumaras y el de tzeltales y tzotziles. En cambio en los otros trabajos aparece ya la pretensión de hacer interpretaciones etnológicas, e inclusive se apunta la intención de escribir un tratado sobre las religiones indígenas, bajo la inspiración de erudita inutilidad de Mircea Eliade. Pero las consideraciones teóricas y metodológicas las dejaremos para más adelante, por ahora veamos lo que nos dice sobre el indio mexicano.

La mayor parte de las imágenes del indio que nos transmite son negativas y nos muestran a un ser pasivo, derrotista, cuya servidumbre y carácter marginal lo ha preservado a lo largo

de los siglos (IV:246),¹³ y que defiende "su patrimonio ocultando la cabeza bajo su concha, como lo hace el armadillo" (III:333). Hombres que tienen hábitos y costumbres irracionales. Como "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 arruinarse con mayordomías y cargos innecesarios de autoridades subalternas o perfectamente inútiles, la de creer en los nahuales, los espantos y los esqueletos voladores. La costumbre, esa corteza dura de vicios y supersticiones..." (I:147). Y en cuanto a las relaciones interétnicas, el indio "sabe que su explotador es 'gente de razón', es decir, un ser superior dotado de atributos que a él le faltan y como sólo concibe el mundo dividido fatalmente entre indios y gente de razón, baja la cabeza, se deja injuriar y trata de escaparse olvidando en la embriaguez, los agravios y los trabajos de su vida" (I:359). Esta actitud derrotista les lleva a transferir al blanco "la sabiduría que en otra época era privativa de los chamanes", lo que les conduce a una indiferencia acerca de los elementos de la tecnología moderna que desfilan ante sus ojos (II:365). Al fin, ante esta red "incomprensible" de irracionalidades, el asombrado aprendiz de etnólogo exclama "Sí, principiaba a entender algo de su mecanismo espiritual. Hombres mudos, hombres atados a la esclavitud, hombres asustados, sólo con el alcohol recobran la palabra, el valor, la esperanza" (I:189). Cuando Benítez trata de darnos una imagen positiva recurre a estereotipos acartonados, como el de señalar que son serios, graves y dignos (III:253). Sin embargo, las cualidades y defectos del indio, según los indica nuestro autor, parecen ser algo inherente a su condición racial, pues aun cuando uno de sus informantes es profesor normalista y católico, "en el fondo permanece como un cora irreductible" (III:335). Cuando escribe de los otomíes reincide en su prejuicio racial, no sólo al pensar en "las virtudes de esta misteriosa raza otomí" (IV:188), sino inclusive al describir la conducta de un campesino, "lejano descendiente de los negros y por ello dotado de un aplomo de que carecen los otomíes..." (IV:92). A los mixtecos les endilga un "antiguo afán de servir" (I:414).

Este miserable y aplastado Calibán inserta sus desgracias en

¹³ Las indicaciones entre paréntesis insertadas en el texto corresponden al volumen y a la página de *Los indios de México*.

una cultura estática, en ese mundo indio donde "todo ha sido instituido por los dioses y debe permenercer sin cambio hasta la consumación de los siglos" (I:54). "Viven hoy como pudieron haber vivido en 1565, es decir con cuatro siglos de retraso en relación a otros lugares del país que realmente viven en 1965" (I:280). Pero esta condición estática que descubre nuestro etnólogo se remonta a los orígenes mismos de la agricultura, así en estos *nuestros contemporáneos primitivos* podemos ver las características del temprano desarrollo de la cultura, ya que no "habiéndose modificado la economía del neolítico, tampoco se han alterado las estructuras sociales y religiosas de los grupos indios atomizados en las montañas o aislados en los bosques" (III:601). La perfección inmóvil de las culturas indias no puede ser alterada sin herir la sensibilidad del etnólogo romántico, pues al descubrir un aparato de transistores en una cabaña, se horroriza, y apunta: "Nada más grotesco que oír sonar un pequeño radio casi invisible en un decorado neolítico..." (II:364). Las posibilidades de transformar esta situación parecen muy remotas, pues "no son sólo los brujos los que se oponen a cualquier tarea civilizadora, sino la ignorancia, las supersticiones y los recelos ancestrales" (I:171); "contra la embriaguez y la desintegración de los suyos él no puede luchar. Necesitaria cambiar la estructura de su sociedad y eso está fuera de su alcance y del nuestro..." (I:187).

Consideremos ahora las diferentes partes de la cultura, siguiendo la temática acostumbrada en las monografías etnográficas. En primer lugar la economía que, no obstante constituir uno de los problemas centrales a la situación actual del indio, apenas si es mencionada en aspectos muy secundarios por Benítez, y sólo se refiere a ella ocasionalmente como parte de sus "divagaciones". De la tierra alude únicamente a su escasez y al despojo por parte de los españoles. Por cierto que su ejemplo sobre lo sucedido en los Altos de Chiapas (I:145) es un deplorable error de información, ya que la expansión de españoles y mestizos a costa de las mejores tierras de las comunidades indígenas no comienza sino hasta mediados del siglo pasado, con la introducción de la agricultura comercial, y no en la Conquista misma como supone Benítez.¹⁴

¹⁴ Trens, 1957; Pineda, 1888.

El intercambio llama un poco más su atención, aunque se refiera a él en los términos de un irracional acartonamiento; así observa que el mercado indígena "tiene unas leyes estrictas y un ceremonial donde cada gesto y cada ademán obedecen a una tradición escrupulosamente observada" (I:462). Pero donde sí se mete en un berenjenal es cuando afirma, primero, que la economía de coras y huicholes se basa en necesidades de naturaleza inmaterial (???) (III:598), y en seguida, al caracterizar a la economía huichol como funcionando en base al "potlach" y a los coras con base en el "don" y el "contra-don". La primera afirmación es totalmente contradictoria con cualquier concepto que se tenga de economía, y mientras no aporte la información apropiada sobre la estructura económica, permanece como una opinión completamente gratuita. Por otro lado, mientras que el potlach es un fenómeno económico transitorio debido al contacto entre una comunidad de cazadores y una economía mercantil, el don es un proceso universal (estudiado por M. Maus) cuyos rasgos varían por su contexto económico y cultural; de ninguna manera son excluyentes, ni constituyen categorías para clasificar tipos de economía.

La estructura social no parece ser digna de sus observaciones y disquisiciones, a pesar de constituir uno de los temas fundamentales en que la etnología ha hecho aportes considerables a las ciencias sociales, como es el estudio de las relaciones de parentesco y de las formas de organización social a nivel de la comunidad. De los barrios, y en ocasiones de la familia, Benítez hace universos donde se contienen santos patrones, relaciones familiares y ancianos. Una lejana alusión a las relaciones de parentesco se implica en el uso del término clan (III:179), aunque no aclara de qué manera lo emplea, lo que es necesario dada la controversia que existe sobre el tema. Al hablar de los huicholes cita al pie de página un término clasificatorio, de una manera incidental, ignorando el excelente trabajo que sobre la semántica de los términos de parentesco han hecho los esposos Grimes.¹⁵

¿Y cómo funciona el gobierno indígena para nuestro sapiente etnólogo? Al escribir acerca de los coras nos relata que la

función principal del Gobierno consiste en organizar las fiestas agrícolas y las fiestas cristianas, es decir, en recrear las hazafías

¹⁵ Grimes, 1962.

que los dioses realizaron en el tiempo originario con todas sus consecuencias (*sic*), lo que entraña una espiritualidad enteramente divorciada del grosero sentido utilitario . . . que le adjudicó Preuss y todavía norma el juicio de algunos etnólogos norteamericanos (III:427);

en realidad este sentido utilitario se relaciona más directamente con la función social del gobierno, a la que Benítez opone la religiosa, las que, junto con la económica, nos dan una visión más adecuada de lo que sucede, sin que tales funciones sean excluyentes. Es lamentable que no se haga la referencia precisa cuando se alude a los etnólogos norteamericanos, ya que deja en el aire la crítica.

La jerarquía de prestigio implicada en la organización política tiene una serie de funciones que corresponden no sólo a la de gobernar, sino que se interrelaciona muy estrechamente con la religiosa y juega un papel fundamental en definición del *status* y en los procesos económicos de nivelación, llamados también de prestigio, y que erróneamente se llegan a comparar con el *potlach*. Al contrario de lo que afirma Benítez, que los cargos "no son apetecidos en modo alguno" (I:173), existe una gran demanda de ellos, que en el caso de Zinacantán, comunidad tzotzil, llegan a solicitarse hasta con veinte años de anticipación, dado el gran número de solicitudes.¹⁶ La actitud de rechazo a los cargos forma parte de la conducta socialmente aprobada para este tipo de situaciones. La vinculación entre los sistemas político y religioso constituye un rasgo común a la mayor parte de los grupos indígenas mesoamericanos (lo que convierte en innecesaria la cita de Balandier que hace para respaldar su aserto (III:423). Y para dar el toque supuestamente técnico a sus opiniones, recurre a una extraña opinión críptica: "El etnólogo mexicano sabe que sobre la estructura política 'visible', se sobrepone otra estructura 'invisible', que es la determinante" (III:200).

Quizá sea injusto señalar distorsiones en su concepción del indio y de algunos aspectos de su cultura, cuando en realidad su intención pudo haber sido el escribir un erudito tratado de la religión "primitiva". Así, entrando ya en materia religiosa, la diversidad geográfica parece determinar una igual diversidad de creencias, de tal manera que "... la altura crea un

tipo de religiosidad más acentuado y de mayor sutileza. Uno es el chamán y curandero de las llanuras ya deformado por los mestizos, y otro el chamán de la Sierra Madre Oriental que recurre a los hongos alucinantes" (III:14). La religión se nos manifiesta en términos extremos,

el primitivo desconoce el término medio. Su fuerza virgen exige alimentos proporcionados a su apetito bárbaro, siente la misma avidez por lo religioso que por lo cómico y lo festivo. Sabe también que al repetir el juego divino, pierde algo de su esencia original, que se desacraliza, y se empeña en devolverle su carácter sagrado por medio de otro juego y de otra anulación de lo cotidiano que sin alterar su finalidad suprema le permite recrear aquella mañana del mundo en que los dioses convertían en micos hilarantes a sus enemigos... (II:213).

Todo el ámbito del *homo religiosus* se divide en dos grandes sectores: lo profano y lo religioso, esta dualidad está en la base misma del ceremonial y de las creencias, porque de "acuerdo con la misma dialéctica de lo sagrado, las concepciones religiosas fundamentales connotan siempre parejas de nociones contrarias: infierno/paraíso..." (III:445). Curiosamente esta dualidad es propia de la religión cristiana, las religiones indígenas contienen diversos planos de inframundos y cielos que implican una mayor complejidad ética, diferente de la peculiar concepción dual del cristianismo. Sin embargo no hay que meditar demasiado con respecto a la posibilidad de estar frente a un tratado de las religiones; el penoso recorrido por los cientos de páginas de sus cuatro gordos volúmenes, sólo nos muestra una sarta de opiniones sin ton ni son; no existe la menor noción organizativa. El sistema de creencias parece estar sostenido por individuos aislados, los llamados "chamanes", quienes "representan el santoral del mundo salvaje" (III:252). "El chamán es el guardián del orden, de todos los órdenes posibles" (III:412). Pero las creencias religiosas parecen estar dispuestas de una manera que es más bien irracional, extraña.

El primitivo no incurre en el error de contar una historia mítica linealmente, sino introduciendo rupturas. Aquí también, el tiempo, el espacio, la acción, carecen de uniformidad. A la danza, sucede el canto; el mito, debido al deterioro de las culturas, muchas veces ya no se representa y sólo se canta. El bailarín,

llegando un momento, danza al revés, borra sus huellas, destruye lo que ha creado porque todo hecho sagrado debido a su polaridad desata una fuerza contraria, exige una respuesta que lo anule (III:459).

Es imposible aceptar la existencia del fenómeno chamánico en México, si no se quiere distorsionar el concepto hasta inutilizarlo. Situado en el ámbito de los cazadores siberianos, se le ha tomado como la expresión por excelencia de la religión "primitiva", desde el punto de vista de los eruditos "civilizados". La imagen más próxima al chamán es la del curandero indígena, quien se desenvuelve en el ámbito donde confluyen las creencias relativas al alma —el fenómeno conocido como nahualismo, ampliamente estudiado por los etnólogos—, a la terapéutica y a las sanciones sociales expresadas en la terminología de la ética religiosa indígena. De este mundo Benítez nos da una versión que subraya la irracionalidad; y cuando intenta cubrir con tecnicismos sus opiniones, o señalar supuestos problemas teóricos, distorsiona los conceptos etnológicos hasta hacerlos incomprensibles. Ni el problema de los orígenes se plantea actualmente para la etnología (como lo señala en II:483), ni la visión del mundo es una sucesión caótica de relatos, al contrario, implica un sistema con categorías dispuestas en función de una lógica interna, las cuales se validan en diferentes contextos sociales, tales como los ceremoniales, familiares y comunitarios, y se relacionan íntimamente con todo el sistema económico y el político. Si efectivamente se intenta aportar una visión del mundo de los huicholes, habrá de cumplir una serie de requisitos metodológicos elementales que son ajenos a sus observaciones.

No, definitivamente *Los indios de México* tampoco puede considerarse como un aporte al conocimiento de las religiones mesoamericanas. Conceptos, enfoque, terminología, opiniones teóricas y criterios descriptivos son contradictorios, carecen de consistencia. La parte más voluminosa de su obra se dedica a transcripciones de narraciones y entrevistas sobre temas de carácter religioso; sin embargo todo este supuesto aporte queda invalidado por consideraciones de carácter metodológico. Señalemos algunos de sus aspectos más sobresalientes.

Un requisito fundamental de cualquier investigación, para poder constituirse en contribución de algún tipo, es partir de

lo que se ha hecho, así como definir la posición teórica desde la cual se va a llevar a cabo, lo que significa situar los conceptos básicos de la descripción y el análisis. La elección de un área de investigación y de un problema específico parte de criterios teóricos y metodológicos instaurados ya en una ciencia. La falta de observancia de estas indicaciones elementales lleva a Benítez a cometer errores burdos, como es el de expresar opiniones sin fundamento alguno, cuando existen numerosas investigaciones y publicaciones sobre el tema. Así, afirma la desaparición de la nobleza indígena en 1580 (I:33), cuando por otro lado Ch. Gibson señala su continuidad hasta los momentos mismos de la independencia.¹⁷ Al iniciar su trabajo sobre los mixtecos escribe que "... no existen libros que traten el desarrollo de la vida y de la cultura mixtecas como un todo..." (I:277); cuando uno de los más importantes libros al respecto es el de B. Dahlgren.¹⁸ Luego, al describir aspectos de la religión mixteca (I:349-350), señala rasgos que considera muy peculiares, pero que en realidad constituyen características generales de las religiones mesoamericanas contemporáneas. Cuando escribe acerca de los antecedentes de los otomíes no parecen existir para él más que los del Valle del Mezquital, de quienes se ocupa en su libro (IV:36), ignorando los poderosos señoríos otomíes de Azcapotzalco y Toluca, cuando que el primero mantuvo su hegemonía en la cuenca lacustre de México y le es disputada por los aztecas en una sangrienta guerra.¹⁹ Por otro lado, el señorío de Toluca juega un importante papel estratégico en los forcejeos fronterizos entre tarascos y mexicanos; todavía en la actualidad el valle de Toluca alberga a una numerosa población otomí y a otros grupos de filiación otomiana, como los matlazinca, a quienes en tarasco se llamaba *pirinda* y que ingenuamente Benítez supone en proceso de desaparición sin que hayamos conocido su lengua ni su cultura, no obstante que existen publicados estudios lingüísticos y etnohistóricos.²⁰ Su ignorancia con respecto a la teoría le lleva a inventar problemas, a plantear soluciones y objetivos de la investigación etnológica que son simplemente

¹⁷ La decadente situación de la nobleza y los cacicazgos indígenas a lo largo de la Colonia los describe Gibson en 1967 (capítulo 6).

¹⁸ Dahlgren de Jordán, 1954.

¹⁹ Chapman, 1959.

²⁰ Cazés, 1967; y Quezada, 1972. Este último trabajo se presentó en 1966 como tesis profesional en la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

irrelevantes en el desarrollo actual de esta ciencia. Aludir al estudio de la simbología de los animales sagrados, al establecimiento de familias de mitos y señalar esto como un requisito "fundamental para la comprensión de las culturas mesoamericanas" (II:167), es retroceder a una etnología exótica de principios de siglo.

De sus técnicas de investigación, de las que depende el valor de la información obtenida, hay que deplorar, en primer lugar, la mercantilización a que recurre a lo largo de su trabajo de campo ofreciendo billetes nuevos a diestra y siniestra (II:335; I:196). El obtener narraciones de informantes especializados es sólo una parte de la investigación, pues no sólo se plantea el problema de su representatividad, de la veracidad de sus relatos, sino también el más importante de definir el contexto ceremonial y social que les da sentido. Por otro lado, la obtención de textos en la lengua original, su análisis y traducción a diferentes niveles de significación, desde el literal hasta el poético, constituye de por sí un aporte considerable de información. Pero si lo que se presenta son traducciones hechas sobre la marcha por improvisados traductores, entonces es muy difícil determinar su posible valor, dado que se han perdido todos los contextos en que se inserta, desde el sintáctico hasta el del complejo sistema de creencias. Que Benítez no tiene la menor idea sobre la importancia de las lenguas indígenas, se observa en la descuidada transcripción de términos sin seguir criterio alguno, simplemente pone mayúsculas y apóstrofes arbitrariamente, ignorando otros sonidos que no sean los del español. El uso del lenguaje indígena es un requisito indispensable cuando se estudian aspectos tan complicados como la religión en sus más diversas manifestaciones. La naturaleza del material informativo en la forma de mitos, narraciones, oraciones, cantos, así como la observación de ceremonias y fiestas, exigen una larga permanencia en una comunidad; la recolección de textos en la lengua original, la conversación ocasional, el levantamiento de censos, las entrevistas especializadas, todo aquello que se llama la "observación participante" (de lo que por cierto Benítez se burla al inquirírsele sobre el tema en una entrevista),²¹ es el punto de partida para el análisis de la cultura y la sociedad; es la manera en que se penetra en las

²¹ En la entrevista que le hace Margarita García Flores, 1968, para el suplemento de la *Revista de la Universidad*.

diferentes estructuras y se rebasa el nivel inmediato de las apariencias. Las llamadas exploraciones de viajeros inteligentes como fuente de información básica corresponden a una etapa de la investigación de cuando la expansión del capitalismo europeo y norteamericano se introducía en los pueblos "primitivos" con la máscara de la ciencia.

De la misma manera que existen normas para recoger y analizar la información, también las hay para presentarla. Ésta es la distinción que separa el reportaje impresionista del discurso científico, y es la forma en que se establecen los aportes en el desarrollo de la ciencia. Las normas se refieren no únicamente a la lógica del análisis y del planteamiento teórico, también al plano técnico. Una exigencia elemental, por ejemplo, cuando se manejan términos técnicos, es la de definir el sentido en que se usan, sobre todo por la existencia de diferentes posiciones teóricas que otorgan distintas implicaciones a un mismo término. Las referencias a autores citados deben hacerse con precisión, de tal suerte que el lector curioso pueda remitirse fácilmente a la fuente original. Aquí encontramos un gracioso escamoteo, pues nuestro autor parece esconder sus fuentes de información. A veces, con el *op. cit.*, se refiere a obras que nunca se han citado antes, como lo hace con Zingg (II:154, 156), o bien en ocasiones da sólo el título de la obra (nota 13, III:588), o simplemente da el nombre del autor sin referirse a la obra (cita 8, IV:47); y desde luego el dar la página cuando se cita un texto original es algo que Benítez parece olvidar la mayor parte de las veces, excepto cuando se trata de citarse a sí mismo; entonces sí cumple con todas las indicaciones de una referencia adecuada.

Indiquemos finalmente el concepto de etnología que se desprende de sus escritos. Para Fernando Benítez la finalidad de la investigación etnológica es el "rescate" de las culturas indígenas en proceso de desaparición, la observación de ceremonias "exóticas", el registro de narraciones raras, el conocimiento de grupos indígenas incontaminados. La dualidad barbarie-civilización permea sus escritos, su punto de referencia es la civilización, la tradición cultural del colonizador europeo. Así, no puede presenciar aspectos de la cultura indígena si no es a través de los moldes del clasicismo "occidental". La historia de los mixtecos "posee un dinamismo, un refinamiento y una fuerza dramática que se le asocia instintivamente al mundo de Shakespeare o al de los

principios del Renacimiento italiano" (I:278). A los indios borrachos los contrasta con "la idea clásica que nos hayamos formado de la ebriedad", y recurre a las imágenes creadas por Rubens y Velázquez (I:184). La rigidez de su esquema le lleva a posiciones maniqueas, como la de ver a los indios como ángeles caídos y a los mestizos como grandes diablos, encarnación de todo mal (I:176); o bien recurre a la exaltación de lo primitivo para criticar los aspectos negativos de la vida moderna, una posición romántica que alaba lo irracional, pero que al final de cuentas se instituye como una apología indirecta del régimen establecido ante las pretensiones utópicas de volverse a lo "primitivo". "Debemos romantizar el mundo. Quizás podríamos decir debemos volver a lo salvaje, a lo primitivo" (II:246). Ve a la etnología también, como un saqueo sistematizado —lo que es congruente con su concepción del "rescate". "Entrar a saco en lo sagrado a nombre de la etnología... huir con el botín y beneficiarse de él en nuestro apacible gabinete de trabajo desatendiéndonos de sus consecuencias, constituye una fase no explorada de la etnología" (III:417). Por lo visto desconoce toda la controversia a consecuencia del descubrimiento del Plan Camelot y las diferentes opiniones con respecto al colonialismo intelectual, lo que ha traído a colación la posición del etnólogo y su compromiso frente a una realidad marcada por la injusticia y la explotación. El total desconocimiento de la etnología mexicana lleva a Benítez a considerarse sucesor ilustre de los viejos exploradores europeos, lo que le permite acusar a los investigadores mexicanos de negligencia y ver una decadencia en nuestros estudios, frente a su renacimiento en el mundo civilizado. Cuando lo contrario es lo cierto.

III

Indudablemente la obra de Benítez carece de todo significado si tratamos de considerarla desde el punto de vista de la investigación etnológica, pero su existencia no se sitúa en el vacío, sino en el campo de la ideología, y más específicamente en el del nacionalismo mexicano que tiene al indio como su culpa y su justificación.

La ideología es el conjunto de representaciones características de una época y una sociedad, es un teoría que, en una sociedad

clasista, sistematiza el interés de la clase en el poder y, por lo tanto, refleja distorsionadamente la realidad y la historia, de acuerdo con los objetivos de dominio y explotación a que se orienta toda la estructura.²² La interpretación, glosa y divulgación de estas ideas corre a cargo de los intelectuales tradicionales por los medios de difusión que proporciona tanto el aparato estatal como el control de los medios masivos de comunicación por las grandes empresas capitalistas. De las diversas manifestaciones que toma la ideología nacionalista mexicana, tiene un interés central a nuestras preocupaciones la política indigenista, uno de los pilares en que se construye la orientación populista de los regímenes revolucionarios y a la que han contribuido muchos de nuestros más destacados intelectuales.

El indigenismo, al reivindicar las culturas autóctonas de México, creó una poderosa motivación para llevar a cabo estudios de diferente tipo. La década de los veintes, cuando el nacionalismo toma grandes vuelos, ve el nacimiento de diferentes sociedades y publicaciones que tienen como finalidad el dar a conocer las manifestaciones culturales de los indios mexicanos, sea en la forma de estudios históricos, etnográficos y folclóricos, o bien en descripciones profusamente ilustradas. El interés oficial por el arte popular se muestra en exposiciones y publicaciones; se busca la imagen del mexicano nutrida en las viejas culturas y modificada por todas nuestras vicisitudes históricas.

Uno de los campos en que se resiente directamente la influencia de la ideología nacionalista, y en donde se trata de conciliar una finalidad universal con un lenguaje propio, es el de la literatura, la que tiene en la novela un sector significativo, un índice importante de su condición en un momento determinado. A la terminación del conflicto armado la literatura mexicana se ve dominada por la novela de la revolución; por otro lado "la corriente indigenista mexicana había incurrido en un lirismo superficial dentro de la novela".²³ El movimiento vanguardista no parece afectar la temática social y no modifica la percepción romántica del indio que subsiste en la literatura. Es sólo a partir del fuerte impulso cardenista cuando el tema del indio toma una mayor profundidad y se muestra en su problemática social y cultural en las novelas de B. Traven, M. Magdaleno y G. López y Fuentes. Con la formación académica y de etnólogos

²² Marx y Engels, 1966.

²³ Miliani, 1968, p. 73.

profesionales, destacan dos autores por su particular enfoque, armados ya de las técnicas etnológicas, lo que nos ofrece relatos extremadamente vívidos y elocuentes, ellos son F. Rojas González y R. Pozas, cuyas obras logran un poderoso impacto en el ambiente literario de su tiempo. Es entonces cuando se discute apasionadamente sobre lo mexicano, un tema que parte de la corriente existencialista y de las preocupaciones de la etnología norteamericana de los treinta, cuando la influencia de la psicología se deja sentir y se echan las bases del campo denominado "cultura y personalidad"; se intenta buscar el carácter nacional en cada país y se trata de explicar la problemática social con base en los rasgos de la personalidad.

Este tipo de preocupaciones llega a México y conduce a los planteamientos ahora clásicos de Samuel Ramos y Octavio Paz, de los cuales se hace eco un grupo de psicoanalistas que produce una profusa literatura sobre la personalidad del mexicano. La novelística se inicia con la aparición de las obras de A. Yáñez, J. Rulfo y Carlos Fuentes, y en el campo de la temática indigenista las obras de Rosario Castellanos dan una universalidad al tema muy por encima de los autores que antes habían incurrido en este campo.

Por otro lado el indigenismo mexicano adquiere una enorme importancia en el régimen cardenista, cuando se sientan sus bases institucionales y se funda la escuela de antropología que se supone va a proporcionar el personal técnico. La orientación desarrollista que se inicia en los cuarentas va a significar la separación tajante entre la investigación etnológica y la política indigenista. El culturalismo y funcionalismo dominantes escasamente congenian con la orientación política del indigenismo, como lo demostraría la fundación del Instituto Nacional Indigenista, en 1948, a donde ingresa la primera generación de etnólogos profesionales formados en México. La absorción en tareas administrativas y la inserción en el ámbito de la política nacional dejan de lado la investigación científica. El resultado es el que ahora presenciamos: la apropiación de los resultados de la etnología por el indigenismo —en tanto que la investigación etnológica se orienta por una problemática ajena a los objetivos de la política indigenista y coincide sólo en el objeto de estudio, la cultura india; o sea, sucede algo que podemos llamar el uso ideológico de la ciencia.

El mayor o menor nacionalismo de cada régimen se mani-

fiesta en la preocupación mostrada por el problema del indio y por el fomento de los estudios etnológicos. En este sentido, después del régimen cardenista se observa un nuevo auge de la investigación cuando en el sexenio lopezmateísta se decide la construcción del nuevo Museo Nacional de Antropología; un enorme presupuesto se destina a la investigación que sirva de base a la presentación museográfica del pasado y el presente indígena de México. Esto, al final de cuentas, concierne al nacionalismo y no a la investigación, que parece permanecer como un subproducto, o beneficiaria indirecta de los intereses políticos.

El sexenio de Díaz Ordaz, con un marcado matiz desarrollista, se desentiende del lado indígena del nacionalismo y conduce a una situación crítica al indigenismo oficial; el presupuesto se reduce, numerosos antropólogos se ven obligados a abandonar el INI, ante la creciente manipulación por parte de políticos ambiciosos y el acentuamiento del nepotismo. Ante la imposibilidad de apoyarse en la etnología, y con la imperiosa necesidad de señalar los grandes males que aquejan al indio, para así justificar su existencia que parece llegar a su fin, Fernando Benítez se convierte en el vocero autorizado que va a divulgar entre el público educado, burgués, la labor del INI, dirigida a integrar al indio. La posición de Benítez, a pesar de usar un lenguaje crudo y realista, es la de un reformismo que encuentra en la base de los males que aquejan al país, y a la población indígena, no los cimientos mismos en que se apoya todo el injusto sistema, sino aspectos meramente circunstanciales, como los malos funcionarios, la corrupción reinante, o bien la falta de atención adecuada por parte de los grandes hacedores de nuestra política, así como la ausencia de programas apropiados para resolver el problema indígena. "Ni los gobernadores, ni los bancos, ni la Secretaría de Agricultura, ni el Departamento Agrario han sabido crear sistemas de desarrollo que encaucen las energías y el dinero ganado muy penosamente, de miles de hombres", escribe Benítez con respecto a los braceros, no viendo el problema que está detrás de estos movimientos migratorios, como es el de la adquisición de divisas, el mantenimiento de un ejército reserva y de un nivel de salarios tremendamente bajo. De igual manera distorsiona el problema indígena, al no verlo dentro del contexto de una sociedad capitalista que busca el beneficio de unos pocos a costa del trabajo de muchos. Y dice sentenciosamente: "Todos

hablan de los indios y en realidad muy pocos saben en qué consiste la base del problema”, para añadir su versión:

Han fracasado los misioneros y los esfuerzos oficiales en su afán de “modernizar al hombre primitivo”, en buena parte por carencia de financiamientos adecuados, y en parte también porque se ha creído que cualquier innovación técnica, cualquier tipo de ayuda supone la destrucción de una cultura tradicional (III:607, 610).

En ningún momento expresa crítica alguna a la política indigenista ni al funcionamiento del INI (a pesar de que en la época en que él visita las regiones indígenas gracias a las facilidades proporcionadas por el Instituto, éste atraviesa por una de sus mayores crisis, agudizándose las grandes fallas que padece, según lo ha señalado A. Marroquín).²⁴ Su mimetismo con los puntos de vista del indigenismo oficial explica sus opiniones con respecto a la etnología, a la que escasamente conoce, como se desprende de sus libros. Para él el etnólogo debe auxiliar en los proyectos gubernamentales como un dócil instrumento para manipular las poblaciones indias, pues señala cómo los etnólogos, “mediante la educación y el convencimiento lograrán vencer su legítima desconfianza y hacerlo participar con ayuda de la técnica en la administración del cultivo y de la maquila” (IV:583).

Paradójicamente mientras sitúa al etnólogo enfrentado a los objetivos nacionalistas del indigenismo, su concepción de la etnología es del más extremo colonialismo (heredada de sus maestros F. Boas y C. Lévi-Strauss); no de compromiso, sino de rescate; no ir a los problemas económicos y sociales, sino estudiar las religiones. Su posición de colonizado la afirma ensalzando la etnología extranjera a costa de denigrar la investigación local, lo que se refleja también en el elogio desmedido por la acción explotadora del padre Lino, en el Valle del Mezquital, y a la penetración ideológica que lleva a cabo el Instituto Lingüístico de Verano.

No es posible comparar la actitud humanista de los frailes lingüistas del siglo XVI con la labor proselitista de los misioneros protestantes del Instituto Lingüístico de Verano, la cual obedece a finalidades de tipo religioso más que científicas, como lo

²⁴ Marroquín, 1972. El capítulo dedicado a México está reproducido en *¿Ha fracasado el indigenismo?*, pp. 195-225.

demuestra la escasa calidad de la mayor parte de sus publicaciones técnicas, la ausencia de un plan de investigación acorde con las necesidades del país, los agudos problemas de faccionalismo religioso provocados y la desigual relación entre su supuesta labor castellanizante y la enorme cantidad de recursos de que disponen, como se aprecia fácilmente en sus instalaciones en todas aquellas partes que están bajo su influencia.

La congruencia de la posición ideológica de Benítez, fiel al nacionalismo mexicano, le lleva a ver en la miseria de los indios de ahora los restos de la grandeza de los poderosos señoríos prehispánicos, un fenómeno al que podemos denominar "aztecismo" y que tiene su mayor colorido en los murales de Diego Rivera, y que se expresa en todo un estilo arquitectónico empleado en la construcción de los monumentos oficiales a personalidades de nuestra historia prehispánica. Así, cuando visita a los mixtecos exclama: "costaba trabajo pensar que aquellos harapientos fantasmas fueran los descendientes de los príncipes, de los guerreros y de los artífices..." (I:361). Pero esta tendencia le lleva a torcer las posibles relaciones al comparar, por ejemplo, a los tzotziles con los mayas pintados en los murales de Bonampak (I:193), y todavía más cuando afirma de los coras, "... educados en la geometría de la danza, conservan el gusto por los grandiosos espectáculos sagrados de los aztecas" (III:492). Este tipo de comparación llega a lo grotesco cuando trata de relacionar a la religión de los campesinos huicholes con la compleja teología de los aztecas.

IV

Los indios de México representa un producto cultural que refleja la incidencia de varios factores que determinan la configuración del México actual; su rasgo más característico es el de constituir una especie de literatura panfletaria que simula ser ensayo científico, obra literaria o denuncia política. Esta aparente ductilidad la debe a su inserción directa en las características que componen la ideología nacionalista. Por una parte trata uno de los temas centrales a las preocupaciones de los regímenes nacidos del movimiento revolucionario de 1910, los indios, pero lo hace de una manera superficial que, al igual que el indigenismo oficial, se apropia de los resultados de la investigación

científica, como se observa en el uso de la terminología técnica, a la que distorsiona según sus particulares intereses, o bien en su pretensión de ser etnólogo. Por otra parte, parece insertarse en la trayectoria de la literatura mexicana, la que tiene en la reflexión sobre los problemas nacionales uno de sus temas dominantes, sin embargo su meditación no es profunda ni mucho menos original, recurre al impresionismo fugaz, a los títulos llamativos y a las imágenes grotescas. Mientras mantiene su posición de periodista que denuncia la explotación y la injusticia, como en su libro sobre el henequén de Yucatán, aporta un documento social y político, pero una vez que trata de sumergirse en absurdas disquisiciones etnológicas, absurdas por lo ajeno a esta tradición científica, su identidad más próxima es la del panfleto que ensalza la política indigenista y la convierte en un producto de consumo de una clase media sensibilizada a los temas nacionalistas (¿quién más va a interesarse por el indio y poder pagar el costo de los gordos volúmenes?).

La completa falta de consistencia teórica y la pobreza metodológica manifiesta en la obra impiden considerarla como aportación científica. El desconocimiento de la tradición académica mexicana y de los problemas teóricos por los que atraviesa nuestra etnología la eliminan de la categoría de las obras de divulgación científica. Su superficialidad y lo arbitrario de sus planteamientos no parecen corresponder tampoco a lo que se considera ensayo literario. En realidad *Los indios de México* encaja en las características actuales que exhibe el periodismo mexicano, por su oportunismo, sus opiniones reformistas, su percepción distorsionada de la realidad del indio, su falso cientifismo y por el colonialismo subterráneo que permea sus páginas. Ni etnología, ni literatura.

SUMMARY

An event which occasionally takes place in the history of ethnology is the sudden literary popularity of monographs and studies written with aims which originally were purely scientific. Nevertheless, at times the opposite is true: literary works rise to the status of scientific documents due to the nature of their contents. This seems to be the case of the work *Los indios de México* by the journalist Fernando Benítez, which is analyzed in this article from a

theoretical point of view, together with the data he presents, in order to evaluate its questionable contribution to Mexican ethnology.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo
 1971 *¿Ha fracasado el indigenismo? Reportaje de una controversia.* (SepSetentas, 9.) México, SEP, 274 pp.
- BENEDICT, Ruth
 1959 *Patterns of Culture.* Mentor Books, The New American Library of World Literature, Inc. New York, 254 pp.
- BENÍTEZ, Fernando
 1956 *Ki: el drama de un pueblo y de una planta.* México, Fondo de Cultura Económica, 291 pp.
 1960 *Viaje a la Tarahumara.* México, Ediciones Era.
 1963 *La última trinchera.* México, Ediciones Era, 143 pp.
 1964 *Los hongos alucinantes.* México, Ediciones Era.
 1967 *Los indios de México.* México, Ediciones Era, t. I, 514 pp.
 1968a *En la tierra mágica del peyote.* México, Ediciones Era, 285 pp.
 1968b *Los indios de México.* México, Ediciones Era, t. II, 604 pp.
 1970 *Los indios de México.* México, Ediciones Era, t. III, 655 pp.
 1972 *Los indios de México.* México, Ediciones Era, t. IV, 595 pp.
- CANCIAN, Frank
 1965 *Economics and prestige in a Maya community. The religious cargo system in Zinacantan.* Stanford University Press, Stanford, California, 231 pp.
- CAZÉS, Daniel
 1967 *El pueblo matlazinca de San Francisco Oxtotilpan y su lengua.* Acta Anthropológica, Época 2, vol. III, nov. 2. México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 119 pp.
- CHAPMAN, Anne M.
 1959 *La guerra de los aztecas contra los tepanecas.* Acta Anthropológica, época 2, vol. I, núm. 4. México, 122 pp.
- DAHLGREN DE JORDÁN, Barbro
 1954 *La Mixteca. Su cultura e historia prehispánicas.* México, Imprenta Universitaria, 399 pp.
- FANON, Frantz
 1963 *Los condenados de la tierra.* (Colección Popular, 47.) México, Fondo de Cultura Económica, 292 pp.

FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto

- 1971 *Calibán: apuntes sobre la cultura en nuestra América*. México, Editorial Diógenes, 108 pp.

FLORES MAGÓN, Ricardo

- 1970 *Antología*. (Introducción y selección de Gonzalo Aguirre Beltrán.) México, Biblioteca del Estudiante Universitario, UNAM, 144 pp.

FRAZER, Sir James George

- 1956 *La rama dorada. Magia y religión*. México, Fondo de Cultura Económica, 860 pp.

GARCÍA FLORES, Margarita

- 1968 Fernando Benítez: los indios de México o el fin de una cultura. Hojas de crítica, núm. 5. Suplemento de la *Revista de la Universidad de México*, vol. xxiii, núm. 4, diciembre, pp. 1-5.

GIBSON, Charles

- 1967 *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*. México, Siglo Veintiuno Editores, S. A. 533 pp.

GONZÁLEZ NAVARRO, Moisés

- 1970 *Raza y tierra. La guerra de castas y el henequén*. (Centro de Estudios Históricos. Nueva Serie, 10.) México, El Colegio de México, 392 pp.

GRIMES, J. E. y BÁRBARA F.

- 1962 Semantic distinctions in Huichol (Uto Aztecan) kinship. *American Anthropologist*, vol. 64, pp. 104-114.

HANKE, Lewis

- 1965 The bones of Cuauhtemoc. *Encounter*, vol. xxv, núm. 3, pp. 79-84. London, september.

HARRIS, Marvin

- 1968 *The rise of anthropological theory. A history of theories of culture*. New York, Thomas Y. Crowell Co. 806 pp.

KLUCKHOHN, Clyde

- 1970 *Antropología*. (Breviarios, 13.) México, Fondo de Cultura Económica. 325 pp. 5ª reimpresión.

LEWIS, Óscar

- 1964 *Los hijos de Sánchez*. México, Fondo de Cultura Económica, 531 pp.

MARROQUÍN, Alejandro D.

- 1971 *Balance del indigenismo*. (Ediciones especiales, 62.) México, Instituto Indigenista Interamericano, 300 pp.

MARX, C. y F. ENGELS

- 1966 *La ideología alemana*. La Habana, Edición Revolucionaria, 684 pp.

- MEAD, Margaret
1963 *Coming of age in Samoa. A study of adolescence and sex in primitive society.* New York, Mentor Books, 176 pp.
- MEYER, Jean
1973 *Problemas campesinos y revueltas agrarias (1821-1910).* (SepSetentas, 80.) México, Secretaría de Educación Pública, 235 p.
- MILIANI, Domingo
1968 *La realidad mexicana en su novela de hoy.* Caracas, Monte Ávila Editores, 118 pp.
- PADDOCK, John
1965 Oscar Lewis's Mexico. *Mesoamerican Notes*, núm. 6, University of the Americas. Department of Anthropology, pp. 3-34.
- PINEDA, Vicente
1888 *Historia de las sublevaciones indígenas habidas en el Estado de Chiapas.* Chiapas, Tipografía del Gobierno, 340 + 143 pp.
- POZAS, Ricardo
1948 *Juan Pérez Jolote. Biografía de un tzotzil.* Acta Antropológica, vol. III, núm. 3. México.
- QUEZADA RAMÍREZ, M. Noemí
1972 *Los matlatzincas. Época prehispánica y época colonial, hasta 1650.* (Serie investigaciones, 2.) México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 142 pp.
- TRENS, Manuel B.
1957 *Historia de Chiapas*, t. I. México, segunda edición, 758 pp.
- WOLF, Eric R.
1964 *Anthropology.* New Jersey, Prentice-Hall, Inc., 113 pp.
- WOLF, Eric R. y J. G. JORGENSEN
1971 Antropología en pos de guerra. *América Indígena*, vol. 31, núm. 2, pp. 429-449. México.