

Julián LÓPEZ GARCÍA y Óscar MUÑOZ MORÁN (eds),
*Utopismos circulares. Contextos amerindios de la
modernidad*

Paul M. Liffman



Edición electrónica

URL: <https://journals.openedition.org/jsa/20950>

DOI: 10.4000/jsa.20950

ISSN: 1957-7842

Editor

Société des américanistes

Edición impresa

Fecha de publicación: 30 julio 2022

Paginación: 219-225

ISSN: 0037-9174

Referencia electrónica

Paul M. Liffman, «Julián LÓPEZ GARCÍA y Óscar MUÑOZ MORÁN (eds), *Utopismos circulares. Contextos amerindios de la modernidad*», *Journal de la Société des américanistes* [En línea], 108-1 | 2022, Publicado el 30 julio 2022, consultado el 27 septiembre 2022. URL: <http://journals.openedition.org/jsa/20950> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/jsa.20950>

Este documento fue generado automáticamente el 27 septiembre 2022.



Creative Commons - Atribución-CompartirIgual 4.0 Internacional - CC BY-SA 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>

Julián LÓPEZ GARCÍA y Óscar MUÑOZ MORÁN (eds), *Utopismos circulares. Contextos amerindios de la modernidad*

Paul M. Liffman

REFERENCIA

Julián LÓPEZ GARCÍA y Óscar MUÑOZ MORÁN (eds), *Utopismos circulares. Contextos amerindios de la modernidad*, Iberoamericana-Vervuert, Madrid/Frankfurt, 2021, 423 p., bibliogr., ilustraciones (en negro y colores), mapas, gráficos.

- 1 Es evidente desde su título que *Utopismos circulares. Contextos amerindios de la modernidad* rompe con la idea de sociedades indígenas aisladas en espacios y temporalidades radicalmente separados de los nuestros –lo que Fabian (2019 [1983]) llama *alocronía*–. De hecho, en la introducción de este libro, Manuel Gutiérrez Estévez, Julián López García y Óscar Muñoz Morán se preguntan: “¿Qué están aportando las culturas amerindias a la modernidad global? ¿Cómo el contexto amerindio modifica determinados rasgos o elementos de la modernidad?” (p. 10). Esto recuerda el famoso concepto de la “estructura de la coyuntura” (*structure of the conjuncture*) del recién fallecido Marshall Sahlins, según el cual diferentes sociedades articulan un diálogo. En particular, el “concepto de historia y [...] del tiempo” (p. 11) de intelectuales indígenas incide directamente en la noción epónima de “utopismos circulares”. Por cierto, quizás habría sido más exacto titular este volumen *Utopismos espirales*, porque algunos de sus autores señalan que en cosmovisiones amerindias, el tiempo no es lineal sino “secuencial” y que no se enfatiza el acontecimiento por encima de su *contexto* –otra palabra clave del título–.

- 2 A continuación, abordaremos los 10 capítulos del libro en orden secuencial. Para empezar, quizás no sea necesario ahondar en la contribución clave de Manuel Gutiérrez Estévez, “La reinención amerindia del cristianismo”, porque su orientación abierta e innovadora hacia la hibridez cultural se refleja también en otros textos del volumen. Nos limitaremos pues a dos aspectos particulares: en primer lugar, según Gutiérrez, un problema central de los múltiples cristianismos existentes en la América indígena –pese a su diversidad, a su reverencia por la naturaleza y a sus gestos politeístas– es que siguen basándose en la primacía de un dios, en la “trascendencia del hombre”, en el tiempo lineal y en los *credos*, que constituyen un rasgo epistemológico básico de las religiones mosaicas (p. 22-23). En segundo término, en cuanto a la propia autoridad epistemológica del autor, se evidencia su postura frente a la llamada “invención de la tradición” de actores que buscan combinar el cristianismo con la sacralidad de lo indio y de la naturaleza (la figura de la Pachamama en particular), al afirmar que esto es “una propuesta marginal de los grupos más ideologizados [...] y una estrategia pastoral de algunos sectores eclesíasticos que [...] muestran un grave desconocimiento de la etnografía elaborada profesionalmente [...] vinculada al [...] movimiento etnicista [...] a partir del manejo de mitos y rituales indígenas más o menos adulterados [...]” (p. 68). Por cierto que sea, en cierta medida, casi todas las reivindicaciones culturales recontextualizan datos etnográficos e históricos. ¿Se puede negar entonces que sean ejemplos precisamente de esa praxis de reflexividad utópica a la cual este libro está dedicado?
- 3 El siguiente capítulo, de Peter Mason y José Pardo-Tomás, titulado “*Del India transportato per pittura nella Spagna*. Pinturas de flora mexicana en este nuevo orden. La contribución de Pier’Antonio Michiel a la botánica moderna”, evita esta última paradoja porque se ubica más específicamente en los estudios de ciencia y tecnología; es decir que se enfoca en describir la mediación y circulación del conocimiento de manera más neutral. En este caso se trata de la circulación de imágenes de plantas desde México a Italia en el siglo XVI debido a los intereses de la familia del Virrey de Mendoza en la agricultura comercial, y se rastrea específicamente la trayectoria de copias incompletas de dibujos botánicos mexicanos elaboradas por artistas europeos. Las imágenes originales tenían su propia iconografía glífica mesoamericana y, aunque esta no fuera cabalmente comprendida, su reproducción en las copias “parece haber ‘contagiado’ otras imágenes botánicas que no tienen nada que ver con las Américas” (p. 95). Así, técnicas aztecas entraron al canon científico mundial –en una suerte de mestizaje visual–.
- 4 El tercer capítulo, del andinista (y coeditor) Óscar Muñoz Morán, “Larga duración e historiografía desafiante. La escuela aymara”, aborda la intertextualidad de otra manera. Lo circular de su utopismo se basa en “una propuesta historiográfica que [...] se ha convertido en referente en Bolivia, [...] e, incluso, ha influido en [...] antropólogos e historiadores extranjeros que trabajan en la región” (p. 134). Con ello se refiere al grupo en torno a la figura polémica de Silvia Rivera Cusicanqui que lucha por una “construcción narrativa” en la cual las categorías culturales andinas dejen de ser “sólo prehistoria, pasado muerto y silencioso” o bien mito, tradición oral y otras formas “nocturnas” (p. 137). De este modo, el grupo reivindica un cambio de registro lingüístico y de género discursivo en el mundo académico y en la cultura latinoamericana en general, que rompería con la alocronía y reconstruiría la tradición de resistencia indígena anticolonial y la estructura del *ayllu* en términos más

“auténticos”. Esto supone que lo “indígena” esencial y redimido de cinco siglos de dominación europea y capitalista pueda separarse de lo colonial y, en ese caso, que la “reconstitución de la civilización incaica” (p. 143) no represente un retorno a la dominación tradicional.

- 5 Se trata de un esencialismo estratégico de la *longue durée*, pues Muñoz reconoce la fuerte semblanza entre esta reivindicación y lo que el mismo Fernand Braudel (anticipando a Sahlins) llamó “un ensamblaje, una arquitectura [que] obstruyen la historia, la entorpecen y, por tanto, determinan su transcurrir” (p. 139). A la vez, hace hincapié en “la inexistencia de una referencia [...] en la obra de Silvia Rivera [o bien en toda la escuela aymara; ...] ni a Braudel ni a prácticamente ningún historiador clave de Occidente” (p. 150). En este marco, resultaría paradójica una convergencia intertextual con la historiografía mundial que desconociera su parentesco con ella –lo que el autor llama (sin el afán de criticar) “tensionar la disciplina”–.
- 6 Luego, en otra yuxtaposición de capítulos muy acertadamente el libro aborda un caso más ecléctico. “De anfitriones a invitados. Reflexiones antropológicas en torno a un programa de turismo para indígenas en Cuzco” de Beatriz Pérez Galán trata acerca de algo increíble pero hasta ahora casi ignorado: el turismo arqueológico para “los indígenas actuales [... supuestos] portadores de una identidad inca [...] en su condición de turistas [...] que] son consumidores de un imaginario [popular; ...] que incluye leyendas sobre incas gigantes capaces de mover los cerros [...], [y] observatorios astronómicos convertidos en pistas de aterrizaje de extraterrestres” (p. 182). ¿Cómo reaccionarían los esencialistas anticoloniales de la escuela aymara analizada por Muñoz en el capítulo anterior a esta heteroglosia e hibridez mediatizada?
- 7 En “Patria, socialismo, chucha, o muerte. Utopías descompuestas en el Noroeste Amazónico”, María Vutova adopta una postura arqueológica para considerar los intentos de recuperar pasados e instalar futuros en la selva venezolana. Quizás ironiza acerca de una premisa del libro cuando cita a Manuel Marzal y retoma sus palabras acerca de que: “Un rasgo de la posmodernidad es el fin de las utopías” (p. 218) o cuando se pregunta acerca de qué queda de los “proyectos utópicos que intentaron implantarse [...] y en qué se han ido transformando” (p. 193).
- 8 La siguiente contribución intenta historizar la fenomenología de utopías oxidadas: en el capítulo denominado “El triunfo del fracaso. De cómo algunos grupos indígenas amazónicos adaptan los proyectos para el progreso”, de Friederike Georg y Mark Münzel, los autores preguntan: “¿Cuáles podrían ser los motivos de algunos indígenas amazónicos para adoptar actitudes que [¿en el espíritu de Braudel y Sahlins? ...] pueden parecer como una obstrucción que lleva a la frustración de esfuerzos externos de modernización?” (p. 221). La circularidad de este diálogo utópico trata acerca de cómo los sateré-mawé “logran extender la red de sus conflictos y políticas a proyectos originados en el exterior, ejerciendo un tipo de influencia en las actuaciones de las instituciones occidentales, continuando bajo condiciones nuevas sus mecanismos propios de obtención de prestigio. Bajo esta perspectiva, el fracaso de un proyecto puede ser un logro” (p. 244). Aquí “la modernidad indígena no era un nuevo desarrollo en el sentido occidental” (p. 226), sino que siguió la pauta amazónica de la “cacería en la que los proyectos que llegan desde fuera son la presa. El cazador exitoso puede distribuir los proyectos adquiridos y los productos de consumo relacionados con ellos, y así, habiendo mostrado la destreza del cazador y la generosidad del cacique, obtener prestigio e influencia política [...]” (p. 242).

- 9 La depredación como modalidad general para incorporar la alteridad también aparece en el siguiente capítulo –aunque ahora en el contexto del turismo–. “Pensamiento amazónico, chamanismo y modernidad” de Luisa González Saavedra aborda específicamente la apropiación occidental de la ayahuasca desde la perspectiva (y el perspectivismo) del chamanismo amazónico. Primero señala que para participar “en una sesión dirigida por un chamán que utiliza [...] la ayahuasca” (p. 257), un indígena shawi debe estar *enfermo* –“estar fuera de sí”–. Así pues no se trata del exotismo o de la autosuperación que atrae a tantos turistas psiconautas a lugares como Iquitos, sino que realmente es para fines medicinales. Si se examina en profundidad, “[s]e trata de procesos de búsqueda de conexión entre sujetos... en un plano que supera el contorno de lo puramente natural, pero no de lo extrañamente humano. [...] E]n este plano de lo sobrenatural es tan humano o más que lo que sucede en sus huertas” (p. 263). Es decir, para un shawi la ayahuasca es un tónico anti-exotizante. Aquí juega la depredación porque “ser conducido a una pérdida de la condición de persona, de sujeto, es lo que sucede en los procesos de embrujamiento” (p. 268). Además, un chamán depredador impone un estado de alienación casi marxista: “La enfermedad va ‘cosificando’ al shawi” (p. 269). En respuesta, una estrategia central de los chamanes curanderos –como cualquier psicoanalista en busca de una narrativa redentora– es de dar un nombre al agente de enfermedad. Pero “No se nombra para objetivar, [...] sino para subjetivar, es decir, para hacer sujeto algo que, aun estando en el mismo plano de la realidad que [...] los shawi, tiene una naturaleza particular, [...] otra subjetividad” (p. 268). De este modo, el capítulo logra una traducción ontológica simétrica y contundente: “para ellos, lo inmediatamente sensible es tan sobrenatural como lo sobrenatural inmediatamente sensible; mientras que para nosotros lo sobrenatural, es decir, lo que está más allá de lo sensible, [...] es medido en términos de ‘energías’, [...] experiencias extrasensoriales [...] lo más ajeno a lo inmediatamente sensible” (p. 266). En fin, para el turista occidental, la trascendencia es un fin en sí mismo en vez de un medio hacia la domesticación del mal.
- 10 En “La doble incorporación de la Virgen de Montserrat en el pueblo de San Juan Sacatepéquez (Guatemala)”, Gemma Celiueta cambia el escenario de Amazonía por el de Mesoamérica. Para lo cual se basa en una premisa a propósito de esa región y de la ontología analogista que Philippe Descola le atribuye: “las imágenes de los santos no son meras reproducciones de [...] intermediarios de Dios, sino que son gente. [...] Incluso establecen relaciones de parentesco entre ellos, [...] relaciones diplomáticas o relaciones de rivalidad” (p. 280). Aludiendo al análisis mitohistórico de la fatídica llegada del capitán Cook a Hawai’i, Celiueta cita las palabras de Sahlins sobre la indigenización –o bien la domesticación– de la modernidad. Además refiere al ensayo “Otra vez sobre sincretismo” de Manuel Gutiérrez (2014), que “[a]firma que las tradiciones cristiana y pagana conviven en estas culturas ‘juntas pero no revueltas’ [...] como la continuidad de una pauta cultural propia de las sociedades paganas [sic] que no ven ningún problema en ir agregando imágenes, creencias, mitos y rituales distintos” (p. 281). (Es posible aquí comparar esta postura con la crítica del neo-cristianismo andino en su aporte al volumen reseñado.) Vista en el contexto de acontecimientos globales como la ruptura entre España y Guatemala en torno a la quema de la embajada en 1980, una disputa aparentemente parroquial sobre la pertenencia de un santo desencadenó así consecuencias que solo pueden entenderse en los términos sincréticos propuestos por Gutiérrez y que explican como “los hechos y motivos que invisibilizaron y, finalmente, [...] llevaron a[l] desdoblamiento” (p. 298) del santo –algo esencialmente mesoamericano, según Pedro Pitarch, otro teórico clave detrás de este libro–. Además,

se reafirma la relevancia de profundos códigos históricos y culturales en el círculo de utopías y de modernidades.

- 11 En “Artes domésticas y composiciones de lo indio en la modernidad veracruzana”, Juan Antonio Flores Martos analiza, para otro sector de la región maya, altares en salas de estar familiares. A diferencia del resto del libro, no se trata de indígenas directamente sino de mestizos urbanos para quienes “lo indio se revelaba como una categoría más –y en buena medida no privilegiada [por no decir racista a pesar de representar ‘la esencia del pueblo mexicano’]– en la composición y elaboración identitaria” (p. 316). De hecho, manifestaciones de lo indio “le entra[n]” a la gente de este estudio como una suerte de posesión. Así “pasarían a ser ‘realidades’ en el interior de sus sujetos, a componerlos estética y espiritualmente” (p. 344), lo cual no sorprende mucho en una ciudad caribeña como Veracruz, con su rica tradición de santería. Este ensayo, que manifiesta algo del mismo despliegue fértil y heterogéneo de elementos que los altares que estudia, utiliza varias categorías estéticas clave como la de “*collage* aplicadas a [...] diálogos entre lo local y lo global” (p. 311). Más que *collage*, sugiero, los altares tienen algo de lo fractal sobre lo que teorizaron Roy Wagner (Pitarch y Kelly [eds] 2019) y el mismo Pitarch por su “condensación de lo global, fragmentaria y a escala, en la composición de un ‘inventario orientado’ de objetos [...] reflejando un goce estético *casi barroco* en la acumulación de brillos de lozas” e incontables otros rasgos de los tiliches de estos adoratorios (p. 315; énfasis agregado). El inventario borgesiano de objetos que reúnen me hace pensar precisamente en las meditaciones de Walter Benjamin (2012 [1925]) sobre lo barroco como una procesión metonímica de imágenes alegóricas y en el carácter radicalmente moderno del *flâneur* que deambula por las secuencias de mercancías en los aparadores. Señalaría también las variadas definiciones de *kitsch* – otra categoría crítica para el círculo de Benjamin en Frankfurt– que este capítulo resalta. Y evocando a Manuel Gutiérrez además, la acumulación de imágenes en los altares se basa en un principio de “‘composición aditiva’ [...] para entender la estética, la lógica y la epistemología de un cierto ‘neopaganismo’ estético [...] y su [...] voracidad idolátrica” (p. 342). Esta formulación elegante de concatenación voraz invita a un diálogo con el análisis de la depredación como forma de abordar la otredad en Amazonía.
- 12 El espiral de ensayos de *Utopismos circulares* termina con un retorno a la perspectiva panamericana con la que empezó. “Buenas nuevas para otro futuro amerindio” del otro coeditor, Julián López García, aborda el “incesante plan de Occidente por llevar la buena nueva a los pueblos indígenas de América: [...] proponerles o imponerles un plan de futuro”. En este contexto es importante considerar –especialmente para alguien como yo, que ha coadyuvado en varios reclamos territoriales aparentemente milenarios de los indígenas wixaritari– que “la porosidad indígena habla más de su libertad que todas las retóricas de la resistencia que puede[n] someterse a las mismas críticas que en el pasado se hicieron a su tradicionalismo esencializador” (p. 408). Cuando menos, este recuento de infiernos y cielos prometidos subraya que, para un proceso histórico más liberador, es imprescindible formular futuros en espacios dialógicos, como señalaría la escuela de Mijail Bajtín (Volóshinov 2009 [1929]) a la cual ya he aludido en algunas ocasiones. Y como se señala desde la introducción de este fascinante volumen, esos espacios primero deberían contemplar qué significa la mayor agencia del pasado y lo relativamente incontrolable del futuro para los interlocutores indígenas (p. 413).

BIBLIOGRAFÍA

BENJAMIN Walter

2012 [1925] *El origen del Trauerspiel alemán*, Abada Editores, Madrid.

FABIAN Johannes

2019 [1983] *El tiempo y el otro: cómo construye su objeto la antropología*, traducción de Cristóbal Gnecco, Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Ediciones Uniandes, Bogotá/Universidad del Cauca, Popayán.

GUTIÉRREZ ESTÉVEZ Manuel

2014 “Otra vez sobre sincretismo”, *Éndoxa: Series Filosóficas*, 33, p. 119-141.

PITARCH Pedro y José Antonio KELLY (eds)

2019 *The Culture of Invention in the Americas. Anthropological Experiments with Roy Wagner*, Sean Kingston Publishing, Canon Pyon.

VOLÓSHINOV Valentín Nikoláevich

2009 [1929] *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, prólogo y traducción de Tatiana Bubnova, Godot, Buenos Aires.

AUTOR

PAUL M. LIFFMAN

Profesor-Investigador, Centro de Estudios Antropológicos, Colegio de Michoacán, Zamora, México