

La idea de este número de *TRACE* es presentar algunas visiones del mundo indígena tal como se manifiestan hoy en día en el seno de algunas comunidades rurales en el ámbito de los rituales (Edgar Martín del Campo y Ruth Piedrasanta), de las fiestas (Perla Petrich y Aurelia Michel) y de la relación cambiante con el espacio (Salvador Aquino Centeno y Marie-Noëlle Chamoux). En las ciencias sociales, las modificaciones sociales, económicas, políticas, ecológicas, infraestructurales y culturales generadas por las reconfiguraciones contemporáneas de las sociedades indígenas suscitan desde hace mucho tiempo varios análisis a diferentes niveles. Entre otros, se desarrollaron muchos estudios sobre grupos indígenas que se encuentran en zonas urbanas, dentro y fuera de su país de origen. No obstante, se ven menos estudios que tienen como punto de partida la manera como los miembros que se quedan en las comunidades indígenas en mutación perciben culturalmente las transformaciones experimentadas. Los textos reunidos en este número de *TRACE* intentan apreciar las tendencias locales derivadas de estas evoluciones y/o estrategias de adaptación a través de cuatro estudios de caso en México y dos en Guatemala que analizan la relación dinámica entre los procesos modernizadores y el sentido de pertenencia a una comunidad cultural: ¿En qué consisten actualmente las nociones de “comunidad” y de “indianidad” para los miembros internos y externos de estas sociedades dispersadas?; ¿cómo se traducen estas nociones en los hechos?; ¿cuáles son las relaciones de solidaridad o de distanciamiento establecidas entre los que se quedaron y los que se fueron?; y ¿qué representa la tradición dentro del conjunto de valores y referencias nuevas a las cuales se confrontan actualmente los actores sociales por las aperturas recientes a tecnologías, movi­lidades, encuentros con otras culturas laborales, confesionales, nacionales...?

MODERNIZACIÓN, GLOBALIZACIÓN Y TRANSFORMACIONES DE LOS SISTEMAS DE VALORES

El trasfondo de todas estas mutaciones se encuentra en los procesos de modernización, entendida aquí, en su sentido clásico, como los cambios económicos, sociales, políticos y religiosos relacionados a los procesos de industrialización y cambios tecnológicos. La aceleración de estos procesos en la época contemporánea proviene de los efectos de la globalización –la ampliación de los procesos modernizadores a nivel planeta que emana de un conjunto de procesos tanto tecnológicos como mentales, estos últimos considerados por Pierre Bourdieu como la “violencia simbólica del capitalismo”. Sin embargo, el flujo de mercancías, de personas y de ideas no es nuevo ni exclusivamente relacionado al capitalismo metropolitano (cf. Braudel 1979; Wolf 1982; Curtin 1984 citado en Appadurai 1986; y para México: Florescano & García Acosta 2004). Además, entre los estudios antropológicos que iniciaron el interés en los cambios del mundo rural se encuentran obras, ahora clásicas, que conciernen al mundo campesino-indígena mexicano de la primera mitad del siglo xx (Foster 1967; Redfield 1950; Wolf 1955). En cuanto a los indígenas, si bien siempre estuvieron integrados a su sociedad nacional, lo fueron como grupo diferenciado dentro de una oposición ‘indígena-mestizo’ anclada en procesos históricos y reproducida a través de una discriminación que sigue siendo actual

(Viqueira 2006). La globalización conduce a transformar ahora a individuos cada vez más numerosos –y esta vez los indígenas no están excluidos– en consumidores, incluyéndolos progresivamente en un solo y mismo mercado.

Esta transformación afecta los sistemas de valores y, como lo advierte Giddens (1991), las nuevas tecnologías, los medios de comunicación, la introducción de nuevos productos de consumo, de nuevas “verdades” (sea por la educación formal o el pluralismo religioso o político), la introducción de nuevas lógicas económicas (el trabajo asalariado o la dependencia en el mercado), el encuentro con otras culturas, otras sociedades (ya no hay exclusividad de la cultura de origen), generan nuevas opciones en cuanto a la elección de sistemas de valores que pueden oscilar entre un cierto holismo que caracterizaba la visión del mundo particular de un grupo social específico y otros conjuntos de valores, hasta intercambiables, venidos de fuera.

Los antropólogos que estudian el medio indígena ahora están acostumbrados a trabajar en localidades caracterizadas por realidades híbridas (de hecho como cualquier realidad), donde al lado de prácticas y costumbres tradicionales que reflejan una cierta cosmovisión, se encuentran tecnologías de diversos orígenes. En la mayoría de las casas hay televisores; muchos interlocutores de los antropólogos manejan carros, tienen teléfonos celulares e Internet y, a menudo, viajan a otros lugares. Así los miembros de las comunidades de estudio comparten más con “sus antropólogos”, por lo menos a nivel tecnológico. Esta situación de modernización de las zonas rurales hace desvanecer ciertas fronteras culturales que antes organizaban las interacciones entre “fuera” y “dentro” de “la comunidad indígena”. En otras palabras, cuando todo el pueblo se vestía de una sola manera, la gente hablaba una sola lengua y como extranjero sólo conocía a la gente del pueblo vecino o a veces, de lejos, a los mestizos de la cabecera, es posible que en esas situaciones (idílicas y hoy ampliamente obsoletas), los investigadores no formularan las mismas preguntas que ahora, no contemplaran la idea de que los indígenas podían tener identidades múltiples y contextuales. Ahora que la situación ha cambiado de manera tangiblemente acelerada, surgen estas preguntas y se imponen tanto a los investigadores como a sus interlocutores indígenas (es decir, ellos mismos se las plantean). Sin embargo, ¿no se podría pensar que las interrogantes sobre identidad y pertenencia siempre estuvieron presentes, bajo formas distintas y más ocultas?

En efecto, la revolución de la vida cotidiana que afecta el medio indígena rural conduce a menudo en los análisis a una visión reduccionista y maniquea, a una dicotomía entre la tradición y la modernidad. Sin embargo, la tradición, más que un conjunto de creencias y de costumbres transmitidas a través de un pasado común, es ante todo una reinterpretación y adopción cotidiana por parte de los contemporáneos de valores determinados, eventualmente heredados de generaciones anteriores. De ahí que en cada generación, se pierdan algunos elementos y se conserven otros que se transmiten luego a las siguientes generaciones. Cualquier cultura se encuentra de manera permanente en proceso de cambios culturales. Cada cultura es un conjunto de elementos nuevos y antiguos que cambian y se metamorfosean a diferentes ritmos.

Si bien es cierto que antes solían existir rasgos visibles que nos ayudaban a distinguir la afiliación a un grupo indígena o a otro, éstos, al mismo tiempo, probablemente nos impidieron ir más allá de las

apariencias externas. Además, el hecho que se utilicen las últimas novedades tecnológicas no conlleva forzosamente a que sus usuarios (ya sean rurales o urbanos) adopten el sistema de valor científico que está detrás de su elaboración –sistema basado en una distinción, opuesta a la percepción arcaica (o no moderna), de las leyes exteriores de la naturaleza y las creencias en lo sobrenatural (Latour 1991). Parece por lo tanto que para entender actualmente las identidades culturales indígenas, más que hacer un listado de lo que se pierde, lo que se preserva y lo que se agrega, hay que buscar los patrones de adaptación cultural. Por ejemplo, la *Coca Cola* ya está en las comunidades desde hace muchos años y aunque representa el símbolo por excelencia de la propagación del capitalismo, se ha incorporado de manera estructural en los ritos, ceremonias y prácticas tradicionales. Es necesario evaluar los cambios o las permanencias en los significados y no sólo en los significantes. Tal es la postura de E. Martín del Campo en su artículo “Ideologías del alfabetismo en una ceremonia de año nuevo en Chicontepec, Veracruz”, donde analiza la exégesis chamánica sobre la analogía entre “sangre”, “tinta” y los conceptos de “firma” y de “contrato”. La organización del mundo sobrenatural se calca así al mundo burocrático terrenal, el Señor del cerro es asimilado al señor gobernador del Estado. La forma de acercarse a las deidades es comparada por la gente, con la forma utilizada para contactar a los funcionarios. De ahí que a ambos se les entreguen peticiones para el bienestar de la comunidad.

La tradición y la modernidad en su interrelación no son necesariamente elementos dicotómicos. La interacción cultural implica una serie de procesos que recomponen y desmantelan las culturas. Pero esta interacción no conlleva forzosamente el aniquilamiento de la cultura subordinada. ¿No integraron los indígenas con la introducción del cristianismo nociones religiosas externas a sus propias creencias, las cuales llegarían a formar parte de su convicción religiosa? ¿Ponen en duda su cristianismo o su indianidad actuales la adaptación y la reelaboración del catolicismo según las creencias locales que finalmente terminaron en el sincretismo religioso? La interacción con influencias y presiones externas no tiene que verse como “negativa” (ni “positiva”) sino como una situación donde se confrontan distintas visiones del mundo y que, como tal, puede jugar un papel importante en la preservación de una identidad étnica. Lo que sí amenaza de extinguir las culturas indígenas son aquellos procesos que conducen a la sustitución total de un sistema sociocultural por otro. La reproducción social de las sociedades indígenas, asociadas por un largo tiempo a lo rural, ya no depende de su relación estrecha con el medio ambiente; es decir, no se funda más en el aprovechamiento directo y sin intermediarios de los recursos naturales a través de una cultura agraria (Baños Ramírez 2003: 173). Por lo tanto, es necesario distinguir, como lo menciona Nancy Farriss (1984: 390), el impacto de Europa sobre el mundo no occidental –que se ejercía entre grupos preindustriales–, de las fuerzas complejas de la modernización basadas en la noción de progreso.

ANALIZANDO REALIDADES HÍBRIDAS

¿Cómo estudiar pues esta temática que emana de una configuración histórica específica, a la vez estructural y cultural? y ¿cómo abarcar la naturaleza heterogénea de las respuestas que surgen localmente?

M.-N. Chamoux, en su artículo “¿Hacia el indio nuevo? De lo global a lo local y la inversa en pueblos nahuas del norte de Puebla” adopta una perspectiva histórica y espacial para mostrar la persistencia de los cambios estructurales a lo largo de los siglos en una comunidad indígena donde la relación al territorio se ve cambiada, no sólo a nivel de su ocupación y uso, sino también a nivel de las representaciones simbólicas y axiológicas. El arraigo al pueblo sigue siendo una constante, pero ya no bajo los términos que caracterizaban antaño el mundo rural campesino.

P. Petrich, en su artículo “De la tradición y la modernidad: San Pedro, un pueblo maya del lago Atitlán de Guatemala” muestra cómo la “comunidad” actual reúne individuos con credos, experiencias de vidas y hasta lugares de residencia que ya no conforman una sociedad de apariencia homogénea. Sin embargo, la fiesta patronal, en estos tiempos de diversidad religiosa, laboral, social y económica queda como el foco de unión. A pesar de que en ella también se ven las diferencias sociales, se celebran la pertenencia y la tradición común como una manera de buscar “equilibrio” dentro de las transformaciones y deslocalizaciones aceleradas sufridas por todos. La autora analiza este sentido de pertenencia local cuestionando la oposición entre lo “tradicional” y lo “moderno” y proponiendo un enfoque desde “una etnografía de la movilidad”.

La fiesta indígena, como foco de sentidos locales, es analizada también por A. Michel en su artículo “Treinta años de modernización en Juchitán: *ve/as*, fiestas y cultura zapoteca en los procesos de transformación social”. La autora sigue las evoluciones y transformaciones de una clase de fiesta en Juchitán y subraya las modificaciones experimentadas por esta sociedad indígena socialmente heterogénea, así como las adaptaciones a estos cambios. La fiesta es de hecho el reflejo de estas evoluciones, el medio por el cual la gente se apropia nuevas prácticas que se vuelven “juchitecas” para todos.

El análisis de las comunidades indígenas contemporáneas tiene que tomar en cuenta este tipo de transición de un sistema a otro, sin caer en una visión dualista de dominantes y dominados, de lo global y de lo local. Esta visión proviene, según Knut Nustad (2003: 126), de un acercamiento ahora obsoleto de la sociedad contenida en el Estado-Nación que servía de marco de referencia obligado para estudiar las influencias de la sociedad, cultura, clase y etnicidad sobre individuos y cómo éstos, a su vez, modifican estas categorías. Dentro de este marco conceptual, se entiende que los procesos globales son capaces de influir sobre eventos locales. Sin embargo, para abarcar los procesos macro y micro sin confundir el modelo con la realidad, K. Nustad (2003: 127) propone una visión más compleja y usa la metáfora de Bruno Latour (1991) de una red de ferrocarriles. Por un lado, la red está localizada en un lugar específico y, por el otro lado y al mismo tiempo, llega a destinos lejanos. Nustad pregunta por lo tanto, acerca de la estación del tren, si ésta es local o global. Según él, la estación no remite a uno u otro nivel sino que propone una interconexión entre objetos y actores sociales (Nustad 2003: 135). La red, como la estación, son al mismo tiempo locales y globales. Así, lo global y lo local se entienden mejor como dos perspectivas aplicadas al mismo objeto de estudio. En los casos presentados en este número de *TRACE*, este objeto es el sentido de la “comunidad” o de la “Indianidad”, que aparece como local o global de acuerdo al contexto en cual está situado. Por supuesto, cada perspectiva en sí resulta parcial. La diferencia entre actores globales y

locales según este acercamiento se sitúa en el grado de extensión en el espacio de su capacidad de influencia dentro de redes ancladas globalmente (Nustad 2003: 130).

El lugar –en los casos expuestos aquí: “la comunidad”, visto como emplazamiento, es decir según la perspectiva según la cual el sujeto está inextricablemente situado en condiciones históricas y existencialmente específicas (Englund 2002: 267-76), es por lo tanto el espacio donde las interconexiones planetarias se encuentran y se materializan. Como lo menciona Harri Englund (2002: 266), a menudo se ha abarcado la localidad, de una manera evolucionista por un lado, como la terminación de las circulaciones globales, o, por el otro, como una fuente de diversidad (‘globalización’ según Robertson 1992). Sin embargo, no sólo lo ‘local’ es una propiedad emergente de propiedades no locales, sino que lo ‘global’ también necesita un lugar particular para operar. Así en cualquier localidad se lleva a cabo una apropiación local y social de tendencias globales. Aun más, las discontinuidades producidas a nivel local pueden a su vez fluir a nivel global (Lowenhaupt Tsing 2004: 11). Así, sería más adecuado pensar la globalización como flujos translocales (Hylland Eriksen 2003: 4). La idea es de considerar condiciones particulares de circulaciones globales sin caer en la trampa retórica y aserciones organizativas del dualismo local-global.

Así, R. Piedrasanta Herrera en su artículo “Modernos y descentrados: una redefinición del espacio y del poder cívico religioso en dos pueblos chuj (Huehuetenango, Guatemala)” también abarca la cuestión de la ritualidad pero, a diferencia de Martín del Campo, lo hace dentro de un contexto más explícito de cambios profundos debidos a la guerra y a los procesos de modernización. Los ritos calendáricos que conciernen el “equilibrio comunitario”, aunque cambiados y reducidos en relación a lo que pudieron haber estado en épocas anteriores, son todavía ejecutados por las autoridades tradicionales. Se llevan a cabo en un contexto de nuevas referencias, nuevos sentidos de pertenencias y valores y dejan emerger nuevas entidades discretas, protagonizadas por jóvenes, que se encargan de seguir con la tradición pero bajo nuevos términos.

A contrario de este caso, S. Aquino Centeno, en su artículo “Memoria histórica y multiplicidad de voces en las comunidades indígenas de la Sierra Norte de Oaxaca, México” relata el papel de la vieja generación en la investigación y transmisión de su propia historia. Aquí, a diferencia del caso presentado por M.-N. Chamoux, el espacio sirve de soporte a la memoria que juega un papel importante ante las ideologías foráneas, al transmitir a las nuevas generaciones la moral deseada por el bien de “la comunidad”. En ambos casos, se confirma la idea de Anthony Cohen (1995) según la cual, lo que hace una comunidad son los valores compartidos y los agentes guardianes de los mismos, sin que estos dos componentes se apeguen forzosamente a estructuras fijas e inmutables.

LA INDIANIDAD COMO UNA DE LAS FORMAS POSIBLES DE LA VIDA MODERNA

Los términos “Indianidad y Modernidad” se perciben generalmente sea uno versus el otro, como si fueran excluyentes, sea uno con el otro, como si se tratara de una relación recién aparecida con los procesos de la globalización. En contrapartida, los seis artículos que conforman este

número de *TRACE* abarcan la cuestión de la “indianidad” en su sentido de conjunto de valores específicos (pero variables) en su relación con los procesos de modernización acelerada en el campo y los cambios estructurales que conllevan. En otras palabras, la identidad indígena y la modernidad se acercan como un binomio; como una construcción social dinámica y en perpetuo porvenir elaborada en contextos históricos determinados. Por lo tanto, cada afirmación individual o colectiva procede de una fusión específica de procesos distintos de los cuales tenemos en este número algunos ejemplos. Los cambios culturales no se desarrollan forzosamente en un modo lineal o global y cada trayectoria histórica, social y cultural corresponde a una de las numerosas formas posibles de la vida moderna.

Los estudios de casos presentados en este número son una pequeña muestra del panorama heterogéneo y mutante de la realidad indígena rural en México y Guatemala. Hacen vislumbrar, no obstante, que el desarrollo así como la “supervivencia” cultural de un grupo indígena parecen depender cada vez más de su capacidad de intercambio y de adaptación a las coerciones de la globalización, partiendo de los recursos que le son propios. Para entender estos fenómenos, se necesita examinar las reinterpretaciones permanentes de los modos de representación indígena a la merced de las adaptaciones estructurales. En otras palabras, estudiar las dimensiones subjetivadas culturalmente de la modernidad y sus relaciones con las prácticas llamadas tradicionales, la cohesión social y las identificaciones colectivas, tanto comunitarias como intercomunitarias, en el seno de la sociedad nacional. El estudio de este sentido de pertenencia indígena en transmutación dentro de la multiculturalidad es por consiguiente un análisis de procesos transversales y multiangulares dentro de lo sociocultural, de lo económico y de lo político. Permite identificar cómo los actores sociales negocian las contradicciones entre los sistemas culturales superpuestos y sin embargo jerárquicos que ellos comparten. Así, sólo la contribución etnográfica sobre las maneras en las que las especificidades culturales se adaptan a los procesos globalizadores, procura superar las dicotomías identidad - alteridad / local-global / tradición-modernidad. De hecho, al abarcar estas transmutaciones sociales como binomios cambiantes y variados, la modernización del campo y de las sociedades indígenas nos salva por fin de la trampa del esencialismo y de la búsqueda desesperada de la “autenticidad”.

Anath Ariel de Vidas
CEMCA

“INDIANITÉ ET MODERNITÉ” un binôme changeant et varié

LA RÉALITÉ indigène, qu'elle soit urbaine ou rurale, se caractérise à l'époque contemporaine par l'accélération et la diversité des changements, issus non seulement des processus de globalisation, mais aussi des politiques économiques, sociales et culturelles –qui en sont souvent le corrélat– initiées par les États. Dans le milieu rural, les transformations sont sans doute les plus tangibles : le développement des moyens de communication et de transport, l'introduction généralisée de l'énergie électrique, la diffusion des images de la modernité et des modes de vie qui lui sont associés, la croissance de la mobilité et des flux migratoires, la nécessité de multiplier les stratégies économiques.... Ces transformations s'établissent tant au niveau individuel que collectif, touchant à des aspects matériels, mentaux et subjectifs.

En milieu rural indigène, abandonné par une partie importante de ses habitants migrants, ces changements se répercutent, entre autres domaines, en de nouvelles conceptions du “territoire de la communauté” qui s'étend actuellement à la multipolarité des espaces de vie. Ceux qui émigrent aujourd'hui ne sont pas uniquement les jeunes hommes mais aussi de jeunes femmes ainsi que des familles entières; non seulement ceux qui n'ont pas suivi d'études mais aussi des personnes qualifiées, etc. Le contact intensif et accéléré des membres des groupes indigènes avec les univers extra-communautaires, soit par la migration, les études en dehors des villages, la télévision ou la dépendance des programmes d'assistance, mènent à l'adoption de mœurs urbaines, à la planification familiale, à des changements linguistiques ou carrément de la langue, de l'habitat, des coutumes alimentaires. Tout cela concerne les individus quant à l'adoption de nouvelles valeurs et les communautés indigènes rurales en tant qu'entité culturelle spécifique.

À côté de ces processus de changements –certainement non complètement généralisés et homogènes et créant également de nombreux laissés-pour-compte– qui peuvent s'interpréter comme une menace de l'identité ethnique, on voit aussi des phénomènes de revitalisation culturelle, de cohésion sociale communautaire, d'adaptation de pratiques indigènes –ou de leur invention– et de mobilisation ethnopolitique. La rencontre interculturelle intensifiée peut créer ainsi de nouveaux types de positionnement et d'identification. Les crises et les nouvelles opportunités s'articulent pour construire d'autres “visions du monde” et d'autres modes d'insertion dans la société globale. Ces phénomènes peuvent activer de nouvelles ressources, par exemple autour d'une “niche ethnique” à laquelle peuvent faire appel les membres de groupes indigènes pour s'assurer des droits économiques, politiques, territoriaux et/ou culturels.

L'idée de ce numéro de *TRACE* est de présenter plusieurs visions du monde indigène telles qu'elles se manifestent aujourd'hui au sein de

quelques communautés rurales dans le domaine des rituels (Ruth Piedrasanta et Edgar Martín del Campo), des fêtes (Aurelia Michel et Perla Petrich) et de la relation changeante à l'espace (Marie-Noëlle Chamoux et Salvador Aquino Centeno). Pour les sciences sociales, les modifications sociales, économiques, politiques, écologiques, infrastructurelles et culturelles générées par les reconfigurations contemporaines des sociétés indigènes suscitent depuis longtemps maintes analyses à différents niveaux. Entre autres, nombres d'études ont été menées sur des groupes indigènes se trouvant en zones urbaines, à l'intérieur et en dehors de leur pays d'origine. Cependant, il existe moins d'études qui prennent comme point de départ la manière selon laquelle les membres restant dans les communautés indigènes en mutation perçoivent culturellement les transformations expérimentées. Les textes réunis dans ce numéro de *TRACE* tentent d'évaluer les tendances locales dérivées de ces évolutions et/ou stratégies d'adaptation à travers quatre études de cas au Mexique et deux au Guatemala. Celles-ci analysent la relation dynamique entre les processus modernisateurs et la relation d'appartenance à une communauté culturelle : En quoi consiste actuellement la notion de "communauté" et d'"indianité" pour les membres internes et externes de ces sociétés dispersées ? Comment se traduit cette notion dans les faits ? Quelles sont les relations de solidarité ou de distanciation établies entre ceux qui sont restés et ceux qui sont partis ? et que représente la tradition au sein de l'ensemble de nouvelles valeurs et références auxquelles se confrontent actuellement les acteurs sociaux du fait de leur ouverture récente à la technologie, la mobilité, la rencontre avec d'autres pratiques de travail, d'autres cultures confessionnelles, nationales...?

MODERNISATION, GLOBALISATION ET TRANSFORMATIONS DE SYSTÈMES DE VALEURS

L'arrière-plan de toutes ces mutations se trouve dans les processus de modernisation, compris ici au sens classique, comme les changements économiques, sociaux, politiques et religieux dus au processus d'industrialisation et de changements technologiques. L'accélération de ces processus à l'époque contemporaine provient des effets de la globalisation –l'amplification des processus modernisateurs au niveau planétaire qui émane d'un ensemble de processus tant technologiques que mentaux– ces derniers étant considérés par Bourdieu comme la "violence symbolique du capitalisme". Cependant, les flux de marchandises, de personnes et d'idées ne sont pas nouveaux ni exclusivement en relation avec le capitalisme métropolitain (cf. Braudel 1979; Wolf 1982; Curtin 1984 cité par Appadurai 1986; et pour le Mexique: Florescano & García Acosta 2004). Par ailleurs, parmi les études anthropologiques qui ont initié l'intérêt pour les changements du monde rural se trouvent des œuvres, aujourd'hui classiques, qui concernent le monde paysan-indigène mexicain de la première moitié du xx^e siècle (Foster 1967; Redfield 1950; Wolf 1955). Quant aux Indiens, s'il est vrai qu'ils ont toujours été intégrés au sein de leur société nationale, cela a été fait en tant que groupe différencié dans le cadre d'une opposition "Indien-métis" issue de processus historiques et reproduite à travers la discrimination toujours actuelle (Viqueira 2006). La globalisation conduit à transformer actuellement des individus, de plus en

plus nombreux –et cette fois-ci les Indiens ne sont pas exclus– en consommateurs, les incluant progressivement dans le même marché unique.

Cette transformation affecte les systèmes de valeurs et, comme le souligne Anthony Giddens (1991), les nouvelles technologies, les moyens de communication, l'introduction de nouveaux produits de consommation, de nouvelles vérités (soit par la voie de l'éducation formelle soit par le pluralisme religieux ou politique), l'introduction de nouvelles logiques économiques (le travail salarié ou la dépendance dans le marché), la rencontre avec d'autres cultures, d'autres sociétés –il n'y a plus d'exclusivité de la culture d'origine– génèrent de nouvelles options quant au choix de systèmes de valeurs qui peuvent osciller entre un certain holisme qui caractérisait la vision du monde particulière d'un groupe social spécifique et des ensembles de valeurs, parfois interchangeableables, venus de l'extérieur.

Les anthropologues qui étudient actuellement le milieu indigène sont habitués à travailler dans des localités caractérisées par des réalités hybrides (de fait comme toute autre réalité), où à côté de pratiques et coutumes traditionnelles qui reflètent une certaine cosmovision, se trouvent des technologies d'origines diverses. Dans la majorité des maisons il y a des téléviseurs ; bon nombre d'interlocuteurs conduisent des voitures, possèdent des téléphones portables et utilisent l'internet et, souvent se rendent à des lieux distants. Ainsi, les membres des communautés ont aujourd'hui davantage de traits communs avec "leurs anthropologues", au moins au niveau technologique. Cette situation de modernisation des zones rurales estompe certaines frontières culturelles. En d'autres termes, lorsque tout le village s'habillait d'une manière uniforme et que les gens parlaient une seule langue et que les seuls étrangers connus n'étaient que des gens du village voisin et parfois, de loin, les métis du chef-lieu, il se peut que dans ces situations (idéales et aujourd'hui largement obsolètes), les chercheurs ne formulaient pas les mêmes questions que celles qu'ils posent aujourd'hui, ne pensant pas que les Indiens pouvaient avoir des identités multiples et contextuelles. La situation a changé de manière tangiblement accélérée, ces questions se posent maintenant et elles sont aussi posées aux interlocuteurs indigènes (qui se les posent également). Cependant, ne peut-on pas penser que les questions d'identité et d'appartenance aient toujours existé, sous des formes distinctes et plus occultes ?

En effet, la révolution de la vie quotidienne qui affecte le milieu indigène rural conduit souvent dans les analyses à une vision réductionniste et manichéenne, à une dichotomie entre la tradition et la modernité. Cependant, la tradition, plus qu'un ensemble de croyances et de coutumes transmises à travers un passé commun, est avant tout une réinterprétation et adoption quotidienne par les contemporains de valeur déterminées, éventuellement venues des générations antérieures. Ainsi, à chaque génération, se perdent certains éléments et d'autres se conservent qui se transmettent alors aux générations suivantes. Toute culture se trouve de manière permanente dans un processus de changements culturels. Chaque culture est un ensemble d'éléments neufs et anciens qui changent et se métamorphosent à différents rythmes.

S'il est vrai qu'à des époques antérieures il pouvait exister des traits visibles qui nous aidaient à distinguer l'affiliation à un groupe indigène ou à un autre, ceux-ci, en même temps, nous empêchaient probablement d'aller au delà des apparences externes. Par ailleurs, le fait que soient utilisées les dernières nouveautés technologiques ne conduit pas forcément leurs

usagers (qu'ils soient ruraux ou urbains), à l'adoption du système de valeur scientifique qui est à l'origine de leur élaboration –fondé sur la distinction opposée à la perception archaïque (ou non moderne), entre les lois extérieures de la nature et les croyances dans le surnaturel (Latour 1991). Il semble donc que pour saisir actuellement les identités culturelles indigènes, plus qu'énumérer ce qui se perd, ce qui se préserve et ce qui s'ajoute, il est nécessaire de chercher les patrons d'adaptation culturelle. Par exemple, le *Coca-Cola* se trouve dans les communautés depuis bon nombre d'années et bien qu'il représente le symbole par excellence de la propagation du capitalisme, cette boisson s'est cependant incorporée structurellement dans les rites, cérémonies et pratiques traditionnelles. Il faut voir les changements et les permanences dans les signifiés et non seulement dans les signifiants. Telle est la position d'E. Martín del Campo dans son article "Idéologies de l'alphabétisme dans une cérémonie du nouvel-an à Chicontepec, Veracruz", où il analyse l'exégèse chamanique sur l'analogie entre le "sang", l'"encre" et le concept de "signature" et de "contrat". L'organisation du monde surnaturel se calque ainsi sur le monde bureaucratique mondain, le Seigneur de la montagne est assimilé au gouverneur de l'État. La façon de s'approcher des divinités est comparée par les gens, aux formes employées pour aborder les fonctionnaires. Ainsi, on remet aux deux instances des pétitions pour le bien-être de la communauté.

La tradition et la modernité dans leur interrelation ne sont pas nécessairement des éléments dichotomiques. L'interaction culturelle implique une série de processus qui recomposent et démantèlent les cultures. Or cette interaction ne conduit pas forcément à la disparition de la culture subordonnée. Les Indiens n'ont-ils pas intégré, avec l'introduction du christianisme, des notions religieuses externes à leurs propres croyances qui ont à la longue fait partie de leurs convictions religieuses ? L'adaptation et la réélaboration du catholicisme aux croyances locales qui finalement ont donné lieu au syncrétisme religieux remettent-elles en cause leur christianisme ou leur indianité actuels ? L'interaction avec des influences et pressions externes ne doit pas être perçue comme "négative" (ni "positive") mais plutôt comme une situation où se confrontent diverses visions du monde et, qui en tant que telles peuvent jouer un rôle important dans la préservation d'une identité ethnique. Ce qui menace de détruire les cultures indigènes sont les processus qui conduisent à la substitution totale d'un système socioculturel par un autre. En effet, la reproduction sociale des sociétés indigènes, associée durant longtemps au rural, ne dépend plus de leur relation étroite avec le milieu environnant, c'est-à-dire l'exploitation directe et sans intermédiaires des ressources naturelles à travers une culture agraire (Baños Ramírez 2003: 173). Ainsi, il est nécessaire, comme le souligne Nancy Farriss (1984 : 390), de distinguer l'impact de l'Europe sur le monde non occidental –qui s'exerça entre des groupes préindustriels– des forces complexes de la modernisation, fondées sur la notion de progrès.

L'ANALYSE DE RÉALITÉS HYBRIDES

Comment donc étudier cette thématique qui émane d'une configuration historique spécifique, à la fois structurelle et culturelle ? Et comment aborder la nature hétérogène des réponses qui surgissent localement ?

M.-N. Chamoux, dans son article “Vers l’Indien nouveau ? Du local au global et vice-versa dans des villages nahuas du nord de Puebla” adopte une perspective historique et spatiale pour montrer la persistance des changements structurels tout au long des siècles dans une communauté indigène où la relation au territoire se voit changée, non seulement au niveau de son occupation et de son usage, mais aussi au niveau des représentations symboliques et axiologiques. L’attache au village reste constante mais plus dans les termes qui caractérisaient avant le monde rural paysan.

P. Petrich, dans son article “De la tradition et de la modernité: San Pedro, un village maya du lac Atitlán, Guatemala” montre comment la “communauté” actuelle réunit des individus aux credos, expériences de vie et même lieux de résidence qui ne correspondent plus à une société aux apparences homogènes. Cependant, la fête patronale, en ces temps de diversité religieuse, professionnelle, sociale et économique reste comme le foyer d’union. Bien que les différences sociales s’observent également dans la fête, on célèbre à travers elle l’appartenance et la tradition commune comme une manière de chercher un “équilibre” dans les transformations et les délocalisations accélérées subies par tous. L’auteur analyse ce sens d’appartenance locale questionnant l’opposition entre le “traditionnel” et le “moderne” et proposant une approche depuis une “ethnographie de la mobilité”.

La fête indigène, comme foyer de sens locaux, est analysée également par A. Michel dans son article “Trente ans de modernisation à Juchitán: *velas*, fêtes et culture zapotèque au travers des processus de transformation sociale”. L’auteur suit les évolutions et les transformations d’un certain type de fête à Juchitán qui montre les modifications subies par cette société indigène socialement hétérogène, ainsi que les adaptations à ces changements. La fête est, de fait, le reflet de ces évolutions, le moyen par lequel les gens s’approprient de nouvelles pratiques qui deviennent *juchitecas* pour tous.

L’analyse des communautés indigènes contemporaines doit prendre en compte ce type de transition d’un système à l’autre mais sans tomber dans une vision dualiste de dominants et dominés, du global et du local. Cette vision provient, selon Knut Nustad (2003 : 126), d’une approche, maintenant révolue, de la société contenue dans l’État-nation qui servait de cadre de référence obligé pour étudier les influences de la société, culture, classe et ethnicité sur les individus et comment, ceux-ci, à leur tour, modifiaient ces catégories. Dans ce cadre conceptuel, les processus globaux sont considérés comme capables d’influencer des événements locaux. Cependant, pour aborder les processus macro et micro sans confondre le modèle avec la réalité, K. Nustad (2003 : 127) emploie la métaphore de Bruno Latour (1991) d’un réseau de voies ferrées. Celui-ci est, d’une part, localisé dans un lieu spécifique, mais, d’autre part et en même temps, il aboutit à des destinations lointaines. Nustad demande donc au sujet de la gare : est-elle locale ou globale ? Selon lui, la gare ne relève pas de l’un ou de l’autre niveau mais elle propose plutôt une interconnection entre objets et acteurs sociaux (Nustad 2003: 135). Le réseau ainsi que la gare sont, en même temps, locaux et globaux. Ainsi, le global et le local sont mieux compris comme deux perspectives appliquées au même objet d’étude. Dans les cas présentés dans ce numéro de *TRACE*, cet objet concerne le sens de la “communauté” ou de l’“Indianité” qui apparaît comme local ou global selon le contexte dans lequel il se situe.

Évidemment, chaque perspective en soi reste partielle. La différence entre acteurs globaux et locaux selon cette approche se situe dans le degré d'extension dans l'espace de leur capacité d'influence au sein des réseaux ancrés globalement (Nustad 2003 : 130).

Le lieu –dans les cas présentés ici : “la communauté”, vue comme emplacement, c'est-à-dire selon la perspective dans laquelle le sujet est inextricablement situé dans des conditions historiques et existentiellement spécifiques (Englund 2002 : 267-76)– est donc l'espace où les interconnexions planétaires se rencontrent et se matérialisent. Comme le mentionne Harri Englund (2002 : 266), la localité a souvent été abordée, d'une part, selon le mode évolutionniste, comme l'aboutissement des circulations globales, ou, d'autre part, comme une source de diversité (la ‘globalización’ selon Robertson 1992). Cependant, non seulement le ‘local’ est une propriété émergente de propriétés non locales, mais le ‘global’ aussi nécessite un lieu particulier pour opérer. Ainsi, dans n'importe quelle localité s'établit une appropriation locale et sociale de tendances globales. Par ailleurs, les discontinuités produites au niveau local peuvent à leur tour s'écouler globalement (Lowenhaupt Tsing 2004 : 11). Ainsi, il est plus approprié de penser la globalisation en termes de flux translocaux (Hylland Eriksen 2003 : 4). L'idée est de considérer les conditions particulières de circulations globales sans tomber dans le piège rhétorique et des assertions organisationnelles du dualisme local-global.

Ainsi, R. Piedrasanta Herrera dans son article “Modernes et décentrés: une redéfinition de l'espace et du pouvoir civil-religieux dans deux villages chuj (Huehuetenango, Guatemala)” aborde aussi la question de la ritualité mais contrairement à E. Martín del Campo, elle le fait dans le cadre d'un contexte plus explicite des changements profonds dus à la guerre et aux processus de modernisation. Les rites calendériques qui concernent l'“équilibre communautaire”, bien que transformés et réduits, sont toujours célébrés par les autorités traditionnelles dans un contexte de nouvelles références, sentiments d'appartenance et valeurs qui font apercevoir de nouvelles entités discrètes, activées par des jeunes, qui se chargent de suivre cette tradition mais selon de nouveaux termes.

À la différence de ce cas, S. Aquino Centeno, dans son article “Mémoire historique et multiplicité de voix dans les communautés indigènes de la Sierra Norte de Oaxaca, Mexique” rend compte du rôle de la vieille génération dans la recherche et la transmission de leur propre histoire. Ici, à la différence du cas présenté par M.-N. Chamoux, l'espace sert de support à la mémoire qui joue un rôle important face aux idéologies extérieures en transmettant aux nouvelles générations la morale souhaitée. Dans les deux cas, se confirme l'idée de Anthony Cohen (1995) que ce qui fait une communauté sont les valeurs partagées ainsi que les agents gardiens de celles-ci, sans que ces deux composantes s'attachent forcément à des structures fixes et immuables.

L'INDIANITÉ COMME UNE DES FORMES POSSIBLES DE LA VIE MODERNE

Les termes “indianité et modernité” se perçoivent généralement soit l'un opposé à l'autre comme s'ils s'excluaient, soit l'un avec l'autre, comme s'il s'agissait d'une relation récemment apparue avec les processus de

globalisation. En revanche, les six articles qui composent ce numéro de *TRACE* abordent la question de l'“indianité” dans son sens d'ensemble de valeurs spécifiques (mais variables) dans sa relation avec les processus de modernisation accélérée dans les campagnes et les changements structuraux qu'ils comportent. En d'autres termes, l'identité indigène et la modernité sont abordées comme binôme; comme une construction sociale dynamique et en devenir perpétuel, élaborée dans des contextes historiques déterminés. Ainsi, chaque affirmation individuelle ou collective procède d'une fusion spécifique de processus distincts desquels ce numéro apporte quelques exemples. Les changements culturels ne se développent pas forcément sur un mode linéaire ou global et chaque trajectoire historique, sociale et culturelle correspond à une des nombreuses formes possibles de la vie moderne.

Les études de cas décrites dans ce numéro représentent un petit échantillon du panorama hétérogène et mutant de la réalité indigène rurale au Mexique et au Guatemala. Elles font percevoir, cependant, que le développement ainsi que la “survie” culturelle d'un groupe semblent dépendre de plus en plus de leur capacité d'échange et d'adaptation aux contraintes de la globalisation, partant de leurs propres ressources. Pour comprendre ces phénomènes, il est nécessaire d'examiner les réinterprétations permanentes des modes de représentation indigènes au gré des adaptations structurelles. En d'autres termes, étudier les dimensions subjectivées culturellement de la modernité et ses relations avec les pratiques dites traditionnelles, la cohésion sociale et les identifications collectives, tant communautaires qu'intercommunautaires, au sein de la société nationale. L'étude de ce sentiment d'appartenance indigène en transmutation dans la multiculturalité est donc une analyse de processus transversaux et multiangulaires du socio-culturel, de l'économique et du politique. Elle permet d'identifier comment les acteurs sociaux négocient les contradictions entre les systèmes culturels superposés et cependant hiérarchisés qu'ils partagent. Ainsi, seule la contribution ethnographique concernant les manières par lesquelles les spécificités culturelles s'adaptent aux processus globalisateurs permet de surmonter les dichotomies identité-altérité / local-global / tradition-modernité. De fait, en abordant ces transmutations sociales comme binômes changeants et variés, la modernisation du monde rural et des sociétés indigènes nous sauve enfin du piège de l'essentialisme et de la recherche désespérée de l'“authenticité”.

Anath Ariel de Vidas
CEMCA

Bibliografía citada

- Appadurai, Arjun 1986 – “Introduction: commodities and the politics of value”, in Arjun Appadurai (ed.), *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*: 3-63. Cambridge University Press, Cambridge.
- Baños Ramírez, Othón 2003 – *Modernidad, imaginario e identidad rurales. El caso de Yucatán*. El Colegio de México, México.
- Braudel, Fernand 1979 – *Civilisation matérielle et capitalisme, xv^e-xvii^e siècles*, 3 vol. Armand Colin, Paris.

- Cohen, Anthony P. 1985 – *The Symbolic Construction of Community*. Ellis Horwood and Tavistock, Chichester and London.
- Curtin, Philip D. 1984 – *Cross-Cultural Trade in World History*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Englund, Harri 2002 – “Ethnography after Globalism: Migration and Emplacement in Malawi”, *American Ethnologist* 29 (2): 261-86.
- Farriss Nancy M. 1984 – *Maya Society Under Colonial Rule. The Collective Enterprise of Survival*. Princeton University Press, Princeton.
- Florezano, Enrique, Virginia García Acosta (coords) 2004 – *Mestizajes tecnológicos y cambios culturales en México*. CIESAS/ M.A. Porrúa, México.
- Foster, George M. 1967 – *Tzintzuntzan: Mexican Peasants in a Changing World*. Little/Brown, Boston.
- Giddens, Anthony 1991 – *Modernity and Self-Identity*. Stanford University Press, Stanford.
- Hylland Eriksen, Thomas 2003 – “Introduction”, in Thomas Hylland Eriksen (ed.), *Globalisation. Studies in Anthropology* : 1-17. Pluto Press, London.
- Latour, Bruno 1991 – *Nous n'avons jamais été modernes : essai d'anthropologie symétrique*. La Découverte, Paris.
- Lowenhaupt Tsing, Anna 2004 – *Friction. An Ethnography of Global Connections*. Princeton University Press, Princeton.
- Nustad, Knut G. 2003 – “Considering Global/local Relations: beyond Dualism”, in Thomas Hylland Eriksen (ed.), *Globalisation. Studies in Anthropology*: 122-37. Pluto Press, London.
- Redfield Robert 1950 – *A Village that choose Progress: Chan Kom Revisited*. University of Chicago, Chicago.
- Robertson, Roland 1992 – *Globalization: Social Theory and Global Culture*. Sage, London.
- Viqueira Juan Pedro 2006 – “La falacia indígena”, *Nexos* 28 (341): 49-52.
- Wolf, Eric 1955 – “Types of Latin American Peasantry: a Preliminary Discussion”, *American Anthropologist* 57 (3-1): 452-471.
- 1982 – *Europe and the People without History*. University of California Press, Berkeley.



- 1** Ideologías del alfabetismo en una ceremonia de año nuevo en Chicontepec, Veracruz.
Edgar Martín del Campo
- 2** ¿Hacia el indio nuevo? De lo global a lo local y la inversa en pueblos nahuas del norte de Puebla.
Marie Noëlle Chamoux
- 3** De la tradición y la modernidad: San Pedro, un pueblo maya del lago Atitlán de Guatemala.
Perla Petrich
- 4** Treinta años de modernización en Juchitán: velas, fiestas y cultura zapoteca en los procesos de transformación social.
Aurélia Michel
- 5** Modernos y descentrados: una redefinición del espacio y del poder cívico religioso en dos pueblos chuj (Huehuetenango, Guatemala).
Ruth Piedrasanta Herrera
- 6** Memoria histórica y multiplicidad de voces en las comunidades indígenas de la Sierra Norte de Oaxaca, México.
Salvador Aquino Centeno