

López García, Julián y Óscar Muñoz Morán (eds.): *Utopismos circulares. Contextos Amerindios de la Modernidad*. Madrid: Iberoamericana. 2021, 423 pp. ISBN 978-84-8489-923-7. Frankfurt: Vervuert, 2021. ISBN 978-3-95487-467-5. (Tiempo emulado. Historia de América y España, 77). Precio: € 32,00

Esta compilación reúne notables americanistas interesados en explorar si “¿las culturas amerindias han aportado algo a la modernidad (o a la postmodernidad)” (9) en #al menos tres formas: crítica, descriptiva y propositiva. Comenzando por la primera, al menos la mitad de los capítulos ofrecen críticas centradas en tres temas principales: la teología, la historiografía y el desarrollo.

Con respecto al primer tema, Manuel Gutiérrez nos acerca a los “abusos” (41) y “coartadas” (54) de la “incipiente teología” (37) propuesta por “quienes se presentan como intérpretes de la ‘religiosidad’ amerindia” (37). El autor denuncia el “grave desconocimiento de la etnografía” (68) de aquellos “teólogos indianistas” (57) que consideran, con notable éxito, a “la ‘madre tierra’ como su máxima deidad” (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” (63).

Los otros dos temas, la historiografía y el desarrollo, siguen una pauta similar a la marcada por Gutiérrez. En cuanto al primero, Óscar Muñoz detecta una “cuestionable práctica” (148) en aquella que parte de posturas tales como “fuimos condenados a habitar la prehistoria” (137) y ha terminado convirtiéndose “en referente en Bolivia” (134).

Finalmente, en lo que respecta al desarrollo, encontramos tres capítulos que constituyen, al menos parcialmente, una crítica de proyectos de desarrollo entre pueblos amerindios (en Guatemala, Venezuela y el Perú). Dado su peso en el libro, le detendremos un poco en este tema. El capítulo de Julián López quizá sea el más tajante. 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 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” (350). Así, lo que subyace a estas iniciativas sería siempre el deseo de “imponerles [a los indígenas de América] un plan de

futuro” (350). López también critica el eco que ha tenido la “Pachamama, Madre Tierra” (410) y el llamado “‘buen vivir’ como una serie de principios y valores reformulados desde Occidente” (350). Que el “buen vivir” sea susceptible de volverse una “marca de empresas” (411) lo vuelve parte del “incansable e incesante plan de Occidente”: el “buenismo etnocéntrico ... [y la] impronta dogmática” (350). En suma: “Nunca hubo verdadero diálogo ... con los pueblos amerindios” (410)

La crítica del desarrollismo propuesta por María Vutova es quizá igualmente incisiva. La autora imagina “la creación de un museo para las utopías” (193). Encontramos textos – una “oración al Chávez nuestro” – e imágenes – un niño navegando junto con su ordenador portátil o una avioneta abandonada por narcotraficantes – que reflejarían “los múltiples proyectos que se han ido implantando en Mavacal” (Venezuela) por medio de “objetos que ... fueron destinados a formar parte de ... una utopía” y que hoy yacen “convertidos... en basura” (211).

Finalmente, encontramos la crítica de Beatriz Pérez al llamado “turismo social”, un espacio que aplicaría la idea del “ocio como un derecho universal” (161) intentando repensar “los papeles tradicionalmente asignados” a la 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” – mostrándola “como actores políticos ... y consumidores de ocio, de nuevas tecnologías” (160). Pérez resalta, sin embargo, que estas iniciativas “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” (185) que dicen beneficiar. Finalmente, una vez que los indígenas cuzqueños se tornan “visitantes y consumidores de los atractivos turísticos patrimoniales” (161), se vuelven, según Pérez, también víctimas de reacciones “abiertamente discriminatorias y racistas” (172).

Ahora bien, además de estas críticas, el presente libro también ofrece descripciones de determinadas incorporaciones que los pueblos amerindios habrían hecho a lo que llaman la modernidad. Encontramos dos tipos de aproximaciones: históricas – con casos en México y en Guatemala – y también etnográficas – tanto con casos indígenas rurales (Perú y Brasil) como mestizos urbanos (en México).

Las primeras son ilustradas por los capítulos de Gemma Celigueta y de Peter Mason y José Pardo-Tomás. Estos últimos dan noticia de una decena de pinturas de la flora que serían “copias de pinturas originales hechas por indígenas en el valle de México” (77), en las que se podría entrever “la incorporación de técnicas, moti-

vos y estrategias de representación europeas a técnicas, motivos y estrategias de representación prehispánicas” (102). Estas pinturas – anteriores a la expedición del autor de la notable “Historia natural de la Nueva España”, Francisco Hernández, realizada en la década de 1570 – habrían sido incorporadas a la recopilación de dibujos del herbario del veneciano Pier’Antonio Michiel, y consultadas, además, por Galileo Galilei en la casa del príncipe romano Federico Cesi (76).

La segunda aproximación de corte histórico traza la historia de la veneración a la imagen de la “virgen Cataluña”, donada, luego de un devastador terremoto en Guatemala, en la segunda mitad del siglo XX, por Cataluña. Una vez integrada en un culto familiar local, adquirirá varias características del culto religioso indígena guatemalteco. Así, las siguientes características indígenas parecieran verse en la imagen católica europea como en un molde bien dispuesto: 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’” (300) –, del desdoblamiento de imágenes – también típica de los santos en los Andes –, la vinculación con las montañas – “la clara asociación entre los santos y los dueños de montes y cerros” (290) –, y finalmente el predominio del complejo relacionado con los “dueños” – “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” (293).

En cuanto a las aproximaciones predominantemente descriptivas, aquellas centradas en medios rurales están ambas dedicadas a pueblos amazónicos. Por un lado, Friederike Georg y Mark 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” (223). Por otro lado, Luisa González compara el consumo de ayahuasca de 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 (266) – “¿Cómo podríamos ser nosotros un delfín rosa bajo el Amazonas sin caer en el delirio o la sinrazón?” (267). El último caso etnográfico descrito es urbano y nos regresa a México (Veracruz), donde Juan Antonio Flores describe una integración de elementos y motivos indígenas en las artes domésticas efímeras – “imágenes, figuritas y ... ‘cosas’, contemplables en las salas” (310) – que seguiría unas “reglas del *bricolage* y del *collage*” (310s.) donde el “indio” aparecería “como una ilustración ... de ... ‘arcaísmo’, ‘pobreza’ y ‘pureza’” (317).

Comparando las aproximaciones críticas con las predominantemente descriptivas, éstas últimas parecen menos taxativas; 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 bien podrían situarse a caballo entre ambas posiciones; es decir, las hipótesis oscilan entre la sentencia y la perplejidad.

Tanto la introducción (escrita por Gutiérrez, Muñoz y López), así como el capítulo final (escrito por éste último) sugieren al menos dos hipótesis. Ambas tienen que ver con la apropiación indígena de lo foráneo o su “capacidad de ajustar a sus criterios lo que inicialmente era ajeno y convertirlo en algo propio” (10). La primera de las dos hipótesis es la imposición de “la lógica indígena de la dualidad ... al juego de originales y copias propio de la modernidad” (18). La segunda tiene que ver con lo opuesto a la tantas veces asumida “resistencia” indígena; esto es, la apertura ante la novedad o lo que Alejandro Ortiz Rescaniere definiera como ya en 1999 como “cosmopolitismo”. El otro lado de la moneda de este cosmopolitismo gracias a la cual “[L]os pueblos indígenas americanos han sido siempre sorprendentemente abiertos a incorporar cualquier novedad” (10), sería la inconsistencia: “la inconsistencia indígena parece ser norma, un lugar de comodidad” (19). López expresa esta inconsistencia en términos de porosidad: “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” (408).

Miradas críticas, descriptivas y especulativas, tajantes o perplejas, se reúnen, pues, en esta compilación de trabajos de especialistas respetuosos de la etnografía, el trabajo de campo y, sobre todo, de las posibles variantes de la alteridad radical de los pueblos amerindios.

Juan Javier Rivera Andía