

Históricas Digital

Federico Navarrete Linares
**Hacia otra historia de América.
Nuevas miradas sobre el cambio
cultural y las relaciones interétnicas**

México

Universidad Nacional Autónoma de México,
Instituto de Investigaciones Históricas

2015

178 p.

(Serie Antropológica, 22)

ISBN 978-607-02-6542-6

Formato: PDF

Publicado en línea: 25 de mayo de 2015

Disponible en:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/haciaotra/america.html>



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

DR © 2015, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, México, D. F.

EL CAMBIO CULTURAL EN LAS SOCIEDADES AMERINDIAS: UNA NUEVA PERSPECTIVA

El 16 de diciembre de 1492, durante su primer viaje a las islas que él consideraba cercanas a las Indias, Cristóbal Colón escribió el siguiente pasaje en su diario de navegación, dirigido a los reyes de España, patrocinadores de su empresa:

Y crean que estas islas y todas las otras son así suyas como Castilla, que aquí no falta salvo asiento y mandarles hacer lo que quisieren [...]. [Estos indios] no tienen armas y son todos desnudos y de ningún ingenio en las armas y muy cobardes, que mil no aguardarían tres, y así son buenos para les mandar y les hacer trabajar, sembrar y hacer todo lo otro que fuese menester y que hagan villas y se enseñen a andar vestidos y a nuestras costumbres.¹

En este momento fundador de la dominación colonial sobre América, Colón estableció una asociación inequívoca, que se ha mantenido hasta la fecha, entre la imposición del poder europeo por medio de la violencia de las armas, la explotación del trabajo de los pueblos colonizados y la transformación de su cultura para adecuarla a los cánones occidentales.

Desde entonces, el cambio cultural en las sociedades indígenas americanas desencadenado por la colonización europea, inicialmente, y a partir del siglo XIX por la constitución de los Estados-nación modernos, ha sido una preocupación central y un constante tema de discusión entre los distintos agentes del colonialismo europeo y de la dominación estatal nacional, así como entre estudiosos y observadores de los pueblos amerindios.

La definición de las transformaciones culturales de los pueblos indígenas, la delimitación de sus alcances y la caracterización de su naturaleza ha sido la base de la valoración y la legitimación de las empresas coloniales, o, por el contrario, de su condena y crítica; de las lamentaciones por la destrucción de las culturas

¹ Colón, “El primer viaje a las Indias”, 92.

no occidentales o de la celebración de sus capacidades de resistencia y supervivencia.

En la mayoría de los casos, las concepciones y explicaciones del cambio cultural se han construido como parte central de los programas de dominación política, explotación económica y transformación de las sociedades indígenas, comenzando con las conquistas espirituales del primer periodo colonial pasando por las cruzadas civilizatorias de los siglos XVII y XIX y las campañas de integración nacional del siglo XX hasta las políticas multiculturales del XXI. Debido a ello, estas perspectivas teóricas e interpretativas han sido formuladas en muchos casos por los propios agentes encargados de imponer la dominación y conseguir la transformación cultural de los pueblos amerindios y se han construido en una relación íntima con las prácticas políticas y de interacción con estos pueblos, impuestas y negociadas desde los poderes coloniales y nacionales.

En este sentido, las explicaciones del cambio cultural no han sido meramente descriptivas, sino también prescriptivas, pues han servido para definir e implementar programas de acción concretos sobre las sociedades indígenas. Desde esta perspectiva han construido también narrativas lineales y teleológicas sobre el cambio cultural que lo han definido como un proceso con una dirección clara y una culminación previsible y deseable: la disolución de las culturas indígenas en la variante hegemónica en ese momento de la cultura occidental.

Incluso las teorías del cambio cultural construidas por la antropología moderna en los últimos siglos, cuyo contenido programático no ha sido tan explícito y cuyos autores no siempre han tenido una relación tan directa con las agencias y políticas dirigidas a las sociedades amerindias, han adoptado perspectivas de explicación universalistas que en última instancia están fincadas también en el proceso colonial y de imposición del dominio estatal, como son las ideas de progreso, occidentalización y modernización. Esta perspectiva les ha dado un contenido programático y un carácter prescriptivo implícitos y las ha llevado a construir narrativas lineales y teleológicas de los procesos de transformación cultural que culminan también necesariamente en la desaparición de las particularidades culturales indígenas en la cultura occidental hegemónica.

Las teorías que han enfatizado la resistencia y la continuidad de las culturas indígenas a lo largo de los procesos de colonización se han construido con frecuencia desde posiciones de militancia política y cultural y han tenido también un fuerte contenido programático y prescriptivo, construyendo narrativas de continuidad que pretenden contraponerse a las narrativas integradoras pero que reproducen elementos clave de las mismas.

En suma, en el siglo XXI, como en el XV, el problema del cambio cultural de los pueblos indígenas americanos tiene una fuerte resonancia identitaria, política y simbólica. A la fecha, no se puede observar, ni intentar comprender, una manifestación cultural de los pueblos amerindios sin preguntarse, en primer lugar, sobre su origen y naturaleza, ya sea indígena u occidental.

El propósito de este ensayo es proponer un marco alternativo de comprensión de las transformaciones culturales de las sociedades amerindias. Éste no pretende crear una teoría unificada del cambio cultural ni construir una narrativa única y lineal de los procesos de adaptación y transformación de los pueblos amerindios. Busca, en cambio, identificar y valorar los diferentes elementos, sociales, culturales, políticos y naturales, que han incidido en los procesos de transformación e interacción cultural, y las distintas dinámicas y mecanismos que han asumido estos procesos, incluyendo los mismos programas de cambio cultural definidos e impuestos por los poderes coloniales y nacionales.

En la primera parte de este ensayo haremos una breve reseña histórica de las principales explicaciones programáticas del cambio cultural, del siglo XVI hasta la fecha, que buscará a la vez resaltar sus cambiantes condicionantes históricas y encontrar sus elementos comunes. A manera de conclusión realizaremos una crítica general a estas explicaciones, a partir de un examen crítico de sus definiciones de cultura y de su relación con la identidad étnica.

Esta crítica servirá de fundamento para plantear nuestra propuesta alternativa, en la segunda parte de este ensayo. El resultado de esta reflexión será la definición de un campo de variables, con características y pesos diversos, que permitan comprender individualmente y también comparar y contrastar los procesos históricos y culturales particulares experimentados por los diferentes pueblos indígenas a lo largo de los últimos cinco siglos. De esta manera se evitará la construcción de narrativas lineales y de explicaciones únicas, pero también se superará la descripción casuística de cada proceso, tomando en cuenta que más allá de sus particularidades, forman parte de un conjunto interrelacionado.

LAS EXPLICACIONES PROGRAMÁTICAS DEL CAMBIO CULTURAL

EL DESCUBRIMIENTO DE LA DIFERENCIA

Es bien sabido que el contacto de los exploradores, conquistadores y colonizadores europeos con los pueblos amerindios a partir del siglo XV desencadenó en el seno de las sociedades occidentales un prolongado y profundo proceso de reflexión sobre la naturaleza de estos hombres desconocidos hasta entonces para

los europeos, sobre las diferencias entre sus formas de vida y las de los colonizadores, así como sobre la naturaleza humana en general y sobre la identidad de los pueblos europeos más en particular.²

Este proceso de reflexión fue inseparable, en cada una de sus etapas, del proceso de imposición y consolidación de las diferentes dominaciones coloniales sobre los pueblos amerindios y, a partir del siglo XIX, de las dominaciones de los Estados-nación americanos independientes. Los conocimientos que se generaron sobre estas sociedades y sobre sus transformaciones culturales constituyeron una parte clave de las instituciones y técnicas de gobierno que se desarrollaron para dominar, controlar y administrar a estos pueblos y para explotar el trabajo de sus miembros.

Desde esta perspectiva no importa tanto analizar el conocimiento generado sobre las sociedades y las culturas indígenas y sus procesos de cambio en función de su valor referencial, es decir, de acuerdo con su relación más o menos fiel con la “realidad” de estos grupos humanos, sino en función de su capacidad de elaborar representaciones y técnicas que construyeron a los pueblos indígenas como objetos cognoscibles y dominables.³

Esto no significa, sin embargo, que estos conocimientos no tengan ninguna relación con la realidad a la que se refieren y que sean simplemente representaciones solipsistas construidas dentro del horizonte de la cultura occidental, como han argumentado algunos autores, pues de haber sido así no hubieran sido capaces de incidir efectivamente sobre estas sociedades y sus culturas, lo que patentemente sí lograron.⁴ Lo que significa es que fueron constituidos dentro de las redes de poder y de conocimiento que articulaban a los agentes de la dominación europea con los pueblos indígenas y, en ese sentido, no sólo describieron sino construyeron una nueva realidad de estos pueblos: la de indios o naturales sometidos a la dominación europea. Como tales, alcanzaban un mayor o un menor grado de eficacia en cuanto lograban incorporar, movilizar y modificar a estos grupos de acuerdo con sus objetivos.⁵

² Anthony Pagden ha analizado con detalle este proceso y lo resume elocuentemente en el título de su obra como la “caída del hombre natural”. Pagden, *La caída del hombre natural*.

³ Foucault, *El orden del discurso*.

⁴ Véase particularmente el análisis de McGrane en *Beyond anthropology. Society and the other*.

⁵ La interpretación de los sistemas de conocimiento y de praxis como redes constituidas por agentes humanos y naturales, así como la visión constructiva del conocimiento, es expuesta con gran claridad en las obras de Bruno Latour, *Ciencia en acción: cómo seguir a los científicos e ingenieros a través de la sociedad y Nunca hemos sido modernos: ensayo de antropología simétrica*.

A continuación veremos las distintas maneras en que los diversos agentes de poder y conocimientos construyeron y articularon estas redes y la manera en que los indios fueron concebidos y contruidos como objetos de conocimiento y dominación, en un proceso en continua modificación que llevó a la construcción de los diferentes programas y explicaciones del cambio cultural.

LA SALVACIÓN DE LAS ALMAS

Durante el siglo XVI, las visiones europeas de las culturas de las sociedades amerindias se preocuparon esencialmente por la dimensión religiosa, y también fue en ese terreno que se concentraron los esfuerzos para lograr la transformación cultural de los indígenas.

Como es bien sabido, la imposición a los amerindios de la religión católica, considerada como la única legítima y verdadera, fue la principal justificación de la imposición del dominio de las potencias ibéricas —España y Portugal— y de Francia en América. En el caso de las potencias protestantes, la convicción de ser portadoras de la única verdadera religión también desempeñó un papel importante en la legitimación de su dominio sobre estos territorios, aunque la transformación religiosa de los pueblos indígenas fue menos importante.

Para los católicos, la evangelización de los nuevos súbditos era una tarea prioritaria, para anclar esta legitimidad, para garantizar la gobernabilidad de los nuevos territorios y, también, para salvar las almas de los indígenas paganos.⁶

El jesuita brasileño Antônio Vieira defendió elocuentemente la primacía moral de la labor evangelizadora:

La primera y principal causa de las expediciones al sertón ha de ser la extensión de la fe católica y el afán de no dejar perecer tanta multitud de almas en aquel extenso sertón del gran río de las Amazonas, para lo cual se deben hacer todas las que sean posibles, conforme al tiempo, ocasiones y capital [...]. [El objetivo de las leyes] ha de ser la salvación de tantos millares de almas que están yéndose continuamente al infierno por falta de bautismo.⁷

⁶ Este tema ha sido analizado exhaustivamente en sus vertientes jurídicas, políticas y filosóficas por Silvio Zavala, *Por la senda hispana de la libertad*.

⁷ Vieira, “Parecer sobre a conversão e governo dos índios e gentios feita pelo padre...”, 373. Traducción mía.

Desde la perspectiva europea, por lo tanto, la evangelización era un imperativo ético y proporcionaba un beneficio invaluable para los indígenas, además de ser conveniente para la Corona. Fray Ginés de Sepúlveda, uno de los defensores más convencidos de la legitimidad del dominio español sobre los indígenas, definía así el intercambio de evangelización por dominación:

¿Qué cosa pudo suceder a estos bárbaros más conveniente ni más saludable que el quedar sometidos al imperio de aquellos cuya prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros, tales que apenas merecían el nombre de seres humanos, en hombres civilizados en cuanto pueden serlo; de torpes y libidinosos en probos y honrados; de impíos y siervos de los demonios, en cristianos y adoradores del verdadero Dios? [...] Por muchas causas, y muy graves, están obligados estos bárbaros a recibir el imperio de los españoles conforme a la ley de naturaleza, y a ellos ha de serles todavía más provechoso que a los españoles porque la virtud, la humanidad y la verdadera religión son más preciosas que el oro y la plata.⁸

La supuesta coincidencia entre los intereses de los colonizadores y los de los colonizados, en este primer caso alrededor de la evangelización, sería también un elemento central de los posteriores programas de cambio cultural que siempre se han concebido como beneficiosos para los indígenas en primer lugar.

Otro elemento importante es la identificación de los amerindios como bárbaros y paganos, lo que significaba definir de manera negativa su cultura, a partir de los elementos occidentales de los que carecía. En el siglo XVI estos elementos positivos se englobaban bajo el concepto de “policía”, que incluía una forma de organización social sedentaria, con un poder centralizado y una estratificación social clara, y la práctica de la “verdadera religión”.⁹

En contraste, los indígenas fueron concebidos como adoradores del Demonio y sus diferentes prácticas rituales y culturales fueron interpretadas por muchos observadores como formas religiosas inspiradas por el Maligno. Otra posibilidad de interpretación, favorecida por fray Bartolomé de las Casas, fue concebir las religiones indígenas como producto de la “razón natural” de los indígenas, limitado de manera inevitable por la ausencia de la revelación.¹⁰ Desde ambas perspectivas, los observadores europeos construyeron una “religión” indígena que

⁸ Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, 133-135.

⁹ McGrane, *Beyond anthropology*, 16-17.

¹⁰ Las Casas, “Apologética historia sumaria...”.

englobaba aspectos muy diversos, y a veces disímbolos e inconexos, de las realidades sociales y culturales de los pueblos indígenas y que se contraponía a la verdadera religión católica.¹¹ La explicación de las analogías y diferencias entre estas religiones contrapuestas fue un problema esencial para los autores preocupados por la salvación de los pueblos amerindios.

Por esta razón, la adopción de la religión católica implicaba una transformación radical de aspectos muy diversos de lo que hoy llamaríamos cultura indígena: incluía modificaciones en el patrón de asentamiento y en las formas de producción, en la organización política y social, en la estructura familiar, en los comportamientos corporales y sexuales y en la calidad moral de los indígenas. La idea era que los indígenas no sólo cambiarían de religión sino que también adoptarían el modo de vida de los cristianos europeos.¹²

Sin embargo, los alcances y límites de esta transformación religiosa y cultural fueron un tema de debate y conflicto entre los diferentes agentes y teóricos y también enfrentaron a los intereses de las órdenes religiosas, el clero secular, los colonos europeos en las colonias americanas y los Estados portugués y español.

En primer lugar, algunas de las transformaciones culturales que acompañaron la conversión religiosa fueron fundamentales para la consolidación del dominio de la Corona, pues transformaron a los indígenas en súbditos más dóciles, controlables y explotables. Tal es el caso de las congregaciones que modificaron su patrón de asentamiento para establecerlos en pueblos construidos a la manera europea, donde eran más fáciles de contar, gobernar y de someter a los diferentes regímenes de tributación y trabajo forzoso.

Sin embargo, la completa sumisión de los indígenas a un dominio directo por parte de los colonizadores, sobre todo en las formas de trabajo forzoso propias de la encomienda hispana o de la esclavitud indígena portuguesa, podía también dificultar la labor evangelizadora. Por ello, el padre Vieira se oponía a la esclavización de los indígenas amazónicos y proponía que éstos continuaran viviendo en sus aldeas, con sus señores naturales, y que ahí recibieran la instrucción católica.¹³

En la Nueva España en el siglo XVI y en las misiones jesuitas en el Paraguay en el siglo XVII, entre otros casos, los frailes regulares emprendieron proyectos más ambiciosos de cambio cultural que implicaban una constante vigilancia de los indígenas con el fin de modificar cada aspecto de su vida productiva, social,

¹¹ Bernard, *De la idolatría*.

¹² En este sentido, Serge Gruzinski ha afirmado que la evangelización buscaba la conquista de las mentes y de los cuerpos. Gruzinski, *El pensamiento mestizo*, 99.

¹³ Vieira, "Parecer sobre a conversão", 379.

familiar y corporal. En el segundo de estos casos, se llegó a crear una auténtica dominación teocrática sobre los grupos indígenas.¹⁴ El padre José Cardiel, un cronista jesuita, describía cándidamente el ejercicio de esta forma de dominación paternalista:

El sacerdote es para ellos como el padre y la madre, juez, eclesiástico, y toda otra cosa. ¿Alguien cometió una falta? Inmediatamente el alcalde lo conduce ante el misionero. Ni siquiera lo ata, pues, por grave que haya sido la culpa, no tiene más que decirle: “Vamos a ver al padre, y él lo sigue dócilmente”. Una vez en presencia del misionero, los alcaldes dicen: “Padre, éste no cuidó los bueyes que le habían sido asignados para que cultivase su campo; los dejó cerca del campo de un vecino, los animales penetraron en él y produjeron muchos daños”. El misionero indaga sobre la entidad del daño, sobre la culpabilidad del responsable, sobre las circunstancias atenuantes, etcétera. Después de explicarle al culpable su error y de reprenderlo paternalmente, concluye: “Tú debes pagar tantas medidas de maíz a tu vecino. Y ahora ve, hijo mío, y que te den tantos azotes”. Y encarga a los alcaldes la ejecución de la pena y el resarcimiento.¹⁵

La constante necesidad de castigos a los indios nos muestra también los límites de esta empresa de evangelización y transformación cultural: a lo largo de siglo y medio de existencia las misiones jesuitas vivieron constantes conflictos entre los indígenas y los frailes y hubo aspectos de la vida de los primeros que éstos nunca lograron modificar, desde sus prácticas productivas y su afición por la antropofagia hasta sus costumbres familiares y sexuales.¹⁶ Este fracaso se hizo evidente tras la disolución de las misiones en la región oriental que quedó bajo el dominio de la Corona portuguesa, cuando grupos importantes de guaraníes que aparentemente habían sido reducidos con gran éxito a la vida misional regresaron inmediatamente a su anterior forma de vida en las selvas de la región.¹⁷

En la Nueva España, las poblaciones indígenas acogieron con entusiasmo la religión católica, gracias en buena medida a su prestigiosa asociación con los triunfantes conquistadores, pero no necesariamente estuvieron dispuestas a modificar otros aspectos de su vida, incluyendo las prácticas religiosas dirigidas a sus antiguos dioses. Para los evangelizadores europeos, la continuidad en las

¹⁴ Véase al respecto el excelente estudio de Armani, *Ciudad de Dios y Ciudad del Sol*.

¹⁵ Citado en Armani, *Ciudad de Dios y Ciudad del Sol*, 107.

¹⁶ Armani, *Ciudad de Dios y Ciudad del Sol*, 140-141.

¹⁷ Armani, *Ciudad de Dios*, 201.

prácticas religiosas indígenas, catalogadas como “supersticiones” e “idolatrías”, constituían una amenaza a todo el programa de cambio religioso y cultural que querían imponer. Para poder identificarlas y luego extirparlas definitivamente, emprendieron una ambiciosa empresa de estudio de las sociedades nativas prehispánicas y coloniales que llevó a la realización de obras magnas como la *Historia general de las cosas de la Nueva España*, del franciscano Bernardino de Sahagún, y la *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme*, del dominico Diego Durán. En esta empresa de investigación colaboró también un nutrido grupo de indígenas evangelizados, de modo que se convirtió en un complejo espacio de diálogo intercultural.¹⁸

Sahagún utilizó una metáfora médica para describir el cometido de su empresa de investigación e intervención cultural:

El médico no puede acertadamente aplicar las medecinas al enfermo sin que primero conozca de qué humor o de qué causa procede la enfermedad, de manera que el buen médico conviene sea docto en el conocimiento de las medecinas y en el de las enfermedades, para aplicar convenientemente a cada enfermedad la medecina contraria. Los predicadores y confesores, médicos son de las ánimas; para curar las enfermedades espirituales conviene tengan esperitia de las medicinas y de las enfermedades espirituales, el predicador de los vicios de la república, para enderezar contra ellos su doctrina, y el confesor, para saber preguntar lo que conviene y entender lo que dixesen tocante a su oficio, conviene mucho que sepan lo necesario para ejercitar sus oficios.¹⁹

El fraile concebía a la sociedad indígena como un cuerpo esencialmente sano que era aquejado de una enfermedad, la idolatría, que podía y debía ser extirpada. De esta manera planteaba una clara distinción entre los elementos culturales indígenas no religiosos, que eran dignos de respeto y de admiración en muchos casos, y los religiosos, que debían ser suprimidos.

Diego Durán compartía esta concepción y también buscaba preservar los aspectos que le parecían encomiables de las culturas indígenas, librándolos de todo rastro de idolatría. Sin embargo, en ciertos momentos, el dominico llegó a dudar de la posibilidad de realizar esta separación:

¹⁸ Navarrete Linares, “La sociedad indígena en la obra de Sahagún”.

¹⁹ Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, v. 31.

[...] delante de nuestros ojos idolatran y no los entendemos: en los “mitotes”, en los mercados, en los baños y en los cantares que cantan, lamentando sus dioses y sus señores antiguos, en las comidas y banquetes, y en el diferenciar de ellas: en todo se halla superstición e idolatría; en el sembrar, en el coger, en el encerrar en las trojes, hasta en el labrar la tierra y edificar las casas. Y pues en los mortuorios y entierros y en los casamientos y nacimientos de los niños, especialmente si era hijo de algún señor, eran extrañas las ceremonias que se le hacían, y donde todo se perfeccionaba, era en la celebración de las fiestas.

Finalmente, en todo mezclaban superstición e idolatría: hasta en irse a bañar al río tenían los viejos puesto escrúpulo a la república, si no fuese habiendo precedido tales y tales ceremonias. Todo lo cual nos es encubierto por el gran secreto que se tienen, y para averiguar y sacar a luz algo de esto es tanto el trabajo que se pasa con ellos, cuanto experimentará el que tomare la misma empresa que yo, y al cabo descubrirá de mil partes la media.²⁰

Políticamente, una labor de ingeniería social tan delicada como la que planteaban estos frailes servía también para afincar el papel protagónico de sus respectivas órdenes como gestoras de la sociedad y la religiosidad indígenas. Igualmente, podría servir para consolidar la posición de las élites indígenas ya cristianizadas con quienes habían establecido una alianza política y cultural. Fue en parte por estas razones políticas que las autoridades civiles y el clero secular no compartieron el celo persecutorio de los misioneros ni apoyaron su proyecto de transformación cultural, y prefirieron tolerar las supersticiones e idolatrías indígenas, siempre y cuando éstas no se manifestaran públicamente.

En los Andes, en contraste, se inició a principios del siglo XVII una gran campaña de “extirpación de idolatrías” que atacó los cultos indígenas locales que sobrevivían en toda la región al amparo de los *curacas*, o gobernantes locales.²¹ Esta cruzada también fomentó la producción de conocimientos sobre la sociedad y la religión indígenas, como los que se recogieron en la famosa *Relación de Huarochirí*, un compendio de las creencias tradicionales de esa región indígena.²² Sirvió también para consolidar el poder de la Iglesia en el marco del régimen colonial y para debilitar políticamente a los *curacas*, que se habían convertido en intermediarios muy poderosos entre el poder español y la sociedad indígena.²³

²⁰ Durán, *Libro de los ritos...*, 6.

²¹ Millones, *Historia y poder en los Andes centrales (de los orígenes al siglo XVII)*, 178-179.

²² Salomon, *The Huarochirí manuscript. A Testament of ancient and colonial Andean religion*.

²³ Millones, *Historia y poder*, 175-183.

Otro límite encontrado por los proyectos de transformación cultural por medio de la evangelización fue la necesidad que tenía el gobierno colonial de mantener y, de hecho, profundizar las diferencias étnicas entre los indígenas y los otros sectores de la sociedad. La categoría colonial de indio era una parte esencial de las redes de poder político y económico construidas por el régimen colonial.²⁴ En efecto, la explotación del trabajo indígena en la Nueva España y el Perú, los virreinos más ricos de América, era la base para la reproducción de estas sociedades y era una fuente de riqueza invaluable para la Corona española. Esta explotación se realizaba por medio de los tributos especiales pagados por los indios, por medio de mecanismos de trabajo forzoso, como la mita peruana o el repartimiento novohispano, y por medio de mecanismos de compras forzosas de mercancía, como las derramas en Perú y los repartimientos en el sur de la Nueva España. Para funcionar eficientemente, estas instituciones requerían la existencia de una clara diferenciación entre la población indígena y el resto de la población, lo que marcaba un límite muy claro a cualquier proyecto de asimilación cultural de los pueblos amerindios.

Ya desde España, la distinción entre los cristianos “viejos” —aquellos que descendían de los linajes cristianos tradicionales— y los cristianos “nuevos” —los descendientes de moriscos y judíos recientemente convertidos al catolicismo— había sido fundamental para mantener los privilegios políticos y económicos de los primeros y para legitimar el poder de la Corona.²⁵

Por ello, la imposición del catolicismo en América no pretendió nunca producir, la homogeneización étnica de las sociedades coloniales americanas y la integración entre los indígenas, los españoles y los otros grupos étnicos que convivían en ellas. La definición de los indígenas como cristianos “nuevos” los privó de manera automática de los privilegios reservados exclusivamente a los españoles y los colocó en una situación de subordinación que era claramente conveniente para su dominación colonial.

Interesantemente, este límite que podríamos considerar externo al proyecto de transformación cultural evangelizador coincidió, a los ojos de los teóricos del mismo, con límites intrínsecos a éste, debidos a la naturaleza inferior de los propios indígenas, que fueron considerados como “tiernos” en la fe y moralmente incapaces

²⁴ Véase la propuesta de Guillermo Bonfil sobre la naturaleza colonial de la categoría de indio, Bonfil Batalla, “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”.

²⁵ Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa: religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, 489-493.

e intelectualmente impedidos de asumir un cristianismo pleno, lo que hacía necesaria una tutela permanente por parte de las órdenes religiosas.

El triunfo de la civilización

A partir del siglo XVIII los términos de la discusión sobre el cambio cultural en las sociedades amerindias sufrieron una importante modificación. La religión perdió su posición preeminente y fue sustituida por otras preocupaciones, centradas en las ideas ilustradas de civilización y cultura. Desde esta nueva perspectiva las supersticiones indígenas no eran ya resultado de un engaño demoniaco, sino de la ignorancia de unos pueblos apartados de la luz de la razón.

El siguiente pasaje, escrito por el obispo de Michocán, México, Manuel Abad y Queipo a principios del siglo XIX, presenta claramente estas nuevas concepciones.

El color, la ignorancia y la miseria de los indios los colocan a una distancia infinita de un español. El favor de las leyes en esta parte les aprovecha poco y en todas las demás les daña mucho. Circunscriptos en el círculo que forma un radio de seiscientas varas, que señala la ley a sus pueblos, no tienen propiedad individual. La de sus comunidades, que cultivan apremiados y sin interés inmediato, debe ser para ellos una carga tanto más odiosa, cuanto más ha ido creciendo de día en día la dificultad de aprovecharse de sus productos [...]. Separados por la ley de la cohabitación y enlace con las otras castas, se hallan privados de las luces y auxilios que debían recibir por la comunicación y trato con ellas y con las demás gentes. Aislados por su idioma y por su gobierno el más inútil y tirano, se perpetúan en sus costumbres, usos y supersticiones groseras, que procuran mantener misteriosamente en cada pueblo ocho o diez indios viejos que viven ociosos a expensas del sudor de los otros, dominándolos con el más duro despotismo. Inhabilitados por la ley de hacer un contrato subsistente, de empeñarse en más de cinco pesos y en una palabra de tratar y contratar, es imposible que adelanten en su instrucción, que mejoren de fortuna, ni den un paso adelante para levantarse de su miseria. [...] Esta concurrencia de causas constituyó a los indios en un estado verdaderamente apático, inerte e indiferente para lo futuro y para casi todo aquello que no fomenta las pasiones groseras del momento.²⁶

Los temas enumerados por Abad y Queipo son típicos de la visión ilustrada de los pueblos indígenas: el aislamiento de los indios, la carga que significa la pro-

²⁶ Abad y Queipo, "Representación sobre la inmunidad personal del clero...", 205.

piedad comunitaria de sus tierras, la venalidad y tiranía de sus autoridades, su irracional apego a sus costumbres “groseras” y su incapacidad de planear para el futuro. Esta visión implicaba una nueva definición de los indígenas, ya no como paganos engañados por el demonio, sino como individuos ignorantes, tiranizados y sometidos por una tradición opresora. En contraste, la cultura occidental ya no se definía primordialmente como poseedora exclusiva de la verdadera religión, sino como poseedora única de la luz de la razón que podía disipar las tinieblas de la ignorancia.²⁷

Como consecuencia, los nuevos programas de cambio cultural enfatizaban la incorporación de los indígenas a la superior cultura occidental por medio de su educación en los conocimientos y valores de la misma, su alfabetización y castellanización y la abolición de las leyes que los diferenciaban del resto de la población en las sociedades americanas. En sus versiones más ambiciosas, estos programas llegaron a plantear la desaparición total de las lenguas y las culturas amerindias por medio de la incorporación de sus portadores a la cultura occidental ilustrada y la homogeneización étnica y cultural de las naciones americanas.

Estos nuevos programas de cambio cultural utilizaron medios y agentes distintos a los empleados por los evangelizadores. Los frailes y las misiones fueron sustituidos por las escuelas y los profesores, que en muchas ocasiones también eran religiosos. Ellos eran los que llevarían la luz del conocimiento y de la ciencia a los tenebrosos rincones de las mentes indígenas. El comercio y el desarrollo rural e industrial también fueron concebidos como una herramienta para acelerar los cambios en el seno de las sociedades indígenas, y las nacientes burguesías nacionales se designaron a sí mismas como las encargadas de salvar a los indios de su aislamiento y su pobreza.

Sin embargo, como sucedió con los programas evangelizadores, los alcances de las transformaciones fueron limitados por las diferentes posiciones de los agentes que promovían el cambio cultural y por las reacciones de los propios pueblos indígenas.

Los gobiernos coloniales y luego nacionales continuaron teniendo poderosas razones para mantener las diferencias étnicas entre los indígenas y los no indígenas, pues la explotación forzosa del trabajo de los primeros siguió siendo una fuente importante de ingresos fiscales y riqueza hasta bien avanzado el siglo XIX, y en el caso de Perú, Ecuador, Bolivia y Guatemala hasta el siglo XX. Igualmente, las élites criollas o mestizas que habían establecido provechosas relaciones desiguales con los indígenas en muy diversas regiones de América, desde Bolivia

²⁷ McGrane, *Beyond anthropology*, 55-56.

hasta Yucatán, consideraban la integración de los indígenas como una amenaza a sus privilegios. Por su parte, la Iglesia católica se sintió amenazada por un proyecto de cambio cultural que atacaba su relación privilegiada, y también lucrativa, con las sociedades indígenas y buscaba eliminar cofradías y otras instituciones religiosas. De hecho se puede afirmar que las disputas sobre la profundidad y alcances que debía tener el programa de integración de los indígenas fueron una parte importante de los conflictos políticos entre conservadores y liberales que afectaron a los países recientemente independizados de América durante el siglo XIX, pues en general los primeros eran más reacios a abandonar las distinciones de castas coloniales y los segundos favorecían políticas de cambio cultural más radicales. Sin embargo, esto no significó que los regímenes liberales triunfantes de fines del siglo XIX adoptaran sin cortapisas los programas de integración que defendían retóricamente: antes bien, generaron nuevas formas de diferenciar y discriminar a sus poblaciones amerindias, como veremos más adelante.

En estas disputas un tema clave era la definición de la ciudadanía y la inclusión, o exclusión, de ella de los indígenas. El problema para los observadores y agentes del cambio cultural era decidir si los indígenas, a quienes consideraban sumidos en el aislamiento, la ignorancia y el atraso, estaban preparados para asumir la condición de iguales en relación con los otros sectores de las sociedades nacionales, particularmente las élites blancas. Si la igualdad legal no se materializaba en la práctica, sería culpa de sus deficiencias, como afirmaba el teórico liberal mexicano José María Luis Mora:

Una de las cosas que impiden e impedirán los progresos de los indígenas en todas las líneas es la tenacidad con que aprenden los objetos, y la absoluta imposibilidad de hacerlos variar de opinión: esta terquedad que por una parte es el efecto de su falta de cultura, es por otra el origen de sus atrasos y la fuente inagotable de sus errores.²⁸

Lo que subyacía a este debate era una definición “étnica” de la ciudadanía que la concebía a partir de las formas de comportamiento y los valores occidentales y que buscaba imponer éstos al resto de la población.²⁹

De esta manera, la idea de igualdad ciudadana implicaba un programa de cambio cultural radical, aunque no haya sido conceptualizado explícitamente como tal. La diferencia cultural de los indígenas fue concebida como resultado

²⁸ Mora, “México y sus revoluciones (fragmentos)”, 78-79.

²⁹ Navarrete Linares, *Las relaciones interétnicas en México*.

de su atraso y como un obstáculo para la verdadera unificación y el progreso de las naciones americanas. Educarlos, hacerlos progresar, levantarlos de su estado de postración y atraso se convirtió, pues, en un imperativo patriótico. Esto es lo que afirma, no sin excesos melodramáticos, el “indigenista” peruano Juan Bustamante Dueñas:

Al escribir la historia de las costumbres de los indios, no he podido menos que enjugar lágrimas de compasión, arrancadas de mis ojos al concebir sus padecimientos y el llanto de esos infelices seres a quienes considero iguales a mí. ¡No desprecies lector esas lágrimas; porque si no merecen estimación al desprenderse de los ojos de un peruano; pensad que son las lágrimas del que escribe; y que llora con los ojos que vio los padecimientos de un soberbio imperio: yo, cuya vida se ha deslizado hasta hoy entre esos desventurados, he tenido el pesar de asistir a algunas de sus fiestas, y presenciar las escenas ridículas de que me ocupó en esta obra; escenas que revelan el estado de atraso y embrutecimiento en que se encuentran! [...] pido para los pueblos ignorantes, sacerdotes ilustrados; quiero que se difunda por toda la nación el Evangelio, a quien considero el mejor medio de civilizar al pueblo, y hacerlo dichoso animándolo con la moral y la verdad; quiero que la oscuridad y la ignorancia cedan el puesto a la luz y al progreso a que está llamada la sociedad, anhelo hombres para el mundo, no seres degradados y embrutecidos; por eso solicito la instrucción.³⁰

Los indígenas, por su parte, no fueron receptores pasivos de los nuevos programas de cambio cultural, sino que, como habían hecho en los siglos anteriores, adoptaron creativamente sus diversos elementos para reproducir y modificar sus identidades étnicas y culturales así como para defender sus intereses políticos y económicos.

Como sucedió durante el periodo colonial, las limitaciones externas e internas encontradas por los nuevos programas de cambio cultural fueron achacadas a los propios indígenas: se arguyó que su tradicionalismo y su resistencia al cambio eran los obstáculos insalvables que impedían su integración. Estas deficiencias atribuidas a los indígenas se habrían de convertir en la base de ulteriores programas de cambio cultural.

³⁰ Bustamante Dueñas, *Los indios del Perú*, 24-26, citado en Ossio, *Los indios del Perú*, 230-231.

Normas y razas

En la segunda mitad del siglo XIX las redes de poder que articulaban a los amerindios con los Estados-nación americanos experimentaron una nueva transformación y con ellas cambiaron las formas de definir y conocer a las culturas indígenas, así como los proyectos de transformación de las mismas.

Un elemento central en esta modificación fue la creciente hegemonía del pensamiento científico, sobre todo del evolucionismo biológico y cultural, y de las ideologías positivistas que difundieron estos conceptos a los diversos ámbitos de la sociedad. Clave para este pensamiento científico fueron los conceptos de norma, definida a partir de las formas culturales y sociales favorecidas por las élites occidentalizadas, y los conceptos paralelos e interrelacionados de raza y de cultura.³¹

Paralelamente, la mayoría de los Estados-nación en América entraron en una fase de consolidación que les permitió buscar incorporar con mayor eficacia a sus poblaciones indígenas a los procesos de desarrollo capitalista y a las formas de control y participación política, así como a instituciones como el mercado de trabajo y los mercados de consumo capitalistas, los sistemas educativos nacionales, las políticas de salud pública y el ejército. Sin embargo, las formas y los tiempos, así como el alcance que tuvo esta integración variaron significativamente de país en país.

En este nuevo marco político y de conocimiento, la definición del objeto mismo de los programas de cambio cultural también se modificó profundamente. Aunque de una manera muy distinta de la del siglo XVI, el cuerpo de los indígenas volvió a adquirir una importancia central, como la causa y la manifestación más directa de su origen racial y de su incapacidad de conformarse de acuerdo con la norma deseable. Por ello se convirtió también en un lugar privilegiado de la intervención de los agentes del cambio cultural. Los emergentes profesionales médicos intentaron imponer las prácticas higienistas entre los pueblos indígenas; los propagandistas y legisladores denostaron e incluso prohibieron el consumo de alimentos y bebidas tradicionales asociados con los pueblos indígenas, como el pulque en México y la chicha en Colombia; las escuelas impusieron a los niños indígenas estrictas prácticas de censura cultural y de disciplina corpo-

³¹ Michel Foucault ha señalado la cercanía entre el concepto de norma y el concepto de raza, *Genealogía del racismo: de la guerra de las razas al racismo de Estado*. Llama la atención que McGrane ignore la cercanía entre el concepto de raza y el de cultura cuando examina el surgimiento de este último. McGrane, *Beyond anthropology, passim*.

ral en las escuelas públicas, particularmente en los internados canadienses y estadounidenses.

Siguiendo la lógica biologicista y evolucionista de la ciencia del momento, el cambio cultural fue concebido como la necesaria transformación racial de las poblaciones amerindias. México y Brasil adoptaron políticas de miscegenación con el propósito de unificar racialmente a su población. Estas políticas combinaban lo que nosotros llamaríamos elementos puramente culturales, como el cambio de lengua y la imposición de los valores individualistas del liberalismo moderno, con la dimensión racial, pues en la época la cultura era concebida como manifestación directa de la idiosincrasia de la raza.³² En otros Estados, como Estados Unidos y Guatemala, en contraste, se adoptaron políticas de estricta segregación hacia los grupos definidos como racialmente diferentes.

Las nuevas políticas estaban vinculadas también con la creciente integración de los Estados-nación al capitalismo global y la necesidad que tenían de incorporar a sus poblaciones y territorios indígenas a sus circuitos de producción y consumo.³³

En el marco de esta nueva red de conocimiento y poder, los programas de cambio cultural también encontraron límites. Internamente, las ideas de cambio cultural se oponían a la concepción de las razas como realidades fijas y básicamente inmutables y se enfrentaban al carácter estrictamente jerárquico de toda clasificación racial. Por ello, en el seno de la antropología y la ciencia biológica se dio un animado debate sobre las ventajas o desventajas de la miscegenación, y sobre la naturaleza de las nuevas razas mestizas que ésta debía producir.³⁴ Por otro lado, ni las políticas de integración racial ni las de segregación fueron enteramente exitosas: en el primer caso los cambios culturales impuestos por el Estado y por el desarrollo capitalista no produjeron la integración “racial”, o más bien social e identitaria, que se suponía debían lograr; en el segundo, las mismas fuerzas de integración económica y social facilitaron que las barreras raciales fueran franqueadas por crecientes números de individuos e hicieron necesarias nuevas y más estrictas formas de segregación.

La teoría antropológica de la aculturación

Ya entrado el siglo xx, la reflexión sobre el cambio cultural fue modificada por la consolidación de la antropología como una disciplina y por la creciente hege-

³² La conjunción entre estas dos dimensiones es evidente, por ejemplo, en la obra de Manuel Gamio, *Forjando Patria*.

³³ Harvey, “Notes towards a theory of uneven geographical development”, 92-93.

³⁴ Schwarcz, *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*.

monía de la noción moderna de cultura definida desde ella.³⁵ Esta noción se construye a partir de la premisa de la pluralidad, es decir existen siempre culturas diferentes, y también de un cierto grado de relativismo, pues considera que cada una es portadora de verdades válidas dentro de su propio marco de referencia. Asimismo concibe cada cultura como una entidad relativamente integrada que construye sistemas lógicos, simbólicos o cognitivos relativamente coherentes; éstos a su vez determinan el comportamiento y las formas de pensar y expresarse de sus miembros. Si bien, la noción moderna de cultura ha pretendido emanciparse de la noción de raza tan en boga a fines del siglo XIX y principios del XX, en el campo de las teorías del cambio cultural ha seguido vinculada con ella de manera íntima, como veremos más abajo.

En varios países de América, los antropólogos profesionalizados se convirtieron no sólo en los especialistas en el estudio de los pueblos indígenas sino también en los principales agentes del Estado encargados de definir y de implementar las políticas dirigidas a ellos. Alrededor de esta disciplina y de sus practicantes se crearon agencias gubernamentales encargadas de administrar los diversos aspectos de la vida de los pueblos indígenas y de dirigir de manera científica y racional el proceso de “aculturación” de los pueblos indígenas, tales como el Bureau of Indian Affairs de Estados Unidos y el Instituto Nacional Indigenista de México.

Lógicamente estos flamantes agentes desarrollaron nuevas teorías para explicar y encaminar el cambio cultural en las sociedades indígenas. La principal de ellas fue la de “aculturación” y uno de sus más destacados expositores fue el antropólogo mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán. Su definición reza así:

Aculturación es el proceso de cambio que emerge del contacto de grupos que participan de culturas distintas. Se caracteriza por el desarrollo continuado de un conflicto de fuerzas, entre formas de vida de sentido opuesto, que tienden a su total identificación y se manifiesta, objetivamente, en su existencia a niveles variados de contradicción. Conforme a la definición que antecede, el principio fundamental que determina el fenómeno de la aculturación es el conflicto entre elementos opuestos de dos culturas antagónicas. [...] El conflicto es incesante en su desenvolvimiento y continúa en tanto las culturas en contacto subsisten como entidades diferenciadas. La interacción cultural puede hacer variar en tal manera los patrones originales de los grupos en conflicto, que hoy día uno y otro sistema cultural no presentan la misma estructura ni los

³⁵ McGrane, *Beyond anthropology*, 113-114.

significados iniciales; mas al permanecer diferentes, continúan en un intercambio recíproco de elementos y en una lucha permanente de sus opuestos.³⁶

De esta definición conviene destacar los siguientes aspectos: en primer lugar, el autor asume que la convivencia entre dos culturas distintas implica necesariamente conflicto e, implícitamente, la dominación de una sobre la otra; en segundo lugar, plantea que el proceso conduce necesariamente a la “total identificación”, es decir a la asimilación entre las dos culturas antagónicas. Se trata, en suma, de un proceso dialéctico que debe culminar en la síntesis final de la integración cultural.³⁷ Sin embargo, este desenlace necesario es detenido, o más bien pospuesto, por la supervivencia de las diferencias culturales e identitarias. Esto se debe a la intervención de mecanismos de defensa contra la aculturación, o “contra-aculturativos”, que son definidos como maneras, a veces casi automáticas, en que los individuos o las sociedades se defienden contra la irrupción de la cultura diferente.³⁸

Detrás de la concepción de la aculturación como un proceso necesario y lineal, se encuentra una concepción evolucionista de la cultura. En efecto, Aguirre Beltrán, asume la superioridad evolutiva y tecnológica de la cultura occidental y su inevitable triunfo sobre las culturas más atrasadas tecnológica y socialmente.³⁹ Dentro de este marco, el antropólogo mexicano plantea que la integración de los pueblos indígenas es necesaria para la evolución de la sociedad nacional en su conjunto y que el papel del agente aculturador debe ser facilitar y administrar ese desenlace deseable e inevitable.⁴⁰ En este terreno, la visión de nuestro autor se aproxima mucho a la de otros antropólogos como John Redfield que definían la oposición entre las culturas indígenas y la occidental como una contraposición entre culturas tradicionales o “folk” y una cultura plenamente moderna.⁴¹

Desde un punto de vista programático, la teoría de la aculturación se institucionalizó en las políticas indigenistas que buscaron facilitar la integración final de las culturas indígenas menos avanzadas en la cultura nacional más avanzada, rechazando las tácticas violentas utilizadas por los colonizadores europeos y también por los gobernantes liberales del siglo XIX y también procurando evitar

³⁶ Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México*, 44-45.

³⁷ Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación*, 50-51.

³⁸ Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación*, 32-33.

³⁹ Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación*, 15-17.

⁴⁰ Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación*, 126-127.

⁴¹ Redfield, *The folk culture of Yucatan*.

el destructivo “shock cultural” que puede resultar de la imposición unilateral de la primera.⁴² Se buscaba, asimismo, preservar aspectos centrales de las culturas indígenas, como su *ethos*, es decir su actitud ante la vida, su lengua y su organización comunitaria para evitar su desestructuración.⁴³

El indigenismo fue concebido explícitamente por Aguirre Beltrán como la contraparte “ideológica” del proceso de miscegenación que había llevado a la creación de la raza mestiza en México y otros países de América.

El indigenismo es la expresión cultural de un fenómeno biológico, el mestizaje, el cual resulta inteligible sólo como producto de la emergencia y elevación del mestizo en el plano histórico. La teoría social que norma la acción política de los países latinoamericanos respecto al indio es lo que recibe la designación de indigenismo, pero la base orgánica de tal ideología está representada, no ciertamente por el indio, sino por el mestizo. Indigenismo y mestizaje son procesos polares que se complementan, al punto de tornarse imposible su existencia separada. El indigenismo requiere, como condición *sine qua non* de su ser, el *substratum* humano que le suministra el mestizaje. Éste, a su vez, requiere, para dar contenido y significación a la vida, el sistema axiológico que el indigenismo sólo puede proporcionarle. La interdependencia entre la base orgánica y la expresión cultural deviene indispensable.⁴⁴

En suma, la política indigenista permitiría culminar la construcción de las naciones indomestizas americanas como unidades orgánicas y raciales, libres de antagonismos culturales y resistencias a la aculturación. Los indígenas fueron redefinidos como miembros de sociedades subdesarrolladas, confinadas a regiones de refugio ecológicamente marginales y sometidas a relaciones de sobreexplotación de las élites no indígenas regionales.⁴⁵ Como tales, se convirtieron en objetos de las políticas de desarrollo diseñadas por los antropólogos indigenistas e implementadas por todo un cuerpo de técnicos. El único papel activo destinado a ellos dentro de este aparato tecnocrático era como “agentes aculturadores”, es decir,

[...] individuos extraídos de la [sociedad indígena] cuyo *status* adscrito y posición dentro de ella, les permita desempeñar el papel de innovadores, de vehícu-

⁴² Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación*, 62-63.

⁴³ Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación*, 111-113.

⁴⁴ Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación*, 113-114.

⁴⁵ Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación*, 164.

lo de aquellos elementos extraños que se considere conveniente introducir, de instrumento de modificación de elementos tradicionales que se tengan por novicios, de catalizadores de la evolución progresista del grupo, en fin, de promotores del cambio cultural. [Se trata de] individuos —desajustados sociales en quienes la individuación y la secularización han logrado niveles ostensibles— que, inconformes con las normas y valores del grupo propio, están prestos a convertirse en agentes de aculturación.⁴⁶

Es claro que estos agentes quedarían claramente subordinados a la tecnocracia indigenista y funcionarían únicamente como “caballos de Troya” para introducir e implementar sus políticas en las sociedades indígenas, y no como generadores de iniciativas propias.

En su conjunto, se puede afirmar que la teoría de la aculturación y el indigenismo constituyeron el programa de cambio cultural más completo y ambicioso jamás formulado. La conjunción de la antropología científica y de los aparatos burocráticos y técnicos de los Estados modernos permitió la construcción de redes de conocimiento y de poder con una extensión y una eficacia sin precedentes que marcaron profundamente a las sociedades indígenas en países como México, Estados Unidos, Canadá y Brasil, y en menor medida en Perú, Guatemala y Bolivia.

Sin embargo, estos proyectos se encontraron también con límites internos y externos. Entre los primeros se contaron los conflictos en el seno de las propias burocracias estatales entre distintos grupos que luchaban por el control sobre los indígenas, mismo que nunca fue entregado completamente a los antropólogos y técnicos. Entre los segundos, destaca la capacidad de adaptación de las poblaciones indígenas a las nuevas formas de control burocrático y cultural que les imponían y una creciente respuesta política que rechazaba el carácter unilateral y autoritario del indigenismo. En este sentido, los “agentes aculturadores” indígenas no se convirtieron en los peones de la política indigenista que esperaban sus mentores, sino que se constituyeron en intermediarios entre las instituciones estatales y las sociedades indígenas y, en muchos casos, en nuevas élites dentro de estas últimas, con su agenda e intereses propios.

Las épicas de la resistencia

En clara reacción a las teorías de aculturación, y a las políticas indigenistas, surgió en el último tercio del siglo xx las teorías de la resistencia como una forma

⁴⁶ Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación*, 174-175.

alternativa de explicar y valorar el cambio cultural en las sociedades indígenas que, a su vez, pretendía sustentar un programa político alternativo. Entre sus principales exponentes destacan los historiadores y antropólogos que formularon el concepto de “utopía andina” en el Perú, como Alberto Flores Galindo⁴⁷ y Manuel Burga,⁴⁸ y el antropólogo mexicano Guillermo Bonfil.⁴⁹

Las teorías de la resistencia enfatizan la continuidad entre las formas culturales indígenas de tiempos prehispánicos y las coloniales y modernas, pero, sobre todo, la importancia de la agencia indígena en los procesos de transformación y adaptación cultural. De esta manera, los mecanismos y formas de “resistencia” desplegados por estos pueblos, que habían parecido meros obstáculos al avance inexorable de la occidentalización a la luz de la teoría de la aculturación, se convierten en el centro de la atención de los investigadores y en un punto clave de la acción social y cultural de los indígenas, tanto en el pasado como en el presente.

De esta manera los indígenas son definidos como sujetos históricos conscientes de su identidad y de su particularidad cultural y dispuestos a defenderla por diferentes medios. Si bien algunos exponentes de estas visiones, como Flores Galindo, enfatizaban el carácter novedoso de las creaciones identitarias coloniales, como la figura híbrida del Incarri, cruce entre el Inka prehispánico, el Cristo católico y el rey español,⁵⁰ en general, el énfasis se coloca generalmente en la continuidad cultural que era incluso concebida como un imperativo ético y una motivación central de la acción cultural y social de los indígenas.

Este imperativo se ha convertido, incluso, en una explicación generalizante para las acciones e iniciativas emprendidas por los indígenas en sus complejas relaciones con los poderes coloniales y estatales, por encima de otras causalidades y motivaciones. Estas posturas extremas han llevado, igualmente, a una sobrevaloración de la autenticidad cultural, al asumir que el hecho de que un elemento cultural sea de origen prehispánico, o al menos lo parezca, le da un valor superior a los elementos exógenos, o “impuros”. Esto puede conducir a la conceptualización de las sociedades indígenas como sujetos históricos excesivamente homogéneos y aparentemente exentos de contradicciones.⁵¹

Las teorías de resistencia han llevado a la elaboración de grandes narraciones históricas de la continuidad y resistencia indígena que a veces llegan a ser tan

⁴⁷ Flores Galindo, *Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes*.

⁴⁸ *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los incas*.

⁴⁹ *México profundo. Una civilización negada*.

⁵⁰ Flores Galindo, *Buscando un inca*, 53.

⁵¹ Ortner, “Resistance and the problem of ethnographic refusal”.

lineales, y esencialistas, como las narraciones construidas al amparo de las otras teorías del cambio cultural que preconizaban el triunfo inevitable de la cultura occidental.⁵²

El multiculturalismo y la política de la identidad

En las últimas décadas, la reflexión sobre las diferencias culturales y sobre el cambio cultural de los pueblos indígenas se ha modificado al compás de cambios profundos en la organización económica y política a nivel mundial. En primer lugar, los Estados-nación han perdido importancia como actores y promotores del cambio cultural y de la integración de las sociedades amerindias y han sido desplazados, al menos parcialmente, por nuevos actores. Entre ellos destacan, en primer lugar, los propios pueblos indígenas que han creado una vasta gama de nuevas organizaciones, desde grupos armados hasta colectivos culturales, lo que les ha permitido asumir de manera mucho más visible su papel como actores políticos. También han surgido o se han fortalecido otros agentes internacionales, como las grandes corporaciones capitalistas, las organizaciones no gubernamentales y las instituciones multilaterales que han construido redes de interacción muy compleja con los grupos indígenas y los Estados-nación.

Al mismo tiempo se ha formulado un nuevo tipo de reivindicación política, llamada la política de la identidad, que ha hecho de la diferencia cultural de los grupos definidos como “minorías”, es decir todos los grupos que no se conforman a la norma hegemónica de la cultura occidental, un valor que es defendido públicamente y que se ha convertido en la fuente de toda una serie de nuevas reivindicaciones políticas.

Estas nuevas fuerzas y actores, y esta nueva política se han institucionalizado en el multiculturalismo. En las últimas tres décadas casi todos los Estados-nación americanos han reconocido explícitamente que existen grupos sociales con culturas diferentes en su seno y que estos grupos tienen derecho a mantener y desarrollar sus diferencias. Los Estados han abandonado, al menos en el aspecto discursivo, las políticas de aculturación e integración de antaño y la diversidad se ha convertido en un valor político. El multiculturalismo reconoce derechos específicos para los grupos definidos como “minorías” frente a la cultura nacional dominante. Los pueblos indígenas, por su parte, han desarrollado una nueva agenda política, centrada en su particularidad cultural y en su derecho a la auto-

⁵² Las ideas de Flores Galindo han sido criticadas precisamente por esta linealidad, véase Estensoro, *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*.

nomía, concebida como una forma acotada de soberanía que les permitirá mantener esta particularidad y defender su continuidad como grupos diferentes.

Sin embargo, el ámbito de diferencia y pluralidad que es reconocido y defendido explícitamente bajo el multiculturalismo se define en términos muy restringidos, pues suele ceñirse a manifestaciones explícitas y simbólicas con un fuerte contenido identitario, como son las creencias religiosas, las formas de vestir, la lengua y los rituales colectivos. Estas formas visibles de la diferencia cultural se han convertido en una mercancía valiosa para el intercambio capitalista que les otorga un valor excepcional, pues se contraponen a la creciente estandarización de la producción en otros terrenos.⁵³

Al mismo tiempo, sin embargo, otros ámbitos esenciales de la vida cultural, social y económica de los pueblos indígenas han quedado excluidos de esta protección explícita y a la merced de la expansión de los mercados y de la producción capitalista que han producido un despojo sin precedentes de sus tierras y territorios, sus entornos ecológicos e incluso su información genética. Por ello, Díaz-Polanco ha acuñado el concepto de etnofagia para referirse a la situación de desprotección efectiva en que el multiculturalismo deja a estos pueblos frente a las fuerzas avasalladoras del capital y del mercado globales.⁵⁴ Al consagrar en leyes y políticas públicas las diferencias culturales entre los grupos, el multiculturalismo tiende a esencializar prácticas e identidades que en realidad son dinámicas y siempre cambiantes. En el seno de los propios pueblos indígenas, esta institucionalización corre el riesgo, por un lado, de cimentar desigualdades y diferencias de poder pues otorga a ciertos actores, como pueden ser los dirigentes religiosos, un papel privilegiado que no puede ser cuestionado dentro del marco relativista dominante;⁵⁵ al mismo tiempo consagra la marginación de otros sectores, como puede pasar con las mujeres. En un nivel más amplio, la institucionalización y el reforzamiento de las diferencias étnicas corren igualmente el riesgo de hacer más rígidas e infranqueables las “fronteras” entre grupos y de acendrar las prácticas de segregación y de discriminación contra las sociedades amerindias y otras “minorías”.

El multiculturalismo crea ámbitos, generalmente vinculados con las definiciones identitarias contemporáneas, donde intenta detener o al menos reducir la velocidad del cambio cultural, mientras que permite e incluso fomenta la aceleración de las transformaciones en otros niveles y terrenos de la vida social. Esta

⁵³ Harvey, “The art of rent: globalization and the commodification of culture”.

⁵⁴ Díaz Polanco, *Elogio de la diversidad: globalización, multiculturalidad y etnofagia*, 164-165.

⁵⁵ Sen, *Identity and violence. The illusion of destiny*.

escisión amenaza con alterar la relación misma entre la identidad cultural de las sociedades involucradas y el resto de su vida social, política y económica.

Esta escisión explica, al menos en parte, los fundamentalismos modernos, pues son producto del congelamiento, y la sobrevaloración, de ciertos rasgos culturales, frecuentemente asociados con la religión o con símbolos visibles de la identidad cultural y étnica, en contextos sociales de acelerada y violenta transformación económica y social. Los fundamentalistas buscan precisamente hacer frente a las disrupciones y dislocaciones provocadas por el cambio social y económico construyendo un ámbito cultural idealizado que se pretende inmune a ellas.

Hibridización y mestizaje

Como reacción a la creciente esencialización de las identidades étnicas y de las diferencias culturales en el marco de la política de la identidad y del multiculturalismo, han surgido en las últimas décadas nuevas teorías del cambio cultural que enfatizan su carácter inevitable y que insisten en que no existen ya culturas ni identidades puras y que todas las realidades culturales contemporáneas son “híbridas” o “mestizas”, es decir, son producto de la interacción y el intercambio entre diferentes grupos humanos con sus diferentes culturas.

Tanto en las obras de García Canclini,⁵⁶ como en las de Gruzinski,⁵⁷ la hibridización y el mestizaje, respectivamente, se vinculan explícitamente con los efectos del colonialismo y de la globalización que han incorporado a las culturas no occidentales a los circuitos de intercambio económico y cultural centrados en Occidente.

Detrás de ambos conceptos y su insistencia en el carácter inevitable de las mezclas culturales se agazapa, sin embargo, su contrario: la idea de una pureza, de una organicidad de las culturas que debió haber existido originalmente; antes de que todas las culturas fueran híbridas o mestizas, deben haber sido algo diferente: puras, no mezcladas, aisladas.

Esta contraposición implícita admite dos posibles soluciones históricas. Una es asumir, como parecen hacerlo los dos autores, que el inicio de la hibridación y el mestizaje se asocia con la expansión occidental y capitalista y marcó un rompimiento radical con el pasado no híbrido o no mestizo de las sociedades no occidentales, y quizá también del mismo Occidente. Esto implica reeditar, de alguna manera, las concepciones de cambio cultural basadas en el exclusivismo cristiano o las concepciones eurocéntricas de la civilización y la historia universal.

⁵⁶ *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad.*

⁵⁷ *El pensamiento mestizo.*

La otra solución sería asumir que las culturas han sido híbridas y mestizas desde antes del contacto con Occidente, pues siempre han estado en relación con otros grupos humanos y han formado parte de redes más amplias de intercambio. Esta perspectiva es más exacta históricamente y puede llevar a concepciones más interesantes; sin embargo, hace que los conceptos propuestos por estos autores pierdan la mayor parte de su valor explicativo, pues la hibridez o el mestizaje se convertirían en atributos de todas, o casi todas, las culturas humanas y no en los fenómenos modernos y novedosos que ellos proponen.

CONSTANTES DE LAS TEORÍAS DE CAMBIO CULTURAL

Más allá de sus claras diferencias históricas, políticas y teóricas, las concepciones del cambio cultural que hemos analizado comparten elementos fundamentales.

El primer elemento común es la relación orgánica que existe entre ellas y las políticas de dominación y de transformación cultural de las sociedades indígenas implementadas desde los centros de poder, ya sea imperial, eclesiástico, nacional o global. En este sentido las teorías de cambio cultural fungieron en la mayoría de los casos como programas para dirigir y normar las prácticas de los agentes que ejercían autoridad y poder sobre las sociedades amerindias y que buscaban hacerlas conformarse a las necesidades y objetivos definidos por los poderes vigentes.

En segundo lugar, las teorías de cambio cultural no son sólo descriptivas, sino también prescriptivas, es decir no buscan únicamente describir los procesos que atraviesan las sociedades amerindias, sino también incidir sobre ellos y dirigirlos a un fin particular. En ese sentido, son producto de la profunda vinculación que existe entre conocimiento y poder: los aspectos de las sociedades amerindias que se conocen e investigan en el marco de cada concepción del cambio cultural son precisamente aquellos que se deben modificar y que, por lo tanto, se convierten en el objetivo del ejercicio del poder por parte de estos mismos agentes. Los sucesivos actores involucrados en la formulación y aplicación de estas teorías y programas han construido así distintos ámbitos privilegiados de conocimiento y de transformación: la religión en el siglo XVI; la lengua a partir del siglo XVIII; el cuerpo y los hábitos en el XIX y XX; el llamado conocimiento tradicional a fines del XX y principios del XXI. Esto significa, también, que se han dejado de lado, en cada momento, otros aspectos de las culturas y la vida social amerindias.

Estas sucesivas y cambiantes distinciones entre lo que es digno de conocimiento y transformación y aquello que no es estudiado ni sometido con la misma intensidad a las relaciones de poder han tenido una significativa incidencia en la dinámica histórica de las propias sociedades amerindias, sometiendo diversos

ámbitos de sus realidades sociales, culturales y naturales a fuertes presiones transformadoras y dejando a otros al margen de las mismas. Inevitablemente, las reacciones de estas mismas sociedades a las teorías-programas de cambio cultural han reflejado, también, estas escisiones y desigualdades. Así se han creado ámbitos privilegiados de colaboración con los poderes externos y también de confrontación con ellos; frecuentemente estos ámbitos han adquirido un fuerte valor identitario para los pueblos indígenas. Paralelamente, otros ámbitos de su vida cultural y social se han reproducido y transformado de una manera menos visible política e identitariamente.

En tercer lugar las sucesivas teorías-programas de cambio cultural han tenido un fuerte contenido moral y una intención redentora. Desde los misioneros del siglo XIX hasta los profesores y antropólogos del XX, los agentes involucrados en su generación y aplicación han estado íntimamente convencidos de su valor positivo para las sociedades amerindias y han considerado que llevarlas a la práctica era un imperativo ético superior que justificaba la aplicación de todo tipo de medidas coercitivas, dispositivos disciplinarios y formas de presión directa e indirecta. Inversamente cualquier forma de oposición y resistencia abierta, o tácita, por parte de los individuos y pueblos indígenas era concebida como producto de las mismas fallas morales e intelectuales que se buscaba corregir y como una comprobación más de la necesidad imperiosa de proseguir y fortalecer las teorías-programas que estaban siendo aplicadas.

Las sucesivas certidumbres morales que han sustentado y fortalecido las concepciones del cambio cultural se han basado, en cuarto lugar, en concepciones universalistas de la verdad y del curso de la historia, que van del exclusivismo cristiano del siglo XVI a la concepción ilustrada de la universalidad de la civilización en el XVIII, a las certidumbres de la ciencia y de las nociones modernas de progreso en el XIX y el XX. Los agentes que han producido y puesto en práctica estas sucesivas teorías-programas se han considerado exponentes y portadores de esas verdades universalmente válidas, que trascienden a su juicio las diferencias étnicas y las particularidades culturales de las sociedades amerindias con que se han tenido que enfrentar.

Otro factor que ha contribuido a reforzar las certidumbres epistemológicas y morales de estos agentes ha sido su pertenencia a culturas letradas, vinculadas orgánicamente con el poder político, en sus formas imperial, estatal o corporativa, y a los centros culturales hegemónicos, como la Iglesia, las universidades y los medios de comunicación. En contraposición, las culturas de los pueblos indígenas han sido definidas como iletradas, populares, folk, o tradicionales y, por lo tanto, han sido consideradas inherentemente inferiores. En este terreno se

encuentra un elemento común entre las teorías-programas generadas en América frente a los pueblos indígenas, con las teorías-programas que surgieron en Europa en momentos históricos similares con el objetivo de evangelizar, educar, modernizar e integrar a sectores sociales subalternos y sus culturas populares.

CÓMO ENTENDER EL CAMBIO CULTURAL

La segunda parte de este ensayo presentará una propuesta para construir nuevas formas de comprender los procesos de transformación cultural experimentados por las sociedades amerindias tras la conquista europea y, al mismo tiempo, el papel que desempeñaron en ellas las teorías-programas de cambio cultural.

Para plantear esta propuesta iniciaremos con un caso registrado por Diego Muñoz Camargo, el cronista mestizo de la historia de Tlaxcala, quien escribió a mediados del siglo XVI el siguiente relato sobre los primeros pasos de la evangelización en su provincia en 1519, cuando Tlaxcala se acababa de aliar con los conquistadores españoles.

Hernán Cortés, el capitán español, pidió de sus nuevos aliados que adoptaran al Dios católico, usando estas palabras:

Habéis de saber que mis compañeros y yo somos venidos de muy lejanas partes y remotas tierras destas, y muy apartadas, y somos cr[isti]anos, hijos del verdadero Dios, [...] y somos venidos de parte del emp[erad]or don Carlos, que es un muy gran señor, el cual me envía a visitaros porque sabe la neces[ida]d en que estáis, así de fe como de fuerzas temporales [...]. Querría, pues, generosos s[eñor]es, que os persuadiédeses a querer seguir, ante todas cosas, mi sabia religión, y ley y fe verdadera [...]. Y con esto, tendré por cierto que me queréis bien y, con este vínculo de amor, quedará confirmada mi amistad para siempre jamás y llamaros héis cr[ist]ianos, como yo me llamo y se llaman todos mis compañeros que es el más alto blasón y renombre que podemos tener.

Los señores de Tlaxcala respondieron con sorpresa ante la petición de abandonar a los dioses que habían adorado por generaciones y adujeron que temían las represalias que podían provocar por dejar de rendirles culto.

En respuesta, Cortés les garantizó que tales represalias no se materializarían y para aliviar su temor prometió destruir él mismo los ídolos y enfrentar personalmente sus posibles reacciones. Entonces los señores indígenas accedieron a su petición y comunicaron su decisión al resto de los habitantes de Tlaxcala, quienes respondieron con las siguientes palabras.

Decid, señor, al capitán que por qué nos quiere quitar los dioses que tenemos y que tantos tiempos servimos nosotros y n[uest]ros antepasados; que, sin quitarlos ni mudarlos de sus lugares, puede poner a su Dios entre los n[uest]ros, que también le serviremos y adoraremos, y le haremos casa y templo de por sí, y será también Dios n[uest]ro y le serviremos y adoraremos y guardaremos el decoro que merece, guardando sus leyes y mandami[en]tos, como lo hemos hecho con otros dioses que hemos traído de otras partes.

A las cuales palabras le[s] respondieron sus caciques que ya no había remedio, sino que, precisam[en]te, había de hacer el capitán lo que quisiese, y que no tratasen más dello. Y, con esto, callaron y escondieron muchos ídolos y estatuas, como después, andando el tiempo, se vio, donde secretam[en]te muchos dellos los adoraban y servían como de antes, aconsejándoles el Demonio que no desmayasen ni los hombres advenedizos los engañasen, así en sueños como en otras apariencias, tomando [ellos] cosas p[ro]vocativas a visiones, que para semejantes cosas las tenían y las tomaban.⁵⁸

Es probable que este intercambio sea ficticio, pues fue escrito varias décadas después de los sucesos y no existen evidencias históricas sólidas de que Cortés haya intentado evangelizar a sus nuevos aliados tlaxcaltecas durante los años de la conquista.⁵⁹ Sin embargo, muestra claramente los elementos sociales, políticos e identitarios involucrados en los procesos de cambio cultural que queremos analizar.

Para empezar, Cortés define a los conquistadores como “cristianos”, seguidores del único verdadero Dios, con lo que establece una relación inequívoca entre un elemento particular de su cultura, la religión, y la identidad étnica de los conquistadores. En segundo lugar, el capitán establece una relación causal e indisoluble entre la aceptación del cristianismo por los indígenas y el establecimiento de una relación de alianza con los españoles. De este modo, la conversión al catolicismo se convierte en un acto político de subordinación al rey español.

Esta función identitaria del catolicismo y su vinculación con el poder de la Corona española eran instituciones clave de la cultura y la política ibéricas y se forjaron a lo largo de los siglos de guerra entre los reinos católicos y los señoríos musulmanes; por ello, los españoles también impusieron el exclusivismo cristiano en América.

⁵⁸ Muñoz Camargo, “Relación geográfica”, 239-245.

⁵⁹ Llamas, *El bautismo de los señores de Tlaxcala y Michoacán. Una alianza político-religiosa en la conquista de México*.

En respuesta, los indígenas defienden su apego a sus propios dioses a partir de una relación histórica con ellos y establecen también una clara vinculación entre su religión y su identidad étnica. Por ello, los pobladores de Tlaxcala plantean una alternativa al exclusivismo cristiano español: aceptar al dios cristiano al lado de los demás dioses a los que rinden culto e incorporarlo en el ciclo del calendario ritual. Esta proposición se basa en una lógica de cambio cultural, que podemos llamar dualismo complementario, que había imperado en Mesoamérica desde hacía tiempo y que era muy diferente a la que pretendían imponer los españoles: la aceptación de elementos exógenos al lado de los propios y la incorporación de todos a un todo mayor compuesto de partes articuladas e interrelacionadas por medio del calendario.

Finalmente, Muñoz Camargo muestra que, si bien los españoles lograron imponer su lógica exclusivista sobre la lógica complementaria indígena, ésta continuó operando clandestinamente, pues los tlaxcaltecas conservaron a sus antiguos dioses y les siguieron rindiendo culto.

Este pasaje presenta de manera muy clara los elementos a considerar para comprender el cambio cultural en las sociedades amerindias.

En primer lugar, es necesario distinguir entre los elementos culturales en juego y el significado identitario que se les atribuye; enseguida se debe analizar la manera en que ciertos cambios culturales, nunca todos, adquieren una importante dimensión identitaria, vinculada en la mayor parte de los casos con relaciones de dominación política.

En segundo lugar, es necesario identificar y analizar las dinámicas históricas de cambio cultural de cada una de las sociedades involucradas. En este caso, tanto los españoles como los mesoamericanos tenían concepciones claras de cómo podían y debían transformar sus culturas en relación con otros pueblos portadores de culturas diferentes, el exclusivismo cristiano y el dualismo complementario, respectivamente. Estas dinámicas de cambio cultural existían previamente al contacto colonial y continuaron operando en el nuevo contexto colonial, donde fueron la base, por un lado, de las teorías-programas de cambio cultural impuestas por los poderes coloniales y, por el otro, de las reacciones de los pueblos indígenas. Por ello, entender las lógicas sociales, históricas e identitarias de las diferentes dinámicas de intercambio y transformación cultural es fundamental para comprender los procesos de cambio cultural.

En tercer lugar, el pasaje de Muñoz Camargo muestra que los procesos de transformación cultural son impulsados, aceptados y obstaculizados, por actores sociales concretos, con posiciones e intereses particulares. Cortés asume el papel de instigador del cambio por razones políticas y culturales muy claras. Los

gobernantes de Tlaxcala asumen una posición más abierta ante su iniciativa porque tenían un interés particular en cimentar su alianza con los conquistadores y también querían apropiarse del prestigio del dios traído por los conquistadores y asumir el papel de intermediarios culturales frente al resto del pueblo tlaxcalteca. La resistencia de ciertos sectores de la población tlaxcalteca a adoptar al nuevo dios se puede explicar también por su posición social y política. De esta manera, los procesos de transformación cultural se incorporan a las dinámicas políticas y de dominación dentro de las sociedades involucradas y las que se crean entre ellas. Por ello, para entender las dinámicas de transformación cultural debemos reconstruir las complejas redes que tejen los distintos actores tanto dentro de las sociedades indígenas como en relación con la sociedad colonial.

En cuarto lugar, estas anécdotas nos muestran la importancia de identificar los ámbitos sociales específicos donde se realizan los cambios culturales y que se convierten en el centro de atención de los actores, como la religión. Se trata de ámbitos que importan desde una perspectiva política, identitaria y social; son los lugares donde los actores indígenas y españoles establecen las alianzas y pactos que los imbrican en redes de intercambio y transformación cultural, pero también pueden ser los lugares donde se establecen y demarcan las fronteras étnicas. Esto no significa, sin embargo, que estos ámbitos privilegiados y visibles sean los únicos espacios donde suceden las transformaciones culturales, pues éstas pueden ocurrir en muchos otros terrenos sin despertar demasiado interés entre las partes involucradas. Por ello debemos intentar analizar, en primer lugar, la manera en que se definen estos ámbitos privilegiados y también las formas en que se articulan con el resto de las realidades sociales y culturales indígenas y coloniales.

Finalmente, en quinto lugar, el pasaje de Muñoz Camargo nos muestra algunas formas concretas que puede asumir la transformación cultural: la imposición de figuras sagradas por los españoles y su apropiación por parte de las élites tlaxcaltecas. Estos mecanismos son complejos y adquieren su sentido político y cultural en función de las intenciones de los actores que los emplean y del contexto histórico en que operan.

Los siguientes apartados analizarán en orden cada uno de estos cinco temas: la relación entre cultura e identidad étnica, las dinámicas históricas de intercambio y transformación cultural construidas por las diferentes sociedades, los actores que conducen y participan en estos procesos, la definición de los ámbitos privilegiados de transformación y los mecanismos concretos que vehiculan el cambio cultural.

CULTURA E IDENTIDAD

La cultura de un grupo social puede ser concebida como una red compleja integrada por las prácticas, técnicas, ideas y representaciones simbólicas que utilizan los miembros del mismo para producir y reproducir su vida en el contexto natural y social en que viven.⁶⁰ Esta red construye relaciones más o menos permanentes que vinculan a los actores humanos, siempre plurales y con posiciones sociales diferentes, con actores sobrenaturales, como dioses y espíritus, y también con actores que nosotros consideráramos naturales, como especies vegetales y animales y elementos del paisaje.⁶¹

Pensar la cultura como una red, o como un rizoma, por retomar el concepto de Deleuze y Guattari, tiene varias consecuencias importantes para su análisis.⁶² Implica, en primer lugar, abandonar la concepción de la sociedad como un todo orgánico y coherente con fronteras claramente definidas, y la correspondiente concepción de la cultura, o cosmovisión, como un reflejo ideal e igualmente coherente y orgánico de esta unidad social.⁶³

En su interior, en efecto, los grupos sociales y las culturas son heterogéneos: se dividen en clases, estamentos y colectividades con prácticas, valores e ideas diferentes que actúan de acuerdo con agendas propias no siempre compatibles entre sí. Igualmente, los sistemas de conocimientos, simbólicos y de representaciones que construyen no son siempre compatibles entre sí ni forman parte necesariamente de un conjunto coherente que los abarque a todos.⁶⁴

Esto no significa, sin embargo, que las culturas y grupos sociales sean simplemente agregados de “rasgos culturales” o de “memes” que se reproducen de manera independiente y que forman constelaciones esencialmente arbitrarias.⁶⁵ Los diferentes ámbitos culturales en los que se mueve un grupo social se articulan y jerarquizan en función de la propia organización política y también de los

⁶⁰ Esta concepción de la cultura como red debe mucho a las propuestas metodológicas de la teoría de actores y redes, tal como es presentada en Latour, *Reassembling the social: an introduction to actor-network-theory*.

⁶¹ Latour, *Politics of nature: how to bring the sciences into democracy*, y Harvey, “Notes towards a theory of uneven geographical development”.

⁶² Deleuze, *A thousand plateaus. Capitalism and schizophrenia*.

⁶³ Esta idea planteada, de manera más notable, por Émile Durkheim se ha convertido en una premisa poco cuestionada de muchas concepciones modernas de la cultura. Durkheim, *Les formes élémentaire de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*.

⁶⁴ Bloch, “Are religious beliefs counter-intuitive?”.

⁶⁵ Sperber, “Anthropology and psychology: towards an epidemiology of representations”.

mecanismos y prácticas de intercambio social y económico entre sus miembros. Estas redes amplias y dinámicas integran los diferentes ámbitos culturales en relaciones funcionales pero también, en ocasiones, en relaciones de contradicción o conflicto abierto.

Las redes que constituyen la cultura contienen elementos que tienen una gran antigüedad, y que se transforman muy lentamente, como pueden ser las concepciones esenciales sobre la persona y el cuerpo, o las concepciones epistemológicas fundamentales.⁶⁶ Estos elementos se articulan con otros más lábiles que se pueden transformar con mucho mayor rapidez. La relación entre estos diferentes elementos y sus distintas velocidades de cambio es fundamental para entender las dinámicas de transformación cultural, pues muchas veces los que se transforman con más facilidad son incorporados a redes y construcciones simbólicas de mucho mayor antigüedad y lenta transformación, de modo que, pese a su novedad o incluso gracias a ella, terminan por cumplir funciones equivalentes a las que cumplían elementos más antiguos.

Por esta razón no se puede suponer que una cultura se transforma en su conjunto al mismo ritmo ni que la transformación de un elemento o un conjunto, por más importantes que nos parezcan desde una perspectiva particular, implique necesariamente la transformación simultánea del todo. Lo importante, desde nuestra perspectiva, es comprender las relaciones que se establecen entre los elementos más antiguos y los más nuevos y la manera en que ambos se modifican entre sí.

Por otro lado, es importante señalar que las redes que constituyen la cultura de un grupo social pueden y suelen extenderse más allá de las fronteras del mismo, definidas políticamente e identitariamente, como veremos a continuación, y lo integran con otros grupos, vecinos y más distantes, por medio del comercio, el intercambio y también la rivalidad e incluso la guerra.

Pese a la obsesión antropológica por concebir y tratar a las culturas como entidades autocontenidas y discretas, en la realidad histórica los diferentes grupos humanos han estado siempre en constante contacto y han tejido redes de relaciones que les han permitido realizar incontables intercambios de elementos culturales.⁶⁷

⁶⁶ Estos elementos se pueden asemejar a lo que Alfredo López Austin ha definido como el “núcleo duro” de una cultura, aunque desde esta perspectiva no siempre son coherentes con el resto de los elementos que la constituyen, contrariamente a lo que afirma este autor. López Austin, “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”.

⁶⁷ Este es un argumento defendido elocuentemente en términos históricos y antropológicos por Jean Comaroff en *Body of power, spirit of resistance: the culture and history of a South African People*.

Esta constatación me lleva al punto central de mi propuesta: las fronteras identitarias y étnicas no son realidades incontrovertibles que deban fungir como el punto de partida de nuestro análisis del cambio cultural, sino por el contrario uno de los principales objetivos del análisis mismo debe ser comprender la manera en que estas fronteras se construyen y modifican en los contextos históricos específicos. En otras palabras, no debemos partir de la premisa de que en el siglo XVI convivían dos mundos culturales absolutamente diferentes y distinguibles *a priori*, el indígena y el español, sino que debemos buscar comprender la manera como en este contacto se tejieron redes que los integraron y también se definieron fronteras que los diferenciaron. Entender qué significaba ser indio o español debe ser el resultado del análisis, no su punto de partida.

Como se explica con más detalle en el ensayo paralelo a éste, relativo a las relaciones entre grupos étnicos y los Estados-nación en América, las identidades culturales y las identidades étnicas deben distinguirse conceptualmente de los elementos que constituyen el repertorio cultural de un grupo, pues se trata de construcciones simbólicas y prácticas que utilizan estos elementos y les dan un nuevo sentido, identitario y político, para demarcar fronteras entre colectividades humanas. Con este fin, pueden refuncionalizar cualquier elemento cultural, como la lengua, las formas de vestir, las formas de decoración y modificación corporal, las preferencias dietéticas, y emplearlas para definir la identidad de un grupo y distinguirlo de otros. En principio cualquier elemento cultural puede ser utilizado con este fin y, al mismo tiempo, ninguno debe serlo necesariamente: en ciertos contextos la religión marca fronteras insalvables entre grupos, pero en otros no; la lengua puede emplearse para distinguir comunidades políticas, pero no siempre es así; los tabúes alimenticios pueden ser de gran significación identitaria en unos contextos, pero en otros no adquieren esa trascendencia.

Las identidades culturales y étnicas son siempre relacionales, es decir, se definen siempre en relación y contraste con otros grupos: si se pertenece a uno es precisamente porque no se pertenece al otro. Es por esta razón que las fronteras identitarias no preexisten el contacto entre grupos diferentes, sino que se construyen por medio de su interacción e intercambios.

Por otro lado es importante distinguir entre identidades culturales e identidades étnicas. Las primeras definen grupos que operan en muy distintos ámbitos sociales, como el religioso, el productivo, el de género; las segundas se vinculan directamente con el poder, pues sirven para definir comunidades políticas, es decir, colectividades que tienen un gobierno propio o aspiran a tener uno, con márgenes variables de autonomía. En este sentido, una persona o una colectividad pueden y suelen tener muchas identidades culturales que se enciman, se traslapan

y tienen fronteras muy diferentes, pero sólo tienen una o muy pocas identidades étnicas, pues suelen pertenecer a una sola comunidad política o cuando mucho a unas cuantas entidades concéntricas, es decir una más pequeña que la otra.

Debemos distinguir también las “categorías étnicas” que son adscripciones identitarias impuestas a un grupo desde el exterior, particularmente por los poderes coloniales o estatales que clasifican a un sector de la población y le imponen un estatus jurídico particular así como obligaciones y derechos específicos. En el sistema colonial, los indios eran una categoría étnica, lo mismo que los negros.⁶⁸

Distinguir entre los elementos culturales de que dispone un grupo humano, que pueden ser muy variados y tener orígenes muy diversos, y los usos identitarios que se hace de los mismos es un paso conceptual fundamental que permite desmontar una premisa esencial de casi todas las teorías-programas de cambio cultural: la unidad y la organicidad de las culturas y la existencia de fronteras claras y reconocibles entre ellas. También se pone en duda la idea de que la entrada de elementos exógenos debe provocar necesariamente una transformación en el conjunto de la cultura de un grupo y, sobre todo, en sus identidades culturales y étnicas y que el valor identitario de los rasgos externos está determinado por su origen.

Para dar un ejemplo de cómo se articulan estas diferentes dimensiones identitarias podemos pensar en el miembro de una comunidad indígena del centro de la Nueva España, en el siglo XVI, tras la llegada de los españoles. Esta persona podía tener una identidad de género, como varón, identidades culturales chichimeca y tolteca, definirse como nahuatlato, pertenecer a un grupo de practicantes de un oficio como la plumería, y a la vez ser cristiano y vincularse con los cultos a Santiago Matamoros. En el terreno de las identidades étnicas, el mismo individuo pertenecía en primera instancia a su barrio y luego a su comunidad, y era, para terminar, un indio vasallo del rey de España. Sus diferentes identidades culturales se sumaban y traslapaban y creaban vínculos con personas y grupos que muchas veces no pertenecían a su propia comunidad e incluso no eran indígenas. Sus identidades étnicas coexistían en un esquema jerárquico y concéntrico, desde la más pequeña y débil hasta la más fuerte y extensa.

Estas identidades diferentes estaban ancladas en la cultura real de la persona y de los grupos a los que pertenecía y en sus realidades ecológicas, productivas, sociales y políticas, pero eran también producto de complejas elaboraciones políticas e históricas de muy diversa antigüedad: por ejemplo, las identidades culturales chichimeca y tolteca eran producto de siglos de intercambio cultural en

⁶⁸ Bonfil Batalla, “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”.

tiempos prehispánicos y siguieron vigentes a todo lo largo del periodo colonial; a su vez, el culto a Santiago Matamoros era una tradición ritual venida de España, donde se vinculó con la construcción de la identidad cristiana frente a los musulmanes, aunque en la Nueva España fue refuncionalizada para construir las nuevas identidades de los indios cristianos aliados a los españoles.

Desde esta perspectiva de análisis se puede plantear que el principal objetivo de las teorías-programas de cambio cultural ha sido siempre transformar las identidades culturales y étnicas de los grupos amerindios con el fin de garantizar su sumisión a los poderes coloniales o nacionales; con este propósito han seleccionado los ámbitos culturales que tenían mayor trascendencia identitaria y política en el contexto histórico y social en que operaban y han intentado transformarlos de acuerdo con sus programas de dominación.

En el episodio descrito por Muñoz Camargo, Cortés inicia su conversación con los tlaxcaltecas estableciendo una relación unívoca entre su religión y su identidad étnica y les pide que adopten su religión para poder convertirse en miembros de su comunidad política, como vasallos del rey Carlos, y así adscribirse a la categoría étnica de indios. La transformación de la cultura de los tlaxcaltecas sólo le importa en cuanto implica esos cambios clave en sus identidades culturales y étnicas.

Los tlaxcaltecas, y en general los pueblos indígenas de México, comprendieron rápidamente las dimensiones políticas e identitarias de la evangelización y adoptaron la religión de los españoles como una manera de asumir la nueva identidad étnica de indios cristianos para cimentar sus alianzas con ellos y también de evitar el brutal castigo que correspondía a quienes se excluían de ella.

Sin embargo, como deja claro el propio Muñoz Camargo, desde la perspectiva de los tlaxcaltecas, adoptar la nueva y prestigiosa identidad cultural de cristianos no implicaba necesariamente renunciar a las identidades culturales y étnicas que se vinculaban con el culto a sus antiguos dioses.

El malentendido entre ambas partes se debió al hecho de que para los españoles la identidad cultural cristiana era excluyente de cualquier otra identidad religiosa y era indisociable de la identidad étnica de vasallos de la Corona, mientras que para los indígenas las identidades culturales construidas a partir de los cultos religiosos se regían por una lógica aditiva que permitía la convivencia entre varias. En suma, la incompatibilidad no residía en las figuras sagradas y las creencias religiosas en sí mismas, sino en sus significaciones identitarias y en las dinámicas históricas de transformación e intercambio cultural construidas por cada grupo, las cuales serán analizadas en el siguiente apartado.

En el contexto de los Estados-nación independientes la religión ha perdido buena parte de su trascendencia como marcador de identidades culturales y étnicas, a la vez que la lengua se ha vuelto mucho más importante. La disponibilidad de las tecnologías modernas de comunicación de masas y la organización de vastos aparatos estatales dedicados a la educación y al control burocrático de las poblaciones ha hecho posible crear comunidades monolingües de un tamaño que no tiene precedentes en la historia,⁶⁹ y en este nuevo contexto el idioma se ha convertido en un marcador fundamental de identidad cultural y étnica, al punto de hacerse sinónimo de la pertenencia a las nacientes comunidades nacionales. En la mayoría de los Estados americanos se ha impuesto el castellano como la “lengua oficial”, mientras que en Argentina y Brasil, países que recibieron un gran número de inmigrantes europeos y asiáticos, el Estado ha llegado a prohibir la utilización de nombres de pila que no estén en este idioma. En Estados Unidos y Canadá la “angloconformidad” ha hecho de la adopción del idioma inglés un requisito esencial para la asimilación de los inmigrantes a la cultura nacional.⁷⁰

En México, a su vez, el idioma funciona como el único criterio oficial para distinguir a los indígenas de los no indígenas. Este criterio clasificatorio aparentemente objetivo contiene, sin embargo, una gran cantidad de cargas identitarias. En primer lugar parte de la suposición de que todos los mexicanos deben hablar castellano y de que quienes salen de esa norma son los indígenas que hablan otros idiomas; en segundo lugar, no reconoce la existencia en territorio nacional de otras lenguas habladas por inmigrantes, como podrían ser el inglés, el chino, el yiddish, el alemán o el árabe; en tercer lugar, utiliza un criterio lingüístico para demarcar un grupo, los indios, que en otros momentos ha sido definido en términos religiosos, raciales y culturales, de manera que la lengua funciona en realidad como un símbolo de todo un universo identitario con una larga cauda histórica.⁷¹

Al mismo tiempo, la teoría-programa de la aculturación ha cargado el cambio de lengua de un idioma indígena al castellano de amplias dimensiones identitarias. Para empezar, conceptualizó esta transformación lingüística como un cambio racial: al dejar de ser hablantes de una lengua vernácula, los indios se transformaban en mestizos; por ello, la castellanización se hizo sinónimo de la unificación racial de la nación. En segundo lugar, se asoció el español con todas las virtudes de la ciencia y el progreso preconizado por el Estado y sus agentes y

⁶⁹ Anderson, *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*.

⁷⁰ Kymlicka, *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*, 29-30.

⁷¹ Navarrete Linares, *Las relaciones interétnicas en México*.

se negó la posibilidad de que las lenguas indígenas pudieran ser instrumentos adecuados de educación y avance social, por lo que el cambio de idioma se convirtió en un requisito indispensable para acceder a la modernidad y participar de la comunidad nacional mexicana.

Para concluir, cabe señalar que así como las teorías-programas de cambio cultural han buscado, en realidad, transformar las identidades culturales y étnicas de los pueblos indígenas, buena parte de las discusiones antropológicas e históricas sobre el cambio cultural han versado, en realidad, sobre los cambios en estas identidades. De hecho lo que parece preocupar a la mayoría de los autores es determinar si la cultura de los pueblos amerindios sigue siendo “indígena”, es decir, si sigue teniendo una identidad auténtica.

Igualmente, la propuesta de George Foster sobre el surgimiento de una “cultura de conquista” en la sociedad colonial que se implantó de manera rápida y modificó definitivamente las culturas indígenas de la Nueva España, puede interpretarse mejor como una descripción sugerente de las nuevas identidades culturales y étnicas que se construyeron en ese momento que como una descripción de las transformaciones culturales de las sociedades nativas.⁷²

LAS DINÁMICAS DE INTERCAMBIO CULTURAL

En su ensayo “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”, Eduardo Viveiros de Castro relata el desconcierto de los misioneros católicos activos en los siglos XVI al XVIII ante la facilidad con la que los tupinambás y otros pueblos indígenas brasileños aceptaron en un primer momento el catolicismo y al poco tiempo abandonaron su nueva religión y reincidieron en sus creencias y prácticas anteriores, particularmente la guerra ritual y el canibalismo. Por ello, Antônio Vieira los comparó con el mirto, una planta que podía ser podada y moldeada con gran facilidad pero que perdía la forma deseada con igual rapidez, mientras otros pueblos más reacios a convertirse eran como el mármol que sólo podía esculpirse con gran dificultad pero que una vez modelado no volvía a cambiar de forma.⁷³

A partir de esta metáfora el antropólogo brasileño propone que la mutabilidad e inconstancia de los pueblos brasileños se vincula, por un lado, con sus prácticas antropofágicas y, por el otro, con el hecho de que al no reconocer ningún poder institucionalizado tampoco aceptaban ser coaccionados para aceptar alguna

⁷² Foster, *Cultura y conquista. La herencia española de América*.

⁷³ Viveiros de Castro, “O mármore e a murta”, 183-185. Existe una traducción francesa de este artículo, Viveiros de Castro, “Le marbre et le myrte: de l'inconstance de la âme sauvage”.

creencia. Desde la perspectiva de análisis que propongo, estas dos razones pueden ser interpretadas como elementos constitutivos de la dinámica histórica de intercambio y transformación cultural propia de las sociedades no estatales de las tierras bajas sudamericanas.

Respecto a la antropofagia, el autor retoma y extiende una interpretación construida por la antropología de su país que la interpreta como una práctica cultural de alcances muy amplios que implicaba una apertura radical de las sociedades amerindias hacia el otro, al punto de que estaban dispuestas a incorporar la identidad ajenas a la identidad propia en un impulso “alomórfico”. En este sentido, los tupinambá y otros pueblos de la región siempre fueron “sociedades de consumo”, dispuestas a absorber mercancías, ideas, símbolos e identidades ajenas, junto con la carne de sus contrincantes.⁷⁴

La religión tupinambá, basada en el complejo del exocanibalismo guerrero, proyectaba una forma en la que el *socius* se constituía en la relación con el otro, en el que la relación con el otro dependía de un salir de sí mismo —el exterior estaba en un proceso incesante de interiorización y el interior no era más que un movimiento hacia afuera—. Tal topología no conocía la totalidad, no implicaba ninguna mónada o burbuja identitaria que se preocupara obsesivamente por sus fronteras y que usara el exterior como un espejo diacrítico de su coincidencia consigo misma.⁷⁵

Viveiros de Castro demuestra que la guerra y la antropofagia eran concebidas como parte de un ciclo de venganza intergeneracional que hacía que los guerreros de dos pueblos enemigos se devoraran sucesivamente en un intercambio constante de esencias e identidades. Este ciclo de venganzas servía para construir el tiempo mismo, pautado por las guerras y festines caníbales, definía la identidad y el prestigio de los guerreros y de sus familias y abría también la posibilidad de trascender la muerte.⁷⁶

Por otro lado, la incapacidad de los tupinambá y otros pueblos de la región para mantener de manera consistente las creencias que les querían imponer los frailes se vinculaba con su organización social descentralizada. Los propios misioneros lamentaban la falta de autoridades nativas que compelieran a los indios a creer en la nueva religión. Pero la dificultad era más profunda, pues la posi-

⁷⁴ Viveiros de Castro, “O mármore e a murta”, 223-222.

⁷⁵ Viveiros de Castro, “O mármore e a murta”, 220. Traducción mía.

⁷⁶ Viveiros de Castro, “O mármore e a murta”, 224-228.

bilidad misma de creer en una ley divina y en un dios soberano tiene como condición necesaria el vivir en una sociedad donde existen las leyes y el poder centralizado.⁷⁷

Resulta claro que la dinámica de intercambio y transformación cultural de estas sociedades brasileñas difería radicalmente de las concepciones de la teoría-programa de la evangelización: para los tupinambás y sus vecinos la conversión no implicaba una transformación definitiva e irreversible de sus identidades culturales y étnicas, sino la absorción de una alteridad más en un ciclo que no tenía fin. Esta dinámica impedía construir el tipo de fronteras identitarias, entre paganos y cristianos, caníbales e indios buenos, indios y europeos, que eran esenciales para el funcionamiento del sistema colonial.

Como ya hemos apuntado, también los pueblos mesoamericanos habían construido una dinámica de intercambio y transformación cultural propia a lo largo de siglos anteriores a la llegada de los europeos.

Esta área cultural se caracterizaba por una gran pluralidad lingüística y étnica, pues cientos de entidades políticas, cada una con fuerte sentido de identidad étnica, cimentada en una historia y un territorio propios, así como en su gobierno interno mayormente autónomo, convivían, competían y se hacían la guerra de manera continua. Al mismo tiempo, estos grupos étnicos participaban en redes mucho más amplias de intercambio comercial, cultural y religioso por medio de las cuales construían identidades culturales comunes y más incluyentes.⁷⁸

En el periodo posclásico, por ejemplo, la mayoría de los pueblos del altiplano central se identificaban como toltecas y a la vez como chichimecas. A lo largo de un siglo, los *altépetl*, o ciudades-estado, del valle de México habían intercambiado los elementos constituyentes de estas dos identidades, incluyendo dioses, linajes dinásticos, prácticas rituales, técnicas productivas, oficios y conocimientos técnicos. Este intercambio fue parte de un complejo proceso de construcción de alianzas, negociación de pactos dinásticos y establecimiento de vínculos políticos y comerciales entre ellos. La creciente imbricación social, cultural e identitaria de los *altépetl* no significó, sin embargo, que cada pueblo renunciara a su identidad étnica particular, sino que la reforzó y la legitimó al asociarla con los prestigiosos bienes culturales toltecas y chichimecas.⁷⁹

⁷⁷ Viveiros de Castro, "O mármore e a murta", 216-217.

⁷⁸ De acuerdo con las interpretaciones de López Austin estos mecanismos de intercambio entre grupos diferentes condujeron, a lo largo de milenios, a la cocreación de una cosmovisión mesoamericana que era compartida por todos ellos. López Austin, *El pasado indígena*.

⁷⁹ Navarrete Linares, *Los orígenes de los pueblos del valle de México: los altépetl y sus historias*.

Esta lógica de intercambio cultural se vinculaba también con un sistema de guerra ritualizada y de antropofagia. Pese a que las dimensiones identitarias del sacrificio humano en Mesoamérica han sido poco analizadas, pues en general se ha privilegiado el estudio de la dimensión religiosa sobre la dimensión social de este fenómeno,⁸⁰ se puede proponer que el constante intercambio de prisioneros y su subsecuente sacrificio e ingestión contribuían también a crear una identificación entre altépetl rivales como México-Tenochtitlan y Tlaxcala.⁸¹

El intercambio cultural y la construcción de identidades culturales cosmopolitas servía también para consolidar el poder de las elites, pues éstas adquirirían prestigio y se incorporaban a circuitos regionales e internacionales de intercambio de bienes y conocimientos que reforzaban sus privilegios y las diferenciaban de los grupos subordinados dentro de su propia población.⁸²

Esta fue, precisamente, la lógica con la que actuaron los miembros de las elites mesoamericanas tras la llegada de los españoles: adoptaron el cristianismo y sus poderosos símbolos, como el culto a Santiago Matamoros, así como otros rasgos culturales de las elites españolas, como los títulos nobiliarios, los escudos de armas, las formas de vestir, el uso de caballos y armas de fuego, para apropiarse del prestigio de los conquistadores y, también, para diferenciarse del resto de la población indígena y así mantener una posición de privilegio que se veía amenazada por los mismos cambios propiciados por la conquista.⁸³

Los sectores campesinos de las sociedades indígenas también adoptaron el cristianismo siguiendo una lógica similar y utilizaron las figuras de los santos patronos como poderosos símbolos de su identidad corporativa y como banderas para la defensa de sus tierras comunitarias, frente a los propios españoles y frente a otras comunidades indígenas. Muchos estudiosos coinciden, no sin razón, en señalar que las figuras católicas sustituyeron a las deidades patronas de las comunidades prehispánicas y cumplieron una función identitaria muy similar a la que desempeñaban éstas.⁸⁴ Sin embargo, los *Títulos primordiales*, escritos por los pueblos campesinos del siglo XVII y XVIII, dejan ver que el valor de los santos cristia-

⁸⁰ Tal es el caso, por ejemplo, del análisis más reciente y exhaustivo del tema. Graulich, *Le sacrifice humain chez les aztèques*.

⁸¹ Navarrete Linares, "Para pensar las funciones del sacrificio humano en la sociedad mexicana".

⁸² López Austin, *Mito y realidad de Zuzyú: Serpiente emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico*. Ya desde el Preclásico se puede interpretar la difusión de la iconografía olmeca por toda la región como producto de un circuito de intercambio cultural similar.

⁸³ Lockhart, *The Nahuas after the Conquest*.

⁸⁴ Lockhart, *The Nahuas after the Conquest*, 236-237.

nos a ojos de sus nuevos seguidores residía también en el hecho de que eran extranjeros y que a través de ellos las comunidades se podían apropiarse del carisma de los conquistadores y de su nueva religión oficial.⁸⁵

En el marco de la sociedad colonial, para los indígenas el cristianismo funcionó como una nueva identidad cultural que podía ser intercambiada con los españoles para vincularse con ellos en una nueva red de alianzas y al mismo tiempo podía ser utilizada para actualizar y reforzar sus identidades étnicas particulares.

Este complejo arreglo también respondía a las concepciones españolas basadas en el exclusivismo cristiano que establecían tajantes distinciones étnicas entre los “paganos” y los “cristianos” y también entre los “cristianos viejos” y los “cristianos nuevos”.⁸⁶

Sin embargo, estas dos lógicas de intercambio cultural se basaban en concepciones diferentes del tiempo y de la historia.⁸⁷ Los europeos concebían el tiempo como lineal y único y suponían que las transformaciones operadas por las intervenciones divinas en el devenir humano eran absolutas e irreversibles: así como el sacrificio de Cristo dividía la historia universal en dos periodos cualitativamente distintos, la revelación cristiana entre los indios debía marcar igualmente un rompimiento irreversible y absoluto con su pasado pagano. En este sentido la evangelización marcaba la incorporación definitiva de los indígenas al tiempo único y universal de la historia de la salvación y debía implicar una renuncia definitiva y absoluta por su parte a los dioses “falsos” de su pasado y un tránsito irreversible del “paganismo” a la “cristiandad”. De hecho, una concepción lineal del tiempo y la idea de que existe una única historia de toda la humanidad, ya sea la de la salvación cristiana o la del progreso de la razón, ha sido el sustento de todas las teorías-programas de cambio cultural impuestas en América.

Para los pueblos mesoamericanos, en cambio, el tiempo estaba integrado por periodos sucesivos que se articulaban de acuerdo con una lógica de turnos para crear un conjunto más amplio y más rico que cada uno de ellos. Es por eso que los tlaxcaltecas ofrecieron a Cortés rendir culto a su dios al lado de los suyos, dentro de un sistema de turnos sucesivos y complementarios. De acuerdo con esta lógica, que Barbra Tedlock define como “dualismo complementario”, lo nuevo

⁸⁵ Navarrete Linares, “El culto a los santos patronos y la resistencia comunitaria: la compleja relación entre la cristiandad y la búsqueda de identidades indígenas en el México colonial”.

⁸⁶ Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa: religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*.

⁸⁷ Navarrete Linares, “¿Dónde queda el pasado? Reflexiones sobre los cronotopos históricos”. Hartog, *Régimes d'historicité-presentisme et expériences du temps*.

no invalida ni suprime lo viejo, sino que lo complementa y lo enriquece.⁸⁸ Por ello, si bien los mesoamericanos interpretaron la conquista española y la llegada del cristianismo como el inicio de una nueva era cósmica,⁸⁹ esta transformación no significó necesariamente la eliminación de lo que existía anteriormente.

Vemos entonces cómo en un proceso de contacto colonial no sólo se enfrentan grupos humanos distintos con sus elementos culturales e identitarios particulares, sino también dinámicas diferentes de transformación e intercambio cultural. Estas dinámicas pueden resultar incompatibles con las teorías-programas de cambio cultural, como sucedió con los pueblos de las tierras bajas de Brasil, o relativamente coincidentes, como sucedió en Mesoamérica.

En el primer caso, Viveiros de Castro narra cómo los frailes se dieron cuenta de que el núcleo de la lógica cultural de los tupinambás y sus vecinos eran los ciclos de guerra ritual y antropofagia y buscaron eliminarlos completamente para desarticular los mecanismos que a su juicio dificultaban la evangelización. Sin embargo, argumenta que la lógica cultural de absorción de la alteridad implícita en la antropofagia sobrevivió a la supresión de esta práctica y sigue vigente entre grupos contemporáneos de extracción tupí como los araweté.⁹⁰

En el caso mesoamericano proliferaron los ejemplos de lo que Lockhart ha definido como “doble identidad confundida” (*double mistaken identity*).⁹¹ En ámbitos culturales y sociales, como las formas de gobierno y la conversión religiosa, los españoles quedaron convencidos de que los indígenas habían adoptado sus rasgos y valores culturales y que ello significaba que habían experimentado la transformación cultural e identitaria preconizada por sus teorías-programas de cambio cultural; a la vez, los indígenas consideraban que habían incorporado los elementos europeos a una lógica cultural e identitaria propia y que habían mantenido una continuidad esencial con su pasado. Según la interpretación de Lockhart, estas convicciones eran suficientemente compatibles como para permitir una convivencia relativamente exitosa entre ambos grupos a lo largo del periodo colonial.

Como hemos visto, los únicos que no se dieron por satisfechos con este juego de equívocos fueron los perseguidores de idolatrías. Juan Carlos Estenssoro ha señalado con tino que en la región andina los “extirpadores” buscaban rasgos y

⁸⁸ Tedlock, *Time and the Highland Maya*, 43.

⁸⁹ Magaloni, “Pintando la nueva era: el frontispicio de la *Historia de la conquista de México* en el libro XII del *Códice florentino*”.

⁹⁰ Viveiros de Castro, “O mármore e a murta”, 262-264.

⁹¹ Lockhart, “Double mistaken identity: some Nahua concepts in Postconquest guise”.

elementos de una religión prehispánica demoníaca que consideraban inmutable y no fueron capaces de comprender hasta qué grado las prácticas religiosas indígenas que perseguían habían sido ya modificadas profundamente por la labor evangelizadora.⁹² Esta negativa a reconocer el carácter dinámico de las prácticas religiosas nativas se fundamentaba en una concepción de la cultura indígena como perteneciente a un pasado que ya había sido superado y que no debía seguir vivo en el presente. Paradójicamente, concepciones muy similares subyacen, no siempre de manera consciente, la visión que muchos estudiosos tienen de las culturas indígenas contemporáneas y de su supuesta “continuidad” y “resistencia” cultural.

Desde nuestra perspectiva de análisis, reconocer la existencia de diferentes dinámicas de intercambio y transformación cultural en las sociedades amerindias significa también que hay que estudiar la continuidad y la transformación de éstas en el contexto colonial.

Podemos plantear que mientras un grupo social sea capaz de mantener sus dinámicas de transformación será capaz, hasta cierto grado, de controlar y dirigir el impacto que las innovaciones y las imposiciones culturales resultado de la situación colonial tienen sobre su cultura y su identidad. Guillermo Bonfil acuñó el concepto de “control cultural” para referirse precisamente a la capacidad que tienen ciertos grupos de determinar la velocidad y la dirección de sus transformaciones culturales.⁹³

El control cultural, sin embargo, no es una cualidad que pueda atribuirse de manera acrítica a un pueblo en su conjunto. No debemos pasar por alto la existencia de grupos diferentes en el seno de cada sociedad, de actores con intereses diversos e incluso contradictorios y tampoco la capacidad de injerencia efectiva de los actores “externos” en las dinámicas internas de cada grupo.⁹⁴ En suma, el control cultural debe ser comprendido como resultado de las acciones y estrategias de diferentes agentes del cambio cultural.

LOS AGENTES DEL CAMBIO CULTURAL

Los ejemplos de intercambios culturales que hemos analizado muestran claramente la existencia de actores diferenciados en el seno de las sociedades indígenas. Entre los tupinambás y sus vecinos, los jefes mostraron desde un principio

⁹² Estenssoro, *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1570*, 312-313.

⁹³ Bonfil, “El etnodesarrollo”, 475.

⁹⁴ Ortner, “Resistance and the problem”, 186-187.

un mayor interés por las novedosas ideas de los padres, mientras que los profetas-chamanes, llamados *karaiba*, se opusieron a su prédica porque los vieron como competidores y a sus ideas como una amenaza a su posición. Quizá por esa misma razón también hubo algunos *karaiba* que se apropiaron del discurso cristiano y se proclamaron amigos de Dios o dioses ellos mismos, para indignación de los misioneros.⁹⁵ En el caso de las misiones jesuitas en el Paraguay, es bien sabido que los payés guaraníes, también chamanes profetas, encabezaron rebeliones contra los misioneros y llegaron a organizar el asesinato de varios de ellos.⁹⁶

En el caso de los tlaxcaltecas, Muñoz Camargo hace explícita la divergencia de actitudes entre los gobernantes y el resto de la población. En el contexto en que fue escrito este relato, la distinción servía para exculpar a las élites tlaxcaltecas de la obstinación “idolátrica” de sus gobernados, pero se antoja verosímil, pues hemos visto la lógica cultural que impulsó a las élites indígenas a ser particularmente receptivas al cristianismo, y como veremos más abajo, los misioneros concentraron sus esfuerzos evangelizadores en las aristocracias nativas. Predeciblemente, los antiguos sacerdotes tlaxcaltecas ofrecieron una resistencia férrea a la predicación cristiana.⁹⁷

Los ejemplos de diversidad de actitudes en el seno de las sociedades amerindias pueden multiplicarse: entre los kuna de Panamá, las mujeres guardan y custodian celosamente su tradición de vestido, símbolo clave de su identidad étnica, mientras los hombres están siempre dispuestos a adoptar la ropa y costumbres occidentales y se espera que salgan de sus comunidades y trabajen en el mundo exterior durante un periodo de su vida.⁹⁸

Desde el mismo siglo XVII cuando iniciaron sus contactos con los inmigrantes europeos, las sociedades amerindias de América del Norte se dividieron entre grupos favorables al intercambio cultural y a la cristianización y grupos que se opusieron vehementemente a ellos.⁹⁹ Dicha división habría de durar hasta el siglo XIX, cuando algunos sioux combatieron al lado del ejército que sometió, y masacró, a los otros miembros de este pueblo.¹⁰⁰

Estas divisiones modificaron profundamente las dinámicas sociales de los pueblos amerindios. En muchos casos el contacto con los colonizadores, y el

⁹⁵ Viveiros de Castro, “O mármore e a murta”, 210-212.

⁹⁶ Armani, *Ciudad de Dios*, 74-75.

⁹⁷ Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*.

⁹⁸ Taussig, *Mimesis and alterity. A particular history of the senses*.

⁹⁹ Trigger, *The children of aataentsic: a history of the Huron people to 1660*.

¹⁰⁰ Utley, *The last days of the Sioux*, 34.

acceso a sus mercancías y bienes suntuarios aumentó la estratificación en el seno de las sociedades nativas. Igualmente el acceso desigual a estos bienes intensificó las diferencias y conflictos entre diferentes grupos étnicos. Algunos como los hurones en lo que hoy es Canadá y los iroqueses en lo que hoy es Estados Unidos, así como los pueblos de la costa del Pacífico en ambos países, se beneficiaron particularmente del intercambio con los franceses, los ingleses y otros grupos europeos. En un primer momento, esta bonanza fortaleció las prácticas culturales tradicionales, provocando lo que Marshall Sahlins ha definido como un “auge” cultural que benefició especialmente a los sectores que fungían como intermediarios con los colonizadores.¹⁰¹

En general, desde el siglo XVI hasta el XXI, los sectores indígenas que han establecido vínculos estrechos con los poderes coloniales y nacionales y que han aprendido a manejar el idioma, los discursos y las ideologías promovidos por ellos, han ganado poder dentro de sus sociedades y han logrado, en ocasiones, desplazar a las antiguas élites. En este sentido ha sido clave su capacidad para fungir como intermediarios entre las sociedades amerindias y los poderes externos, tanto para defender a las primeras como para garantizar a las segundas la subordinación de sus comunidades.

En el centro de la Nueva España una generación de nobles pequeños y de macehuales cristianizados y versados en las leyes y procedimientos de la administración colonial hicieron rápidamente de lado a los descendientes de la aristocracia prehispánica como gobernantes de las repúblicas de indios.¹⁰² En el siglo XX, en comunidades indígenas los sectores que han tenido acceso a la educación, generalmente más jóvenes, han ganado prestigio y poder y han competido con las autoridades tradicionales, que muchas veces asumen actitudes tradicionalistas.¹⁰³ En toda América ha surgido una nueva generación de dirigentes indígenas profesionistas que han impulsado nuevos movimientos de reivindicación étnica con perspectivas diferentes a la práctica política tradicional de las comunidades.¹⁰⁴

Otros grupos de las sociedades indígenas fungieron como agentes de intercambio y transformación cultural. En Mesoamérica, por ejemplo, las mujeres desem-

¹⁰¹ Sahlins, “Goodbye to Tristes Tropes”, 16-17.

¹⁰² Romero Galván, *Los privilegios perdidos: Hernando Alvarado Tezozómoc, su tiempo, su nobleza y su Crónica mexicana*.

¹⁰³ Bucio Escobedo, *Identidad y autonomías indígenas en Colombia: de la lucha por la tierra a la lucha por la autodeterminación*.

¹⁰⁴ Lobos Poblete, “Demandas actuales e históricas del movimiento indígena en Ecuador: alcances y propuestas autonómicas”.

peñaron un papel privilegiado de intermediarias culturales desde que las primeras fueron regaladas a los recién llegados conquistadores españoles en 1519 para proporcionarles servicios sexuales y domésticos. El intercambio de mujeres era una práctica mesoamericana muy acendrada por medio de la cual se establecían vínculos de alianza y obligaciones mutuas con grupos extranjeros, algo no muy distinto a lo que los españoles pretendían con la imposición de sus figuras religiosas. Al regalarles mujeres, las élites mesoamericanas buscaban, además, establecer vínculos de parentesco directo con ellos (hoy diríamos que pretendían realizar intercambios genéticos).¹⁰⁵ Pese a que los hombres indígenas y españoles atribuían a estas mujeres un papel esencialmente pasivo en estos intercambios, la figura de doña Marina, la Malinche, muestra cómo una de ellas pudo asumir un papel protagónico y determinante en las negociaciones y enfrentamientos de la conquista española.¹⁰⁶

Tan importante fue este papel de intermediación cultural que en sus discursos históricos sobre la conquista, los tlaxcaltecas establecieron una analogía entre la función que cumplió esta mujer como intérprete de Cortés y el papel clave que desempeñaron ellos mismos como aliados de los españoles y mediadores entre ellos y el resto de los pueblos indígenas.¹⁰⁷ Otros agentes que tampoco podemos considerar enteramente autónomos fueron los niños y jóvenes indígenas, mayoritariamente nobles en el caso de los Andes y Mesoamérica, que fueron el blanco principal de los esfuerzos evangelizadores de los misioneros católicos. Éstos eligieron a los jóvenes, pues les parecía que sería mucho más fácil modificar sus prácticas culturales y religiosas, empezando con las que concernían a su propio cuerpo. Crearon así, generaciones de jóvenes cristianizados que se contrapusieron, a veces de manera abierta y violenta, a las costumbres y prácticas de sus padres. Entre los tupinambás, los evangelizadores describían con orgullo cómo sus pupilos destruían las tinajas donde sus padres guardaban el *caguim*, una bebida embriagante.¹⁰⁸ En Mesoamérica un grupo de niños tlaxcaltecas que destruyeron unos “ídolos” adorados por sus padres fueron a su vez muertos por ellos y los frailes los convirtieron en “mártires” de la evangelización.

En el siglo xx, la educación de los jóvenes para convertirlos en agentes activos de la transformación cultural y de la asimilación identitaria y étnica de sus

¹⁰⁵ Málaga, *Cuerpos que se encuentran y hablan. El proceso de conquista y sus relaciones de poder vistos a través del cuerpo*, 51-55.

¹⁰⁶ Karttunen, *Between worlds: interpreters, guides and survivors*, 5-15.

¹⁰⁷ Navarrete Linares, “La Malinche, la Virgen y la montaña: el juego de la identidad en los códices tlaxcaltecas”.

¹⁰⁸ Viveiros de Castro, “O mármore e a murta”, 248-252.

sociedades continúa siendo una práctica privilegiada de las teorías-programas de cambio cultural. En Canadá y Estados Unidos se instituyeron internados donde los niños indígenas aprendían a rechazar las costumbres y prácticas de sus padres. En México el indigenismo formó una generación de “promotores culturales” que debían regresar a sus comunidades y acelerar su “aculturación” y su integración a la nación mestiza. Sin embargo, muchos de estos cuadros se convirtieron luego en opositores al proyecto indigenista y en promotores de las reivindicaciones étnicas de sus comunidades.

Otro tipo de agentes del cambio cultural, aunque no lo parezcan a primera vista, son los personajes o grupos que se resisten de manera explícita a la adopción de los objetos, las ideas, los símbolos religiosos y las prácticas provenientes de los colonizadores europeos. Esta actitud de rechazo a las influencias “externas” puede ser individual, como en el caso de numerosos chamanes en las sociedades no estatales del Amazonas, como los huaorani del Ecuador, que han decidido permanecer en la selva, cuando otros miembros de sus pueblos se acercan a asentamientos o centros de poder no indígenas.¹⁰⁹ En este caso, esta actitud refuerza claramente su prestigio como practicantes de los cultos religiosos tradicionales.

La misma actitud también ha sido la base de amplios movimientos sociales varios de los cuales han sido calificados en la literatura antropológica como “movimientos de revitalización”.¹¹⁰ Entre muchos ejemplos posibles, se puede mencionar el Taky Onqoy, o “enfermedad del baile”, que estalló en Perú a mediados del siglo xvi y que predicaba el abandono total de los dioses, los cultivos, las ropas y los utensilios de los europeos.¹¹¹ Igualmente, diversos movimientos entre los pueblos indígenas de América del Norte, como las famosas “danzas de los espíritus”, se han opuesto a la adopción de elementos culturales europeos y han rechazado explícitamente la ética de trabajo y acumulación que las autoridades estadounidenses pretendían imponer a los pueblos indígenas ya sometidos.¹¹²

Estas actitudes de rechazo frontal a los elementos culturales considerados ajenos a la propia cultura, y lesivos a la identidad étnica del propio grupo, sólo

¹⁰⁹ Rival, *Hijos del Sol, padres del jaguar. Los huaorani de ayer y hoy*, 2-14.

¹¹⁰ Barabas, “El mesianismo contemporáneo en América Latina”.

¹¹¹ Millones, “El retorno de las huacas. Estudios y documentos sobre el *Taki onqoy*, siglo xvi”. Véase también el excelente análisis del movimiento en Stern, *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española*, 95-118.

¹¹² Kehoe, *The Ghost Dance: ethnohistory and revitalization; Case studies in cultural anthropology*. Véase también McLoughlin, “Ghost Dance movements: some thoughts on definition based on Cherokee history”.

pueden surgir en un contexto colonial en que ya existen importantes intercambios entre los pueblos amerindios y los europeos. En ese sentido, por más que apelen explícitamente a la tradición cultural del propio grupo antes del contacto, son en sí mismos fenómenos novedosos producidos por la situación colonial; en este sentido no necesariamente reflejan las dinámicas previamente existentes de transformación e intercambio cultural, sino que también las modifican.¹¹³ Por eso mismo, en muchos casos estos movimientos son incapaces de rechazar de manera completa los elementos culturales considerados “extraños” o indeseables. Los *taky ongos* peruanos invocaban a la virgen María junto a los dioses prehispánicos, quizá para apropiarse de su prestigio avasallador en los tiempos posteriores a la conquista, o tal vez porque, como propone Stern, ya no confiaban enteramente en el poder de sus propias *huacas*.¹¹⁴

Desde nuestra perspectiva de análisis, lo más fructífero es concebir a los agentes del intercambio cultural como parte de las redes culturales multidimensionales que se tejen en el interior de cada grupo y entre los diferentes grupos que entran en contacto en la situación colonial. Ya sea que ellos mismos establezcan los pactos, los intercambios y las alianzas, como los señores principales de Tlaxcala; que los rechacen de manera explícita, o que funjan como objetos intercambiados, como las mujeres indígenas, los niños cristianizados o las figuras sagradas cristianas, el papel que desempeña cada uno de estos agentes sólo puede ser valorado en el contexto de las redes en que participa y las relaciones que establece. Es en estas redes en donde los agentes ejercen el control cultural.

Para volver al ejemplo de los kunas, los varones que adoptan la ropa, la lengua y las formas de comportamiento occidentales desempeñan en realidad un papel fundamental en la constitución de la identidad cultural y étnica de su grupo, pues ésta se ha apropiado sistemáticamente de elementos de origen europeo a lo largo de los últimos siglos. En su análisis de lo que llama *mímesis colonial*, Michael Taussig ha mostrado, por ejemplo, cómo el poder de los *nuchus*, figurillas sagradas kunas, reside precisamente en el hecho de que están ataviadas a la usanza occidental del momento, a la vez que la madera con que están fabricadas tiene una fuerza espiritual nativa y los contextos rituales en

¹¹³ En su definición original de los “movimientos de revitalización”, Anthony F. C. Wallace enfatizó precisamente su carácter novedoso y el hecho de que surgen generalmente en momentos de transformación cultural acelerada, “Revitalization movements”.

¹¹⁴ Stern, *Los pueblos indígenas del Perú*, 109-115.

que son empleadas las identifican inequívocamente con la identidad kuna. En la interpretación de Taussig el exterior de la figurilla se asocia con la asimilación masculina de la otredad, mientras que el interior se asocia con la fidelidad femenina a la identidad propia.¹¹⁵

En el caso de la nobleza indígena en la zona andina, y particularmente en la ciudad del Cuzco, a lo largo del periodo colonial la defensa y preservación explícita de elementos identitarios de origen prehispánico vinculados con el prestigioso linaje de los incas, como la ropa suntuaria, los títulos y la parafernalia nobiliarios y el culto a los antepasados fueron acompañadas por la adopción de la fe cristiana y otros elementos culturales occidentales, así como por el establecimiento de estrechos vínculos de parentesco y alianzas políticas con las élites coloniales españolas.¹¹⁶ Esta compleja mezcla de nativismo y occidentalización se hace evidente en la pintura cuzqueña que retrató a los antiguos incas y a sus descendientes coloniales en un estilo pictórico europeo pero con una compleja iconografía prehispánica.¹¹⁷

Significativamente, los sectores campesinos de la sociedad andina también utilizaron la figura del inca para definir su identidad étnica bajo el régimen colonial, aunque en este caso lo transforman en la figura divina de Inkarrí, un rey divino que había sido decapitado por los españoles en el marco del cataclismo cósmico de la conquista, pero que habría de resucitar algún día para provocar un nuevo cataclismo que restauraría el poder indígena.¹¹⁸ En este caso, la figura del inca se convirtió en una bandera para el rechazo del orden colonial en su conjunto, incluidos los privilegios de la nobleza indígena; así se convirtió en el centro de una “utopía andina”, tal como fue definida por Flores Galindo.¹¹⁹

La contradicción entre estas dos construcciones identitarias centradas en la figura del inca se hizo patente durante la gran rebelión de Túpac Amaru II en el siglo XVIII e hizo imposible que la sociedad indígena se unificara políticamente en contra del dominio español, de modo que las élites cuzqueñas terminaron por apoyar la represión al movimiento por parte del ejército español.¹²⁰ Paradójica-

¹¹⁵ Taussig, *Mimesis and alterity*, 186.

¹¹⁶ Estensoro Fuchs, “Construyendo la memoria: la figura del Inca y el reino del Perú, de la conquista a Túpac Amaru II”.

¹¹⁷ Wuffarden, “La descendencia real y el ‘renacimiento inca’ en el virreinato”.

¹¹⁸ Navarrete Linares, “Beheadings and massacres: Andean and Mesoamerican representations of the Spanish Conquest”.

¹¹⁹ Flores Galindo, *Buscando un inca. Véase también Burga, Nacimiento de una utopía*.

¹²⁰ Stern, “The age of Andean insurrection, 1742-1782: a reappraisal”.

mente, una vez derrotada la insurrección, el gobierno colonial proscribió cualquier uso de las imágenes y la simbología de los incas y eliminó muchos de los privilegios de la nobleza indígena.¹²¹

Interesantemente, los autores que han defendido la existencia de una “utopía andina” centrada en la figura del inca han enfatizado que ésta integraba elementos de origen nativo con otros claramente europeos;¹²² a su vez los críticos de este concepto, como Estenssoro, han afirmado que la idea de la resurrección del inca fue, en realidad, un invento de sacerdotes jesuitas.¹²³

Esta discusión, como tantas otras que han girado alrededor del origen americano o europeo de un rasgo cultural encontrado en una sociedad indígena colonial, conduce a un diferendo sobre la influencia que la cultura letrada europea es capaz de ejercer sobre las culturas indígenas. Aun en el caso de que se acepte que fueron padres católicos quienes “inventaron” a fines del siglo XVI la idea de la resurrección del inca, esto no explica automáticamente su adopción por la población campesina andina ni la manera en que ésta convirtió al Inkarrí en un poderoso símbolo identitario. En este sentido un viajero español reportó que, tan temprano como 1602, un anciano quechua mantenía un quipu detallado de todos los tributos que su comunidad había pagado a los españoles para entregarle cuentas al inca “cuando volviese del otro mundo”; este ejemplo muestra el arraigo profundo de esta figura en las prácticas sociales indígenas.¹²⁴

Desde nuestra perspectiva de análisis, la conclusión es que el origen de un rasgo cultural no determina su utilización en un contexto colonial, lo que nos conduce de nuevo al problema del control cultural y su complejidad. Se puede proponer que a lo largo del periodo colonial tanto los aristócratas indígenas como la población campesina andina conservaron altos grados de control sobre sus dinámicas de transformación e intercambio cultural, lo que les permitió absorber elementos clave del discurso religioso político y religioso europeo e interpretarlos de acuerdo con sus lógicas culturales y sus necesidades identitarias. Sin embargo, el ejercicio de este control cultural no llevó a la construcción de un consenso político que permitiera que estos dos sectores de la sociedad indígena actuaran

¹²¹ Walker, *Smoldering ashes: Cuzco and the creation of Republican Peru, 1780-1840*.

¹²² Flores Galindo, *Buscando un inca*, 53.

¹²³ Estenssoro, *Del paganismo a la santidad*, 351-359.

¹²⁴ El cronista es Diego de Ávalos y Figueroa, autor de la *Miscelánea Austral*, citado en Urton, “Quipu. Contar anudando en el imperio inka”, 40.

de manera conjunta frente a los españoles. Las patentes divergencias entre ellas, así como las estrechas alianzas tejidas por la aristocracia indígena con los poderes económicos y políticos del virreinato del Perú nos hacen dudar inclusive de la pertinencia de hablar de una “sociedad indígena” en el contexto colonial andino. El hecho de que tanto los aristócratas cuzqueños como el campesinado andino puedan ser considerados como nativos por su origen histórico y que hayan sido clasificados bajo la categoría étnica de “indios” por las autoridades coloniales no significa que constituyeran un grupo cohesionado y coherente.

Lo anterior confirma la conclusión que ya habíamos propuesto anteriormente: las fronteras culturales y étnicas no deben considerarse realidades inmutables que anteceden a la situación colonial, sino construcciones de ésta.

En el mismo sentido, el hecho de que a un elemento cultural se le pueda atribuir un origen nativo o prehispánico no significa que su función identitaria y étnica deba ser favorable a la identidad indígena. Autores como Garcilaso de la Vega y Alva Ixtlilxóchitl, descendientes mestizos de las noblezas prehispánicas del Cuzco y de Texcoco, respectivamente, utilizaron las tradiciones históricas indígenas para escribir en castellano sus famosas obras, los *Comentarios reales de los incas* y las *Historias*, pero estos libros se inscriben discursiva y funcionalmente en el marco de la cultura y la identidad de la aristocracia criolla colonial. En contraste, dos autores contemporáneos suyos, Guamán Poma de Ayala y Chimalpain Cuauhtlehuauhtzin produjeron historias que asimilan conceptos europeos clave pero que tanto en su organización discursiva como en sus funciones identitarias se vinculan mucho más claramente con la pequeña aristocracia indígena provinciana.¹²⁵

Un caso igualmente complejo de control cultural es el de los cheroquis de América del Norte, quienes a lo largo del siglo XVIII y XIX adoptaron de manera explícita y deliberada elementos clave de la cultura y las identidades de los colonos europeos y luego de los nacientes Estados Unidos de América, como el uso del alfabeto y la imprenta, la codificación de las leyes y la institución de un gobierno representativo. Estos cambios fueron impulsados y controlados por una pujante élite que adoptó, inclusive, la práctica del esclavismo. Sin embargo, este proceso acelerado y radical de apropiación cultural no significó la disolución

¹²⁵ Sobre Alva Ixtlilxóchitl y Chimalpain, véanse Navarrete Linares, “Chimalpain y Alva Ixtlilxóchitl, dos estrategias de traducción cultural” y más generalmente sobre la identidad étnica de los historiadores novohispanos; Inoue Okubo, “*Crónicas indígenas: una reconsideración sobre la historiografía novohispana temprana*”. Sobre Guamán Poma se puede consultar Adorno, *Guaman Poma. Writing and resistance in Colonial Peru*.

de la identidad étnica cheroqui, sino que fue usada por esta misma élite para reforzarla a la vez que cimentaba su dominio sobre el resto de la sociedad nativa. Tampoco derivó en la asimilación de los cheroquis a la sociedad euroamericana, pues los colonos y ciudadanos estadounidenses no aceptaron en ningún momento la integración de este pueblo indígena, pese a que había adoptado elementos clave de sus valores y de su identidad.¹²⁶

En suma no debemos asumir que el control cultural es ejercido por los “grupos étnicos” o pueblos en su conjunto, sino por actores diversos, y muchas veces discordantes en su interior. Tampoco debemos dar por sentado que los miembros de un mismo pueblo deben actuar en la misma dirección, ni que están obligados a defender o proteger sus identidades culturales y étnicas. Los actores que asumen una posición de rechazo a lo que consideran “extraño” al grupo, no son necesariamente más representativos o más auténticos que aquellos que deciden adoptar elementos novedosos y modificar su identidad y su cultura. En ambos casos, debemos intentar comprender las razones que los impulsan y el sentido de sus acciones en el contexto histórico en que se desenvuelven. También debemos reconocer, como se discutirá en el apartado final de este ensayo, que la transformación cultural ha sido muchas veces el único camino para la supervivencia de los pueblos indígenas y de sus identidades étnicas.

El mismo ejercicio de análisis debe aplicarse a los agentes no indígenas que inciden en las transformaciones culturales de las sociedades americanas, pues su pluralidad y la diversidad de sus agendas son fundamentales para entender la complejidad de la interacción colonial. En la Nueva España, los frailes mendicantes, por ejemplo, establecieron una alianza muy cercana con las élites indígenas cristianizadas que habían educado y a las que querían convertir en una nueva aristocracia nativa que gobernara las sociedades indígenas.¹²⁷ Esta alianza los contrapuso con las autoridades civiles que querían disolver el poder de las mismas élites, así como con el clero regular.

Por otro lado, los sectores populares españoles fueron más receptivos a ciertas prácticas culturales indígenas que los sectores ilustrados, o que el clero. A nivel de la religiosidad popular, por ejemplo, el intercambio entre las tradiciones ca-

¹²⁶ McLoughlin, *Cherokee renaissance in the New Republic*. Véase también Sturm, *Blood politics. Race, culture and identity in the Cherokee Nation of Oklahoma*.

¹²⁷ Flores Estrella, *El personaje perdido. La nobleza indígena y el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco*.

tólica-mediterránea y las amerindias fue mucho más fluido que a nivel de la religión oficial.¹²⁸

Entre los agentes de intercambio y transformación cultural se deben contar también a los hombres y mujeres de origen africano que llegaron a América y que establecieron muy rápidamente complejas relaciones con los europeos y su cultura, así como con los indígenas. Para tomar en cuenta su influencia sobre las sociedades amerindias, no hay que olvidar que su propia cultura estaba experimentando procesos de transformación profundos y vertiginosos.

El debate académico sobre la naturaleza de las culturas afroamericanas es similar al que ha rodeado a las sociedades amerindias coloniales y nos aporta importantes puntos de comparación. Autores como Sidney Mintz y Richard Price han enfatizado la radical novedad de la cultura afroamericana, llegando a caracterizarla como una auténtica “invención” realizada para adaptarse a la situación radicalmente novedosa de la migración forzosa y la esclavitud.¹²⁹ Otros, en cambio, han identificado continuidades significativas con las culturas africanas de las que provenían los esclavos.¹³⁰ Desde nuestro punto de vista resulta particularmente interesante la posición de John Thornton, quien ha analizado las intrincadas redes de intercambio cultural tejidas entre los europeos y los africanos pero también entre los distintos pueblos africanos y que abarcaron desde la propia África hasta América y llevaron a la creación de un amplio y complejo ámbito cultural “atlántico”.¹³¹

LOS ÁMBITOS DEL CAMBIO CULTURAL

Las diferentes teorías-programa de cambio cultural han ejercido su poder sobre ámbitos específicos de la cultura indígena, que consideraban particularmente importantes, ya fuera la religión, la educación, el lenguaje o las prácticas corporales. Desde nuestra perspectiva podemos afirmar que estos ámbitos fueron seleccionados por sus significaciones identitarias y étnicas. A la vez se convirtieron en los terrenos sociales más visibles para los agentes involucrados en el intercambio y la transformación cultural en el momento y también para quienes se oponían a ellos; posteriormente han sido, también, los ámbitos más estudiados por los historiadores y los antropólogos preocupados por el cambio cultural.

¹²⁸ Taussig, *Shamanism, colonialism and the wild man. A study in terror and healing*.

¹²⁹ Mintz, *The birth of African-American culture. An anthropological perspective*.

¹³⁰ Gomez, *Exchanging our country marks. The transformation of African identities in the Colonial and antebellum South*.

¹³¹ Thornton, *Africa and Africans in the making of the Atlantic world, 1400-1800*.

Sin embargo, estos ámbitos privilegiados no fueron de ninguna manera los únicos aspectos de las culturas indígenas que se modificaron a resultas de la situación colonial; tampoco fueron los únicos terrenos donde se construyeron redes y alianzas que integraban a los diferentes agentes indígenas, europeos y afroamericanos, ni los únicos espacios donde ocurrieron conflictos entre ellos.

Por ello, el análisis del cambio cultural en las sociedades amerindias debe tomar en cuenta la existencia de distintos ámbitos culturales, cada uno con diferentes velocidades y dinámicas de transformación, y que tuvieron impactos diferenciados sobre la identidad y la etnicidad de los pueblos indígenas. En otras palabras, las reglas y formas de intercambio cultural que se impusieron en el ámbito religioso en el periodo colonial no valían en otros terrenos culturales y viceversa.

En este sentido, Serge Gruzinski ha identificado ciertos ámbitos culturales que favorecen un intercambio cultural más fluido entre diferentes tradiciones, lo que él llama “mestizaje”. Uno de estos “atractores culturales”, que operó sorprendentemente en un ámbito central para la teoría-programa de la evangelización, la pintura conventual de contenido doctrinario realizada en el siglo xvi, fueron los *grutescos*, elementos decorativos que complementaban los elementos figurativos y discursivos fundamentales de los murales; en ellos los artífices indígenas pudieron representar figuras sagradas y elementos de sus antiguas tradiciones, junto a figuras de las religiones paganas del Mediterráneo.¹³² Otro atractor cultural, según el análisis de Gruzinski, fueron los cantares sagrados en lengua náhuatl del siglo xvi en la Nueva España, en que los indígenas utilizaban prácticas litúrgicas, musicales y dancísticas tradicionales para acercarse a las divinidades cristianas y, al mismo tiempo, invocar a sus antepasados y, tal vez, a sus antiguas deidades.¹³³ Berenice Alcántara ha mostrado cómo los cantares en náhuatl redactados por Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas y reunidos en su *Psalmódia christiana*, aunque eran supuestamente más apegados a la ortodoxia cristiana incluyeron también una reinterpretación nativa de conceptos religiosos europeos como el Jardín del Paraíso.¹³⁴

Se pueden identificar también otros ámbitos en que la transformación y el intercambio cultural siguieron caminos y ritmos distintos a los definidos por las teorías-programa de cambio cultural.

¹³² Gruzinski, *El pensamiento mestizo*, 206-207.

¹³³ Gruzinski, *El pensamiento mestizo*, 284-286.

¹³⁴ Alcántara, *Cantos para bailar un cristianismo reinventado. La Psalmódia christiana de Bernardino de Sahagún*.

Un terreno en el que se operaron grandes transformaciones, pero de una manera consensual, de modo que éstas no fueron tan problemáticas para los agentes de cambio cultural participantes, fue el de la negociación de la hegemonía entre los nuevos poderes coloniales y las sociedades amerindias, particularmente en Mesoamérica y los Andes, dos regiones en que existía una larga tradición de poder estatal. En ambas regiones el poder colonial español descansó, en buena medida, en las estructuras políticas indígenas tradicionales, sobre todo a nivel local, así como en formas tradicionales de extracción de tributo y trabajo. Por ello, para poder imponer su poder, los españoles requerían del consenso y la aceptación de los indígenas. A su vez, las élites indígenas obtuvieron beneficios de su colaboración con el régimen colonial, o entendieron que su supervivencia dependía de esa colaboración, por lo que tenían también interés en construir un consenso ideológico que legitimara esta colaboración a los ojos de la población nativa y también dentro del nuevo discurso hegemónico español.

El resultado fue la construcción de complejos discursos ideológicos interculturales que combinaban las nociones prehispánicas de legitimidad política, centradas, en el caso de Mesoamérica, en la conquista y las funciones cosmogónicas del poder, con las españolas, centradas en la exclusividad católica y la legitimidad del uso de la fuerza para imponer la “verdadera religión” a los paganos. Por ello, en Mesoamérica se interpretó la violencia de la conquista española como un nuevo tipo de violencia sacrificial que fundó una nueva era cósmica, vinculada con la religión católica y al dominio europeo.¹³⁵ Los tlaxcaltecas, aliados de los españoles desde el primer momento de la conquista, fueron quienes más desarrollaron este discurso político intercultural y lo usaron como sustento ideológico para una campaña de defensa de su posición ante el gobierno colonial y la Corona y también como un emblema de su nueva identidad étnica de indios cristianos.¹³⁶

En los Andes, las élites indígenas enfatizaron la importancia de las apariciones milagrosas de Santiago Matamoros y la virgen María en momentos clave de la conquista y también de su pacto político y dinástico con los jesuitas, por medio del matrimonio entre una princesa nativa y el sobrino de Ignacio de Loyola.¹³⁷ Así, definieron también su identidad como indios cristianos y justificaron su co-

¹³⁵ Navarrete Linares, “Beheadings and massacres”, Magaloni-Kerpel, “Painting a new era. Conquest, prophecy, and the world to come”.

¹³⁶ Navarrete Linares, “La Malinche, la Virgen”; Martínez Baracs, *Un gobierno de indios: Tlaxcala, 1519-1570*.

¹³⁷ Gisbert, *Iconografía y mitos indígenas en el arte*.

laboración con el régimen colonial.¹³⁸ La figura del inca, mientras tanto, siguió conservando parte de su función cosmogónica, integrada y subordinada ahora de manera problemática a la cosmología cristiana.

Algunas de estas construcciones interculturales resultaron tan exitosas que fueron retomadas posteriormente por las ideologías nacionalistas modernas y han sobrevivido en las sociedades mexicana y peruana hasta la fecha.

En otros ámbitos, las culturas indígenas se transformaron de manera acelerada, sin que estos cambios fueran considerados particularmente significativos o peligrosos, al menos en un primer momento, por los actores involucrados.

Tal es el caso, por ejemplo, de la introducción de tecnologías europeas como las herramientas de metal o las armas de fuego, aceptadas fácilmente por las distintas sociedades indígenas debido a sus ventajas prácticas. Esta aceptación, y la creciente dependencia de estos utensilios por parte de los pueblos indígenas, fue aprovechada por los misioneros en regiones como la Amazonía y el norte de México para atraer a sus misiones y prédicas a pueblos con formas organizacionales políticas descentralizadas que de otra manera hubieran sido muy difíciles de incorporar a las redes del intercambio y dominación colonial.¹³⁹

En América del Norte, las armas de fuego fueron proporcionadas a los indígenas para que pudieran cazar con mayor eficiencia y así proveer de pieles al mercado europeo, en un intercambio que inicialmente fue muy ventajoso para ambas partes.¹⁴⁰ Con el tiempo, y de una manera que no fue siempre clara para los agentes involucrados en estos intercambios, las nuevas tecnologías de caza modificaron la relación entre estos pueblos amerindios y sus entornos naturales y condujeron, en ciertos casos, a la rápida extinción de las especies cazadas, de manera más notable los bisontes de las praderas.¹⁴¹ Eventualmente, la extinción de los bisontes llevaría a la destrucción de la forma de vida de los pueblos de las praderas, provocando una crisis cultural sin precedentes.

¹³⁸ Estenssoro Fuchs, "Construyendo la memoria".

¹³⁹ Sobre la Amazonía, véase Santos, *Etnohistoria de la Alta Amazonía, siglos XV-XVIII*. Sobre el norte de México, Radding, *Wandering peoples. Colonialism, ethnic spaces, and ecological frontiers in Northwestern Mexico, 1700-1850*.

¹⁴⁰ Richter, *The ordeal of the longhouse: the peoples of the Iroquois League in the era of European colonization*.

¹⁴¹ Isenberg, *The destruction of the bison: an environmental history, 1750-1920*.

En este caso, las transformaciones culturales y productivas terminaron por lesionar de manera definitiva la “autonomía ecológica” de estos pueblos, es decir su capacidad para reproducirse físicamente y reproducir su cultura por medio de las relaciones productivas y simbólicas con su entorno natural definidas y controladas por ellos mismos. Esta autonomía es un fundamento esencial del control cultural.¹⁴²

El dramático caso de la pérdida de autonomía ecológica de los pueblos indígenas de las praderas nos permite abordar un aspecto central de las dinámicas de transformación cultural de las sociedades amerindias: su relación con los procesos de expansión y modificación del sistema capitalista mundial.¹⁴³ En efecto, la extinción del bisonte, así como de otros animales de caza, fue posible por una demanda insaciable por pieles, entre los siglos XVII y XVIII, y después, en el XIX, por el interés de la creciente industria ganadera por erradicar a un competidor del ganado bovino europeo que se quería introducir a las praderas de América del Norte para satisfacer la creciente demanda de carne en Europa. Las mismas fuerzas impulsaron, también en el siglo XIX, la expansión del Estado argentino en las pampas sudamericanas, con el consecuente desplazamiento y exterminio de las poblaciones indígenas; lo mismo que el desplazamiento de los aborígenes australianos y las guerras contra los zulúes y otros pueblos nativos de África del Sur.¹⁴⁴

En la Amazonía, más o menos al mismo tiempo, la creciente demanda por el hule o caucho relacionada con la revolución industrial provocó una oleada de colonización de los pueblos amerindios y su sometimiento a condiciones brutales de explotación, así como un grave deterioro ecológico de vastas regiones de la selva tropical.¹⁴⁵

Estos son sólo episodios particularmente dramáticos de un proceso que ha durado los cinco siglos del contacto colonial: la expansión de las relaciones capitalistas por medio del despojo de elementos clave, y siempre cambiantes, de la cultura y la naturaleza de los pueblos indígenas. David Harvey ha propuesto

¹⁴² Navarrete Linares, “Los pueblos indígenas de Iberoamérica ante la crisis de 1808”. El concepto de “autonomía ecológica” fue acuñado originalmente por John Tutino, aunque la definición que se presenta aquí es mucho más amplia, Tutino, “The revolutionary capacity”, 214.

¹⁴³ La obra de Immanuel Wallerstein enfatiza correctamente el carácter crecientemente planetario del sistema capitalista, aunque su insistencia en atribuir a lo que él define como “centros” de este sistema casi toda la iniciativa e importancia en la conducción de este proceso impide comprender la complejidad y la riqueza de estos procesos en los espacios “periféricos”. Wallerstein, *World-systems analysis: an introduction*.

¹⁴⁴ Osterhammel, *Die Verwandlung der Welt: eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, 466-468.

¹⁴⁵ Taussig, *Shamanism, colonialism and the wild man. A study in terror and healing*.

que este despojo, lejos de ser exclusivo de la etapa inicial del desarrollo del capitalismo, la fase de acumulación “primaria”, como había propuesto Marx, ha seguido siendo fundamental en las fases ulteriores de su desarrollo y ha involucrado ámbitos crecientes de la vida social y del entorno natural de las sociedades de toda la Tierra.¹⁴⁶

En algunos casos estos procesos de despojo han acompañado y sustentado las teorías-programas del cambio cultural y en otras ocasiones se han contrapuesto a ellos. En los primeros siglos del periodo colonial en Mesoamérica y los Andes, la economía colonial se centró en la explotación del trabajo indígena y en la extracción de los excedentes producidos por las comunidades campesinas por medio de sus prácticas tradicionales de autosubsistencia. La demanda por el trabajo indígena provocó constantes conflictos entre los colonos y las misiones evangelizadoras, desde Paraguay hasta el norte de México. De hecho, muchos pueblos indígenas, como los guaraníes del Paraguay, aceptaron incorporarse al régimen misional precisamente para huir de las expoliaciones y las presiones de los colonos que buscaban explotar su mano de obra.¹⁴⁷

En las colonias de América del Norte, como hemos visto, se buscó aprovechar el conocimiento ecológico de los pueblos indígenas por medio del establecimiento de una relación comercial de extracción de recursos de caza. También se les despojó de sus tierras, que fueron cultivadas directamente por los colonos, por medio de contratos comerciales y tratados internacionales.¹⁴⁸

En ciertas regiones de la América española y portuguesa, la tierra también se convirtió en objeto de despojo y se utilizó para organizar plantaciones que la explotaban de manera intensiva utilizando mano de obra servil o esclava, muchas veces procedente de África. La expansión de las plantaciones sobre sus territorios presionó seriamente a las comunidades indígenas y puso en entredicho su capacidad de reproducirse autónomamente.

El conflicto resultante entre las comunidades indígenas y las plantaciones y haciendas, y también entre las élites euroamericanas que vivían de la explotación del trabajo indígena y del excedente de producción de las comunidades y las nuevas élites emergentes que buscaban beneficiarse con la apropiación directa de sus tierras, habría de intensificarse en el siglo XIX cuando los países americanos fueron incorporados a las nuevas redes comerciales globales como proveedores

¹⁴⁶ Harvey, “Notes towards a theory of uneven geographical development”, 92-93.

¹⁴⁷ Armani, *Ciudad de Dios*, 69.

¹⁴⁸ Johansen, *Wasi' chu. El genocidio de los primeros norteamericanos*.

de materias primas para la producción industrial, como algodón, hule o caucho, henequén o sisal, o de bienes para el consumo, como café, tabaco y azúcar.¹⁴⁹

En el siglo xx, el ámbito del despojo se extendió a territorios ricos en recursos naturales clave, como petróleo y otros minerales, así como la capacidad para ser inundados y convertidos en presas. Más recientemente, una causa creciente de despojo ha sido el carácter excepcional y supuestamente “prístino” de ciertos territorios, convertidos en parques y reservas ecológicas. En la actualidad, la biodiversidad, así como los conocimientos “tradicionales” asociados a ella, han adquirido un gran valor, así como la información genética de las poblaciones indígenas. Por otro lado, la expansión de las redes de comercio y producción del capitalismo ha hecho inviable o mucho más difícil, la práctica de la agricultura de autosubsistencia y ha forzado a la población indígena a incorporarse de manera aun mayor a los circuitos de venta de trabajo tanto nacionales como internacionales. Esta pérdida de autonomía ecológica ha afectado de manera profunda la capacidad de muchas sociedades indígenas para mantener el control cultural.

En suma, lo que podemos denominar la “frontera del despojo” se ha movido y expandido continuamente a lo largo de los últimos cinco siglos y ha afectado distintos ámbitos de la vida de los pueblos indígenas, sometiénolos a presiones transformadoras de gran importancia.

Los diferentes ámbitos de transformación que hemos descrito no son, desde luego, los únicos que se han visto afectados por la situación colonial y por los procesos de intercambio y cambio cultural. De hecho, se puede suponer que estos ámbitos son en principio infinitos, pues cualquier elemento y práctica de las culturas indígenas se ha visto, más tarde o más temprano, afectado por estas fuerzas “externas”, así como por las dinámicas internas relacionadas con ellas.

Finalmente, hay que tener en cuenta que estos distintos ámbitos se relacionan de una manera que no es lineal ni unívoca; más bien interactúan y se afectan entre sí de formas complejas y muchas veces impredecibles. Esto explica, en buena medida, por qué las teorías-programas de cambio cultural rara vez han conseguido cumplir sus objetivos, pues las transformaciones logradas en un ámbito de las sociedades indígenas no se han reflejado de la manera esperada en los otros ámbitos.

Por eso, la relación entre las transformaciones que acontecen en cada ámbito debe ser analizada en cada caso, a la luz tanto de las dinámicas de intercambio y

¹⁴⁹ Algunos de estos productos habían sido ya exportaciones importantes desde el periodo colonial, pero la demanda se incrementó en el siglo xix.

transformación cultural de cada sociedad indígena como de las teorías-programas de cambio cultural que inciden sobre ella. Por otro lado, deben tomarse en cuenta las dimensiones políticas de estas relaciones y su vinculación con los actores internos y externos.

LOS MECANISMOS DE TRANSFORMACIÓN

En el espacio de este ensayo sería imposible describir y analizar todas las formas que ha asumido la transformación y el intercambio cultural de los pueblos amerindios a lo largo de más de cinco siglos y los mecanismos empleados por los agentes externos e internos a estos pueblos para intercambiar, absorber o imponer elementos culturales. Estas formas han dependido tanto de las realidades culturales y sociales de los pueblos indígenas como de las de sus colonizadores y dominadores, de las tecnologías y formas de comunicación disponibles, de las capacidades productivas y de los contextos ecológicos.

Por ello, en este apartado intentaremos únicamente caracterizar algunos de los procedimientos y tácticas empleados por los agentes del cambio cultural, particularmente los de extracción amerindia. Tomaremos siempre en cuenta la manera en que estos mecanismos se insertaban en las dinámicas de transformación e intercambio de cada sociedad y cómo permitían a su vez, negociar las presiones ejercidas por los poderes coloniales y sus teorías-programas de cambio cultural. Por ello, veremos que el sentido y la función de estos mecanismos son frecuentemente ambiguos y que deben ser analizados detenidamente caso por caso.

En primer lugar es necesario discutir las formas de imposición o coerción aplicadas por los agentes de cambio cultural vinculados con los poderes coloniales y nacionales. En efecto, cuando pensamos en las transformaciones culturales impulsadas por las teorías-programas de cambio cultural, vienen a la mente actos de violencia como las quemaduras de “ídolos” y libros realizadas por los misioneros católicos en Mesoamérica, las muy variadas formas de trabajo forzoso impuestas a los hombres y las mujeres amerindios, o el virtual secuestro de los niños de los pueblos amerindios de Norteamérica que eran forzados a asistir a escuelas internados a cientos de kilómetros de sus casas.

Estas formas de coerción impulsaron, sin duda, la transformación cultural de los pueblos indígenas: los obligaron a esconder sus figuras sagradas; a escribir nuevos libros que fueran aceptables para las autoridades coloniales españolas; a comprar, vestir y usar mercancías que no necesariamente necesitaban o deseaban; a asumir actitudes de desprecio hacia sus propias culturas. Toda discusión del cambio cultural en las sociedades amerindias debe tomar en cuenta las formas

de violencia e imposición que acompañaron al dominio colonial y a la constitución y consolidación de los Estados-nación, y sin las cuales no se pueden explicar las dinámicas de transformación cultural que intentamos elucidar.

Sin embargo, también debemos ser conscientes de los límites de la coerción. En efecto, más allá de actos espectaculares de castigo y destrucción, los Estados coloniales no tenían ni la tecnología ni los recursos humanos para imponer de manera sistemática y generalizada entre la población indígena los elementos culturales que les importaba promover: ni los misioneros católicos eran suficientemente numerosos para mantener una presencia constante en cada comunidad, ni las autoridades civiles podían vigilar de manera sistemática a toda la población. Por ello, hay que ver con cierto escepticismo las propias pretensiones de los agentes de cambio cultural, como evangelizadores y funcionarios gubernamentales, de haber logrado profundas transformaciones en las formas de vida de las poblaciones amerindias por medio de la coerción. En estos casos, como se ha discutido ya, hay que tener cuidado de no sobrevalorar el impacto de la cultura letrada oficial sobre las culturas indígenas.¹⁵⁰

Por otro lado, no se puede negar el impacto simbólico que tuvieron los actos de persecución violenta de las prácticas religiosas indígenas o las quemadas de libros. En uno de los casos más famosos, el auto de fe organizado por el obispo Diego de Landa en Yucatán, en 1562, resulta claro que el número de personas castigadas no fue tan elevado y que no se destruyeron más de un puñado de libros.¹⁵¹ Tampoco, por cierto, podemos confiar en que las prácticas idolátricas supuestamente descubiertas por los inquisidores en los interrogatorios de sus víctimas indígenas hayan sido reales, y no el producto de la fantasía de sus perseguidores.¹⁵² Sin embargo, los libros históricos escritos por los propios mayas en el periodo colonial contienen testimonios de la trascendencia que ellos mismos atribuyeron a este acto de violencia espectacular, pues marcó la imposibilidad de practicar públicamente otra religión que no fuera la católica y también la imposición de un monopolio sobre la relación con las deidades cristianas por parte de los españoles y los sacerdotes. En los relatos históricos mayas relativos a los katunes 11 y 9 ahau, que correspondían a estos eventos, se presentaba una

¹⁵⁰ Navarrete Linares, “Los libros quemados y los nuevos libros. Paradojas de la autenticidad en la tradición mesoamericana”.

¹⁵¹ Scholes, *Fray Diego de Landa and the problem of idolatry in Yucatan*, 618.

¹⁵² Al respecto véanse dos textos clave de Inga Clendinnen, “Disciplining the Indians: Franciscan ideology and missionary violence in sixteenth-century Yucatan”, y *Ambivalent conquests. Maya and Spaniard in Yucatan, 1517-1570*.

valoración negativa del “robo del cristianismo” por parte de los españoles, sin embargo también se construyó una visión profética que asociaba el regreso de estos periodos calendáricos en el futuro con una nueva llegada del cristianismo que, en este ocasión, estaría bajo el pleno control de los mayas.¹⁵³

Sin duda, los Estados-nación, y los poderes mediáticos y corporativos asociados a ellos, cuentan con aparatos de educación e imposición, así como con tecnologías de vigilancia y coerción mucho más sofisticadas. Por ello, han tendido una creciente capacidad de forzar a los pueblos indígenas a aceptar los elementos que les han querido imponer: lengua, formas de vestir, patrones de consumo. Por ejemplo, esta coerción se ejerce cotidianamente, en las escuelas donde se devalúa a las lenguas indígenas y se imponen las lenguas oficiales.¹⁵⁴ Los ejércitos, por otra parte, se han convertido en impulsores muy eficaces del cambio cultural e identitario entre los soldados indígenas reclutados en sus filas.¹⁵⁵

Sin embargo, aun en estos casos, se puede cuestionar la eficacia de la coerción pura y simple para lograr modificar patrones de comportamiento y de pensamiento que están arraigados en redes sociales y culturales con una gran capacidad de resistencia y adaptación. En otras palabras, la imposición forzosa ha tenido un grande y creciente impacto, pero salvo casos muy extremos, los pueblos indígenas han tenido la capacidad de reaccionar a él con ciertos grados de control cultural. Por ello, se debe analizar en cada situación particular el impacto de la imposición forzosa de los elementos culturales y la capacidad de respuesta de las sociedades indígenas, y de sus diversos sectores.

Por ejemplo, muchos estudiosos del cambio cultural han mostrado cómo los pueblos indígenas se “apropiaron” de elementos culturales de origen europeo, algunos de los cuales les fueron impuestos violentamente, y los convirtieron en signos clave de su identidad cultural. Un ejemplo, entre muchos, son los trajes característicos de los diferentes grupos mayences de las tierras altas de Guatemala y Chiapas, impuestos originalmente por los colonizadores como una herramienta para identificar fácilmente a la población indígena y para evitar las constantes mudanzas que servían para escapar los pagos de tributo.¹⁵⁶ Con el tiempo, sin embargo, estos trajes se han convertido en un signo fundamental de la identidad étnica de las comunidades mayas y en símbolo de su continuidad cultural.

¹⁵³ *Libro de Chilam Balam de Chumayel* y el de Tizimín; Edmonson, *The ancient future of the Itza. The Book of Chilam Balam of Tizimin*.

¹⁵⁴ Ramírez Castañeda, *La educación indígena en México*.

¹⁵⁵ Le Bot, *La guerra en tierras mayas. Comunidad, violencia y modernidad en Guatemala (1970-1992)*.

¹⁵⁶ Ruz, “Los rostros de la resistencia. Los mayas ante el dominio hispano”.

La apropiación no implica únicamente que los pueblos indígenas adopten el rasgo cultural impuesto por los poderes coloniales, sino que sean capaces de refuncionalizarlo y darle un sentido nuevo, relacionado con sus propias tradiciones culturales y sus identidades culturales y étnicas.

En ocasiones los rasgos que se apropian sustituyen de manera directa elementos culturales antiguos. En el caso de los santos patronos de las comunidades indígenas en la Nueva España existe una clara continuidad con las antiguas deidades tutelares de los grupos étnicos. Sin embargo, tampoco hay que subestimar el valor de novedad de los elementos que han sido adoptados: muchas veces el hecho de que el santo fuera extranjero y parecido a los españoles era lo que le daba valor a ojos de los indígenas.

Esto quiere decir que, si bien las apropiaciones sirven para vehicular continuidades culturales, también implican cambios y rupturas. La identidad étnica corporativa y subordinada defendida por las comunidades mayas de Guatemala y Chiapas por medio de sus trajes típicos, por ejemplo, no es la misma que la que tenían estos grupos antes de la llegada de los españoles.¹⁵⁷

En casos extremos las apropiaciones se pueden convertir en “expropiaciones” cuando el rasgo cultural adoptado por un grupo indígena se convierte en símbolo o medio para un enfrentamiento con los poderes coloniales o nacionales. Así sucedió con la cruz católica, adoptada por los mayas en el periodo colonial y que en el siglo XIX se convirtió en la bandera y en el dirigente sobrenatural de su rebelión contra el poder nacional mexicano. En este caso, los rebeldes se definían a sí mismos como *cruzoob*, los de la cruz, y se consideraban los únicos verdaderos cristianos frente a los blancos y españoles que habían traicionado su fe.¹⁵⁸

La apropiación y la expropiación son mecanismos parecidos a lo que Taussig definió como mimesis colonial y que ejemplificó con el caso de los *nuchus*, las figurillas mágicas kunas de personajes ataviados a la manera occidental. El autor enfatiza que en estas complejas transacciones culturales las apariencias y los estereotipos étnicos cumplen un papel esencial: los amerindios se apropian de símbolos y estereotipos de la identidad occidental, sobre todo aquellos que tienen un mayor prestigio, a la vez que otros sectores no indígenas de la población se pueden apropiarse de elementos similares de los indígenas, que reciben su poder, por ejemplo, del supuesto salvajismo asociado a ellos.¹⁵⁹

¹⁵⁷ Carmack, *The Quiche Mayas of Uatlan. The evolution of a Highland Guatemala Kingdom*.

¹⁵⁸ Reifler Bricker, “The Caste War of Yucatan: the history of a myth and the myth of history”.

¹⁵⁹ Taussig, *Mimesis and alterity*, 150-151.

En los contextos coloniales, en efecto, las apariencias son siempre muy importantes, pues sirven para demarcar fronteras identitarias y étnicas; por esa misma razón, debemos siempre analizarlas con detenimiento. Esto vale particularmente en los casos en que los pueblos indígenas parecen haber optado por la “asimilación”, es decir, por la adopción explícita de los valores y prácticas culturales clave impuestos por los agentes coloniales y sus teorías-programas de cambio cultural. Si bien pareciera que esta asimilación marca el fin de la identidad cultural y étnica del grupo y su subordinación o integración al proyecto colonial, frecuentemente un análisis más detenido muestra que tiene subtextos y valores diferentes.

Un ejemplo excepcional es el de los tlaxcaltecas del centro de México. Hemos visto cómo a lo largo del siglo XVI sus élites construyeron un complejo y riquísimo discurso histórico que hacía suyos los elementos fundamentales de la ideología del exclusivismo cristiano español. Este discurso asimilacionista sirvió, sin embargo, para defender la continuidad de Tlaxcala como entidad política autónoma, para cimentar los privilegios de su élite gobernante, y para redefinir y consolidar la identidad étnica de los tlaxcaltecas.

Para entender esta aparente contradicción resultan útiles las propuestas de James C. Scott sobre la existencia de “trasuntos públicos” y “trasuntos ocultos” en los discursos, rituales y acciones que se producen en contextos, como los coloniales, en que existe una gran diferencia de poder entre grupos sociales.¹⁶⁰ Los trasuntos públicos son aquellos actos y discursos que los grupos dominados presentan abierta y explícitamente a ojos de sus dominadores; en ellos suelen aceptar su dominación y repetir los argumentos ideológicos que la justifican, pues un disenso público podría provocar represalias inaceptables. En cambio, los trasuntos privados son contenidos implícitos de estos mismos actos y discursos, que sólo pueden ser comprendidos por los grupos dominados, así como las actitudes, los rumores, las bromas y los comentarios realizados en privado, que muestran una actitud de mucha mayor distancia frente a la ideología y el discurso de los dominadores y que pueden, incluso, conformar programas subversivos contra su dominio. Esta duplicidad es resumida elocuentemente en un dicho de los esclavos afroamericanos de los Estados Unidos:

¹⁶⁰ Scott, *Domination and the arts of resistance. Hidden transcripts*, IX-XII. El autor insiste en que lo que llama *transcripts* en inglés (y que yo traduzco como “trasuntos”, aunque la edición española de su libro habla de “discursos”) son más que discursos verbales, pues incluyen acciones políticas, actitudes corporales, bromas, formas de comportamiento, etcétera. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia. Los discursos ocultos*.

Got one mind for white folks to see,
 ‘nother for what I know is me,
 he don’t know, he don’t know my mind.¹⁶¹

En las historias pictográficas y alfabéticas escritas por los indígenas mesoamericanos es posible identificar estos trasuntos ocultos que transmiten mensajes vinculados con las concepciones indígenas de legitimidad y también con la simbología religiosa prehispánica.¹⁶² En muchos otros contextos, desde el periodo colonial hasta el presente, los pueblos indígenas han ido asimilando conceptos clave del discurso político de los regímenes coloniales y nacionales y les han otorgado un sentido y una intención diferentes para defender su autonomía política y sus identidades culturales y étnicas. De esta manera, la asimilación explícita ha servido también como una estrategia de resistencia.

Por ejemplo, a principios del siglo xx, el gobierno municipal del pueblo mixteco de Tidaá, en Oaxaca, envió al gobierno federal una carta en la que solicitaba la apertura de una escuela en su comunidad. Esta misiva se iniciaba con la siguiente declaración de fe en el poder redentor de la educación: “Vengo a pedirle en nombre de una juventud que anhela salir del letargo de la ignorancia en que se encuentra para entrar en el camino del paraíso de la civilización”.¹⁶³

Sin conocer más de cerca el contexto de la elaboración de este documento es difícil saber si esta expresión era sincera, y marcaba la adopción acrítica de la ideología dominante o si representaba un uso estratégico de sus términos con el fin de agradar a la autoridad correspondiente y conseguir una acción favorable a la comunidad. En todo caso, el deseo de tener una escuela implicaba una clara voluntad por parte de los tidaadeños de participar en la cultura nacional. Sin embargo, también en este caso es difícil determinar si el aprendizaje del castellano, de los valores cívicos republicanos y de los conocimientos impartidos en la escuela era considerado por los miembros de esta comunidad como una forma de asimilación o como una manera de adquirir herramientas que permitirían a los miembros de la misma defender con más eficacia su identidad cultural y étnica.¹⁶⁴

¹⁶¹ Gomez, *Exchanging our country marks*, 10. [Tengo una mente para que la vean los blancos, / otra para quien yo sé que soy, / él no me conoce, / él no conoce mi mente.]

¹⁶² Navarrete Linares, “The hidden codes of the *Codex Azcatitlan*”.

¹⁶³ Moctezuma Mendoza, *San Pedro Tidaá. Una vasta historia en la Mixteca Alta*, 171.

¹⁶⁴ Vicente Moctezuma y Andrea Calderón señalan, en todo caso, que la llegada de la escuela significó el deterioro de importantes valores comunitarios y que los maestros devaluaron de manera

En este ejemplo queda claro que conocer el grado de control cultural ejercido por los diversos actores dentro de la comunidad resulta clave para poder determinar el sentido de estas transformaciones culturales. Tampoco hay que olvidar que este control cultural se pudo debilitar, o fortalecer, a lo largo del tiempo, modificando consecuentemente los efectos de la educación sobre la comunidad.

En todo caso la posible existencia de “trasuntos ocultos” hace más difícil cualquier tarea de interpretación, pues no podemos interpretar literalmente las declaraciones de los agentes indígenas, y también de los promotores de las teorías-programas de cambio cultural, sino que debemos tomar en cuenta la posibilidad de que tengan sentidos y cumplan funciones más complejas.

Otro mecanismo de transformación cultural es la “invención” o “innovación”, es decir, la creación de nuevas instituciones, prácticas, creencias o costumbres que no se originan, de manera directa, en ninguna de las tradiciones culturales existentes, aunque pueden retomar y refuncionalizar elementos de ambas.

La innovación no fue, desde luego, producto únicamente de la situación colonial, pues existió en tiempos prehispánicos entre las culturas amerindias. En las tradiciones de los pueblos sin Estado, por ejemplo, la innovación en el ámbito de la cosmología y las prácticas religiosas era constante, pues dependía de la creatividad y del liderazgo carismático de los “chamanes” y otros especialistas rituales y de su capacidad para conseguir el consenso de sus seguidores. Michael F. Brown y Eduardo Fernández han mostrado cómo estas innovaciones, y las complejas negociaciones entre los chamanes y sus seguidores, han determinado también la manera en que los asháninkas de la montaña peruana han interpretado las intenciones de los agentes del poder colonial y nacional que han entrado en contacto con ellos y cómo han reaccionado frente a sus iniciativas. Como entre otros pueblos amazónicos las interpretaciones y reacciones nunca han sido unánimes, pues como dicen los propios asháninkas, “Siempre hay quien duda”.¹⁶⁵

Como sucede con otros mecanismos de transformación cultural, la invención también puede ser engañosa, pues muchas veces se disfraza de imitación. En el caso de los *nuchus*, las figurillas kunas que tienen la forma de personajes occidentales, la copia de las formas de vestir de los extranjeros es en realidad una forma de invención cultural, pues las figuras han modificado los tipos de curación y ritual kunas en el contexto colonial. Generalmente, la capacidad de los kunas

sistemática la lengua mixteca y la cultura de la comunidad. Moctezuma Mendoza, *San Pedro Tidaá*, 170-175.

¹⁶⁵ Brown, *War of shadows. The struggle for Utopia in the Peruvian Amazon*, 215.

para modificar su cultura de manera continua y a la vez mantener un fuerte sentido de identidad cultural y étnica ha sorprendido repetidas veces a los antropólogos.¹⁶⁶

LOS DESENLACES DEL CAMBIO CULTURAL

Las teorías-programas de cambio cultural definieron lo que podemos llamar “hitos” que debían señalar el éxito de sus iniciativas para la transformación de los pueblos indígenas. La conversión al catolicismo, la integración a los mercados laborales, la adopción de la lengua castellana, la práctica de la agricultura comercial, cada una de estas transformaciones fue considerada un punto de inflexión esencial que debía marcar y producir la modificación definitiva de las identidades culturales y étnicas de los pueblos indígenas de acuerdo con los planes de los poderes coloniales y nacionales.

Los hitos debían ser la culminación del proceso de transformación cultural iniciado y dirigido por cada teoría-programa de cambio cultural y como tales debían delimitar un parteaguas en la historia de las sociedades amerindias, de acuerdo con la concepción lineal de la historia que sustentaba todas estas teorías: el tránsito del paganismo a la cristiandad, la occidentalización, la integración a la nación, la modernización.

Para los críticos de estas teorías-programas, estos hitos han marcado también una transformación irreversible, aunque ésta ha sido valorada en términos negativos: la pérdida de una lengua, el fin de la autenticidad, la destrucción de una religión, el etnocidio.

Sin embargo, como hemos visto a lo largo de este ensayo, aun cuando tuvieron lugar en la realidad histórica, estas transformaciones supuestamente significativas e irreversibles no produjeron siempre los efectos preconizados por las teorías-programas de cambio cultural. La conversión al catolicismo no llevó a abandono definitivo de las otras prácticas religiosas, la integración a los mercados laborales no ha significado el fin de la agricultura de autosubsistencia, la adopción del castellano no ha implicado necesariamente la disolución de la identidad étnica.

Este hecho fue reconocido por el mismo Bonfil, quien condenó como una forma de etnocidio o “desindianización” el proceso de castellanización y de integración identitaria que transformó a incontables comunidades indígenas mexicanas en miembros de la nueva mayoría mestiza de la población nacional en los

¹⁶⁶ Taussig, *Mimesis and alterity*, 131-133.

siglos XIX y XX. En efecto, él mismo señaló también que los pueblos que cambiaron su idioma y adoptaron la identidad mestiza conservaron buena parte de su anterior cultura indígena.¹⁶⁷ Sin embargo, argumentaba que al perder la capacidad de identificarse como comunidades indígenas diferenciadas del resto de la sociedad, perdieron también en buena medida su capacidad de control cultural.

Esta postura pesimista puede ser refutada, o al menos matizada, con sólo constatar que en este periodo muchas comunidades campesinas convertidas en hispanoparlantes han sido tan capaces de defender sus tierras y su identidad corporativa como aquellas que conservaron sus lenguas indígenas. De hecho, en la gran rebelión de 1847 en Yucatán y en los movimientos liberales de Juan Álvarez y de Emiliano Zapata, ambos tipos de comunidades combatieron lado a lado, sin que les importara particularmente la diferencia identitaria entre los hispanoparlantes y los hablantes de lenguas indígenas, pues defendían la causa común de la propiedad comunitaria.¹⁶⁸

Por ello, se puede argumentar, en contra de las propuestas de Bonfil, que el núcleo de la identidad étnica de estas comunidades no residía en considerarse “indígenas”, sino en mantener la propiedad comunitaria sobre sus tierras y su identidad corporativa, centrada en el santo patrono, los cargos comunitarios y el calendario de fiestas religiosas y cívicas. Desde esta perspectiva, la castellanización no sólo se puede interpretar como un signo de la supresión de la identidad étnica de un grupo y de su pérdida de control cultural, sino también como producto de su capacidad para redefinir su lengua y su identidad en términos que le pueden resultar favorables en un contexto de agresión y de imposición de la identidad mestiza.

Una transformación tan profunda puede ser considerada un caso de “etnogénesis”, es decir, de reinención creativa de la identidad étnica.¹⁶⁹ La capacidad de etnogénesis es otra variable esencial para comprender los procesos de transformación e intercambio cultural como procesos abiertos y no lineales que abren continuamente nuevas posibilidades de definición de las identidades culturales y étnicas. Esto nos permite superar una perspectiva que los concibe juegos de “suma cero” en que la adopción de un elemento cultural o identitario de origen distinto significa necesariamente la pérdida de otro elemento indígena y conlleva

¹⁶⁷ Bonfil Batalla, *México profundo*, 79-80.

¹⁶⁸ Navarrete Linares, “1847-1949: el siglo que cambió la historia indígena mexicana”.

¹⁶⁹ El concepto de etnogénesis ha sido retomado de la antropología rusa por diversos estudiosos de la historia colonial amerindia, como Johnathan D. Hill, “Introduction. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992”, y Cynthia Radding, *Wandering peoples*.

la disolución de la identidad étnica; también nos permite ir más allá de la contraposición entre innovación y autenticidad.

Otro caso, tanto o más dramático, de etnogénesis es el de los pueblos indígenas de las praderas de Norteamérica. Como hemos visto, en la segunda mitad del siglo XIX, la extinción de los bisontes y su sometimiento militar por el ejército de Estados Unidos de América significaron la pérdida irreversible de su autonomía ecológica y la cancelación de la forma de vida que había definido su identidad cultural y étnica durante varios siglos: la caza del bisonte, la domesticación de caballos salvajes y las guerras intertribales por el control de los territorios de caza y por las manadas de caballos.¹⁷⁰ Desde luego, no hay que olvidar qué aspectos clave de esta forma de vida “tradicional” habían sido producto de la misma colonización europea.

Como ha señalado Jonathan Lear, el fin de la cacería y de la guerra ritual marcó un rompimiento tan radical en la vida social y la identidad cultural de los pueblos de la pradera, que en palabras del jefe crow Plenty Coups (Muchos Golpes), una vez que se fueron los bisontes “ya no pasó nada más”.¹⁷¹ El nombre mismo del jefe indígena es un indicio de lo que se perdió: los *coups*, o golpes, eran las hazañas guerreras y de cacería que realizaban los varones crow, y de otros pueblos, para construir su identidad y ganar prestigio, y cuya remembranza era parte esencial de la memoria individual y colectiva. Con el fin de la cacería de bisontes y de la guerra se hizo imposible practicar las actividades que daban sentido e identidad a los hombres de su pueblo y que, inclusive, dejaron de acontecer los eventos que definían su historia.¹⁷²

Sin embargo, los pueblos de las praderas no desaparecieron ni perdieron sus identidades étnicas como resultado de esta crisis tan profunda y tampoco adoptaron los valores económicos y políticos que los agentes del gobierno estadounidense pretendían imponerles para obligarlos a forjar una nueva identidad cultural de *farmers*. Por medio de movimientos como la Danza de los Espíritus, el culto al peyote y la Danza del Sol, fueron capaces de construir nuevas identidades culturales propias y de redefinir sus identidades étnicas.¹⁷³ Estos movi-

¹⁷⁰ Utley, *The lance and the shield. The life and times of Sitting Bull*.

¹⁷¹ Lear, *Radical hope: ethics in the face of cultural devastation*, 2.

¹⁷² El impacto que tuvo el fin de este complejo cultural es equivalente al que tuvo el fin de la guerra ritual y la antropofagia entre los pueblos tupís de América del Sur.

¹⁷³ Kehoe, *North American Indians. A comprehensive account*, 320-339.

mientos retomaron algunos aspectos de las tradiciones religiosas anteriores al sometimiento y los combinaron con ideas y prácticas cristianas.¹⁷⁴

Sin duda, el hecho de que estos pueblos hayan sido capaces de reinventar sus identidades culturales y étnicas tras la destrucción total de su autonomía ecológica y en un contexto de persecución sistemática de sus prácticas culturales por parte del gobierno de Estados Unidos de América es una excepcional demostración de creatividad cultural. Hay que señalar que en esta reinención de las culturas indígenas resultó tan importante la contribución de aquellos sectores que habían optado por la colaboración con los colonizadores como la de los tradicionalistas que habían optado por la resistencia. Por ejemplo, Wovoka, el profeta paiute de la Danza de los Espíritus era un converso al cristianismo, pero entre sus seguidores más entusiastas se contaron los grupos de sioux y de otros pueblos que habían defendido con más decisión su forma de vida tradicional.¹⁷⁵

Desde nuestra perspectiva de análisis podemos proponer que, aun en esas circunstancias tan adversas, los pueblos de las praderas fueron capaces de conservar y ejercer un grado suficiente de control cultural como para realizar una profunda transformación de su cultura y una reinención de sus identidades culturales y étnicas, es decir, un proceso de etnogénesis. De esta manera pudieron adaptarse a las circunstancias radicalmente diferentes en que tenían que vivir.

Existen, desde luego, ejemplos de otros pueblos indígenas que tras ser despojados de sus territorios tradicionales y perder su autonomía ecológica perdieron también su capacidad de control cultural y de etnogénesis, lo que llevó a la desaparición de su identidad cultural y étnica. La desaparición de incontables lenguas amerindias en los últimos 500 años, y de manera mucho más acentuada y dramática en los últimos 200, es un indicio de estos procesos de extinción cultural, aunque como vimos arriba la “pérdida” de la lengua no implica necesariamente el fin de la identidad étnica. En muchos casos, desgraciadamente, estos procesos de extinción fueron acompañados de campañas abiertamente genocidas por parte de los gobiernos nacionales, como en Argentina, Chile y Estados Unidos.¹⁷⁶

Sin embargo, como lo muestra la supervivencia de centenares de pueblos indígenas en toda América, este trágico desenlace no es inevitable ni históricamente necesario.

¹⁷⁴ Kracht, “The Kiowa Ghost Dance, 1894-1916: an unheralded revitalization movement”, 458.

¹⁷⁵ Utley, *The last days of the Sioux*, 64-66.

¹⁷⁶ Navarrete Linares, “Grupos étnicos y Estados-nación en América: una visión teórica de sus relaciones”.

En la primera parte de este ensayo presenté una visión crítica de la manera en que las diferentes teorías-programas de cambio cultural han buscado explicar y dirigir la transformación cultural, e identitaria, de las sociedades amerindias bajo dominio colonial y nacional. También mostró cómo estas teorías-programas han servido como instrumentos de poder; igualmente, las visiones críticas a estos procesos han partido de posiciones políticas de defensa de la autenticidad y la identidad indígenas.

Las alternativas para intentar comprender estos complejos fenómenos que he propuesto en la segunda parte del ensayo no pretenden, sin embargo, asumir una posición neutra o desapegada frente a los procesos históricos que buscan elucidar. Como han propuesto Carolyn Dean y Dana Leibsohn, el acto mismo de intentar comprender y valorar los procesos de cambio cultural o de “hibridación”, como ellas lo llaman, forma parte inevitablemente de estos mismos procesos. En otras palabras, la “hibridez” —o nosotros diríamos, el cambio cultural— es producida también por los estudiosos que los buscan y los encuentran en las manifestaciones culturales que analizan, muchas de las cuales eran percibidas de maneras diferentes por sus autores, que no siempre han estado tan preocupados por demarcar fronteras culturales como los estudiosos. Por ello el acto de calificar una obra artística o cualquier otra creación cultural como nativa, como europea o como híbrida no puede ser nunca neutral, si no se hace parte de las disputas por la identidad y la autenticidad que han existido en los últimos 500 años.¹⁷⁷

Como ya he sugerido, la perspectiva que propongo se fundamenta en el rechazo explícito de dos posturas históricas, políticas y éticas que han animado muchos estudios sobre el tema y que parecen contrapuestas, pero en los hechos resultan complementarias.

La primera es la idea que sostiene que la subordinación, la transformación y la asimilación de los pueblos indígenas y sus culturas obedecieron a una necesidad histórica de índole universal, ya sea la providencia divina, el progreso humano, la evolución social o la construcción de las naciones. Como hemos visto, este tipo de visiones ha sustentado las diversas teorías-programas de cambio cultural y han servido para justificar ideológicamente sus prácticas de dominio y agresión contra los pueblos indígenas. Por otro lado, ha demostrado ser incompetente para explicar la capacidad de supervivencia de estos mismos pueblos frente a fuerzas supuestamente avasalladoras e inescapables y de comprender la forma compleja en que han redefinido y reinventado sus identidades culturales y étnicas.

¹⁷⁷ Dean, “Hybridity and its discontents: considering visual culture in Spanish America”, 11-13.

La segunda idea define las culturas indígenas única o esencialmente en función de su pasado prehispánico, que define como el único “auténticamente indígena”, y por lo tanto devalúan las transformaciones, apropiaciones y adaptaciones que los pueblos indígenas han realizado en los últimos quinientos años, sobre todo cuando implicaron la apropiación de elementos culturales de origen europeo. Si bien esta postura pretende ser favorable a los pueblos indígenas y su “resistencia” frente al colonialismo, termina por devaluar la creatividad y la capacidad de adaptación que han sido clave para su supervivencia.

Ambas posturas coinciden en privar a los pueblos indígenas de su agencia histórica y en negar la importancia del control cultural que han podido ejercer, de manera acotada y conflictiva, sin duda, pero con sorprendente efectividad, frente a los poderes coloniales y nacionales. Por otro lado, ambas se sustentan en visiones esencialistas de las culturas occidentales e indígenas.

La visión que he propuesto a lo largo de este ensayo apuesta de manera fundamental a reconocer, valorar e intentar comprender las distintas formas que ha tomado la agencia histórica de los pueblos indígenas y su capacidad de invención, renovación y redefinición cultural y étnica; así como la manera activa y creativa en que han sido capaces de apropiarse de los elementos culturales que les han sido impuestos por los poderes coloniales a través de las sucesivas teorías-programas de cambio cultural.

Desde este punto de vista, determinar si un elemento cultural es de origen occidental o indígena no tiene ningún significado si no se comprende la manera en que ha funcionado y los sentidos identitarios que ha tenido en los contextos culturales e históricos siempre cambiantes en que ha operado. Esta visión del cambio cultural no pretende categorizar las realidades culturales con etiquetas como “indígena”, “híbrido” u “occidentalizado”, sino explorar las intrincadas redes que han integrado y enfrentado a indígenas, europeos y africanos y comprender las dinámicas de imposición, intercambio y aprendizaje que los han unido; tampoco busca demarcar fronteras ni definir identidades, sino comprender la manera en que éstas han sido construidas históricamente.

Se trata, en suma, de conocer y reconocer las formas complejas en que los pueblos indígenas han sido y continúan siendo pueblos vivos, cambiantes y vitales, con culturas dinámicas y creativas, capaces de transformarse y reinventarse y a la vez de defender aquello que consideran más valioso. Se trata de comprender las fuerzas y valores, los mecanismos que han permitido esta hazaña de supervivencia y adaptación cultural que se inició hace más de 500 años y que, esperamos, no terminará en el futuro.

