

Críticas, descripciones e hipótesis recientes sobre las relaciones amerindias con lo foráneo y lo novedoso

Juan Javier Rivera Andía

Polish Academy of Sciences. ✉ 

<https://dx.doi.org/10.5209/raso.95186>

López García, Julián; Muñoz Morán, Óscar (eds.) (2021) *Utopismos circulares: contextos amerindios de la modernidad*. Madrid: Iberoamericana.

Esta nueva compilación antropológica de la colección "Tiempo emulado" reúne a doce notables americanistas –provenientes tanto de España como también de fuera de esta– interesados en la siguiente pregunta: “¿las culturas amerindias han aportado algo a la modernidad (o a la posmodernidad)?” (p. 9). En conjunto, podría encontrarse al menos tres tipos de aproximaciones en esta decena de estudios, acompañados de bellas imágenes a color: las críticas, las descriptivas y las propositivas.

Comenzando por las primeras, podemos constatar que al menos la mitad de los capítulos ofrecen críticas bastante radicales. Además, se centran en tres temas principales: la teología, la historiografía y el desarrollo. Con respecto al primer tema, Gutiérrez Estévez nos acerca a los “abusos” (p. 41) y “coartadas” (p. 54) de la “incipiente teología” (p. 37) propuesta por “quienes se presentan como intérpretes de la ‘religiosidad’ amerindia” (p. 37). El autor resalta el “grave desconocimiento de la etnografía” (p. 68) de aquellos “teólogos indianistas” (p. 57) que consideran, con aparente éxito, a “la ‘madre tierra’ como su máxima deidad” (p. 61): “La identificación de la Madre Tierra con Dios, por extraña que parezca la confusión de lo creado con el creador, se ha extendido en los últimos años por todos los ámbitos del discurso indianista” (p. 63).

Los otros dos temas siguen una pauta similar a la marcada por Gutiérrez Estévez. El segundo tema concierne, no ya a la teología indianista, sino a la historiografía en ciertas regiones de los Andes. Muñoz Morán detecta una “cuestionable práctica” (p. 148) en aquella “propuesta historiográfica que... se ha convertido en referente en Bolivia” (p. 134) y parte de posturas tales como “fuimos condenados a habitar la prehistoria” (p. 137).

Finalmente, tres capítulos están dedicados, al menos parcialmente, a críticas de proyectos de desarrollo entre pueblos amerindios de Guatemala, Venezuela y Perú. De todas ellas, quizá la de López García sea la más drástica: “Nunca hubo verdadero diálogo... con los pueblos amerindios” (p. 410). Para este autor, sea cual fuere el énfasis –“la educación... la salud... la promoción de los derechos humanos... el respeto de derechos ancestrales, el desarrollo integral...”–, se trata en el fondo casi siempre de “una misión que implica la llegada de una buena nueva que lleva aparejado un cambio de vida y que, en los últimos años, se concreta en ‘el buen vivir’ y las metodologías colaborativas para el desarrollo indígena” (p. 350). En suma, lo que subyace a estas iniciativas sería siempre el deseo de “imponerles [a los indígenas de América] un plan de futuro” (*Ibid.*). López García también critica el eco que ha tenido la “Pachamama, Madre Tierra” (p. 410), pero se concentra sobre todo en el llamado “‘buen vivir’ como una serie de principios y valores reformulados desde Occidente” (p. 350). Para este autor, que el “buen vivir” sea susceptible de volverse una “marca de empresas” (p. 411) no hace sino visibilizar aquello que comparte con otras formas del “incansable e incesante plan de Occidente”: el “buenismo etnocéntrico... [y la] impronta dogmática” (p. 350).

La crítica del desarrollismo propuesta por Vutova es quizá igualmente tajante. Así, la autora imagina “la creación de un museo para las utopías” (p. 193) en un capítulo dividido en secciones que llevan los nombres de los espacios de un museo. Entre los elementos coleccionados en este “museo”, encontramos tanto textos p–una “oración al Chávez nuestro”– como imágenes –un niño navegando junto con su ordenador portátil o una avioneta abandonada por narcotraficantes. Ambos reflejarían “los múltiples proyectos que se han ido implantando en Mavacal” por medio de “objetos... que fueron destinados a formar parte de un proyecto, de una utopía” y que hoy yacen “convertidos... en basura” (p. 211).

Finalmente, encontramos la crítica de Pérez Galán al llamado “turismo social” en Cuzco” (p. 161), una práctica que aplicaría la idea del “ocio como un derecho universal” (p. 161). La autora rescata que los estudios al respecto han repensado “los papeles tradicionalmente asignados a esta población [indígena:]... la provisión de mano de obra no cualificada en condiciones de explotación (como camareras, prostitutas, limpiadoras, arrieros o porteadores)... la venta de productos típicos en el mercado informal... [o] la puesta en escena de su

imagen folclórica... [y que más bien] revelan a [esta población]... como actores políticos... y consumidores de ocio, de nuevas tecnologías" (p. 160). Así, la autora observa lo que sucede en el Cuzco cuando "los indígenas son los visitantes y consumidores de los atractivos turísticos patrimoniales" (p. 161). Y encuentra reacciones "abiertamente discriminatorias y racistas" (p. 172), como obligarlos a dejar sus cargas en la espalda fuera de ciertos establecimientos o impedirles el uso de los baños en los mismos (*Ibid.*). Tomando en cuenta el "aval institucional y financiero" (p. 176) de algunos de estos programas sociales, Pérez Galán resalta cómo éstos "se financian con los recursos obtenidos del canon y regalías de las empresas mineras y gasíferas que simultáneamente despojan de su territorio, de sus recursos básicos y de su salud a la misma población" (p. 185). Sugiere, pues, que aquellas fuerzas que despojan a los pueblos amerindios se encuentran también detrás de aquellas que pretenden ayudarlos exponiéndolos al maltrato estructural.

Ahora bien, además de estas críticas, el presente libro también ofrece descripciones de aquellas incorporaciones que los pueblos amerindios podrían haber hecho a los mundos foráneos cuyos intentos de dominación han criticado. Encontramos aproximaciones tanto históricas, con casos en México y en Guatemala, como etnográficas, con casos indígenas rurales (Perú y Brasil) y mestizos urbanos (México).

Las primeras son ilustradas por los capítulos de Celigueta y de Mason y Pardo-Tomás. Estos últimos dan noticia de una decena de pinturas de la flora mexicana que serían "copias de pinturas originales hechas por indígenas en el valle de México" (p. 77), en las que se podría entrever "la incorporación de técnicas, motivos y estrategias de representación europeas a técnicas, motivos y estrategias de representación prehispánicas" (p. 102). En lo que respecta a su antigüedad, serían anteriores a la expedición (realizada, entre 1570 y 1577) de Francisco Hernández, autor de la notable *Historia natural de la Nueva España*. En cuanto a sus repercusiones, Mason y Pardo-Tomás resaltan que estas copias habrían sido incorporadas a la recopilación de más de mil dibujos reunidos en el herbario del veneciano Pier'Antonio Michiel, los que habrían sido consultados por Galileo Galilei (p. 76) en la casa del príncipe romano Federico Cesi.

La segunda aproximación de corte histórico traza la historia de la veneración a la imagen de la "virgen Cataluña", donada en la segunda mitad del siglo XX, luego de un terremoto devastador en Guatemala, cuyas noticias habrían llegado hasta Cataluña. Celigueta describe cómo esta imagen terminaría siendo adoptada en un culto familiar local a pesar de que no era tal su destino original. Esta descripción nos acerca a varias características fundamentales del culto religioso indígena guatemalteco: la asimilación de los santos al poder político – "Algunos... comparan... a los santos con el gobierno. Dicen que los santos hacen reuniones y hablan entre ellos 'como un gobierno'" (p. 300)–, del desdoblamiento de imágenes, típica de los santos también en los Andes, la vinculación con las montañas – "la clara asociación entre los santos y los dueños de montes y cerros" (p. 290)–, y finalmente el predominio del complejo relacionado con los "dueños" – "el mundo es propiedad de dueños que... se parecen mucho a los santos" (p. 280); "los santos son dueños de lugares y tienen a su vez dueño... esta pertenencia es elegida... los santos tienen voluntad y motivos propios para escoger su lugar" (p. 293). Estas y otras características indígenas parecieran verse en la imagen católica europea como en un molde bien dispuesto.

Finalmente, en cuanto a las restantes aproximaciones predominantemente descriptivas, centradas en medios rurales, dos están dedicadas a pueblos amazónicos. Por un lado, Georg y Münzel comparan la forma en que los sateré-mawé del Brasil "integran las proyecciones de los ecologistas del siglo XXI" con las formas en que, en el siglo XVII, aquellos habían integrado "la antropofagia de los tupinambá" (p. 223). Por otro lado, González Saavedra compara el consumo de ayahuasca entre aquellos foráneos que buscan "energía" o un "encuentro consigo mismo" con el practicado por los shawi del Perú en términos de "desdoblamiento". Resalta una "diferencia básica": mientras que, para los shawi, lo sobrenatural es lo inmediatamente sensible, y viceversa, para los "sujetos modernos" ambas categorías o experiencias serían excluyentes (p. 266) – "¿Cómo podríamos nosotros ser un delfín rosa bajo el Amazonas sin caer en el delirio o la sinrazón?" (p. 267) –. El último caso etnográfico nos regresa a México, esta vez Veracruz, donde Flores Martos describe las artes domésticas efímeras – "imágenes, figuritas y... 'cosas' contemplables en las salas" (p. 310) – y su integración de elementos y motivos indígenas. El autor alude a unas "reglas del *bricolage* y del *collage*" (p. 311) que ofrecerían una "imagen tópica del indio... como una ilustración... de al menos tres ideas... 'arcaísmo', 'pobreza' y 'pureza'" (p. 317).

Comparando las aproximaciones críticas con las predominantemente descriptivas, las primeras parecen menos taxativas y quizá hasta dubitativas; quizá debido a su afán de dar cuenta en detalle de los entremezclamientos que observan. En cuanto a las aproximaciones dedicadas a sugerir hipótesis, veremos a continuación que éstas podrían situarse a caballo entre ambas posiciones: la sentencia y la perplejidad.

Tanto la introducción, escrita por Gutiérrez Estévez, Muñoz Morán y López García, como el capítulo final, escrito por este último autor, sugieren al menos dos hipótesis con respecto a la apropiación amerindia de lo foráneo o su "capacidad de ajustar a sus criterios lo que inicialmente era ajeno y convertirlo en algo propio" (p. 10). La primera de las dos hipótesis es el predominio del dualismo como "lógica": tal como lo ilustra Celigueta, la introducción afirma que "la lógica indígena de la dualidad se impone al juego de originales y copias propio de la modernidad" (p. 18). La segunda, quizá más importante, tiene que ver con lo opuesto de la tantas veces asumida "resistencia" indígena. Se trata del cosmopolitismo o la apertura ante la novedad: "Los pueblos indígenas americanos han sido siempre sorprendentemente abiertos a incorporar cualquier novedad" (p. 10). Este cosmopolitismo explicaría, además, lo que ya Bernardino de Sahagún, en lo religioso, describía como "la sibilina actuación de los indígenas que hicieron creer que se habían convertido" (p. 384). Así, López García anota: "los indígenas son tremendamente porosos y abiertos a explorar y vivir la novedad... La misma porosidad que sirve para atraer sirve para evacuar, de manera que les lleva también a abandonar muchas de las novedades" (p. 408). Al otro lado de la cara de la moneda donde se encuentra la impronta del

cosmopolitismo –que el antropólogo peruano Alejandro Ortiz Rescaniere definiera como tal en 1999 en su artículo "El individuo andino, autóctono y cosmopolita"– estaría, pues, la cruz de la inconsistencia: "la inconsistencia indígena parece ser norma, un lugar de comodidad" (p. 19).

Como nota final, podría subrayarse que la exploración de esta "pauta amerindia de inconstancia y componenda" (p. 24) implica lo que Gutiérrez Estévez llama la "mirada alejada de un antropólogo" (p. 27). Es decir, implica un marco comparativo que podría parecer de "un esquematismo excesivo e injusto" (p. 24) al confrontar abstracciones tan amplias como "cristianismo romano", "tradición judía" o "pauta amerindia" (*Ibid.*). Libros como este muestran además que tal requisito puede ser fructífero en manos de especialistas tan respetuosos de la etnografía y el trabajo de campo como los que aquí se reunieron.