

# INTRODUCCIÓN

MANUEL GUTIÉRREZ ESTÉVEZ  
*Universidad Complutense de Madrid*

JULIÁN LÓPEZ GARCÍA  
*UNED*

ÓSCAR MUÑOZ MORÁN  
*Universidad Complutense de Madrid*

No tenemos inconveniente alguno en reconocer que el título de este libro es un tanto excéntrico; como probablemente ya ha pensado el lector. Pero el motivo no ha sido el de una búsqueda patológica de la originalidad, sino la pretensión de predisponer a la extrañeza y anticipar, desde el comienzo, la singularidad de los temas heterogéneos que se tratan en él (el turismo, la revolución, una nueva teología, el chamanismo o los comienzos de la botánica moderna). Pareciera que no hay concepto capaz de hilvanar argumentalmente ese popurrí. Y, sin embargo, no es tan complicado ni tan rebuscado exponer por qué hemos construido este libro con los trabajos que durante un par de años estuvimos elaborando y discutiendo en común<sup>1</sup>.

La pregunta que nos reunió a este grupo de etnólogos americanistas fue la siguiente: ¿las culturas amerindias han aportado algo a la modernidad (o a la postmodernidad)? Hacerse esta pregunta implica desatender a otra más común y con respuestas ya muy trilladas: ¿cómo la modernidad ha afectado, o afecta, a las culturas amerindias? En esta segunda pregunta, la más común y corriente, generalmente se están presuponiendo algunas cosas que nos parecen discutibles, por no decir rotundamente erróneas. La primera de ellas es que las cultu-

---

1. Las discusiones y los textos finales conforman este libro se hicieron en el marco del proyecto de investigación “Los pueblos indígenas y la modernidad en América Latina” (HARD2011-25988).

ras amerindias son “tradicionales”, lo que vale decir casi lo mismo que “conservadoras” y, por tanto, remisas a la aceptación de innovaciones “modernas”. Por eso, con ese presupuesto, se puede uno preguntar cómo les afecta la modernidad, que es pensada como un atentado a su tradicionalidad congénita. Pero esto no es así y en la medida en que tenemos registros históricos de hace más de cinco siglos, nunca ha sido así. Por el contrario, los pueblos indígenas americanos han sido siempre sorprendentemente abiertos a incorporar cualquier novedad (fuera de la clase que fuera: desde el caballo o la oveja a la figura protectora de la Virgen María, pasando por las técnicas del telar de pie o por las concepciones joaquinistas de la historia). Por otro lado, la citada pregunta convencional sobre la incidencia de la modernidad en los pueblos amerindios, convierte a estos, tácitamente, en receptores pasivos de las creaciones culturales que se generan fuera de sus ámbitos de acción. Y, desde luego, es cierto que la telefonía móvil, por ejemplo, como el bordado a punto de cruz, no han sido inventos amerindios. Pero tampoco se puede decir que su adopción les haya obligado a ajustes relevantes en sus pautas culturales básicas o en sus modelos organizativos. Más bien lo que han hecho siempre ha sido lo contrario: modificar a su aire, conforme a sus parámetros estéticos y sociales, aquello que les ha interesado de la oferta foránea. Es precisamente esta capacidad de ajustar a sus criterios lo que inicialmente era ajeno y convertirlo en algo propio, lo que puede hacer que se produzca la percepción engañosa de conservadurismo; porque, en definitiva, sean cuales sean las “modernidades” se transforman y digieren sin empacho alguno.

Lo que así se ha transformado, la versión amerindia de x o y, pasa a constituir con frecuencia una aportación significativa al repertorio global de bienes, conceptos o valores. Esto es, lo que ha servido de fundamentación para nuestra pregunta y para las respuestas —necesariamente parciales—, que damos en este libro. ¿Qué están aportando las culturas amerindias a la modernidad global? ¿Cómo el contexto amerindio modifica determinados rasgos o elementos de la modernidad?

La expresión un tanto enigmática del título, “utopismos circulares”, anticipa el denominador común de las respuestas a ambas preguntas. Pero para comprender, algo al menos, de lo que significa la circularidad utópica tenemos que hacer antes un prolongado *excursus*

por el concepto de historia y, en general, por la idea misma acerca del tiempo.

La concepción del tiempo es una de las más relevantes singularidades del estilo civilizatorio amerindio (Gutiérrez Estévez 2009). Es muy marcado el contraste entre una concepción lineal, predominante en las culturas de tradición judeo-cristiana, y una cíclica, o mejor dicho secuencial, que es característica de las culturas amerindias. La historia judeo-cristiana de la humanidad está marcada por sucesos únicos e irrepetibles que modifican, de un modo radical y permanente, la significación del cosmos y el sentido de la vida de los hombres; la creación, el pecado original, el pacto entre Yahvé y el pueblo de Israel, la encarnación, crucifixión y resurrección de Jesús de Nazaret, son acontecimientos fundacionales, no solo de un determinado tiempo histórico, sino de la historia misma. Ante el poder de organización del sentido que tiene esta concepción lineal del tiempo, nada hace, sino permanecer como subordinada, la concepción cíclica del tiempo que se expresa en la reiteración anual del calendario litúrgico. El ritual cíclico de las Iglesias cristianas o del judaísmo se limita a la actualización periódica del mito lineal.

La diferencia más notable entre ambas concepciones del tiempo histórico es el diferente valor que otorgan a los acontecimientos públicos. Para una concepción lineal del tiempo, la posición epistémica del acontecimiento es central y todo el esfuerzo historiográfico está dirigido a su comprensión, teniendo como resultado una clase particular —y variable— de relato al que se llama “historia”. La singularidad del acontecimiento es tal que puede servir como hito para construir periodos temporales diferentes (la caída de Constantinopla o la Revolución francesa, por ejemplo).

En cambio, para los antiguos pueblos de lengua náhuatl, por ejemplo, como para los mayas y otros mesoamericanos en general, las ideas y categorizaciones sobre el tiempo eran muy diferentes. En el altiplano central de México, el mismo nombre de año se repetía cada *xihmolpilli* o “ligadura de años”, lo que podríamos llamar el “siglo” de los mexicas, un periodo de 52 años. Un mismo año, esto es un año con un mismo nombre y significado para la vida social, retornaba cada 52 años. Por ejemplo, *1 acatl* podía ser el año 1519, 1467, 1259 o 999 (Graulich 1990). La forma de nombrar el año impedía saber de cuál de todas esas posibles fechas se estaba hablando. La concepción secuencial

cial, o cíclica, del tiempo produce una percepción muy particular de la historia y, desde luego, una clase de narraciones históricas desconcertantes para quienes han sido instruidos en la historia lineal. Por un lado, los acontecimientos no permanecen ordenados temporalmente en un ciclo único, no constituyen “una” historia en la que funcione el principio de *post hoc ergo propter hoc*, sino que constituyen una especie de repertorio ordenado temáticamente; los acontecimientos no son producidos por sus antecedentes, sino por el contexto cósmico que corresponde a su posición calendárica y está reflejado en su nombre. Por otro lado, en esta concepción, los acontecimientos históricos carecen de una singularidad exclusiva y siempre están remitiendo a otros semejantes, o mejor dicho a otros, semejantes o no, que en el pasado o en el futuro estén clasificados bajo un mismo rótulo calendárico. Es esta característica del tiempo mesoamericano la que hace posible, y con éxito garantizado, el augurio o la profecía. Para profetizar es preciso conocer, no solo un determinado tipo de lenguaje a la vez ambiguo y preciso, sino, sobre todo, es necesario conocer el calendario, ya que los nombres de los días o de los años contienen cifrados sus acontecimientos y ningún acontecimiento futuro es imprevisible, ni siquiera el que implique el final de una era o Sol. Por ejemplo, los mayas yucatecos contemporáneos nuestros pensaban en la fecha precisa del próximo fin del mundo (de este mundo actual) y “sabían” la manera (mediante el fuego) en que iba a terminar.

Si para numerosas culturas amerindias pasadas y presentes el relato histórico, al modo de Jenofonte, es irrelevante, en cambio, para las de tradición judeo-cristiana el augurio o la profecía carece de valor epistémico. Aunque, de hecho, la relación del cristianismo con la profecía es ambigua. Por un lado, su filiación mosaica le conduce a la aceptación del valor de una palabra profética inspirada por Dios y a admitir la existencia del “don de la profecía”. Pero, por otro, ha necesitado poner siempre límite y coto a las declaraciones de quienes se erigían, al margen de la institución eclesiástica o de su ortodoxia más estricta, como intérpretes o portadores de la palabra de Dios. Por ello, en el seno del catolicismo se ha hecho un notable esfuerzo por diferenciar la “falsa” y la “verdadera” profecía; la que no es sino resultado de la astucia de los hombres o las añaegas del demonio y la que es fruto de la predilección divina por algún hombre o mujer especialmente piadosos.

Sin embargo, en este rechazo católico al profetismo hay algunos matices dignos de ser notados porque influyeron decisivamente en la nueva espiritualidad cristiana de los amerindios más intensamente evangelizados. Los franciscanos habían sido impresionados, desde el surgimiento de la orden (1210), por los escritos del abad benedictino Joaquín de Fiore (1135-1202). Aunque este rechazaba el título de profeta, admitía poseer el don de descifrar los signos que Dios ha puesto en la historia y que se conservan en las Sagradas Escrituras. Así, formuló un esquema de la historia universal y de sus relaciones con la Trinidad Divina. Según Joaquín de Fiore, hubo una primera época, la del Antiguo Testamento, dominada por Dios Padre y con una religión caracterizada por el temor que inspiraba la autoridad absoluta de la Ley. La segunda época, presidida por el Hijo, es la era del Nuevo Testamento y de la Iglesia santificada por la gracia; es una época caracterizada por la fe. Esta época durará 42 generaciones, de aproximadamente treinta años cada una (del mismo modo que, según Mateo, 1, 1-17, transcurrieron cuarenta y dos generaciones entre Abrahán y Jesucristo). Conforme a los cálculos de Joaquín de Fiore, la segunda época finalizaría en el año 1260, con el alba de la tercera edad, regida por el Espíritu Santo, cuando la vida religiosa conocerá la plenitud del amor, de la alegría y de la libertad espiritual. Sin embargo, antes de la instauración del tercer estatus, el Anticristo reinará durante tres años y medio, a la vez que los fieles habrán de sufrir sus últimas y más terribles pruebas. En 1215, su doctrina sobre la Trinidad fue condenada y, algo después, en 1263, el papa Alejandro IV reprobó también las ideas capitales del abad Joaquín de Fiore. Sin embargo, los franciscanos tuvieron gran simpatía por ellas y, mucho más tarde, hacia finales del siglo XVI y comienzos del XVII, las primeras generaciones de jesuitas, aunque de forma más templada, se sumaron, también, al interés y al aprecio por la concepción joaquinista del tercer estatus (Eliade 1983: 120-121).

Dos aspectos nos interesa ahora destacar en esta concepción joaquinista de la historia. En primer lugar, el hecho de que la periodización histórica se acomode a las figuras divinas de la Trinidad mediante una precisa duración temporal de carácter periódico (las 42 generaciones citadas). Este enfoque tiene una lógica convergente con la que era propia de las creencias mesoamericanas clásicas. En segundo lugar, en la doctrina joaquinista se incrustaban los temas tra-

dicionales, siempre vivos, de un período final apocalíptico y de la figura del Anticristo. Las referencias apocalípticas han constituido un lugar común de la predicación cristiana, pese a los deseos de la jerarquía eclesiástica y de algunos concilios (como el IV de Letrán) por poner freno al tremendismo retórico de los sermones. Un dominico español, Tomás de Maluenda, publica en 1604 una obra sobre el Anticristo que tendrá gran acogida y varias ediciones. Otras muchas se publican en una época en que el título de Anticristo era utilizado comúnmente para adjetivar al antagonista de los conflictos religiosos que dividían la cristiandad; los católicos pensaron que Lutero era el Anticristo y los protestantes atribuyeron al papa y a la Iglesia la misma calificación. Las plásticas y vívidas descripciones del Apocalipsis y del Anticristo no pudieron dejar de impresionar a los espíritus de los neófitos amerindios que las escucharon, sin duda, de los predicadores españoles. Son muy numerosos los testimonios etnográficos que avalan que su recuerdo ha permanecido hasta hoy. Pero el apocalipsis único de la historia judeo-cristiana se vuelve múltiple en las concepciones amerindias; cada edad, cada era, cada mundo sucesivo, termina con un apocalipsis previo al renacimiento de una nueva edad, una nueva era, un nuevo mundo. En una circunferencia cada punto es idéntico a todos los demás, pero no sucede así en el tiempo amerindio, los acontecimientos no se repiten de la misma manera y, por este motivo, es inexacto utilizar el calificativo de cíclico para referirse metafóricamente a su figura; más bien podría denominarse secuencial, aunque el encadenamiento característico de la sucesión de las secuencias carezca de la rigidez que tiene, por ejemplo, en la perspectiva joaquinista o en la versión vulgar del materialismo histórico. Por otro lado, en estas concepciones historicistas —igual, por otro lado, que en la ortodoxia cristiana—, es en el final de los tiempos dónde se configura la más perfecta utopía (ya se trate del reino del Espíritu Santo, de la sociedad sin clases o del gozo eterno ante la presencia de Dios). Pero en las culturas amerindias —como en otras muchas de diversas regiones del mundo en las que se han manifestado movimientos religiosos nativistas—, es en el regreso a un pasado soñado en donde se sitúan todos los bienes.

Como se verá en las contribuciones de este libro, es muy común encontrar diversas combinaciones de distintas perspectivas, tradicionales y modernas, religiosas y laicas, materialistas y místicas, locales y

globales. Pero, a nuestro parecer, en todas ellas está presente, de forma más o menos destacada, una semejante pulsión utópica y una análoga sobrevaloración del pasado cultural y social.

Por ejemplo, el texto de Manuel Gutiérrez Estévez (también el de Óscar Muñoz o el de Peter Mason) nos muestra modos indígenas de influir (tensionando y aportando des-orden) en la modernidad o en el pensamiento occidental. Gutiérrez Estévez, en “La reinención amerindia del cristianismo”, parte de la idea de que durante su largo periodo de subordinación colonial, los indígenas americanos rehicieron a su gusto y su entendimiento la liturgia y la narrativa cristiana. Pero ahora, en una situación poscolonial, se está produciendo un nuevo y más relevante episodio en la pugna entre cristianos amerindios y cristianos romanos: el reconocimiento de la pluralidad de teologías posibles. Un programa provocador de algunos sacerdotes y laicos indígenas, y de bastantes teólogos con distintas filiaciones conceptuales y con diversos compromisos pastorales. Desde estos sectores se afirma que la trascendencia del hombre puede fundamentarse de muy distintas maneras y, por ende, que sus relaciones con el Ser Supremo también pueden ser muy distintas a las que fueron establecidas por Pablo de Tarso, aquél judío helenizado. Se ha pasado de un largo tiempo en el que muchas prácticas indígenas eran siempre sospechosas de idolatría, a una etapa nueva de teorización semi-ortodoxa de la pluralidad teológica. Y esto ha sido el resultado de aquella vieja contumacia indígena que al fin ha encontrado en nuestro tiempo unas circunstancias políticas y culturales que le han permitido dejar de ser objeto de recelo para pasar a ser sujeto de seducción en la nueva sociedad global.

Peter Mason y José Pardo-Tomás, bajo el título de “*Del India transportato per pittura nella Spagna*. Pinturas de flora mexicana en la contribución de Pier’Antonio Michiel a la botánica moderna”, publican aquí por primera vez en su totalidad once pinturas de plantas americanas que fueron copiadas en los años cincuenta del siglo xvi e incorporadas en la recopilación de más de un millar de pinturas botánicas formada por el veneciano Pier’Antonio Michiel en esa misma década. Aparte de su belleza intrínseca, interesan porque resultan ser copias de pinturas originales hechas por indígenas en el valle de México. Así, constituyen un ejemplo poco conocido de la presencia de materiales de origen indígena en una obra europea que data del período

en que la historiografía ha situado tradicionalmente los orígenes de la botánica moderna.

Óscar Muñoz Morán, en su ensayo titulado “Larga duración e historiografía desafiante. La escuela aymara”, plantea un ejercicio de lectura occidental del discurso histórico aymara. Tomando como sujetos de estudio a un grupo de historiadores de La Paz, nos lleva a reflexionar sobre la apropiación y transmisión de lo epistemológico. Así, estos historiadores, utilizan el método historiográfico occidental para elaborar un discurso propio que pretende, al mismo tiempo, contestar a lo moderno-colonial. Recuperan y reinterpretan un pasado indígena que es posteriormente puesto al servicio de la ideología y la política. Así, en su texto, el autor nos sugiere dos movimientos circulares: por un lado la eterna evocación de un pasado distante e idealizado; por el otro, el uso de un método ajeno con el fin de ser precisamente contestado.

Es decir, este texto, así como el de Beatriz Pérez Galán, precisamente los dos que se encargan de la región andina, juegan con la idea del pasado idealizado. Un pasado construido, evocado, como hemos mencionado, e incluso convertido en un recurso para la negociación. Un pasado (historia o patrimonio turístico) que requiere de articulaciones especiales para que lo nacional y lo local se encuentren.

En su texto “De anfitriones a invitados. Reflexiones antropológicas en torno a un programa de turismo para indígenas”, sobre el programa Tupananchis, Beatriz Pérez Galán, nos muestra las formas de uso local del turismo. Este programa, destinado a la población indígena de la región, tiene como objetivo que esta también disfrute y revitalize el glorioso pasado inca. El patrimonio (inca) que en estos viajes se muestra, reproduce un pasado utópico (como producto o recurso) del cual, al menos en determinados discursos desde arriba, forman parte los mismos indígenas que los realizan. Curiosa contradicción que forma parte de un uso muy amerindio de la modernidad. El texto nos introduce en debates tan intensos como el de los beneficios de la patrimonialización, las significaciones del pasado, la compleja red de identificaciones locales, el derecho al ocio, etc.

Al menos dos de los tres textos de la región amazónica nos hablan de lo que podríamos denominar distopías. Los dos parecen responder a la pregunta de si existe una preocupación indígena por el éxito de la modernidad. Presentan a comunidades que, por muy aparentemente aisladas que se encuentren, siempre son sujetos de modernidades globales.

Estas utopías se abandonan, fragmentan y descosen según las necesidades locales, pero sobre todo, según las realidades y experiencias. Proyectos (utópicos) que no es que no funcionen, es que dejan de ser proyectos en el momento en que pasan a formar parte de otras cosmologías.

María Vutova, en un ensayo titulado “Patria, socialismo, *chucha*, o muerte. Utopías descompuestas en el Noroeste Amazónico”, hace una descripción detallada de la comunidad de Mavacal (Venezuela), la cual es producto de una creación reciente, juntando diferentes utopías que la autora nos muestra con maestría. La idea principal del texto es doble: por un lado incidir en ese ya mencionado gusto indígena por lo moderno; por otro, que puede resultar más atractivo, la idea de la “utopía vegetal” plateada por la autora. Una utopía abandonada, pero no destruida, donde termina siendo consumida, aunque no destrozada, por la realidad amerindia (la selva). Si uno escarba, corta la maleza, siempre se encontrará con los ideales originales.

Por su parte, el título del texto de Friederike Georg y Mark Münzel no puede ser más sugerente: “El triunfo del fracaso. De cómo algunos grupos indígenas amazónicos adaptan los proyectos para el progreso”. Los autores relatan los usos que los sateré-mawé (Amazonía Central brasileña) hacen de los proyectos de modernidad llegados hasta ellos. Lo realmente interesante de estos proyectos es que, en términos occidentales, son claro ejemplo de un fracaso tras otro. En cambio, para los sateré-mawé se han convertido en lugares donde reproducir sus prácticas culturales, como, por ejemplo, la de los méritos de liderazgo, pero también donde se reproducen tradicionales conflictos. Los utopismos son circulares en cuanto a que ejemplifican el fracaso entre los amerindios, pero los autores defienden que, en realidad, son exitosos porque cumplen con otras funciones en el ámbito local, aunque sean, incluso, la de perpetuar las disputas entre grupos.

El capítulo sobre los shawi que nos presenta Luisa González Saavedra, “Pensamiento amazónico, chamanismo y modernidad”, reflexiona sobre la superación de las fronteras de lo moderno, esos espacios de confluencia entre prácticas amerindias y una sociedad occidental tan aparentemente lejana a ellas. Como la misma autora dice, es un texto que refleja años de inquietudes personales sobre el porqué la sociedad de la que viene se siente fascinada por un elemento, la ayahuasca, de la sociedad a la que va. Plantea que es un intento de comprensión de la relación entre las prácticas chamánicas amazóni-

cas (lo que el indígena “ve”) y lo que el sujeto occidental espera de sí mismo como persona. Lo que propone la autora es que el sujeto occidental plantea una perspectiva de la persona más allá de la naturaleza. Favorecido por la “supramodernidad” se piensa más allá de lo humano, se busca un ideal en que no estemos anclados en identidades cerradas, sino en prácticas colectivas, globales incluso. El chamanismo y la toma de ayahuasca suponen entre los shawi la representación de este cuestionamiento de las fronteras, este traspasar la humanidad.

Las dificultades de hacer planteamientos que cubran todo el continente se aprecia en los capítulos centrados en Mesoamérica. Gemma Celigueta presenta el texto titulado “Santos modernos. La doble incorporación de la Virgen de Montserrat en el pueblo de San Juan Sacatepéquez (Guatemala)”. A partir de varios conflictos sobre la posesión de imágenes religiosas en diferentes lugares de Guatemala se presenta una reflexión sobre la propiedad, la autenticidad y la copia en contextos indígenas. La hipótesis es que la lógica indígena de la dualidad se impone al juego de originales y copias propio de la modernidad. Si para la modernidad solo hay un original y el resto todo son copias, ¿podríamos pensar en una lógica indígena en donde todas las imágenes son auténticas ya que lo que se necesita es romper con la unicidad? ¿Una lógica en la que todo se disgrega y se desdobra? ¿Podríamos incluso romper con la idea de que lo más antiguo es lo más auténtico? Plantea que, desde luego, hay una interpretación “política” a este juego de imágenes desdobladas en donde a veces se da la “copia” a los indígenas en el sentido de que tiene menos valor que la original, aunque también podemos interpretar este desdoblamiento en términos más simbólicos.

Juan Antonio Flores Martos, en “Artes domésticas y composiciones de lo indio en la modernidad veracruzana”, realiza una reflexión y análisis comparativo sobre un tipo de artes domésticas y efímeras registradas en los hogares veracruzanos: las estanterías y ornamentos decorativos de las salas (de estar) y los altares que son distinguibles en dichos hogares y negocios. Atendiendo a cuestiones de estética y morfología de estas estanterías y altares, se ha profundizado en la exploración, en la iconografía indígena e imaginación “amerindia” desplegada tanto en motivos individuales como en escenarios y composiciones más elaboradas. Se ha optado por enfocar con una mayor atención sus motivos estéticos y trayectorias de “indianización”. La parte nuclear de su trabajo consiste en identificar y analizar los modos de integra-

ción de elementos y motivos “indígenas” en esos altares y estanterías domésticos. Pero también presta interés en la configuración del corpus de fotografías de interiores domésticos, estanterías y motivos decorativos, así como en altares no solo de otros lugares de México, sino también de Brasil o Guatemala.

Julián López García, en “Buenas nuevas para otro futuro amerindio”, analiza la continuidad de la idea de “Buena Nueva” en el Nuevo Mundo al abordar dos de las oleadas de esa naturaleza lanzadas desde Occidente: la primera, la misional del siglo *xvi* y la última, la del llamado desarrollo participativo. Coteja las similitudes de estas oleadas con énfasis en las metodologías visuales que pretenden ordenar los usos del espacio y del tiempo indígena para un futuro mejor. En relación a la actuación misional, la ordenación de la vida permitirá evitar los horrores del infierno y, en relación a la actuación de los promotores de desarrollo, la ordenación de la vida espacial y temporal (partiendo de cronogramas y “mapas parlantes”) permitirá su buen vivir futuro y el mantenimiento armónico y feliz de la Pachamama. Los indígenas vienen participando con interés en esas “buenas nuevas” que les llegan, pero, con frecuencia, se aburren y van a otra cosa, sin que esto implique necesariamente un abandono total. Siempre queda algo de esos tránsitos, no en cuanto a resistencia, sino, más bien, todo lo contrario: una actitud tan ampliamente porosa que finalmente acaba desconcertando a los que orientan los cambios para un futuro mejor. Es posible que esa porosidad y esa apertura ilimitada se deba a algo que se sugiere finalmente en este texto: que a los amerindios no les interesa el futuro.

En fin, los indígenas amerindios, tan deseosos de jugar con la incorporación de elementos nuevos a sus formas de vida y de reinterpretar la modernidad según las lógicas propias (Pitarch y Orobítz 2012) parecen haberse mostrado siempre reticentes a quedar encorsetados en perfiles definidos. La inconstancia indígena parece ser norma, un lugar de comodidad, pues, parece situarlos siempre en medio: expectantes ante las novedades, pero reticentes a convertirlas en única alternativa.

## BIBLIOGRAFÍA

GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel (2009): “Ambivalencias elementales. Representaciones amerindias”, en *Quaderns*, 25, pp. 141-160.

- GRAULICH, Michel (1990): *Mitos y rituales del México antiguo*. Madrid: Ediciones Itsmo.
- ELIADE, Mircea (1983): *Historia de las creencias y de las ideas religiosas. Vol. III: De Mahoma a la era de las Reformas*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- PITARCH, Pedro y Gemma OROBITG (2012): *Modernidades indígenas*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert.