

## PREFACIO

PEDRO PITARCH Y GEMMA OROBITG

*Universidad Complutense/Universidad de Barcelona, España*

Las culturas indígenas americanas han sido convencionalmente pensadas como “tradicionales”, y, por tanto, en la medida en que la modernidad es imaginada como lo opuesto de la tradición, “indígena” y “modernidad” son términos estimados intuitivamente como incompatibles. En la medida en que las poblaciones amerindias adopten la modernidad, comienzan a dejar de ser propiamente indígenas: investigar sobre la cultura indígena equivale a ocuparse de todo aquello que no es moderno, y ocuparse de aquello que es considerado moderno equivale a tratar aquello que sustituye o desplaza la cultura indígena. La modernidad, la técnica, la racionalidad occidental reemplazan las antiguas creencias y prácticas.

Contra este sentido común, sin embargo, la etnografía demuestra una y otra vez cómo aspectos aparentemente “tradicionales” de las culturas indígenas no sólo son capaces de coexistir con la modernidad occidental –lo cual ya se ha convertido en un lugar común– e incluso florecen y sacan el mayor partido de ella, sino también, y sobre todo, cómo los indígenas producen sus propias formas de modernidad. Los trece ensayos que componen este libro están dirigidos a interpretar las formas indígenas de modernidad. Ocupándose de grupos indígenas distintos, diferentes temas de estudio, y a través de estilos interpretativos también diversos, estos estudios se preguntan cuestiones tales como: ¿de qué manera interpretan los indígenas la modernidad?, ¿qué usos hacen de ella? Y no sólo cómo transforma la modernidad la cultura indígena, sino cómo ésta transforma la modernidad. ¿Podemos hablar de una modernidad específicamente indígena?

Por supuesto, aquí la primera dificultad reside en saber qué entendemos por “modernidad”. Modernidad es, desde nuestro punto de vista, un concepto puramente relativo, cuyo sentido reside en ser lo opuesto de la “tradicición”, o, más exactamente, la “no-tradicición”. Moderno es aquello que no es tradicional. Para que pueda emerger una noción de modernidad debe igualmente imaginarse una tradición lo suficientemente general como para que se oponga a esa modernidad; dicho de otro modo, una tradición que no ha existido nunca como tal. En definitiva –como demuestran los estudios etnográficos de este libro– tradición y modernidad representan los términos de una dicotomía que no se sostiene en los hechos. Esta dicotomía, sin embargo, ha sido la manera más común de pensar la historia y el futuro de las sociedades del siglo xx. Más aun, el concepto de tradición que se proyecta sobre todas las culturas del mundo (“las culturas tradicionales y los cambios técnicos”) posee los rasgos característicos que la imaginación occidental atribuye a este concepto.

La tradición es el pasado; la modernidad, el futuro. Lo que define la modernidad (occidental) según Jurgen Habermas (1990), quién se basa en última instancia en Max Weber, es fundamentalmente la distinción entre las formas de construcción de la esfera pública y la privada en el marco de los regímenes nacionales. Pero el modo más extendido de pensar la modernidad es como sinónimo de modernización: no tanto un estado cuanto un proceso (Appadurai 1996, Giddens 1991). “El proceso continuo de generar y asimilar formas de producción y de consumo que están a la vanguardia de la tecnología y del gusto, tal y como éstos se construyen en el sistema mundial” (Lomnitz 1998: 10). “Vanguardia” es otra de las palabras clave asociadas a la modernidad: por antonomasia las vanguardias estéticas como el cubismo, el futurismo o el constructivismo. Pero la vanguardia es un movimiento que señala la flecha del “progreso”.

Es probablemente en este sentido de “modernización” como se ha tendido usualmente a interpretar la relación entre los pueblos indígenas americanos y la modernidad occidental. Es decir, la modernidad es entendida como un factor externo que afectaría las culturas nativas tradicionales (del mismo modo, por ejemplo, que la modernidad es un factor externo que afecta a las naciones latinoamericanas: la modernidad siempre surge en “otro lugar”). Desde este punto de vista, la modernización indígena es parcialmente sinónima de occidentalización.



*Lucha libre en la plaza del pueblo de Chamula (Jan Rus).*

Modernización sería pues cualquier efecto duradero de Occidente (*the West*) sobre los pueblos no europeos (*the rest*), desde el siglo xv en adelante, y por tanto un estudio de las modernizaciones indígenas equivaldría también a una historia de la expansión europea. La expansión europea se corresponde con el progreso.

Los indígenas no eran modernos y lo moderno no era indígena. Lo que podríamos llamar el “paradigma de la aculturación” se basa implícitamente en esta premisa. Desde una perspectiva funcionalista, las sociedades indígenas simplemente dejarían de funcionar y serían absorbidas por la “sociedad nacional” (Beals 1967, Ewald 1962). Desde el punto de vista del culturalismo particularista, las culturas indígenas acabarían por mezclarse completamente con el mundo de origen europeo, para incorporarse al mundo “mestizo” nacional (Redfield 1941, Aguirre Beltrán 1967). En ambos casos, sin embargo, el estudio de las culturas indígenas debía estar dirigido a ocuparse de los aspectos tradicionales, esto es, propiamente indígenas, y todo aquello que pudiera parecer moderno no era sino una perturbación externa que conducía a la pérdida cultural. De hecho, la etnografía americanista se pensó durante largo tiempo como la respuesta a la necesidad de “rescatar” las culturas en desaparición como resultado de los embates de la modernidad (Urban y Scherzer 1991). Las teorías de la dependencia y el colonialismo interno, y los estudios del “campesinado” como categoría no son sino un desarrollo de este principio de modernización, esto es, de pérdida y asimilación cultural. Los indígenas acabarían inexorablemente por campesinizarse (González Casanova 1965, Bonfil 1972, Stavenhagen 1969, Warman 1976) o proletarizarse (Pozas 1971), o bien por producir un tipo de “indio genérico” (Darcy Ribeiro 1970).

En la década de 1980 aparecieron algunas alternativas a este esquema. Representan probablemente una repuesta a la constatación de que las culturas indígenas no sólo no estaban necesariamente condenadas a su extinción según el veredicto de historiadores, sociólogos y antropólogos, sino que algunos aspectos culturales indígenas estaban de hecho expandiéndose aprovechando las nuevas condiciones de la modernidad y de la globalización.

La primera de estas alternativas concierne los estudios de producción y negociación de bienes e identidades culturales indígenas (y también de los sectores llamados populares) en el contexto de la globalización de América Latina. Bajo conceptos como el de “hibridación”

(García Canclini 1990), *creolization* (Hannerz 1992), “cultura pública” (Appadurai 1986) o intercambio desigual (Clifford 1999), comportamientos culturales previamente condenados a la extinción ahora parecen vivir una nueva vida, a veces más compleja que la “tradicional” (Galinier y Molinie 2006). En lugar simplemente de disolverse en un mundo organizado por el mercado, aspectos de las culturas indígenas alcanzan nuevos significados. En términos de Yúdice (1992), se produce una “rearticulación de la tradición”. Procesos como la urbanización, el turismo y las nuevas tecnologías, conceden nuevos sentidos y oportunidades. En otras palabras, lo indígena y lo popular no han sido eliminados, sino reformulados en términos de nuevas relaciones sociales y de producción. Como dice Brown (1991), se trata de “una modernidad alternativa, donde la moderna tecnología se funde con la magia”. García Canclini (1990, 1995), por ejemplo, adopta un enfoque sobre la cultura popular donde ésta no se define por su origen o por su contenido, sino por su “sistema de producción”. Es un tipo de perspectiva que contrasta con los estudios de “aculturación” en el hecho de que se aleja de las preocupaciones convencionales por la autenticidad y la tradición, pensándolas más bien como un cambiante juego de fuerzas políticas y económicas e históricas en continua negociación.

Una segunda reacción a la idea de la aculturación inevitable es la de los estudios “posestructuralistas” donde se enfatiza cómo las culturas indígenas generalmente logran absorber las relaciones y los productos occidentales, incluyéndolos en los paradigmas lógicos indígenas, de modo que éstos se ven frecuentemente reforzados por la relación con la modernidad occidental. La versión más conocida de este argumento son los trabajos de Marshall Sahlins sobre las culturas nativas del Pacífico (1985, 1989, 1993, 1996, 1999). Con la tesis de la “indigenización de la modernidad”, Sahlins discute la idea largamente aceptada según la cual los procesos de modernización conducen irrevocablemente a la desaparición de las especificidades culturales de las sociedades no occidentales. En particular, sostiene Sahlins, la recepción y el uso que hacían las poblaciones nativas de las mercancías occidentales no desemboca en la “aculturación” de aquéllas. La “domesticación” de las nuevas mercancías contribuye, por el contrario, a la reproducción cultural de las sociedades nativas y, a menudo, al desarrollo de las relaciones sociales tradicionales. De ese modo, la presencia de mercancías industriales no implica la individualización de las relaciones sociales y,

en última instancia, la penetración del capitalismo (que, en términos del autor, es sinónimo de modernidad). En la relación de los nativos del Pacífico con las mercancías europeas, Sahlins ve un nuevo ejemplo de uso de lo nuevo en términos de una estructura previa. Las mercancías son aceptadas y usadas a través de las categorías propias de las cosmologías indígenas. Por ejemplo, a comienzos de siglo xx, en Nueva Guinea la introducción de mercancías extranjeras fue asimilada a la rivalidad por prestigio entre los jefes y relanzó las formas de intercambio tradicional a un nivel sin precedentes. El proceso de indigenización se presenta así como un desvío de la modernidad –y también como una forma de resistencia a la modernidad– que Sahlins aplica a situaciones y momentos históricos diversos: el Hawai del capitán Cook en el siglo xviii, las ceremonias Potlach de la Columbia Británica de comienzos del siglo xx, pero también situaciones como las de la “invención de la tradición” contemporáneas o las nuevas políticas de la identidad indígena (Babadzan 2009, Li 2001).

En términos de los estudios amerindios, los indígenas reclutarían a los europeos y sus mercancías para reproducir su propia sociedad (Albert 1990, 1993, Albert y Ramos 2006, Conklin 1997, Crocker 1992 Rappaport 1990, Turner 1999). Este tipo de orientación se interesa por la complejidad de los modos indígenas (cognitivos, simbólicos, políticos) de construcción y reproducción de la sociedad y la historia. Tratan así de reconciliar los análisis de los sistemas cosmológicos con la socio-historia de las situación de contacto y rápida modernización, de un modo que privilegia la “agencia histórica” indígena mediante la cual éstos digieren los acontecimientos. Por ejemplo, Peter Gow (1991) ha argumentado que la situación de los piro de la Amazonía peruana, que viven en una situación de aparente aculturación y campesinización, en realidad es el resultado de su propia lógica tradicional, donde la “aculturación” es un proceso inherente a la cosmología indígena. Pedro Pitarch (2005) argumenta acerca de las conversiones indígenas en México y Guatemala a la religión católica o a las evangélicas, que es en realidad la propia cultura indígena tradicional la que impulsa –mediante la búsqueda nuevos modos de construcción del cuerpo– a los indígenas a la conversión.

En todo caso, por distintas que sean, todas estas perspectivas comparten la idea de que modernidad y culturas indígenas americanas son conceptos antitéticos. En unos casos, la modernidad sustituye la tra-

dición indígena (perspectivas funcionalista, culturalista o de modernización), en otro, ciertos aspectos de la tradición son rearticulados en función del mercado (enfoque de producción y consumo culturales), y, en otro, la modernidad es estratégicamente absorbida por las culturas indígenas (posestructuralismo). Pero en cualquiera de estas perspectivas la relación entre culturas indígenas y modernidad occidental es planteada como la puesta en contacto de dos formas socioculturales que son incompatibles entre sí. Consecuentemente la relación entre ambas es pensada siempre en términos de cambio o persistencia: ya de sustitución de las culturas indígenas, ya de mezcla, ya de reproducción cultural de éstas.

No es fácil evitar la dicotomía tradicional/moderno. Pocas ideas deben encontrarse tan introyectadas en nuestra visión de la sociedad que ésta. Pero quizá sea posible pensar la relación entre los indígenas y modernidad occidental no como la puesta en contacto de formas opuestas o fases históricas consecutivas, sino en términos de afinidades, contrastes e intercambios entre ambos términos. Una relación en un plano de igualdad y recíproca. En ella no interesaría tanto el efecto de la modernización en las culturas indígenas cuanto su relación con la modernidad global en términos de influencias y contrastes –estéticos, sociales, cosmológicos– mutuos. Lo que debiera permitir en definitiva una aproximación de este estilo es un entendimiento de las culturas indígenas americanas que no las interprete como formas de vida premodernas o no-modernas, o, dicho de otro modo, definidas fundamentalmente por su oposición a la modernidad, sino como formas culturales sumamente sofisticadas, susceptibles de desarrollar un diálogo con los nuevos procesos de los intercambios globales.

Marsall Berman (1999: 87) escribió que “una atmósfera de agitación y turbulencia, de vértigo y ebriedad psíquicos, de expansión de las posibilidades de nuevas experiencias y destrucción de las fronteras morales y de los vínculos personales, de ampliación y alteración de sí, de fantasmas en la calle y en el alma, es la atmósfera en que nace la sensibilidad moderna”. Si esto es así, “si –como añade Berman– ser moderno es formar parte de un universo en el cual, como dijo Marx, ‘todo lo sólido se desvanece en el aire’” entonces, por asombroso que le pueda parecer a Berman y al actual sentido común urbano occidental, no puede haber culturas más “absolutamente modernas” que las indígenas. Es una experiencia que todo etnógrafo que haya vivido

entre poblaciones amerindias ha debido probar. En palabras de Roy Wagner (1981: 88-89), la forma de vida de las culturas tribales resulta en una “continua aventura de impredecir el mundo”. “Viven casi exclusivamente *a través* de sus cultos y entusiasmos de modo tal que la vida es una sucesión de expectativas y aventuras altamente cargadas”, la vida como una secuencia inventiva con una “cierta cualidad resplandeciente”. Si nos atenemos a esa imagen de una atmósfera de agitación y turbulencia, al final los polos se invierten y somos nosotros, no los indígenas, quienes terminamos por ser no-modernos.

#### BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo (1967): *Regiones de refugio*. México: INI.
- ALBERT, Bruce (1993): “L’or cannibale e la chute du ciel: une critique chamanique de l’économie politique de la nature (Yanomami, Brésil)”, en *L’Homme* XXXII, pp. 98-133.
- ALBERT, Bruce/RAMOS, Alcida Rita (eds.) (2006): *Pacificando o Branco. Cosmologías do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: UNESP.
- APPADURAI, Arjun (ed.) (1986): “Introduction: commodities and the politics of value”, en *id.*, *The social life of things: commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 4-21.
- (1996): *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- ARIEL DE VIDAS, Anath (2006): “Indianidad y modernidad, un binomio cambiante y variado”, en *Trace* 50, pp. 3-9, disponible en <[www.cenca.org.lux/trace/TRACE\\_50\\_PDF/prologo\\_50\\_2006.pdf](http://www.cenca.org.lux/trace/TRACE_50_PDF/prologo_50_2006.pdf)>.
- BABADZAN, Alain (2009): “L’indigénisation de la modernité’. La permanence culturelle selon Marshall Sahlins”, en *L’Homme* 2, p. 190.
- BEALS, Ralph (1967): “Acculturation”, en Robert Wauchope y Manning Nash (eds.), *Handbook of Middle American Indians*, vol. 6. Austin: University of Texas Press, pp. 449-468.
- BERMAN, Marshall (1999): *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. Madrid: Siglo XXI.
- BONFIL BATALLA, Guillermo (1972): “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”, en *Anales de Antropología*



- gía, 9, pp.105-124, disponible en <[www.ciesas.edu.mx/Publicaciones/Clasicos/articulos/bonfil\\_indio.pdf](http://www.ciesas.edu.mx/Publicaciones/Clasicos/articulos/bonfil_indio.pdf)>.
- BROWN, Michael (1998): "Can culture be copyrighted?", en *Current Anthropology*, 39 (2), pp. 193-222.
- CLIFFORD, James (1999): *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa.
- CONKLIN, Beth A. (1997): "Body Paint, Feathers, and VCRs: Aesthetics and Authenticity in Amazonian Activism", en *American Ethnologist* 24 (4), pp. 711-737.
- CROCKER, Christopher (1992): "El hombre-mono con ojos de metal. Maneras bororo de apodar a los otros", en Miguel León-Portilla, Manuel Gutiérrez Estévez, Gary H. Gossen y Jorge Klor de Alva (eds.), *De palabra y obra en el Nuevo Mundo, vol. 1, Imágenes interétnicas*. Madrid: Siglo XXI, pp. 237-264.
- EWALD, Robert H. (1967): "Directed Change", en Robert Wauchope y Manning Nash (eds.), *Handbook of Middle American Indians, vol. 6*. Austin: University of Texas Press, pp. 491-512.
- FRIEDMAN, Jonathan/CARRIER, James (eds.) (1996): *Melanesian Modernities*. Lund: Lund University Press.
- GALINIER Jacques/MOLICIE, Antoinette (2006): *Les néo-Indiens. Une religion du III<sup>e</sup> millénaire*. Paris: O. Jacob.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (1990): *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- (1995): *Consumidores y ciudadanos: conflictos culturales en la globalización*. México: Grijalbo.
- GIDDENS, Anthony (1991): *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford: Stanford University Press.
- GONZALEZ CASANOVA, Pablo (1965): "Internal Colonialism and National Development", en *Studies in Comparative International Development* 1 (4), pp. 27-37.
- GOW, Peter (1991): "Of Mixed Blood", en *Kinship and History in Peruvian Amazon*. Oxford: Oxford University Press, pp. 86-122
- HABERMAS, Jürgen (1990): *Historia y crítica de la opinión pública: la transformación estructural de la esfera pública*. Madrid: Gustavo Gili.
- HANNERZ, Ulf (1998): *Conexiones transnacionales: cultura, gente, lugares*. Madrid: Cátedra.
- LI, Victor (2001): "Marshall Sahlins and the Apotheosis of Culture", *New Centennial Review*, 3, pp. 201-287.

- LOMNITZ, Claudio (1998): *Modernidad indiana*. México: Planeta.
- PITARCH, Pedro (2005): “La conversión de los cuerpos. Singularidades en las conversiones indígenas”, *Liminar*, 12, pp. 6-18.
- POZAS, Ricardo/POZAS, Isabel H. de (1971): *Los indios en las clases sociales de México*. México: Siglo XXI.
- RAPPAPORT, Joanne (1990): *The Politics of Memory: Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- REDFIELD, Robert (1941): *The Folk Culture of Yucatán*. Chicago: University of Chicago Press.
- RIBEIRO, Darcy (1970): *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. Petropolis: Vozes.
- ROBBINS, Joel/WARDLOW, Holly (2005): *The Making of Global and Local Modernities in Melanesia: humiliation, transformation, and the nature of cultural change*. Burlington: Ashgate.
- SAHLINS, Marshall (1985): *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press.
- (1989): “Cosmologies of Capitalism: The Trans-Pacific sector of “The World-System”, en *Proceedings of the British Academy*, 74, pp. 2060-2012
- (1993): “Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History”, en *Journal of Modern History* 65, pp. 285-313.
- (1996): “The Sadness of Sweetness; or, The Native Anthropology of Western Cosmology”, en *Current Anthropology* 37, pp. 395-428
- (1999): “What is Anthropological Enlightenment? Some Lessons of the Twentieth Century”, en *Annual Review of Anthropology*, pp. 1-14
- STAVENHAGEN, Rodolfo (1969): *Las clases sociales en las sociedades agrarias*. México: Siglo XXI.
- TURNER, Terence (1999): “Indigenous and culturalist movements in the contemporary global conjuncture”, en *Globalización, Fronteras Culturales y Política y Ciudadanía Actas del VIII Congreso de Antropología. Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español*. Santiago de Compostela: Asociación Gallega de Antropología, s. p.
- URBAN, Greg/SCHERZER, Joel (eds.) (1991): *Nation-States and Indians in Latin America*. Austin: University of Texas Press.

- WARMAN, Arturo (1976): *Y venimos a contradecir: los campesinos de Morelos y el Estado nacional*. México: La Casa Chata.
- WAGNER, Roy (1981): *The Invention of Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- YÚDICE, George (1996): “El impacto cultural del Tratado de Libre Comercio norteamericano”, en Néstor García Canclini, (coord), *Culturas en globalización*. México: Conaculta, pp. 73-126