ISSN 1405-7778

Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA Volumen 5, Número 14, Septiembre-Diciembre, 1998

Arqueología: hacia el nuevo milenio

Edición, René Rabell Jara • *Asistente editorial*, Belem Claro Álvarez • *Coordinación del dossier*, Vera Tiesler, Patricia Fournier y Carlos Brokmann • *Formación*, Claudia Martínez Ruiz • *Corrección*, Maribel Madero Kondrat • *Fotografía de portada*, "De paso por el Tajín", de Octavio Hernández Espejo • Escuela Nacional de Antropología e Historia, Periférico Sur y Zapote s.n., Col. Isidro Fabela, C.P. 14030, Delegación Tlalpan, México, D. F. • *Teléfonos*, 5606 0330 y 5606 0580, ext. 239; 5665 9228 fax. Buzón electrónico: uscenah@viernes.iwm.com.mx

Esta es una publicación cuatrimestral de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Certificados de licitud de título y de contenido, en trámite. Reserva de título D.G.D.A., en trámite. INAH, Córdoba 45, Col. Roma, C.P. 06700, México, D.F. • *Impresión*, ENACH Impresión de libros y revistas, Bertha núm. 198, Colonia Nativitas, C. P. 03500, México, D. F. Teléfono: 5532 9326

ISSN 1405-7778

Cuicuilco

aparece en los siguientes índices: Revistas Emergentes del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), CLASE, Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (Dirección General de Bibliotecas, UNAM); Catálogo de Revistas de Arte y Cultura (Coordinación Nacional de Desarrollo Cultural Regional)

Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA Volumen 5, Número 14, Septiembre-Diciembre, 1998

Arqueología: hacia el nuevo milenio

Próximamente

Volumen 6, Número 15, Enero-Abril, 1999
Antropología urbana y las ciudades contemporáneas

Volumen 6, Número 16, Mayo-Agosto, 1999
Historia oral

Volumen 6, Número 17, Septiembre-Diciembre, 1999
Mujeres, participación y políticas públicas

Aviso

Tenemos el gusto de informar a nuestros lectores que el 25 de febrero de 1999 el Comité Mexicano de Ciencias Históricas (CMCH) premió con una *mención especial* el artículo de Gerardo Necoechea titulado "Uso, significado y cambio de las relaciones familiares entre los inmigrantes mexicanos en Chicago (1920-1950)", publicado en nuestra revista (Volumen 4, Número 9, Enero-Abril, 1997, pp. 55-65).

Cuicuilco
Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA Volumen 5, Número 14, Septiembre-Diciembre, 1998

Arqueología: hacia el nuevo milenio

Miscelánea

Reseñas

Arqueología: hacia el nuevo milenio

El Segundo Coloquio de Arqueología, celebrado en la Escuela Nacional de Antropología e Historia en 1998, constituyó un foro que les dio oportunidad a algunos especialistas de exponer los resultados o avances de estudios de lo social basados en la cultura material. En dicho encuentro quedaron representadas muchas de las tendencias en boga, así como las que están en proceso de desarrollo; se pudo observar desde la profusa recabación e interpretación de datos, pasando por los ámbitos teóricos, hasta el manejo de tecnología de punta para análisis de diversas fuentes de información fáctica. En este número de la revista *Cuicuilco* se presentan 10 contribuciones sustantivas en el campo de la investigación que permiten vislumbrar algunos de los caminos primordiales por los que transita la arqueología hacia el nuevo milenio en el país.

Una catástrofe antigua nos lleva a Tetimpa, en el actual estado de Puebla, donde Plunket y Uruñuela exponen cómo el desarrollo social se vio truncado por la furia del Popocatépetl, cuando la montaña de fuego dio salida a las fuerzas que emanan de las entrañas de la madre tierra y así destruyó este asentamiento del Formativo Terminal.

Los distintos artefactos encontrados en Tetimpa hablan de la vida cotidiana de sus habitantes, tanto doméstica como ritual, en lo que es una oportunidad poco común, similar a la de Pompeya (Schifter, 1987), dada la abundancia de materiales *in situ*. La conservación de los depósitos arqueológicos cubiertos por la erupción resulta asombrosa, tanto o más que en sitios del viejo mundo como Pompeya, Herculano o Stabiae, en Italia; la antigua Thera, en Santorini, en Grecia, o en Centroamérica en El Cerén, en El Salvador. Tetimpa resulta una pequeña Pompeya mesoamericana, con un valor interpretativo inconmesurable en la investigación del modo de vida aldeano de finales del Preclásico.

* ENAH-INAH

Avancemos en el tiempo para llegar al suroeste del actual estado de Tlaxcala, para continuar ahí con el análisis de las especificidades de los modos de vida precolombinos, en este caso en los sitios de Cacaxtla y Xochitécatl, los cuales conformaron una unidad durante el Epiclásico. Lazcano, adoptando la perspectiva de la arqueología social iberoamericana, propone como hipótesis que la explotación de recursos lacustres bien pudo tener mucha importancia en los contextos residenciales domésticos de la zona, para lo cual se remite a estudios etnoarqueológicos sobre un modo de trabajo centrado en el tule. Además, recurre a la historia oral para comprobar la importancia que llegaron a tener distintos recursos que fueron abundantes en las lagunas. El hoy como fuente permite formular planteamientos acerca del pasado, es decir, el contexto objeto (Gándara, 1990); esta heurística abre nuevas posibilidades a la interpretación.

Por su parte, Alvarado elabora un modelo que surge, asimismo, de la arqueología social iberoamericana como teoría de rango alto, para tratar de comprender la historia del desarrollo de las poblaciones humanas de Baja California; con esto nos ubicamos ahora en tierras del septentrión y en el estudio de sociedades cazadoras-recolectoras. El enfoque de Alvarado se nutre directamente del razonamiento analógico, propio de la etnoarqueología en el nivel teórico medio, considerando condición de relevancia las propiedades del entorno físico-ambiental, base para la transducción.

La identificación de sitios ocupados por temporadas a lo largo del año y su adjudicación a una o más unidades sociales resulta de fundamental importancia en el modelo, dadas sus repercusiones en la inferencia, situación que recuerda el ya clásico debate entre Lewis Binford (1973) y François Bordes (1973).

Prosigamos en Baja California, donde ahora Ortega se enfrenta al reto de interpretar el significado de objetos descontextualizados, despojados de toda asociación con otros materiales arqueológicos. Ortega analiza unas tablas de madera que lo llevan a localizar petrograbados en los que aparecen estos artefactos. Las representaciones pétreas cobran vida en el análisis simbólico de los mitos genésicos kiliwa.

Del relato emana la analogía referida a aspectos cosmovisionales: el mito refleja elementos básicos del modo de vida y de la vida cotidiana misma, y proyecta muchas de las generalidades de lo social (Meillassoux, 1994), así como de lo imaginario que es, en sí mismo, un producto de la sociedad.

Continuemos nuestro recorrido hasta las intrincadas selvas y áridas planicies de las tierras bajas del sureste de México y de Guatemala para tratar el tema del tiempo entre los mayas.

Con el enfoque de la antropología interpretativa, Iwaniszewski genera una de las lecturas a las que se prestan los textos de cultura material mortuorios. En el

modelo se cubren aspectos como la relación de complementariedad y de oposición entre los vivos y los muertos, el contraste entre lo público y lo privado, así como la distinción entre el olvido y el recuerdo. Según la posición de los individuos en la pirámide social y la importancia del linaje al que pertenecen, se aplican distintos modelos a los diferentes modos de ver el tiempo, desde su misma negación hasta su reiteración continua, desde el ámbito doméstico hasta el de los templos imponentes. El tiempo y el espacio quedan unidos conceptualmente (Rappaport, 1999).

Benavides nos lleva a la península de Yucatán para hacer una evaluación de los avances, logros y requerimientos de la arqueología en las tierras bajas del norte del área maya. Cubre en su reseña desde el Preclásico hasta los albores de la conquista, al hablar de los distintos asentamientos de cada periodo, deteniéndo se en la profusión estilística plasmada en la arquitectura, la distribución espacial de unidades sociopolíticas independientes, los nexos con poblaciones del centro de Mesoamérica, las supuestas irrupciones de los putunes y de los toltecas (véase Ringle, Gallareta y Bey, 1998), así como el florecimiento de sitios tardíos, para concluir con una serie de reflexiones acerca de quehacer arqueológico que si bien se centra en la península, puede generalizarse a todo el país.

En El Cerén y en Chichén-Itzá, Cobos ejemplifica una posición teórica de vanguardia que cimbra los cimientos de la historia cultural y del difusionismo, tendencias que, por desgracia, han prevalecido en muchas interpretaciones de la dinámica social precolombina. El modelo simplista de migración-invasión-conquista queda relegado para dar paso a la hipótesis de los desarrollos endógenos. Si bien los movimientos poblacionales se han documentado en la historia mundial, en las interpretaciones arqueológicas tradicionalistas el fundamento ha surgido fundamentalmente de lecturas acríticas de las fuentes etnohistóricas, sin cuestionar el carácter oficialista de su confección original con cargas discursivas ajenas a la investigación científica (Smith, 1990). Cobos subraya claramente la necesidad de hacer uso de los datos arqueológicos, así como de interpretaciones antropológicas en la explicación de lo social.

Respecto de la aplicación de conceptos y categorías derivados de la antropología que llegan a aplicarse en la investigación arqueológica, Wiesheu expone una serie de cuestionamientos sobre su uso y abuso en el caso de las sociedades estatales y urbanas. La aplicación del modelo de Fox para lo urbano es un ejemplo más del "préstamo" y adopción acrítica de conceptos que ha caracterizado a muchas posiciones teóricas de la arqueología. Casos similares existen, por ejemplo, en la llamada arqueología espacial y en los modelos empleados en el estudio de los sistemas de asentamiento (Clarke, 1977).

También en relación con la complejidad, Terrazas expone propuestas que competen a lo biosocial y se detiene a analizar los conceptos asociados que se han abordado desde diferentes posiciones teóricas. Resalta en el estudio la perspectiva positivista y neopositivista de las teorías de la complejidad que han impactado a las ciencias sociales, incluyendo a la arqueología, así como otras de vanguardia.

Concluimos con la naturaleza y esencia de la arqueología, que se convierte en tema de reflexión para López Wario, quien recalca el contraste entre las formulaciones y conclusiones del investigador con las características y modos de pensar de los sujetos sociales estudiados, así como de aquellos a quienes están destinados los resultados de las intervenciones. Cómo se realizan los estudios, quién los lleva a cabo, con qué perspectivas teóricas o prácticas, qué técnicas son las elegidas, cuáles son las particularidades del contexto arqueológico, según qué normatividad o legislación se lleva a cabo la investigación, y cuáles pueden ocasionalmente ser las necesidades de la sociedad a las que responde el trabajo del especialista en la cultura material, dan pie al fluir de ideas sobre la arqueología de protección.

Conciliar las motivaciones científicas con las políticas de conservación y los intereses de diversos grupos quedan como prioridades para el avance de la arqueología en México hacia el nuevo milenio.

Patricia Fournier

Bibliografía

Binford, Lewis R.
1973 "Interassemblage Variability –The Mousterian and the 'Functional' Argument", en C. Renfrew, editor, *The Explanation of Culture Change. Models in Prehistory*, Duckworth, Liverpool, pp. 227-254.

Bordes, François
1973 "On the Chronology and Contemporaneity of Different Paleolithic Cultures in France", en C. Renfrew, editor, *The Explanation of Culture Change. Models in Prehistory*, Duckworth, Liverpool, pp. 217-226.

Clarke, David L., editor
1977 *Spatial Archaeology*, Academic Press, Nueva York.

Gándara, Manuel
1990 "La analogía etnográfica como heurística: Lógica muestreal, dominios ontológicos e historicidad", en Y. Sugiura y M. C. Serra, editores, *Etnoarqueología. Primer Coloquio Bosch-Gimpera*, UNAM, México, pp. 43-82.

Meillassoux, Claude
1994 "El parto del varón, o de la historicidad de los mitos", en *Mirada Antropológica*, 1 (1): I-XXIII, Universidad Autónoma de Puebla, México.

Rappaport, Roy A.
1999 *Ritual, and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge University Press, Cambridge.

Ringle, William M., Tomás Gallareta y George J. Bey III
1998 "The Return of Quetzalcoatl. Evidence for the Spread of a World Religion during the Epiclassic Period", en *Ancient Mesoamerica*, 9: 183-232.

Schiffer, Michael B.
1987 *Formation Processes of the Archaeological Record*, University of New Mexico Press, Albuquerque.

Smith, Michael E.
1990 "Long-Distance Trade Under the Aztec Empire. The Archaeological Evidence", en *Ancient Mesoamerica*, 1: 153-169.

Pueblos sin memoria: lecciones del Popocatépetl

Patricia Plunket Nagoda* y Gabriela Uruñuela y Ladrón de Guevara*

Resumen: Las autoras estudian el impacto que el eje neovolcánico del altiplano mexicano tenía sobre la población a lo largo de su pasado prehispánico, tanto en términos de explotación natural, de las creencias colectivas, como de los riesgos implicados por las erupciones volcánicas. La segunda parte del trabajo ejemplifica las posibilidades de exploración arqueológica de los contextos sepultados debajo de materiales volcánicos, en su investigación en el sitio de Tetimpa, Puebla.

Abstract: The authors study the influence which the neovolcanic mountain range of Central Mexico had on the prehispanic population in terms of natural exploitation, collective beliefs, and the risks implied by living close to active volcanoes. The second part of the paper explores the research posibilities of archaeological sites buried underneath volcanic material, and gives specific information on the prehispanic village of Tetimpa, Puebla.

A pesar de que una de las primeras formaciones orográficas que se señala en cualquier descripción general del paisaje mexicano es el eje neovolcánico que biseca el centro del país, poco se ha estudiado el fenómeno volcánico mismo desde la perspectiva arqueológica. Más curioso aún nos parece la escasez de "Pompeyas" mesoamericanas, considerando el número de volcanes activos y la alta densidad poblacional que caracterizan a esta área cultural. Los dos sitios que atraen la atención tanto de nuestro gremio como del público en general son Cuicuilco en el suroeste de la Cuenca de México y El Cerén en El Salvador, pero se consideran asentamientos excepcionales, únicos en su género, y no tanto comunidades antiguas donde se pueda estudiar la continua interacción entre los grupos humanos y una de las fuerzas más asombrosas y poco predecibles de la naturaleza: el volcanismo.

* Departamento de Antropología, Universidad de las Américas-Puebla

Las regiones circunvecinas a los múltiples volcanes mexicanos son excelentes lugares para documentar sus efectos sobre las poblaciones. Los casos del Paricutín o El Chichonal, por ejemplo, ofrecen amplias oportunidades para estudios etnoarqueológicos y medioambientales que podrían ayudarnos a entender cómo las sociedades humanas han manejado el riesgo y las catástrofes naturales en el pasado, contestando preguntas como: ¿cuáles son los factores que determinan las decisiones de abandonar los asentamientos?; ¿qué tan lejos irán los refugiados y qué tan grandes son los movimientos poblacionales?; ¿cuáles son las medidas más comunes y efectivas para la sobrevivencia de las familias afectadas?; ¿cuáles son las estrategias de resistencia de las comunidades que reciben refugiados?; ¿qué factores llevan a la recolonización de las zonas afectadas y cuánto tiempo transcurre desde el abandono hasta la recolonización?; ¿cómo se integran los desastres naturales a la historia oral y a los cultos de los pueblos aledaños?

Lo que más llama la atención es la carencia de bibliografía sobre un tema de tanta relevancia para la historia mesoamericana y el presente del país (véanse sin embargo Córdova *et al.*, 1994; Sheets, 1992). La perspectiva arqueológica es particularmente importante en este tipo de estudio, ya que permite analizar el fenómeno a largo plazo, a través de muchas generaciones y en muchos lugares; no se limita, como la etnología o la sociología, al acontecer inmediato, sino que se enfoca al comportamiento de las poblaciones humanas a lo largo de los siglos. Este aspecto de la arqueología la hace particularmente útil para comprender el impacto regional de desastres naturales poco frecuentes como son las erupciones volcánicas mayores.

Mucho se ha escrito sobre la importancia de las montañas en la cosmovisión mesoamericana, y las representaciones de cerros son algunas de las imágenes más comunes que las culturas antiguas nos legaron. El *altepetl*, montaña de sustento y símbolo de la comunidad, se representaba gráficamente con la figura estilizada de una montaña con una cueva en su base, dibujada ocasionalmente como una boca con dientes (Broda, 1991: 480); el dios tutelar de los mexicas, Huitzilopochtli, nació encima del Cerro de Serpientes, el renombrado Coatepec, una montaña transfigurada en pirámide en el recinto del Templo Mayor en Tenochtitlan (Matos, 1988); la ceremonia del fuego nuevo para inaugurar el siguiente "siglo" de 52 años se celebraba en la cima del Uixachtécatl, un cerro situado en el sur de la Cuenca de México (Broda, 1991: 473). Las cuevas en las montañas, o simbólicamente, los templos sobre las pirámides, son las entradas al mundo sobrenatural, ese mundo donde radica el conocimiento y la sabiduría que buscan los seres humanos (Reilly, 1994).

Los volcanes, sin embargo, son montañas muy particulares y sus erupciones tienen aspectos tanto generadores como destructivos, por lo que merecían una atención especial. Varios cronistas señalan (e.g., Sahagún, 1969: 215) que los consideraban como dioses porque eran montes donde se armaban las nubes de lluvia, y todavía a finales del siglo XVI se hacían peregrinaciones anuales para ofrecer sacrificios en su cima a las deidades del agua. Los episodios eruptivos figuran importantemente en el *Códice Chimalpopoca,* donde se relata la historia de las cinco etapas míticas de creación y destrucción. La primera creación, o sol, pereció en inundaciones y sus habitantes fueron transformados en peces; el segundo sol estuvo poblado por gigantes que fueron devorados por jaguares cuando se desplomó el cielo; al tercer sol, gobernado por el dios de la lluvia, lo destruyó una lluvia de fuego. La descripción de este último suceso indica sin duda que se refiere a una erupción volcánica quizá atestiguada muchos años atrás *(Códice Chimalpopoca,* 1975: 5):

El tercer sol que hubo,
signo de 4-Lluvia, se dice Quiyauhtonatiuh (sol de lluvia).
En el cual sucedió que llovió fuego sobre los moradores,
que por eso ardieron.
Y dicen que en él llovieron piedrezuelas,
y que entonces se esparcieron las piedrezuelas que vemos;
que hirvió el tezontle;
y que entonces se enroscaron los peñascos que están enrojecidos.

El Popocatépetl en la Sierra Nevada que divide la Cuenca de México del Valle Poblano-Tlaxcalteca es uno de los volcanes activos más grandes e impresionantes del mundo, y quizá el desastre registrado míticamente en la Leyenda de los Soles haga referencia a uno de dos conjuntos de erupciones volcánicas que se han documentado en el flanco nororiental de la montaña, en una región conocida como Tetimpa. Es Tetimpa una designación particularmente apta para esta zona, ya que parece significar "relleno de piedra" o se refiere a la acción de echar algo desde lo alto (Karttunen, 1983: 234). En ambos casos el nombre es apropiado, pues las dos secuencias eruptivas registradas aquí dejaron el paisaje cubierto con piedra pómez fragmentada *(lapilli),* expulsada desde el cráter del Popocatépetl.

La primera secuencia de erupciones se dio durante la última parte del primer siglo de nuestra era, época en la que Teotihuacan y Cholula empezaban a surgir como los centros urbanos más importantes del Altiplano Central. La erupción mayor fue de tipo pliniano, con una columna vertical que subió más de 25 km an-

tes de caer pesadamente sobre el flanco noreste del volcán, sepultando a los pueblos y aldeas asentadas en estas faldas con hasta un metro de *lapilli* pumítico (Panfil, 1996: 16). Por su gran altura, más de 5400 m, es posible apreciar la actividad explosiva del Popocatépetl desde gran parte del Altiplano Central, de manera que en un día despejado esta enorme emisión de magma hubiera sido visible desde la mayoría de los valles circundantes, y hemos sugerido en varias ocasiones (Plunket y Uruñuela, 1998a, 1998b) que probablemente tuvo un fuerte impacto en el desarrollo ideológico de las culturas de Puebla, Tlaxcala, Morelos y la Cuenca de México.

Las consecuencias para el cercano centro cívico-ceremonial de Cholula hubieran sido más inmediatas y más sustanciales, porque la extensión lateral de la pómez llegó a menos de 5 km de la ciudad. Cholula no sólo hubiera sufrido el choque de la explosión, suficiente tal vez para derribar algunos muros, sino que también hubiera tenido que enfrentarse a una pérdida considerable de terreno arable en las zonas vecinas y a las demandas sociales y económicas de los refugiados que seguramente llegaban de las áreas más afectadas. Poco después de la explosión pliniana bajó un enorme flujo de lava, el Pedregal de Nealtican, que destruyó lo poco que quedaba de los asentamientos, cubriendo las estructuras y el *lapilli* con entre 30 y 100 m de piedra sólida en la parte suroccidental de Tetimpa (Panfil, 1996: 16).

Varios siglos habrían de transcurrir antes de que se intentara la recolonización de la región, y en gran medida esto parece correlacionarse directamente con la tasa de formación del suelo. Justo después de la erupción un nuevo suelo empezó a desarrollarse sobre la superficie de piedra pómez, pero pasaron unos 400 años antes de que llegara a tener un espesor suficiente para permitir una actividad agrícola significativa. Este suelo se caracteriza por una acumulación de entre 15 y 40 cm de material orgánico en una matriz arenosa (Panfil, 1996: 21), lo que parece haber sido suficiente para el establecimiento de algunas aldeas dispersas en la zona. La densidad de estos asentamientos, sin embargo, era mucho menor de lo que había sido durante el Preclásico Terminal antes de la erupción, y aunque aparentemente las faldas del volcán de nuevo se estaban convirtiendo en un nicho ecológico atractivo, sospechamos que la región era menos productiva que antes, por lo delgado del suelo. En algún momento entre 700 y 850 de nuestra era, una segunda secuencia de erupciones volcánicas, incluyendo flujos piroclásticos y lahares extensivos, terminó con la deposición de otra capa de *lapilli*. Sobre esta pómez fragmentada se encuentra el suelo moderno formado de arena, limo y material orgánico; no existe evidencia de otros sucesos eruptivos mayores en el flanco nororiental del Popocatépetl después de 850 d.C. (Panfil, 1996; Siebe *et al.*, 1996).

Hace unos 40 años los campesinos del área empezaron a minar los depósitos de pómez para fabricar bloc para construcción, y sus labores extractivas han destruido las unidades habitacionales prehispánicas, que fueron cubiertas y preservadas por las capas de material volcánico. Los restos de estructuras de adobe y piedra, vasijas de cerámica y los campos de cultivo que rodeaban a las antiguas casas fueron descritos brevemente por investigadores de la Fundación Alemana para la Investigación Científica en los años setentas (Seele, 1973), pero la actividad minera ha continuado durante las últimas décadas, con el consecuente impacto sobre los vestigios arqueológicos. La prospección con radar penetrante y resistividad DC que llevamos a cabo al iniciar el Proyecto Tetimpa a finales de 1993, demostró claramente que estas técnicas podían proporcionar imágenes claras tanto de las estructuras como de los campos de cultivo que yacen bajo la ceniza volcánica, pero el ritmo de las labores mineras se ha acelerado tanto durante años recientes que nuestras exploraciones están dictaminadas más bien por nuestras habilidades de negociación con los operadores de los trascavos y los pequeños propietarios que venden la pómez.

Aunque hemos recorrido varios kilómetros cuadrados de campos ya minados y hemos registrado varias casas tanto de la fase Tetimpa Temprano (700-200 a.C.) como Tardío (50 a.C. a 100 d.C.) además de una de la reocupación del Clásico (fase Nealtican, 500-750 d.C.), en el presente artículo limitaremos nuestro análisis a la fase Tetimpa Tardío, la ocupación sepultada por la erupción pliniana en el primer siglo de nuestra era. El trabajo de rescate ha logrado documentar una aldea campesina con unidades habitacionales altamente estandarizadas, dispersas entre los campos de cultivo. La distancia entre una casa y otra usualmente varía entre 50 y 90 m, y cada una consiste en dos o tres plataformas recubiertas con cantos de río colocadas alrededor de un patio central (figura 1).

Uno de los aspectos más interesantes de las plataformas es que todas utilizan el sistema de talud-talbero en su fachada principal (figura 2). Esta convención estilística obviamente no se limitaba a los templos de Tlalancaleca, Teotihuacan o Cholula, sino que se utilizaba tanto en las plataformas de las habitaciones como de las cocinas en las aldeas. Las proporciones del talud al tablero son aproximadamente de 1:1 en las estructuras bajas o de 2:1 en las más altas. La altura de las plataformas en general varía entre 65 y 90 cm, aunque hemos registrado una de casi 2.50 m y, como es de esperar, los cuartos más grandes se encuentran sobre plataformas levemente más altas. Todas están repelladas con un revocado de barro y los tableros ocasionalmente conservan restos de pintura roja. La escalinata central está adosada al tablero y se encuentra delimitada por alfardas sencillas. En algunas ocasiones hemos registrado columnas en forma de "D" sobre

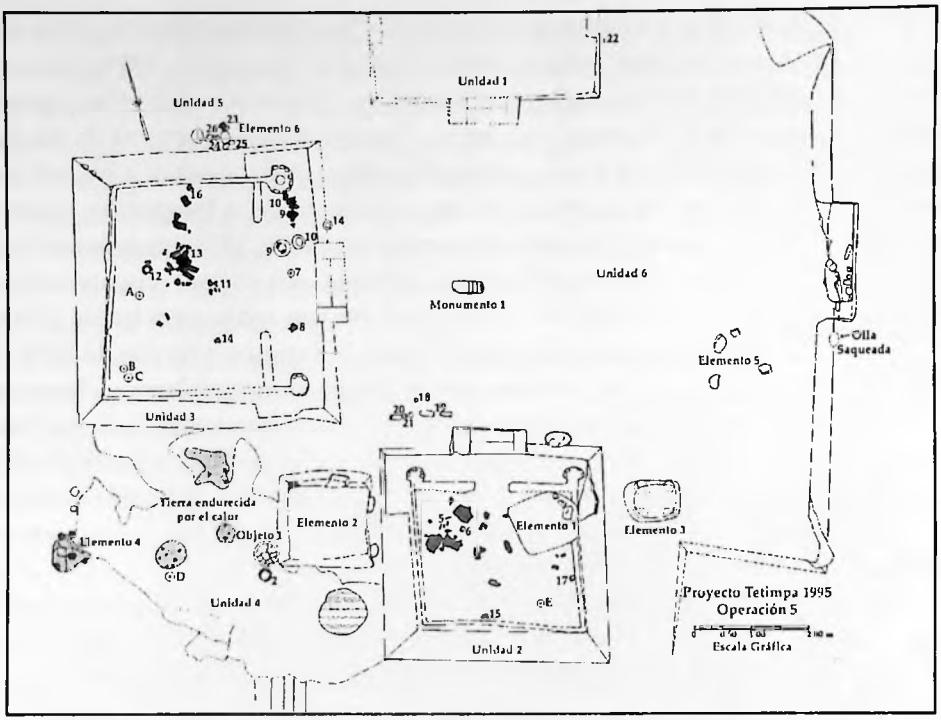


Figura 1. Planta de una unidad habitacional de Tetimpa Tardío.

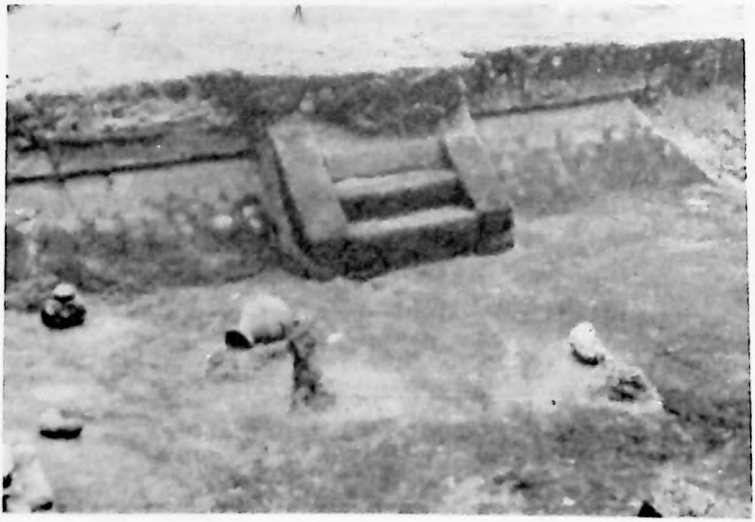


Figura 2. Vista de la fachada de la plataforma de un cuarto en un conjunto habitacional de Tetimpa Tardío.

las esquinas del tablero. En un conjunto la plataforma central contaba con un tablero remetido en forma de "U" invertida dentro del cual se modeló en barro un rostro humano; sobre la parte superior del talud corrían dos cuerdas de barro que se entrelazaban en un elemento complejo, directamente abajo de la cara.

Los cuartos construidos sobre las plataformas eran estructuras sencillas de bajareque que se derrumbaron por el peso de la pómez, rompiendo las vasijas de cerámica abandonadas dentro de las habitaciones. Durante el recorrido de los campos ya minados es común encontrar fragmentos de bajareque quemado, y en muchas de las estructuras que documentamos había señales de incendios. Sin embargo, no todas las habitaciones ardieron y en muchos casos solamente parte de un cuarto sufrió este tipo de destrucción. Ignoramos si la pómez que expulsó el volcán estaba suficientemente caliente para prender los techos de pasto de las casas y es posible que la trayectoria misma de la explosión volcánica y las variaciones orográficas del terreno tuvieran mucho que ver con la distribución variable que vemos de la evidencia de fuego. Por ejemplo, una de las casas donde se preservaron los arranques de los muros de bajareque sin quemar se ubicaba en una depresión topográfica que probablemente la protegió de la fuerza de la explosión, aunque no de la acumulación de ceniza que provocó el desplome del techo. En otras casas los techos probablemente cayeron sobre braseros o fogones que los habitantes no extinguieron antes de huir. En la loma llamada Cruz Verde donde trabajamos en 1996, los incendios estaban bien localizados: la esquina de un cuarto estaba muy quemada mientras que el resto de la estructura no presentaba ninguna huella de fuego; un cuexcomate —granero hecho de varas recubiertas con lodo y techado con pasto, semejante a los que todavía se encuentran en las zonas rurales de Morelos, Tlaxcala y Puebla— fue parcialmente preservado al arder y cocerse el barro que formaba su base, mientras que los cuatro restantes, a unos pocos metros de aquél, no se quemaron. En general hay pocas señales de que las vigas o el pasto utilizado para los techos se hayan incendiado, y generalmente la evidencia se limita a grandes fragmentos de bajareque semejante a ladrillo de mala calidad, distribuidos alrededor de los cuartos o sobre los pisos de éstos. Este bajareque puede proporcionar importante información sobre los materiales constructivos y las técnicas de amarre de las paredes.

Es interesante que el *lapilli* que llenó los cuartos, cuexcomates, pozos troncocónicos y vasijas durante la erupción usualmente tiene un tamaño menor y una superficie más redondeada que el que hay en espacios abiertos; además, tiende a presentar un color grisáceo o blancuzco, a diferencia de la pigmentación más oxidada de los pedazos mayores que cayeron directamente en el patio. Ese *lapilli* distinto se encuentra, por ejemplo, debajo de las columnas colapsadas sobre los

tableros y adentro de las ollas para agua y otras vasijas de boca restringida. La diferencia de color puede ser resultado de la reducida cantidad de oxígeno en los espacios cerrados, pero de cualquier manera es un indicador útil de la presencia de contenedores hechos de materiales perecederos que no se conservaron, como los cuexcomates. Además de la presencia de *lapilli* grisáceo, los cuexcomates se reconocen arqueológicamente por la asociación de uno o dos cuellos de olla (originalmente empotrados en las paredes de la estructura para permitir la circulación de aire) y un patrón rectangular de cuatro a seis piedras grandes que servían para levantar el granero sobre el piso del patio. Hay pocos restos orgánicos adentro de la mayoría de los cuexcomates, y aunque esto sugiere que muchos de los pobladores ya habían abandonado sus casas cuando el Popocatépetl hizo erupción, también podría interpretarse como evidencia de que se había empleado lo último del grano para sembrar, dejando los almacenes casi vacíos.

Es de señalar que en general hay pocos restos orgánicos en Tetimpa, lo que no parece ser resultado de una acidez elevada, ya que los estudios químicos de los pisos y el paleosuelo muestran un pH casi neutro (entre 6.8 y 7.2). Cuando hemos encontrado una superficie de bajareque intacta en ambos lados de las paredes, siempre hay un espacio vacío donde deberían encontrarse las cañas que formaban el armazón; ocasionalmente hemos detectado moldes en barro de los postes y vigas de los cuartos sobre los pisos, pero nunca la madera misma; tampoco hay mecates, canastas, textiles, muebles, petates, agujas o leznas. Sólo en los cuexcomates y en los infrecuentes basureros encontramos algunas semillas.

Los patios de las unidades habitacionales usualmente están bastante limpios, y las áreas de trabajo y los espacios para almacenamiento se localizan en las esquinas posteriores del conjunto o a lo largo del perímetro cerca de la entrada a la casa. Al centro de cada patio hay una pequeña área de culto, marcada por un adoratorio de los que hasta la fecha hemos documentado nueve, sin encontrar en ellos exactamente los mismos componentes, aunque sí existen algunos aspectos que se repiten; evidentemente se permitía cierta libertad individual en cuanto a la expresión ritual. La mayoría de los adoratorios utilizan una o dos piedras esculpidas (en una sola excepción la piedra no había sido trabajada) y los temas incluyen cabezas antropomorfas, serpientes y felinos. En un solo caso se formó un altar con una pequeña plataforma rectangular de lajas recubiertas de lodo con una estela lisa de piedra andesítica empotrada en el extremo oriental; encima había dos piedras redondeadas con superficies levemente cóncavas, cubiertas con una fina ceniza gris remanente de las ofrendas quemadas.

Los adoratorios más extraordinarios, particularmente a la luz de la suerte final de Tetimpa, son las efigies del Popocatépetl mismo (Plunket y Uruñuela, 1998b).

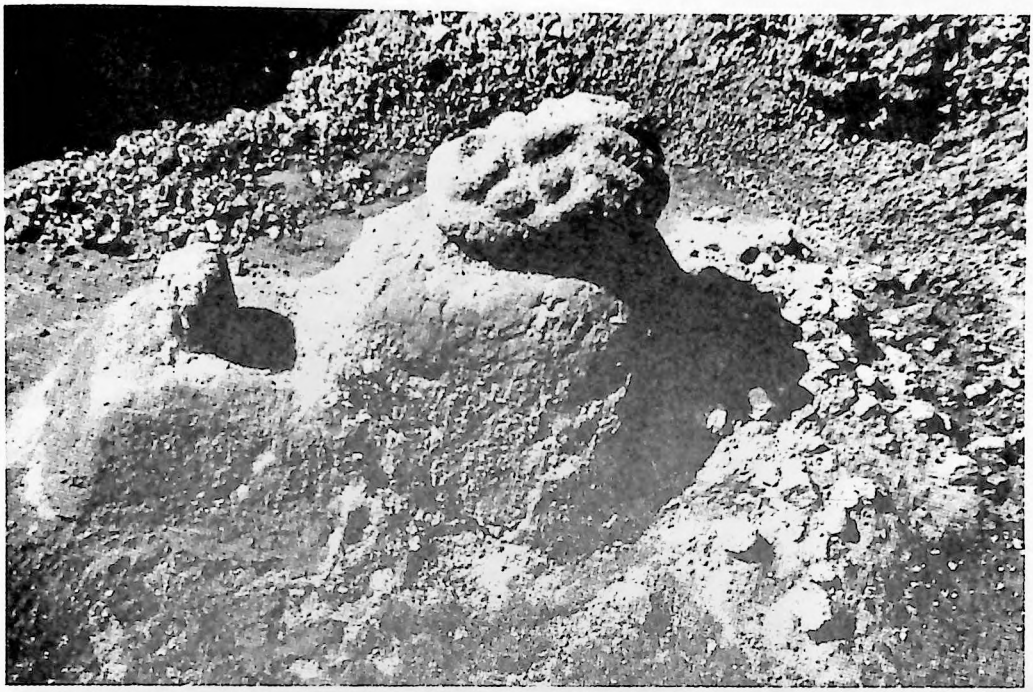


Figura 3. Adoratorio efigie del vocán Popocatépetl.

Uno de ellos consistía en dos pequeñas plataformas asimétricas hechas de lajas y tepalcates recubiertas con lodo, cada una con su propio tiro interior que llevaba a una cámara miniatura llena de carbón y ceniza, excavada en el piso del patio; sobre cada chimenea se había colocado una cabeza antropomorfa esculpida en piedra (figura 3). La intención obviamente era que el humo saliera en bocanadas detrás de cada cabeza, imitando las fumarolas expulsadas por el propio volcán durante periodos de actividad. Otro adoratorio-volcán era más elaborado y consistía en una plataforma rectangular de lajas recubiertas con lodo sobre la cual se construyó en su extremo oriental una réplica de un volcán cónico, rematada con la efigie de una serpiente (figura 4); al quitar la escultura se detectó una chimenea hecha de cerámica llena de ceniza y tierra. Empotrada en el extremo opuesto de la plataforma basal había una cabeza antropomorfa bien formada (Plunket y Uruñuela, 1998b: 41) —tenía cierta semejanza con las hachas veracruzanas—, mientras que al centro de la superficie de la plataforma se colocó una piedra circular burdamente tallada con facciones humanas, espolvoreada con ceniza, debajo de la cual había un pequeño orificio limpio. La imagen proporcionada por estos adoratorios efigies sugiere que los pobladores de Tetimpa presenciaron

Figura 4. Adoratorio efigie del vocán Popocatépetl.

muchas fumarolas de vapor y ceniza antes de que sus viviendas fueran sepultadas por la caída de la columna pliniana.

¿En qué tiempo del año tomó lugar este desastre natural? Ésta es una pregunta difícil de contestar, ya que hay pocos restos de plantas que pudieran brindar alguna información sobre la estacionalidad. Sin embargo, a pesar de ello, existen varios caminos para abordar este problema. Uno de los aspectos más notables del paisaje preeruptivo son los campos de labor con surcos que corren perpendiculares a la pendiente, para ayudar a controlar la erosión, de manera semejante a la agricultura moderna; suponemos que estos surcos también protegían a los cultivos del viento y las heladas, además de proporcionar un ambiente escaso en hierbas. Hemos examinado las superficies de los lomos y caños de los surcos con la esperanza de encontrar cajetes, semillas o tallos de las plantas cultivadas, pero

con pocas excepciones esta evidencia no aparece, y nuestra conclusión es que los terrenos no estaban sembrados en el momento de la erupción (figura 5).

Los vientos alrededor del Popocatépetl soplan en dirección este-oeste durante la estación de lluvias (de mayo a octubre) y de poniente a oriente durante la temporada de secas (de noviembre a abril) (Delgado *et al.*, 1995). Esto indica que hay una mayor probabilidad de que la columna eruptiva se colapsara sobre el flanco noreste del volcán durante la estación seca, cuando los campos descansaban, pues los vientos oeste-este hubieran dispersado el *lapilli* con la misma trayectoria.

Otra línea de evidencia está en las casas mismas. Existen fogones tanto adentro como afuera de las habitaciones, generalmente hacia un lado de la puerta o en la base de una de las plataformas en la orilla del patio. Durante el invierno, o en los meses de febrero y marzo, cuando soplan fuertes vientos en esta región, o durante las lluvias, hubiera sido preferible cocinar en un espacio techado protegido; sin embargo, en otros tiempos del año, justo antes o después de las lluvias, la posibilidad de cocinar afuera quizá ofrecía ciertas ventajas, como el no tener

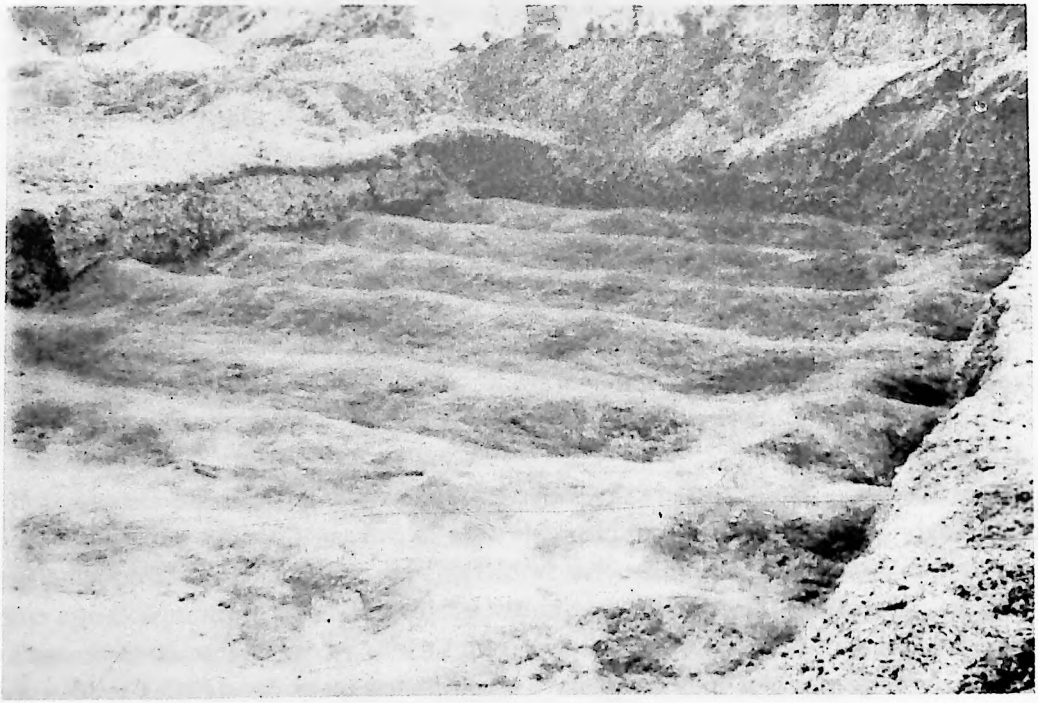


Figura 5. Campos de cultivo con surcos sepultados por ceniza volcánica.

que estar adentro de un cuarto pequeño lleno de vasijas y humo, permitiendo al mismo tiempo que los miembros del grupo doméstico socializaran. En los conjuntos explorados encontramos que los fogones que hay dentro de las cocinas generalmente están limpios, con poca evidencia de ceniza o carbón, mientras que los exteriores presentan claras huellas de uso. La existencia de un patrón estacional para cocinar concuerda bien con los estudios de los vientos y la falta de plantas en los campos de cultivo, así que podemos postular que el tiempo más probable para la erupción fuera finales de marzo o abril, cuando las temperaturas bajas y los vientos fuertes ya habrían pasado y los terrenos apenas se estarían preparando para la siembra (Uruñuela y Plunket, en prensa).

Aunque a primera vista el abandono de Tetimpa da la impresión de haber sido abrupto, una consideración más detallada de la evidencia sugiere lo contrario (Plunket y Uruñuela, 1998c). Hemos propuesto dos modelos para el abandono del sitio:

1. Grupos corresidenciales que, ante la creciente actividad volcánica, dejaron sus casas temporalmente —por si acaso— y fueron a quedarse con parientes o amigos en comunidades más alejadas. Ellos prepararon sus casas, dejando los trastes limpios y almacenados, con el metate recargado en contra del talud de la cocina, hasta su regreso.

2. Familias que estaban en sus casas cuando el volcán hizo erupción y que tuvieron que huir rápidamente del desastre. Estos casos son menos comunes, pero nuestra reconstrucción se basa en que los metates y manos están colocados hacia un lado del patio en su lugar de uso y las cazuelas fueron abandonadas llenas de comida junto a los hogares.

En ambos casos resalta la escasez de artefactos pequeños (puntas de proyectil, raspadores, leznas y cajetes chicos); más bien lo que encontramos en las casas son las cosas grandes y pesadas —ollas, cazuelas, manos y metates— que hubieran sido difíciles de cargar. El hecho de que dejaran esos artefactos en las viviendas sugiere que para los moradores de Tetimpa el abandono de su asentamiento se concebía como algo temporal y que tenían la intención de regresar cuando pasara el peligro.

Es obvio que la población salió a tiempo. No hemos encontrado ninguna evidencia de personas que murieran a causa de la devastación: no hay esqueletos en los cuartos donde probablemente hubieran buscado refugio, ni tirados en los campos de cultivo. No pensamos que esta falta de restos humanos tenga que ver con la mala preservación de los materiales óseos ya que sí hemos encontrado entierros —de tiempos más antiguos— abajo de los pisos de algunas viviendas, además de que en un conjunto habitacional había un tambor de caparazón de

tortuga con un asta de venado guardado en uno de los cuartos, y en otro había un cráneo humano depositado bajo un altar. Sin embargo, siempre existe la posibilidad de que en el futuro encontremos los restos de algunos individuos obstinados que decidieron permanecer en sus casas.

Los tetimpeños probablemente huyeron a la seguridad relativa de los asentamientos en el piso del valle que atestiguaron este dramático suceso. Es difícil calcular el número de refugiados involucrados en el desastre, pues los restos que se podrían usar para calcular población en este caso han desaparecido o están todavía sepultados bajo más de un metro de ceniza volcánica. Basándonos en los resultados de nuestro recorrido de los campos minados, podríamos estimar burdamente que quizá esta erupción del Popocatépetl provocó varios miles de damnificados (Plunket y Uruñuela, en prensa). Es probable que muchos de ellos se hubieran establecido en el reciente centro urbano de Cholula, pero desafortunadamente será muy difícil estudiar el impacto de ese flujo poblacional en este lugar porque esta etapa de su historia está cubierta por 2000 años de ocupación humana continua.

Los refugiados no regresaron a Tetimpa para rescatar sus bienes porque la aldea fue destruida por la explosión y quedó sepultada bajo los depósitos volcánicos; incluso probablemente hubiera sido difícil hasta localizar el área de cada unidad habitacional. El paisaje, antes verde y productivo, se tornó estéril, cubierto con tanta piedra pómez donde no se podría cultivar, y además, el volcán mismo podría haber mantenido suficiente actividad para ser todavía una amenaza. La recolonización de la región obviamente dependió de la recuperación ecológica, con el desarrollo de suficiente suelo fértil para permitir el restablecimiento de la vida agrícola como una posibilidad económicamente viable, pero también debemos considerar que quizá pasaron varias generaciones antes de que el desastre del primer siglo de nuestra era se convirtiera en un pasado mítico que permitiera a los colonos volver a pensar "eso nunca nos pasará a nosotros".

Agradecimientos

Las investigaciones de Departamento de Antropología de la Universidad de las Américas-Puebla en Tetimpa han sido posibles gracias al Instituto Nacional de Antropología e Historia, que ha otorgado el permiso para ellas, al generoso financiamiento de la Mesoamerican Research Foundation, así como a la invaluable colaboración de las actuales comunidades que habitan el pie de monte del Popocatépetl.

Bibliografía

Broda, J.
1991 "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica", en J. Broda, S. Iwaniszewski y L. Maupomé (editores), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 461-500.

Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles
1975 Traducción directa del náhuatl por Primo Feliciano Velázquez, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Córdova, C., A. L. Martín del Pozzo y J. López
1994 "Paleolandforms and Volcanic Impact on the Environment of Prehistoric Cuicuilco, Southern Mexico City", en *Journal of Archaeological Science*, 21, pp. 585-596.

Delgado, H., G. Carrasco, P. Cervantes, R. Cortés y R. Molinero
1995 "Patrones de viento en la región del volcán Popocatépetl y ciudad de México", en *Volcán Popocatépetl, estudios realizados durante la crisis de 1994-1995*, CENAPRED-UNAM, México, pp. 295-324.

Karttunen, F.
1983 *An Analytical Dictionary of Nahuatl*, University of Texas Press, Austin.

Matos Moctezuma, E.
1988 *The Great Temple of the Aztecs*, Thames and Hudson, Nueva York.

Panfil, M.
1996 *The Late Holocene Volcanic Stratigraphy of the Tetimpa Area, Northeast Flank of Popocatépetl Volcano, Central México*, tesis de maestría inédita, Departamento de Geociencias, Pennsylvania State University, College Park.

Plunket, P. y G. Uruñuela
1998a "The Impact of the Popocatepetl Volcano on Preclassic Settlement in Central Mexico", en *Quaternaire*, 9 (1), pp. 53-59.
1998b "Appeasing the Volcano Gods", *Archaeology*, 51 (4), pp. 36-42.
1998c "Rapid Site Abandonment: The Case of Tetimpa, Puebla, Mexico", ponencia presentada en el simposio "Studies of Site Abandonment

Processes in Middle America" en la LXIII Reunión Anual de la Society for American Archaeology, Seattle.

en prensa "Preclassic Household Patterns Preserved Under Volcanic Ash at Tetimpa, Puebla", México, *Latin American Antiquity*, 9 (4).

Reilly, F. K.

1994 "Cosmología, soberanismo y espacio ritual en la Mesoamérica del Formativo", en *Los olmecas en Mesoamérica*, editado por J. Clark, Citibank, México, pp. 239-259.

Sahagún, fray Bernardino de

1969 *Historia general de las cosas de Nueva España*, Editorial Porrúa, México.

Seele, E.

1973 "Restos de milpas y poblaciones prehispánicas cerca de San Buenaventura Nealtican, Puebla", en *Comunicaciones*, 7, pp. 77-86.

Sheets, P.

1992 *The Ceren Site: a Prehistoric Village Buried by Volcanic Ash in Central America*, Case Studies in Archaeology Series, Harcourt Brace College Publishers, Fort Worth.

Siebe, C., M. Abrams, J. Macías y J. Obenholzner

1996 "Repeated Volcanic Disasters in Prehispanic Time at Popocatépetl, Central México: Past Key to the Future?", *Geology*, 24(5): 11-37.

Uruñuela, G., y P. Plunket

en prensa "Áreas de actividad en unidades domésticas del Formativo Terminal en Tetimpa, Puebla", en *Arqueología*.

Modo de vida y explotación de recursos naturales en Cacaxtla-Xochitécatl durante el Epiclásico

J. Carlos Lazcano Arce*

Resumen: Se exploran, desde la perspectiva de la arqueología social latinoamericana, las posibilidades de explotación de recursos naturales en el área alrededor de los centros prehispánicos de Cacaxtla-Xochitécatl durante el Epiclásico. El concepto de "modo de vida" es empleado para dar cuenta de la utilización particular de los recursos lacustres disponibles en la producción alimenticia y del desarrollo de las fuerzas de trabajo en un caso concreto.

Abstract: This paper explores the possibilities of natural resource management during the Epiclassic at Cacaxtla-Xochitecatl. The author uses the theoretical concept of Life Mode, as part of a model of social explanation derived from Latin-American Social Archaeology. He applies this concept to the local use of lake resources in food production in order to explain the local development of the work force in one specific example.

El trabajo que a continuación presentamos es resultado de una serie de ideas generadas en los diversos cursos de la línea de investigación de las sociedades estatales de la maestría de arqueología de la ENAH, así como de los planteamientos y reflexiones que se han dado en la investigación que se viene realizando en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, intitulada: "El hombre y sus recursos en el sur del valle de Tlaxcala durante el Formativo y Epiclásico", dirigida por la doctora Mari Carmen Serra Puche.

Estas ideas y reflexiones parten y se sustentan en la posición teórica conocida como arqueología social latinoamericana; de ella trabajamos fundamentalmente con la categoría de modo de vida. Esta categoría ha sido usada por varios autores, entre los cuales están Marx, Ratzel, Engels, Childe (Veloz Mag-

* ENAH-IIA

Ogiolo, 1984: 9) y fue replanteada principalmente por Felipe Bate, Mario Sanoja, Iraida Vargas y el propio Veloz Maggiolo. Su contenido establece que un modo de vida permite acceder a las particularidades de una formación social, tomando en cuenta las condiciones técnicas (ambiente, recursos, etcétera) y sociales (sistema político, sistema de parentesco, etcétera) de producción. Los modos de vida son concreciones de los modos de producción; su disolución constituiría la disolución del modo de producción correspondiente (Vargas Arenas, 1985: 7).

En las sociedades cuyas formas específicas de producción se han diferenciado (que es el caso aquí estudiado), hay que distinguir entre el modo de vida como particularidad de la totalidad social y los modos o submodos de vida como particularidades de cada modo de vida, así como sus formas de integración a la totalidad (Bate, 1989: 16). Así, los modos de vida suponen en la práctica ciertas combinaciones de modos de trabajo y cada modo de trabajo supone una relación específica entre un conjunto de instrumentos de produc-

Ubicación geográfica de la zona arqueológica de Xochitécatl, en el extremo suroeste del estado de Tlaxcala (Proyecto Xochitécatl IIA-UNAM).

ción y una determinada organización de trabajo. Así también cada modo de trabajo supone la relación de varios procesos de trabajo: aquellos destinados a la creación de los instrumentos de producción para la ejecución de los quehaceres y oficios productivos, así como la realización de esos mismos quehaceres y oficios.

Según las anteriores consideraciones, esta investigación analiza y dará cuenta de uno de los grupos sociales que integran la totalidad social y que están íntimamente relacionados con lo lacustre, y no del modo de vida como particularidad de la totalidad social.

Asimismo, la intención con esta labor no sólo es identificar los diversos modos de trabajo que constituyeron y conformaron el modo de vida de las sociedades del Epiclásico, sino también contrastar una serie de hipótesis en las que se vio que se produjo un cambio en el seno de las fuerzas productivas de una sociedad concreta. Para ello se utilizó como caso de estudio la región del valle Puebla-Tlaxcala, específicamente el sitio y el área circunvecina de Cacaxtla-Xochitécatl.

Nuestro interés se conduce entonces por una serie de hipótesis que habrá que contrastar, generadas por la arqueología social. Convencidos de la capacidad explicativa de esta posición teórica, será necesario contrastar los supuestos y constituyentes de dicha posición, para poder establecer si los elementos que la conforman verdaderamente se acercan y tienen correspondencia con la realidad social del pasado que se quiere conocer y explicar.

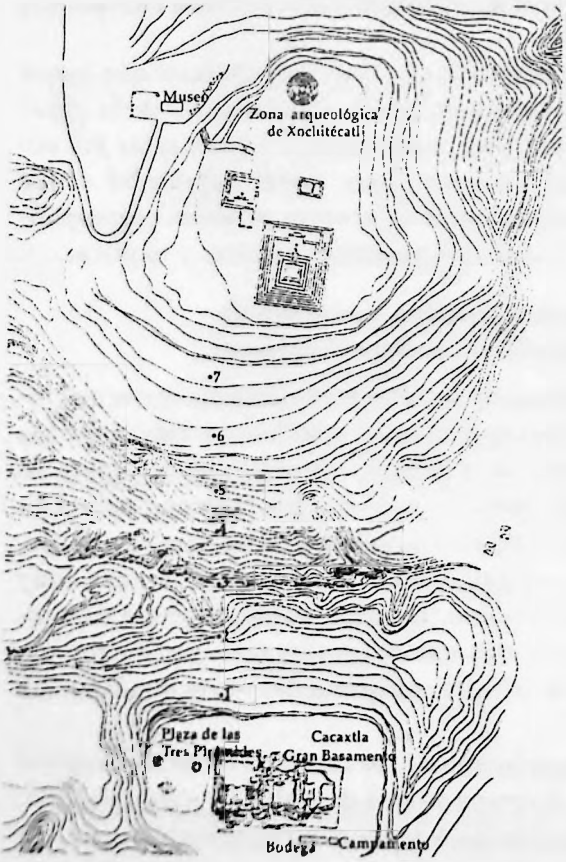
Modo de vida y explotación de recursos lacustres como cambio en la calidad de las fuerzas productivas en Cacaxtla-Xochitécatl

Las sociedades, en sus diferentes estadios sociales como cazadores-recolectores, sociedades tribales y clasistas iniciales, han aprovechado y explotado los recursos naturales; de éstos obtienen los elementos mínimos básicos para su supervivencia. En el caso de las sociedades clasistas, los recursos naturales tienen gran diversificación; el entorno físico inmediato no es ya el único medio del que se obtienen productos; éstos pueden llegar desde lugares muy lejanos y por diversas causas (intercambio, tributo, sesión, etcétera). No es raro encontrar en sitios tan importantes como Teotihuacan productos tan diversos y remotos como obsidiana del este, turquesa del norte o jadeíta del sureste.

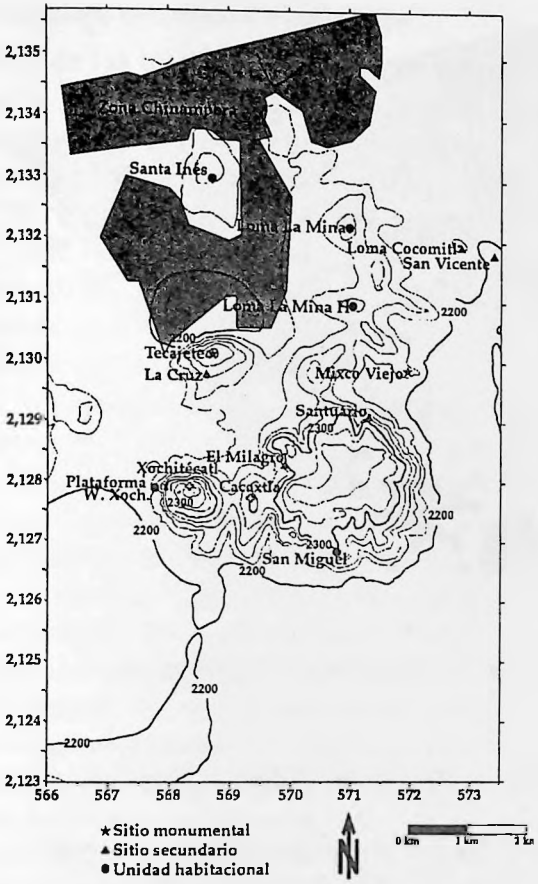
La explotación y producción de cada uno de los recursos naturales supone la especialización y concreción en diversos modos de trabajo y modo de vida, que en algunos casos suponen sólo el manejo de un recurso natural y quizá de

alguna de sus fases de producción y que, según la posición en las relaciones de producción, establecerá pertenencia a una clase social determinada. Estas condiciones permiten proponer que la clase social fundamentalmente productora de alimentos que existió en Cacaxtla-Xochitécatl, lo realizó en un ámbito lacustre, donde la explotación fue intensiva y se estableció a través de un control directo en el propio nicho ecológico, control que se generó a partir de los intereses de la clase social no productora. De igual forma esta explotación intensiva produjo un cambio en la calidad de las fuerzas productivas.

Este cambio tiene que ver con las técnicas de producción y con el objeto de trabajo que se explota; aquí suponemos que la actividad de explotación intensiva que se realiza de los nichos ecológicos y específicamente en lo lacustre, así como el conocimiento que se tiene de él, genera un nuevo sistema técnico agrícola, conocido como de chinampería o sistema agrícola de chinampa.



Xochitécatl-Cacaxtla (Proyecto Xochitécatl IIA-UNAM).

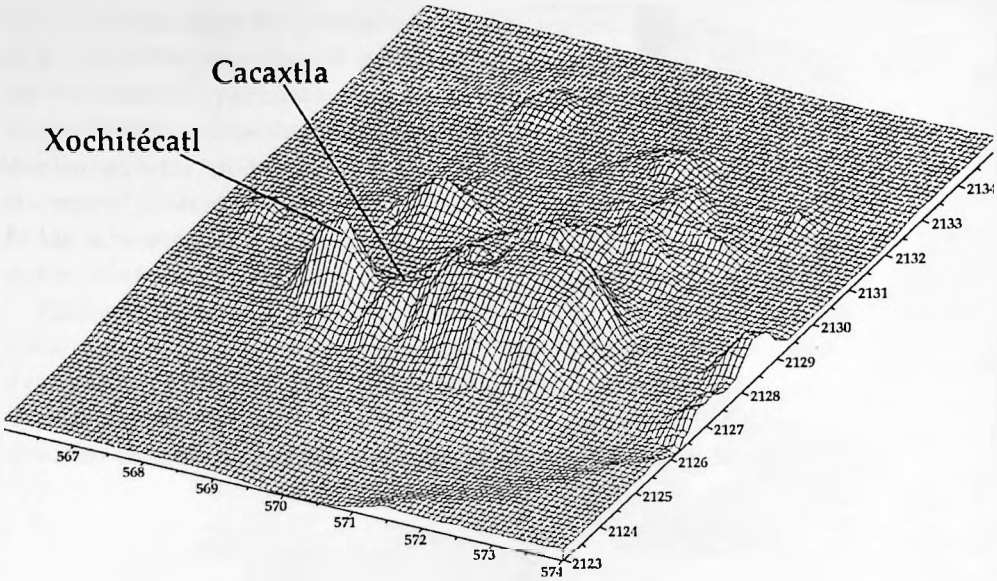


Proyecto Xochitécatl. Recorrido 1996. Ubicación de sitios del periodo Epiclásico (Proyecto Xochitécatl IIA-UNAM).

Conocer los modos de trabajo y recursos que explotaba la sociedad que se asentó en Cacaxtla-Xochitécatl durante el Epiclásico, ha implicado resolver varios objetivos implícitos. Éstos, en su resolución, señalan diversos puntos a discutir; desde el manejo y contenido que se ha dado al término *Epiclásico*, como a la necesidad de realizar una investigación clara y concreta que tenga un punto de vista regional. Esto implica tomar una posición, por lo que es necesario explicar nuestro punto de vista.

Contenidos y características del término *Epiclásico*

Desde que se propuso el término *Epiclásico* (Jiménez Moreno, 1959) se han dado varias formas de entenderlo; algunos como Joyce Marcus (1989) dicen que este periodo expresa el cambio de un sistema centralizado como el de Teotihuacan a ciudades-Estado; Catherine Berlo (1989) señala que el cambio que



Modelo tridimensional vista SE-NO. (Proyecto Xochitécatl IIA-UNAM).

se muestra es el que parte de un sistema de control de dioses y comercio y va hacia un poder económico-militar.

Por otro lado, se considera que en el Epiclásico hubo gran movilidad de grupos, reacomodo de poblaciones y surgimiento de nuevos centros de poder (Webb, 1989). Sugiura (1990) señala que para comprender esta etapa es preciso, primero, analizar los procesos históricos que se dieron en el Altiplano Central, posteriormente intentar esclarecer el destino de los teotihuacanos después del proceso de caída de su sociedad.

Nuestro punto de vista sugiere que a esta última opinión habría que agregarle la necesidad de conocer las causas que producen que Teotihuacan caiga como el gran centro rector de gran parte de Mesoamérica. Por ello se han establecido algunas ideas, aunque ninguna se ha corroborado. Asimismo, consideramos que el Epiclásico es un periodo en el que se muestran cambios sociales de índole cuantitativo, de forma y expresión, en los que sociedades estatales secundarias disputan y logran un lugar en el nuevo panorama económico y social que deja Teotihuacan. Así, las sociedades clasistas generadas siglos antes del Epiclásico (1200 al 800 a. C.) se mantienen y manifiestan en diversas formas y espacios, fenómeno que cubre a toda Mesoamérica.

Complejo cerámico Coyotlatelco

Otra de las interrogantes e ideas vinculadas con lo Epiclásico es la presencia de la cerámica llamada Coyotlatelco, pues, en el caso de Cacaxtla, se había establecido que este sitio era el mejor candidato para que lo Coyotlatelco fuera el complejo cerámico principal y mayoritario (Rattray, en Sanders, 1989: 215), hipótesis que no se ha cumplido.

Así, la presencia de esta cerámica y de algunos otros rasgos (obsidiana gris, navajillas con talón pulido, patrón de asentamiento en cerros, etcétera) va unida a la definición y características del Epiclásico. Por otro lado, se señaló que la fase Coyotlatelco tenía una temporalidad aproximada de 700 a 900 d. C., aunque ahora existe una tendencia a ampliar el periodo a fechas más tempranas: 600 o 650 d. C.

Fuera de la Cuenca de México el complejo Coyotlatelco va difuminándose, lo que permite señalar que esos desarrollos locales externos se conforman y generan sin lo Coyotlatelco.

En esta concepción general el peso que recibe la cerámica no está del todo justificado. El complejo Coyotlatelco vinculado a lo Epiclásico es un hecho que no necesariamente refleja el fenómeno o fenómenos sociales que se le atribuyen. En este mismo sentido vale preguntarse cuántos tipos, variantes y formas constituyen el complejo cerámico y cuántos tipos, sean o no coyotlatelcos, son necesarios para considerar que un sitio es Epiclásico. Parte de la solución de esto tiene que ver con lo que señalaremos en un siguiente apartado: la evidencia material debe estar sustentada con fechamientos más que con semejanzas o afinidades estilísticas.

Cacaxtla-Xochitécatl como ejemplo de una unidad social concreta

Otro objetivo de sustancial importancia era la pertenencia que se supone existió entre Cacaxtla y Xochitécatl. Aquí mismo consideramos que la inmediata vecindad de Cacaxtla y Xochitécatl permite suponer una interacción entre ambos sitios. En este sentido vale considerar algunas preguntas: ¿Cacaxtla y Xochitécatl conformaron una sociedad concreta?, ¿esto se dio en algún momento determinado?, ¿qué interacción y función cumplió cada una de las estructuras y edificios que los componen?, y algo más relevante: ¿qué características económico-sociales tenía la sociedad que conformó a Cacaxtla y Xochitécatl?, es decir, ¿Cacaxtla y Xochitécatl fueron una sociedad clasista inicial y por lo tanto una sociedad estatal?

Afortunadamente este trabajo y el de otros investigadores ha permitido resolver muchas de estas interrogantes. Así, por ejemplo, se ha respondido que

sí representa una sociedad clasista. Sin intención de extendernos, remitimos a la lectura de Bate-Gándara-Lazcano (en prensa), donde concluyen que en el caso de Cacaxtla sí existe correspondencia entre una formación económica social clasista inicial y lo que la evidencia cultural de Cacaxtla muestra.

Para las otras interrogantes, la investigación que se inició con el nombre de Xochitécatl en 1992, estableció los parámetros con los cuales había que conducir parte de los esfuerzos para solucionarlas. De esta forma se decidió excavar, simúltaneamente a la investigación que se llevaba a cabo en el sitio de Xochitécatl, la Plaza de las Tres Pirámides en Cacaxtla. El objetivo era muy claro: tener en lo material los elementos más similares y afines para realizar analogías que permitieran inferir si esta evidencia material era producto de una misma sociedad concreta.

Las características de la Plaza de las Tres Pirámides llenaron los requisitos de similitud y afinidad que se buscaba que tuvieran con Xochitécatl. Sus resultados permitieron corroborar la existencia de diversos elementos con un origen común y con una misma temporalidad. Cabe aquí resaltar que en Xochitécatl el edificio 4, llamado Basamento de los Volcanes, es casi idéntico al excavado dentro de la Plaza de la Tres Pirámides (Lazcano, 1996). Así, estos trabajos de campo permiten conformar las características materiales que en el Epiclásico presenta el sitio de Cacaxtla-Xochitécatl.

Características del Epiclásico en Cacaxtla-Xochitécatl

Con base en las fechas de carbono 14 obtenidas en las primeras excavaciones de Cacaxtla de los años sesentas, las del Basamento de los Volcanes en Xochitécatl y del edificio 2 de la Plaza de las Tres Pirámides en Cacaxtla de los años noventas, se establece un rango temporal que va de 655 a 749 d. C., por lo que la evidencia cultural es que durante el Epiclásico están presentes en Cacaxtla-Xochitécatl las siguientes características:

En la Pirámide de las Flores en Xochitécatl: ampliación de los tres primeros cuerpos con enormes rellenos de tierra y tepetate; ofrendas y entierros en las escalinatas con la terminación de la fachada principal y del recinto superior.

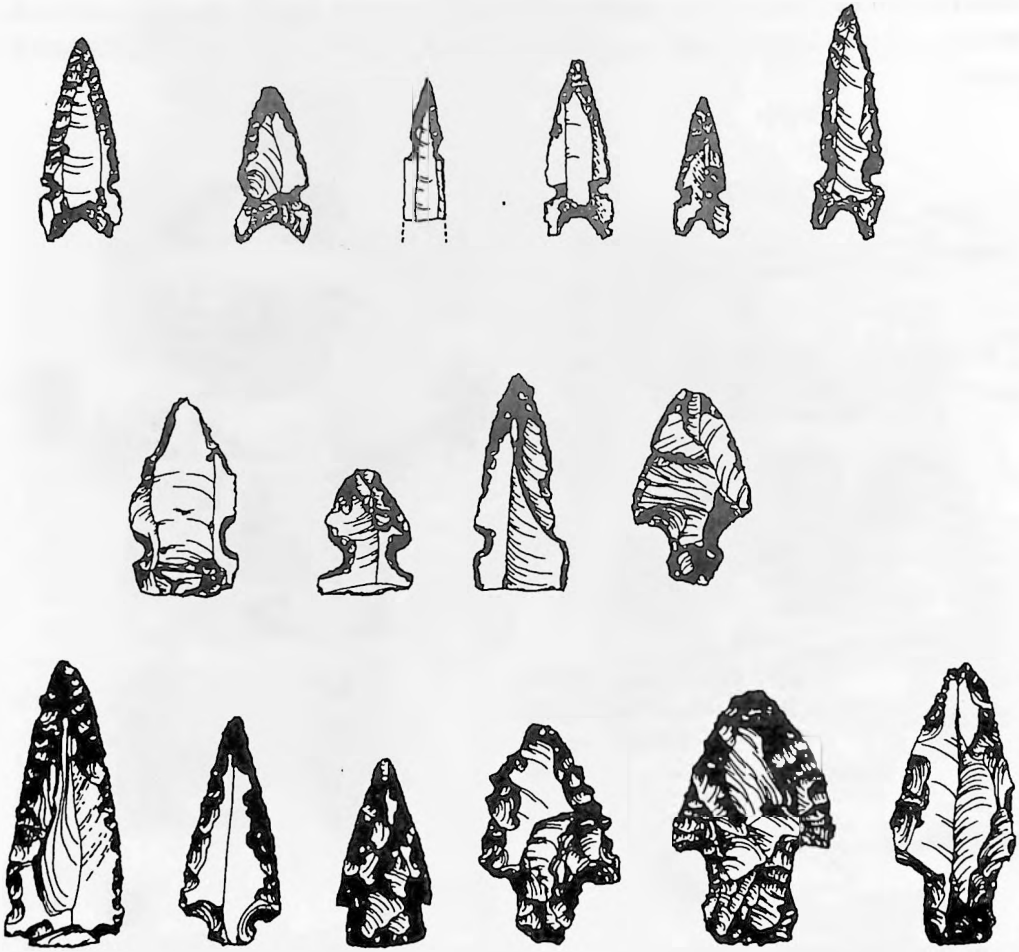
En el Basamento de los Volcanes en Xochitécatl: ampliación del edificio con la construcción de una escalinata al este y finalización del edificio con una banqueta estucada y muros en tablero-talud.

En la Plaza de las Tres Pirámides en Cacaxtla: Construcción de la subestructura de la plaza en tablero-talud, igual al Basamento de los Volcanes y terminación de la última etapa constructiva con una gran escalinata de tepetate.

Las cerámicas más características, ya definidas en otros textos (Serra y Lazcano, 1997: 93-96), son: Tablero Esgrafiado, Foso Esgrafiado Pared Gruesa, Celosía Café Sellado, Coyotlatelco Rojo sobre Café, Batalla Café Esgrafiado y el Bloque Rojo sobre Café, entre otros.

En el caso de los artefactos de obsidiana, hay una selección más cuidadosa de la materia prima. Se extiende y generaliza el uso de la plataforma pulida para un mejor control de la técnica. Las navajas prismáticas son retocadas para obtener instrumentos finos, como las agujas que se han localizado en Cacaxtla y Xochitécatl en entierros relacionados con el autosacrificio.

Otros artefactos son cuchillos y puntas de proyectil; los primeros se han localizado como ofrendas en la Plaza de las Tres Pirámides y son iguales a los



Puntas de proyectil sobre navaja prismática (Proyecto Xochitécatl IIA-UNAM).

representados en el llamado "Mural de la Batalla" del Gran Basamento de Cacaxtla. Elementos marinos y objetos de jade son característicos de este periodo, en Cacaxtla como ofrendas bajo el piso de los templos y en Xochitécatl asociados a entierros.

Las figurillas representan fundamentalmente a mujeres en distintas actitudes (orando, de pie, sentadas, etcétera) con tocados de bandas y quechquemitl; otras hechas en molde, destacando sus tocados de flores. En conjunto, se ha señalado que estas figurillas representan el ciclo de vida de la mujer (Serra, 1996-1997).

Por último están los entierros; en algunos casos se ha detectado mutilación dentaria y deformación craneana. Varios de ellos fueron ofrendas a las construcciones y otros presentaron ofrendas de navajillas prismáticas con retoque, puntas de proyectil, pequeños cuchillos, caracoles o placas de piedra verde.

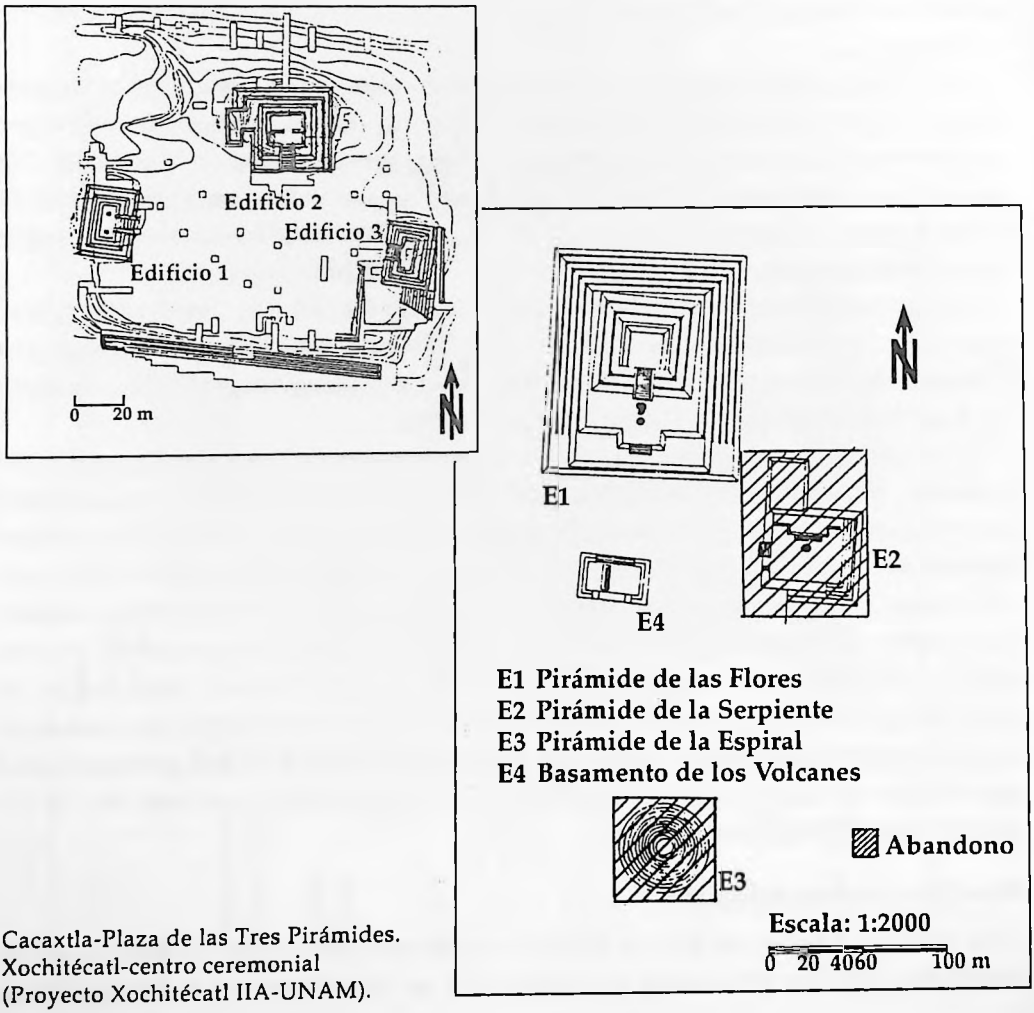
Figurilla femenina-Epiclásico
(Proyecto Xochitécatl IIA-UNAM).

Figurilla femenina-Epiclásico
(Proyecto Xochitécatl IIA-UNAM).

La explotación lacustre como modo de vida en Cacaxtla-Xochitécatl

Son cambios sociales cuantitativos los que caracterizan y conforman el Epiclásico, en nuestra opinión. De igual forma, suponemos la existencia de una organización económico-social, en cuya base tenemos, junto con otros, un modo de vida lacustre; es decir, consideramos que en Xochitécatl-Cacaxtla, en la base de su sociedad, existe la clase productora de alimentos que realiza fundamentalmente trabajos manuales y quienes a ella pertenecen que explotan los recursos lacustres.

Esto presupone la existencia de fuentes de agua en el área circunvecina al asentamiento principal. En el caso de Xochitécatl-Cacaxtla se ha logrado esta-



Cacaxtla-Plaza de las Tres Pirámides.
Xochitécatl-centro ceremonial
(Proyecto Xochitécatl IIA-UNAM).

blecer que existió una gran laguna, en la que seguramente tuvieron lugar los diferentes modos de trabajo que tenían que ver con la explotación lacustre de los diversos recursos que había en la laguna.

La utilización de los recursos naturales que hizo la sociedad asentada en Xochitécatl-Cacaxtla, tuvo diferencias sustanciales, es decir, no todos los integrantes de la sociedad podían tener acceso o consumir los mismos recursos. En este sentido, el aprovechamiento y explotación lacustre fue muy importante, pues los grupos que realizaron el trabajo de producción pudieron acceder a estos recursos y diversificar su dieta. Afirmarlo implica localizar restos culturales que indiquen un conocimiento del entorno lacustre no sólo en las áreas exclusivas de la élite que controla y dirige a toda la sociedad, sino también localizar dichas evidencias en los espacios considerados unidades de residencia doméstica.

Dicha explotación lacustre puede tener diversas características y reconocerse de varias maneras. La primera tiene que ver con la producción en la que se aprovechen los recursos lacustres para elaborar artefactos y utensilios. La segunda se relaciona con la apropiación de los recursos lacustres mediante la recolección y la pesca, lo que requiere la producción de herramientas (trampas, azuelos, redes, etcétera) para llevar a cabo dichas actividades.

La contrastación de este planteamiento de igual forma ha implicado diversos objetivos y alcances. El primero era localizar unidades habitacionales asociadas al sitio principal de Cacaxtla-Xochitécatl que sirvieran para corroborar que existieron los modos de trabajo lacustre.

Para ubicar las unidades de residencia se tuvo que hacer un recorrido sistemático en el área de Xochitécatl-Cacaxtla que abarcó toda la zona donde existió la laguna conocida como El Rosario (Serra y Lazcano, 1997). Este primer trabajo permitió localizar sitios de diversas jerarquías (monumentales, secundarios: pequeñas plazas y unidades habitacionales) que en primera instancia sí correspondían al Epiclásico. Las unidades habitacionales donde parece haber vivido la clase fundamentalmente trabajadora manual, estuvieron en tres sitios, uno de los cuales, el llamado Nativitas, fue trabajado con una serie de excavaciones arqueológicas. El resultado está aún en proceso, pero sabemos que tendrá un gran peso en el análisis que efectuaremos con base en las hipótesis anteriormente señaladas.

Estudios etnoarqueológicos

Otra meta pertinente de la investigación ha tenido que ver con la necesidad de identificar modos de trabajo lacustres que en la actualidad todavía fueran

Cuadro cronológico (Proyecto Xochitécatl IIA-UNAM).

		Secuencia de ocupación en Xochitécatl	*Cerámica diagnóstica*	*Elementos diagnósticos*	*Fechas para erupciones del Popocatépetl*	*Fechas de radiocarbono en Xochitécatl*
	1600		Cerámica Colonial			
Posclásico Tardío	1500		Policromo Cholula			
Posclásico Medio	1400					
	1300					
Posclásico	1200					
Temprano	1100	**Segundo abandono**				
	1000				800 a 1095 d. C.	
	900					Pirámide de las Flores
Epiclásico	800	**Segunda edificación**	**Complejo Coyotlatelco**	Entierros en la Pirámide de las Flores		ofrenda figurillas
	700		Tablero Esgrafiado	Ofrendas con elementos marinos		632 a 774 d. C.
	600		Foso Esgrafiado Pared Gruesa	Ofendas de figurillas		
	500					
	400					
Clásico	300	**Primer abandono**				
	200					
	100				100 a 215 a. C.	Tina Edificio de la
	0	**Primera edificación**	Tezoyuca	Complejo Tina-Escalinata-Escultura		Serpiente
Formativo Tardío	100		Ticomán	Taller de Lítica		388 a 342 a. C.
	200		Rojo sobre blanco			Subestrutura de la
	300		Blanco espiral			Serpiente
	400					688 a 538 a. C.
	500	**Inicio de la**	Rojo sobre blanco Esgrafiado			Subestructura de la
Formativo Medio	600	**edificación**	Cerámica de Cocción diferencial			Espiral
	700		Blanco Esgrafiado			792 a 354 a. C.
	800					

vigentes y sirvieran como guía para conocer procesos de trabajo que se pudieran identificar en las áreas de residencia doméstica durante el periodo del Epiclásico. De igual forma se ha trabajado con algunas crónicas, a fin de saber si en el área de estudio hubo algún entorno lacustre de origen prehispánico.

Así, la información obtenida de las fuentes y crónicas ofrece un primer acercamiento a las condiciones geográficas y posibles recursos explotados en la región del valle de Tlaxcala. El cronista Muñoz Camargo, en su *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, describe a la población de Nopalucan que rodea a lo que fue la laguna El Rosario; de ella dice: "Tiene este pueblo de Nopalucan montes muy buenos hacia la parte de la venta del Pinar, que le bastan para su poblazón. Es tierra frigidísima los seis meses del año, porque la baña el norte y no tiene ningún reparo de serranía".

Muñoz describe también parte del área que cubre el río Zahuapan, aquel que bordea por el lado este al Bloque Atlachino-Nopalucan-Xochitécatl. De esta área señala:

> Hay en toda esta parte [río Zahuapan] muy buenos abrevaderos y pastos para ganados, y muchas lagunas y ciénegas particulares a pequeños y grandes trechos; hay caza de liebres berrendas y pardas, y conejos y codornices, y otras sabandijas, ansí como tejones y adives, que son a manera de zorras y lobos, y otros animalejos que traen los hijos en el ombligo en una bolsa que llaman tlaquatzin [tlacuache], y una cola a manera de rabo de puerco, de muchas y grandes propiedades para la salud humana. En las ciénegas, a sus tiempos, hay gran suma de aves, de patos reales y de diversas especies, garzas blancas y reales. Ansí mismo hay muchedumbre de aves de rapiña, azores, neblís y gavilanes y otras aves de diversidad de especies, que por no detenerme lo dejare para otro lugar tratar de algunas propiedades de aves, animales y de algunas raíces de utilidad y provecho (Muñoz Camargo, 1978).

Se tiene información de que, dado el asedio que sufrían las gentes de Tlaxcala por parte de los aztecas, los primeros

> estaban obligados a hacer lo poco que podían con los elementos que su pequeño territorio les proporcionaba. Quedaron privados hasta de los artículos de primera necesidad como mantas de algodón y sal. En el caso de la sal ésta fue sustituida por el tequexquite que es el salitre que queda en la tierra cuando la laguna se seca. Todavía en Santa Ana Nopalucan, des-

pués de las lluvias las señoras, con unas latas, recogen esa arena salitrosa de los llanos y la venden en el mercado (Gobierno del Estado de Tlaxcala, 1997: 35).

Por otra parte, apoyándose en la etnoarqueología, se ha estudiado uno de los distintos modos de trabajo que aún subsisten y que tiene como base la utilización del tule. Este estudio nos ha permitido reconocer todo su proceso y tratamiento, desde la recolección de la materia prima hasta los productos terminados.

Incorporar los datos etnográficos en estudios arqueológicos no es, de ninguna manera, acción innovadora; sin embargo, como algunos autores ya han señalado, las referencias a datos e información etnográficos se utilizaban básicamente para establecer una correspondencia o a lo sumo una correlación formal entre los datos arqueológicos y los actuales, en forma aislada y fuera de sus propios contextos.

Pero desde la segunda mitad de los sesenta, los estudios etnoarqueológicos tratan de establecer una relación analógica contextual entre los datos etnográficos y la cultura material del pasado. El presente, mediante la analogía etnográfica, ha adquirido un significado particular, pues ha expandido la capacidad interpretativa de los registros arqueológicos. No obstante, es frecuente que los datos y descripciones etnográficas no satisfagan los objetivos de los arqueólogos o que resulten inadecuados para entender la realidad arqueológica, ya que para establecer relaciones entre el comportamiento del hombre y la cultura material es preciso penetrar hasta aquella parte de la cultura frecuentemente no registrada o concebida como poco relevante para el etnólogo.

En todo caso, la cultura material es una de las variables medulares para los arqueólogos. En ella y en sus patrones de distribución se reflejan los códigos semánticos del uso del espacio y el tiempo, pues cada sociedad humana los concibe y utiliza de manera particular.

Estos razonamientos generan estudios propios. En este caso hemos investigado la explotación y el trabajo del tule en la población de Santa Anita Nopalucan, donde todavía existe la tradición de la manufactura de petates y aventadores del tule que era obtenido en la laguna El Rosario y que ahora se trae de otros lugares.

La explotación de este producto lacustre implica las siguientes actividades:

a) Lugares de recolección y obtención. Los habitantes de Santa Ana Nopalucan acuden a los canales más próximos a sus propios ejidos, en lo que era la laguna El Rosario, para efectuar la recolección. Todas las personas entrevista-

das señalan que antes de la desecación de esta laguna la recolección del tule se realizaba ahí y no existía ninguna restricción, es decir que cualquiera que supiera el trabajo del tule podía apropiarse de él. También cuentan que el tule se daba muy bien en las partes poco profundas del lago y que no existía intervención humana para su crecimiento.

Ahora la gente tiene que extraerlo de los pocos canales en los que todavía crece y cuando no son propietarios de los terraceados y de los canales, los dueños les permiten extraer el tule cobrándoles una mínima cantidad por el volumen que obtienen. Otra opción es acudir a otros lugares para su recolección, como son la laguna de Acuitlapilco, a cinco kilómetros de distancia, y la de Atlanga, en Hidalgo. La llegada del tule de otras partes implica pagar el producto y la transportación, que oscila entre 400 y 600 pesos.

b) Recolección. La recolección del tule era fundamentalmente actividad de hombres, sin que esto signifique que fuera una actividad exclusiva de este sexo; según comentan, esto era más bien estratégico, ya que se procuraba evitar los peligros de los anegamientos (animales venenosos), por la profundidad a la que tenían que tener el cuerpo bajo el agua.

La recolección se hace entrando al canal o a la laguna, avanzando hasta que el agua llegue a la cintura; ahí y se cortan las varillas del tule en el extremo inferior con una hoz. El tule en ese momento tiene una altura promedio de 1.80 m y se va agrupando fuera del agua en montones que localmente llaman *burritos.*

Algunos de los informantes, en especial los de mayor edad, señalan que la fibra debe cortarse de cierta forma: Las varillas deben estar totalmente verdes y debe hacerse el corte a una "mano" de la raíz; esto con el objetivo de que el tule se regenere. La recolección dura ocho días y se lleva a cabo de octubre a mayo. Para fiestas, día de muertos o por encargos es posible recolectar en otras fechas.

c) Secado. Una vez recolectado el tule, se procede al secado, el cual tarda nueve días más y se hace tendiendo las varillas en los patios de las casas o cerca de los graneros. La idea fundamental es que se vuelvan amarillas, señal de un secado total. Se prosigue con el desvarillado, proceso por el cual se le quitan la cascarilla o las imperfercciones al tule. Otro factor importante es que el tendido debe ser el correcto, es decir que todas las varillas estén expuestas al sol; si esto no ocurre, se ponen "barudos" o muy débiles.

d) Producción. Luego del secado, la fibra queda en condiciones de tejerla, aunque se almacena haciendo atados que se guardan en los techos o patios de las casas. Los productos que se elaboran con tule son petates, aventadores, chicahistes (tortilleros) y otros de tradición prehispánica, como los tepaaxtales o contenedores de semillas de frijol o maíz. Los espacios que se utilizan para el

trabajo del tule pueden ser el patio o el exterior de la casa, cerca de la puerta de entrada.

En la producción de un petate, el proceso consiste en humedecer el tule para facilitar el amarre; éste se realizaba anteriormente con ixtle, que ahora se sustituye con hilo de plástico de dos cabos. El hilo se pasa por una y otra caras del petate, intercaladas una a una. La medida aproximada para amarrar el hilo es de una mano respecto del límite exterior del petate. Una vez terminado el entretejido y la unión del tule, se despunta con dos tamices de madera que sirven de base y con la hoz se hace el corte. Después del corte se detalla el terminado con alguna navaja o cuchillo.

La medida de un petate grande es de 1.50 x 2.50 m, aunque pueden hacerse de menor tamaño. El conocimiento para la producción de petates lo tienen hombres y mujeres, aunque ahora esta labor ha recaído mayoritariamente en la mujer. El tiempo invertido en este producto no es mucho, pues varios informantes coinciden en señalar que en tres o cuatro horas pueden terminar un petate, aunque esto casi nadie lo hace, pues le dedican lo que ellos llaman tiempo libre, una hora solamente y por lo tanto pueden tardar dos o tres días en terminarlo.

En la población de Santa Ana Nopalucan todavía es posible encontrar individuos que dedican su tiempo exclusivamente al trabajo del tule; todos ellos son hombres de mediana o avanzada edad (40 a 60 años). Por realizar esta labor son fácilmente identificados en la comunidad, aunque desafortunadamente quedan pocos y no tienen familiares o ayudantes a quienes les interese el oficio.

e) Comercialización. Los mismos productores venden sus productos, exponiéndolos en el mismo pueblo o en mercados y plazas de otras comunidades, como San Pablo del Monte, San Miguel Contla, Tlaxcala, Cholula o Puebla. La venta requiere una buena carga de productos y los precios para un petate grande son de 50 pesos y para un aventador de cinco o seis pesos.

Este trabajo es sólo un ejemplo y el inicio de una investigación más amplia y detallada de los recursos lacustres que suponemos que se explotaron y fueron de sustancial importancia para los habitantes de los sitios de Xochitécatl, Cacaxtla y Nativitas.

Con el estudio del trabajo del tule se podrá establecer qué indicadores del proceso de producción están presentes en las unidades habitacionales excavadas en los sitios cercanos al área lacustre y al mismo tiempo esta fase del trabajo servirá como rescate de esas tradiciones milenarias que están a punto de desaparecer en Tlaxcala.

Se ha iniciado también el reconocimiento de otros procesos de trabajo, como son la pesca del acocil, la recolección de insectos y por supuesto el estudio del sistema agrícola chinampero.

Investigación sobre la ecología y el entorno de Cacaxtla-Xochitécatl

A esta misma investigación etnoarqueológica se han sumado los siguientes aspectos:

1) Se destacan los datos entresacados de las crónicas y fuentes, información que permite un acercamiento a las condiciones geográficas y de aprovechamiento del entorno.

2) Investigaciones geológicas, específicamente la de la llamada cuenca Puebla-Tlaxcala, a las que se suman los estudios de suelos, vegetación, fauna y de las condiciones ecológicas. De estas dos investigaciones paralelas existen los siguientes resultados:

El sitio de Cacaxtla-Xochitécatl y Nativitas se localizan en la cima de lo que es conocido geológica y geográficamente como Bloque Atlachino-Nativitas-Xochitécatl, zona alta en lo que es el valle de Tlaxcala y que corresponde a una de las ocho regiones naturales con las que cuenta este estado. El valle de Tlaxcala se encuentra delimitado por formaciones montañosas de diverso origen y altitud: al oeste lo bordea la Sierra Nevada, entre cuyas elevaciones destacan el Popocatépetl, el Iztaccíhuatl, el Tláloc y el Telapón. Al norte se encuentra el bloque Tlaxcala, que constituye una meseta actualmente muy erosionada. Al este del valle se encuentra el volcán La Malinche, cuyas amplias laderas, formadas por tobas volcánicas, presentan una erosión acelerada (Luna Morales, 1993).

El paisaje del valle no es monótono; la planicie es interrumpida por algunos lomeríos con alturas entre 50 y 200 m sobre el nivel promedio de la planicie, conformada por pequeños volcanes monogenéticos, entre los que destacan el cerro Totolqueme, el Bloque Atlachino-Nativitas-Xochitécatl y el Zompitécatl.

El valle es una superficie relativamente pequeña y bien delimitada, con tres áreas ecológicas en las cuales se distribuyen los recursos ambientales:

1) Lagunas y estanques permanentes y temporales en algunas áreas cercanas, sobre todo al norte del Bloque.

2) Planicie aluvial, rica en sedimentos aportados por las corrientes y avenidas de los ríos Zahuapan y Atoyac.

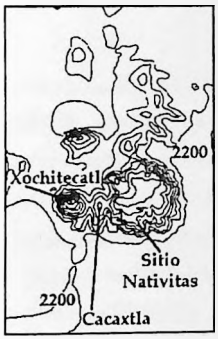
3) Bosques de montaña media y alta, presentes en las sierras que rodean el valle (Serra y Palavicini, 1997: 43-44).

Las lagunas y estanques son las que ocupan nuestro interés, no sólo por su inmediata vecindad con los sitios arqueológicos, sino también por la diversi-

dad y gran cantidad de recursos que debieron explotarse. Nuevos datos sugieren que la planicie del valle estuvo sujeta a una gran dinámica en la que existieron lagos que fueron cubiertos por sedimentos de origen volcánico acumulados en las partes altas de la Sierra Nevada durante periodos de intensa actividad volcánica en el Popocatépetl, lo que los redujo a lagos de mediano y pequeño tamaño.

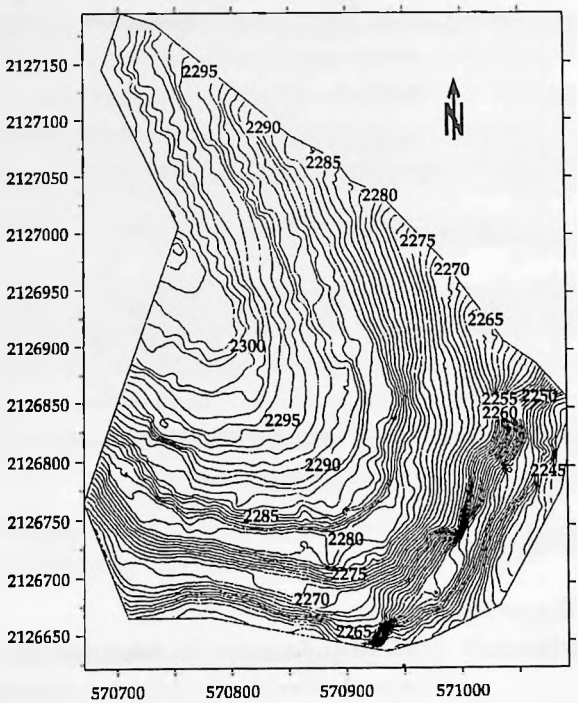
Los trabajos de prospección realizados en diciembre de 1996 en este lugar establecen un patrón de asentamiento claramente definido, en el que todos los sitios, tanto del Formativo como del Epiclásico, se localizan en las cimas o zonas altas de los cerros del área; todos ellos, por su ubicación, permiten definir parte del espacio que cubrió la laguna El Rosario.

En los asentamientos de Cacaxtla-Xochitécatl y Nativitas, los recursos lacustres se obtenían de lo que fue la laguna El Rosario, que se localizaba al noroeste de los sitios y que ocupó una extensión media de 252 hectáreas. Esta



Acotaciones en metros
equidistancias entre curvas
de nivel @ 1.0 metros

0 25 50 75 100



Proyecto "El hombre y sus recursos"
en el sur del valle de Tlaxcala.
Sitio Nativitas.

laguna ha sufrido importantes modificaciones, pues en los años sesentas se inició su drenaje, en un intento fallido de dotar a las poblaciones cercanas de tierras de cultivo. Actualmente todavía es posible ver en la región importantes zonas de inundación, así como áreas de producción agrícola basadas en el sistema de chinampería, que también se presupone que tiene un origen prehispánico; nos referimos al área rodeada por las poblaciones de Santa Anita Nopalucan y Santa Isabel Tetlatlauca.

En las zonas de inundación y de canales que todavía tiene el área donde estaba la laguna El Rosario, siguen existiendo actividades de explotación lacustre. En la parte alta de los camellones se cultiva maíz, así como haba y alfalfa. En los canales que aún tienen agua se recolectan acociles, hueva de mosco y en aquellos de mayores dimensiones todavía es posible pescar carpas y mojarras. Los habitantes del lugar comentan que gran número de campesinos explotaban los recursos lacustres, pero que en la actualidad se ha ido perdiendo y ha quedado como actividad propia de niños y mujeres.

Consideraciones finales

Como se puede observar, todavía estamos muy lejos de llegar a conclusiones. La publicación de estos primeros resultados es para dar a conocer las ideas que se han generado en diversos ámbitos. Según este criterio, hemos sido claros al establecer el problema que intenta dirimir esta investigación, así como cada uno de los objetivos implícitos y pertinentes. De igual modo queda claro que el camino que habrá que recorrer es todavía largo, y en el seguramente surgirán otras interrogantes a contestar, antes de llegar al final de la investigación.

Agradecimientos

Aprovechando este espacio, quiero dar mi sincero agradecimiento a todas aquellas personas que me han apoyado para poner en práctica estas ideas. A los profesores de la línea de sociedades estatales de la maestría de la ENAH: Manuel Gándara, Felipe Bate y María Antonieta Cervantes. A Patricia Fournier, por la enseñanza de lo etnoarqueológico, y por supuesto a Mari Carmen Serra, por el apoyo académico y profesional.

Bibliografía

Abascal M., Rafael
1976 "La arqueología del Suroeste de Tlaxcala", en *Comunicaciones*, número 2, Puebla-Tlaxcala, FAIC, Puebla, México.

1979 "Un ensayo de periodificación en base a la agricultura en la época prehispánica de Tlaxcala", en *Comunicaciones*, suplemento V, número 16, Proyecto Puebla-Tlaxcala, FAIC, Puebla, México.

Acuña, René
1984 *Relaciones geográficas del siglo XVI*, Tlaxcala, tomos I-II, UNAM, México.

Armillas, Pedro
1941 *Cacaxtla y otros lugares de la zona arqueológica del suroeste de Tlaxcala*, Departamento de Monumentos Prehispánicos (informe inédito), México.
1946 "Los olmeca-xicalanca y los sitios arqueológicos del suroeste de Tlaxcala", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, tomo VIII, SMA, México.

Bate, Felipe
1989 "Notas sobre el materialismo histórico en el proceso de investigación arqueológica", en *Boletín de Antropología Americana*, número 19, México, pp. 5-29.

Bate, Felipe, Manuel Gándara y Carlos Lazcano
en prensa *Cacaxtla: un sitio y muchas preguntas*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

Berlo, Catherine
1989 "The Concept of the Epiclassic: A Critique", en Diehl y Berlo (editores), *Mesoamerica after the Decline of Teotihuacan A.D. 700-900*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D. C.

Cobean, Robert
1990 *La cerámica de Tula, Hidalgo, Estudios sobre Tula 2*, Colección Científica, número 215, INAH, México.

Dumon, D. E., y F. Müller
1972 "Classic to Postclassic in Highland Central México", en *Sciencie*, 175.

Foncerrada de Molina, Marta
1993 *Cacaxtla: la iconografía de los olmeca-xicalanca*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

García Cook, Ángel
1973 "Arqueología de la región Puebla-Tlaxcala", *XIII Mesa Redonda de la SMA*, Jalapa, México.

1974 "Una secuencia para Tlaxcala", en *Comunicaciones*, número 10, FAIC, Puebla, México.

1976 *El proyecto Puebla-Tlaxcala: finalidad y logros. Proyecto Puebla Tlaxcala*, FAIC, Puebla.

García Cook, A., y Leonor Merino

1988 "Notas sobre la cerámica prehispánica en Tlaxcala", Mari Carmen Serra y Carlos Navarrete (editores), *Ensayos de alfarería prehispánica*, Serie Antropología, número 82, UNAM, México.

Gobierno del Estado de Tlaxcala

1995 *Ecología del Estado de Tlaxcala. Región Malinche*, SEP, INEA, Delegación del Estado de Tlaxcala.

Jiménez Moreno, W.

1942 "El enigma de los olmecas", *Cuadernos Americanos*, volumen 49, número 5, año 1, México.

Lazcano Arce, J. Carlos

1996 Exploraciones arqueológicas en Cacaxtla: Plaza de los Tres Cerritos, ponencia presentada en la XXIV Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, Tepic-Nayarit, México.

1997 Modos de vida en el Complejo Xochitécatl-Cacaxtla, mecanuscrito (inédito).

1998 Modos de vida y explotación de recursos naturales en Cacaxtla-Xochitécatl, durante el Epiclásico, ponencia presentada en el Simposio El Epiclásico en Mesoamérica de la XXV Reunión de la Sociedad Mexicana de Antropología, San Luis Potosí, S. L. P., México.

Lombardo de Ruiz, Sonia, D. López de Molina y D. Molina Feal.

1986 *Cacaxtla: lugar donde muere la lluvia en la tierra*, INAH-Gobierno del Estado de Tlaxcala, México.

López de Molina, Diana

1977 "Los murales prehispánicos de Cacaxtla", *Boletín del INAH*, época 3, número 20, INAH, México.

1977a "Cacaxtla y su relación con otras áreas mesoamericanas", *XV Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, Guanajuato, México.

1977b La investigación arqueológica en Cacaxtla, informe mecanuscrito, Archivo Técnico, INAH, México.

1978 Cacaxtla, los murales y la investigación arqueológica, informe mecanuscrito, Archivo Técnico, INAH, México.

1981 "Un informe preliminar sobre la cronología de Cacaxtla", *Interacción Cultural en el México Central*, Serie Antropología, número 41, IIA-UNAM, México.

Luna Morales, César del C.

1993 *Cambios en el aprovechamiento de los recursos naturales de la antigua ciénega de Tlaxcala*, Universidad Autónoma de Chapingo.

Molina Feal, Daniel

1977 "Consideraciones sobre la cronología de Cacaxtla", *XV Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, tomo 2, SMA, México.

1986 "La cerámica de Cacaxtla", en Sonia Lombardo, D. López de Molina y D. Molina Feal (coordinadores), *Cacaxtla: El lugar donde muere la lluvia en la tierra*, INAH-Gobierno del Estado de Tlaxcala, México.

Marcus, Joyce

1989 "From Centralized System to Cuty-States: Possible Models for the Epiclassic", en Diehl y Berlo (editores), *Mesoamerica after the decline of Teotihuacan A.D. 700-900*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D. C.

Muller, Florencia

1978 *La cerámica del centro ceremonial de Teotihuacán*, SEP, INAH, México.

Muñoz Camargo, Diego

1972 *Historia de Tlaxcala*, E. Aviña Levy (editora), México.

Noguera, Eduardo

1965 *La cerámica arqueológica de Mesoamérica*, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México.

Rattray, Evelyn C.

1966 "An Archaeological and Stylistic Study of Coyotlatelco Potery", *Mesoamerican Notes*, volumen 7-8.

1972 "El Complejo Cultural Coyotlatelco", en *Teotihuacan, XI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, SMA*, México.

Sanders, William T.

1989 "The Epiclassic as a Stage in Mesoamerican Prehistory: An Evaluation", en Diehl y Berlo (editores), *Mesoamerica after the Decline*

of Teotihuacan A.D. 700-900, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D. C.

Sejourne, Laurette
1966 *Arqueología de Teotihuacán*, FCE, México.

Serra Puche, Mari Carmen
1996 "The Concept of Femenine Sites in Mesoamerica. A Case of Archaeological Evidence on the Site of Xochitecatl, Tlaxcala, México", *Proceedings from the Dumbarton Oaks Conference on Pre-Columbian Gender*, Washington.
1997 "Evidencias de indicadores de la presencia femenina en Xochitécatl", *Anales de Antropología*, UNAM, México.
1996 Proyecto Cacaxtla, informe técnico (excavación), mecanuscrito inédito, INAH.

Serra Puche, Mari Carmen, *et al.*
1993-1994 Proyecto Arqueológico Xochitécatl, informe técnico parcial, tomos I, II, III (inédito), Archivo Técnico del Consejo de Arqueología, INAH.

Serra Puche, Mari Carmen, y B. Palavicini
1996 "Xochitécatl, Tlaxcala en el periodo formativo", en *Arqueología*, Coordinación Nacional de Arqueología, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Serra Puche, Mari Carmen, y Carlos Lazcano
1996 Proyecto Arqueológico Xochitécatl (recorrido de superficie), mecanuscrito (inédito), Archivo Técnico del Consejo de Arqueología.
1996a Proyecto Cacaxtla, informe técnico (análisis cerámica), mecanuscrito inédito, INAH.
1997a Proyecto Xochitécatl (recorrido de superficie), octubre-diciembre 1996, informe técnico en poder del Consejo Nacional de Arqueología, Archivo Técnico, mecanuscrito inédito.
1997b "Xochitécatl-Cacaxtla en el periodo Epiclásico (650-950 d.C.)", *Arqueología*, revista de la Coordinación Nacional de Arqueología del Instituto Nacional de Antropología e Historia, segunda época, julio-diciembre, número 18, México.
1998 Explotación de recursos en el valle de Tlaxcala (Lacustrine Resource Explotation in South Tlaxcala Valley [Xochitécatl-Cacaxtla], ponencia presentada en el XIV International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences, Williamsburg, Virginia.

Smith, Robert E., *et al.*
1979 *El concepto tipo-variedad en el análisis cerámico,* Universidad de San Carlos, Materiales de Estudio, número 8.

Snow, Dean R.
1969 "Ceramic Sequence and Settlement Location in Pre-Hispanic Tlaxcala", en *American Antiquity,* volumen 34, número 2, pp. 131-145.

Spranz, Bodo
1971 "Late Classic Figurines fron Tlaxcala, Mexico, and Their Posible Relation to the Codex Borgia Group", en *Mesoamerican Writing Sistems. Conference at D.O.,* Research Lib. Washington.
1978 *Las pirámides del cerro de Xochitécatl, Tlaxcala (México),* Franz Steiner Verlag GMBH, Wiesbaden, Alemania.

Sugiura, Yoko
1990 *El Epiclásico y el valle de Toluca: Un estudio de patrón de asentamiento,* tesis de doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.

Tschohl, Peter
1977 *Catálogo arqueológico y etnohistórico de Puebla-Tlaxcala,* México, tomo I, W. Kreuser, Colonia, Nurember, Alemania.

Vargas Arenas, Iraida
1985 "Modo de vida: categoría de las mediaciones entre la formación económico-social y la cultura", en *Boletín de Antropología Americana,* número 12, IPGH, México, pp 5-16.

Veloz Maggiolo, Marcio
1984 "La arqueología de la vida cotidiana: matices, historia y diferencias", en *Boletín de Antropología Americana,* IPGH, número 10, México, pp. 5-21.

Webb, Malcom C.
1989 "The Significance of the 'Epiclassic' Period in Mesoamerican Prehistory", en David Browman, editor, *Cultural Continuity in Mesoamerica,* Mouton, La Haya, pp. 155-178.

Investigación etnoarqueológica reciente en las tierras bajas de la Sierra de Guadalupe, Baja California Sur, México

Alfonso Alvarado Bravo*

Resumen: Se analiza el desarrollo local de las tierras bajas de la Sierra de Guadalupe, Baja California Sur, desde la perspectiva etnoarqueológica y arqueológica. Apoyado en un modelo de intercambio socioecológico, se propone un patrón de desarrollo regional para la desaparecida población que ocupaba el área en tiempos prehispánicos y coloniales.

Abstract: The social organization at the Guadalupe Mountains lowlands in Southern Baja California is analyzed using a theoretic model of socioecological exchange. Leaning on ethnographic, historical and archaeological evidence, the paper proposes patterns of social evolution of the now extinct local groups which inhabited the area during prehispanic and colonial times.

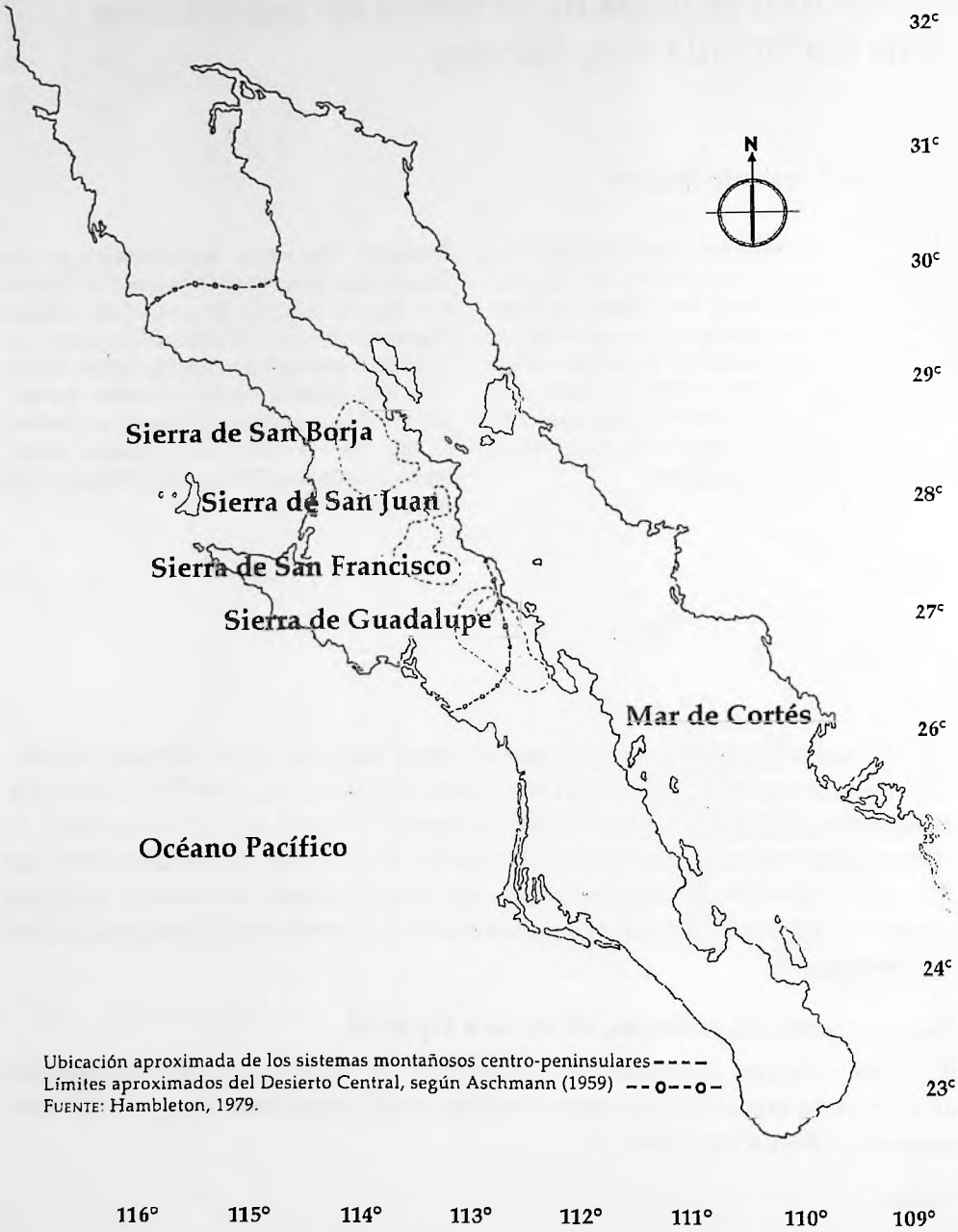
La región de estudio objeto de este artículo, conocida como Sierra de Guadalupe, se encuentra en la porción media de la península de Baja California, en la parte norte del estado de Baja California Sur; este macizo montañoso de origen ígneo extrusivo, se ubica entre los 26° 10′ y 27° 20′ de latitud norte y los 111° 40′ y los 113° de longitud oeste, aproximadamente; esta sierra ocupa la parte más sureña de lo que geográficamente se conoce como Desierto Central (véase figura 1).

Planteamiento del problema, objetivos e hipótesis

El objetivo de esta investigación es proponer un modelo que permita esbozar un patrón de explotación y ocupación del medio por la extinta población aborigen de la Baja California.

* INAH

Figura I



Ubicación aproximada de los sistemas montañosos centro-peninsulares ----
Límites aproximados del Desierto Central, según Aschmann (1959) --o--o--
FUENTE: Hambleton, 1979.

Para ello se requiere contrastar la información etnográfica y etnohistórica existente con la evidencia arqueológica de la región de estudio.

La hipótesis fundamental es que las actuales sociedades serranas sudcalifornianas, descendientes de la población llevada a la península desde el macizo continental por los jesuitas en los tiempos misionales, explotan los recursos terrestres de las tierras altas y bajas de la Sierra de Guadalupe, en condiciones de presión poblacional, igual que como lo hicieron las poblaciones indígenas en la época prehispánica al momento del contacto; la variable principal que afecta este patrón es el agua.

Ahora nos hemos propuesto analizar el mismo fenómeno social en dos sociedades distintas: una pescadora-recolectora-cazadora y otra pescadora-pastora-agrícola, que pertenecen a distintos momentos, pero que habitaron en el mismo espacio; esta consideración servirá de hilo conductor para ubicar teóricamente el presente trabajo:

a) Esta investigación se sustentará en la etnoarqueología (Gándara, 1990: 43-82), en el enfoque histórico comparativo general (Orser, 1996: 1-28) y en las proposiciones de la arqueología social iberoamericana; buscará aplicar fundamentalmente los conceptos de formación económico-social (FES) indígena pretribal y modo de vida; este último concepto se aplicará para ambos casos, el indígena y el generado con el proceso de colonización o repoblamiento de la sierra, durante el siglo XIX y lo que lleva el XX.

b) La argumentación teórica de que ambas sociedades explotan el medio según el mismo fenómeno de presión poblacional nos lleva a considerar la analogía etnográfica como una herramienta que permitirá fundamentar la existencia de un fenómeno multihistórico o transhistórico, tras lo cual podremos sostener ontológicamente leyes generales (Gándara, 1990).

Cuando en 1993 se realizaba una de las distintas temporadas de prospección arqueológica de superficie en la Sierra de Guadalupe, que culminaría en la tesis de licenciatura de quien esto escribe, se observó una disputa muy fuerte por los sitios donde había fuentes de agua, aunque produjeran pequeñas cantidades del vital líquido; como ejemplo, se mencionará que al entrar en la cañada La Calera para verificar la existencia de varios sitios arqueológicos, el ranchero que en ese momento habitaba con su familia el rancho Pie de la Cuesta, ubicado a un lado del cauce del arroyo San Raymundo, a unos 380 metros sobre el nivel de mar aproximadamente, nos pidió a quienes estábamos con él que no mencionáramos a ninguna persona la existencia y ubicación del pequeño manantial que se había observado en la mencionada cañada, ya que nadie ocupaba el lugar y él pretendía usarlo.

La búsqueda de sitios con condiciones necesarias para la vida en Baja California no es un fenómeno reciente; ya los jesuitas desde finales del siglo XVII, e incluso quienes antes participaron en la demarcación comercial de la península (Mathes, 1973), dejaron constancia en las crónicas de la aridez, en algunos casos extrema, del territorio peninsular.

La disputa por un recurso limitado como el agua en la península sólo ha sido tratada por Harry Crosby (1992), quien al escribir sobre los ranchos ancestrales, es decir, aquellos que existían desde el periodo misional en forma de pueblos de visita, entre los que cita a San José de Gracia en las tierras bajas de la Sierra de Guadalupe, nos dice que en éstos "sólo había el agua suficiente para regar unas cuantas hectáreas..." (1992: 95).

Por lo que, en la medida en que la población crecía, las posteriores generaciones tenían que buscar sitios nuevos donde asentarse; es con esta característica de crecimiento de la población que presiona sobre este recurso, como empezaron a utilizarse localidades donde no había agua permanentemente, pero sí de manera temporal, en parajes donde la naturaleza ha tallado oquedades que se conocen como pozas o tinajas, y donde por un breve lapso hay agua.

La búsqueda de la población peninsular moderna de un lugar para asentarse, aun cuando no fuera de manera permanente, implicó ocupar espacios que ya habían sido utilizados anteriormente por la población aborigen en un momento previo a la llegada de los europeos. Esta característica de los cañones de tener dos momentos de ocupación, llegándose incluso a utilizar exactamente los mismos sitios, es la propiedad relevante —o la conexión relevante, en términos gandarianos— que permite sustentar nuestras hipótesis en la analogía, aun cuando las sociedades sean distintas.

Entre las propiedades causalmente relevantes (Gándara, 1990: 60) están:

1. El crecimiento de la población que, como fenómeno social, lleva a ejercer mucha presión sobre recursos limitados como el agua.

2. El desarrollo de estrategias para optimizar el uso de los recursos acuíferos.

Estas propiedades son a la vez condición suficiente (Copi, 1973: 318-321) y conexión causal (Gándara, 1990: 60), para que, como efecto, se dé la presión sobre los recursos y con ello la ocupación de las localidades con agua temporal; aun cuando la frecuencia temporal con la que se presenta el fenómeno en la misma distribución espacial sea muy lejana, de poco más de 300 años, entre la extinta la población aborigen (contexto objeto) y la actual población sudcaliforniana (contexto fuente).

Dicho de otro modo, proponemos que los procesos y propiedades en que sustentamos la analogía son comunes a distintas formaciones sociales y

que inciden en la formación y transformación de los contextos arqueológicos, donde lo que se puede observar son determinadas pautas comunes del comportamiento social, como por ejemplo la forma de disponer de los recursos y la producción de basura; más concretamente, estamos hablando de la relación entre la conducta o actividad de los seres humanos y su producto: la cultura material (Gándara, 1990; Schiffer, 1987).

Schiffer ha estudiado y desarrollado la parte conceptual de la teoría arqueológica de los procesos de formación del contexto arqueológico, y ha propuesto un modelo donde ubica el contexto preciso en el que éstos actúan, en función de su carácter cultural o natural.

Para el caso concreto que estudiamos, necesitamos saber:

1. Como parte de los procesos de formación cultural:

a) La ubicación actual de los caseríos o ranchos modernos y de los sitios arqueológicos.

b) El uso que se da a los recursos actualmente.

c) La forma en que los habitantes disponen actualmente de sus desechos.

d) La posibilidad de ubicar zonas con basura prehispánica dentro de las cañadas.

2. Con respecto a los procesos de formación natural:

a) El tipo de fenómenos naturales que en el proceso regional inciden en la ubicación, distribución y grado de deterioro o preservación del material arqueológico.

b) El grado de alteración de los sitios.

Para ello habrá que fundamentar nuestras observaciones y suposiciones con datos sobre aspectos de la vida cotidiana que permitan caracterizar a ambas sociedades, la indígena y la actual.

Cuanto investigador ha escrito sobre las sociedades indígenas de la Baja California ha pretendido caracterizarlas partiendo de la descripción exhaustiva de los rasgos generales que aparecen en las crónicas; ejemplos de esto son la introducción de Paul Kirchhoff (1942) a las *Noticias de la península americana de California,* del padre Juan Jacobo Baegert, o los trabajos de William C. Massey (1961: 411-422; 1966: 38-58); los trabajos de esta índole se hacen desde la posición teórica de la antropología cultural, que ofrece una visión cultural de la historia de estos pueblos y hace referencia a una cantidad impresionante de datos etnográficos entresacados de las fuentes históricas peninsulares; sus modelos teóricos de explicación se apoyan entonces en la difusión de rasgos venidos del norte, es decir, se fundamentan en el difusionismo histórico cultural.

Todo lo que conforma el registro arqueológico son fragmentos antes integrados en una cultura; a ésta podemos considerarla como un conjunto singular de formas fenoménicas que el observador percibe (Bate, 1993); estas formas no son sólo los objetos o restos arqueológicos en sí, o por sí mismos, sino la concatenación de acciones que les dieron lugar (que Bate ubica como dimensiones de la realidad social y que el observador distingue empíricamente como "aspectos" de la realidad); mencionaré un ejemplo: la manufactura de un instrumento lítico, cualquiera que sea su forma, implica no sólo saber cómo se obtiene el material y la forma de tallarlo, sino que es necesario tener algún control sobre una serie de conocimientos y circunstancias con los cuales es posible realizarlo; es decir, hay que saber dónde está la fuente del material, la distancia a recorrer para obtenerlo, la forma de extracción, qué implementos o herramientas utilizar, etcétera; lo mismo ocurre con todos los materiales que existen en el registro arqueológico; no son otra cosa que reflejos de una realidad social; un faldellín hecho de fibras de alguna planta necesariamente es producto de una serie de hechos concatenados que nos permiten percibir su existencia: conocer de qué plantas es posible sacar fibras para transformarlas en una especie de hilo, saber cómo se hace este proceso y su trenzado para la producción de cordeles, etcétera. Por estas razones, lo que entendemos como cultura es un "efecto multideterminado por las condiciones concretas de existencia de una formación social" (Bate, 1993: 81). En este sentido, esos hechos concatenados, enmarcados en condiciones concretas de existencia y de producción, son el sistema general de contenidos esenciales, que viene a ser la formación social (Bate, 1993).

Para poder comprender cómo se relacionan a su vez cada una de estas dimensiones de la realidad, la singular y la general, entendiendo que esta última está regida por regularidades o leyes comunes a distintas sociedades, o sea por leyes generales, se proponen conceptos o categorías como la de modo de vida.

Esta categoría tiene un papel importante, porque es el eslabón entre el objeto arqueológico (o material arqueológico) y la formación económico-social (FES), ya que es en el modo de vida donde formalizamos a la sociedad (Vargas Arenas, 1987: 6), empleando otros conceptos (como el de modo de trabajo) que nos permiten hacer abstracción sobre la vida cotidiana. Este "eslabón intermedio" entre lo singular y lo general, entre la cultura y la formación social, entre lo fenoménico y el contenido esencial, nos remite fundamentalmente a particularidades de la organización de la actividad humana, al contexto-momento, que, concatenado, es para nosotros la actividad humana misma, asociada a los materiales arqueológicos vinculados con ella (Vargas Arenas, 1987).

Los materiales que la mayoría de arqueólogos usa para caracterizar a las sociedades cazadoras-recolectoras no son sino la manifestación fenoménica de un proceso no atisbado, en el que los grados de interrelación entre los distintos acontecimientos o hechos que se pretende analizar a través de categorías son mucho más complejos que hacer una descripción de rasgos de una sociedad.

Cabría entonces preguntarnos cómo caracterizaríamos a las sociedades recolectoras-pescadoras-cazadoras que ocuparon el territorio peninsular sudcaliforniano.

Tras determinar la formación social que suponemos tenían las sociedades peninsulares, el caso concreto de este estudio remite al grupo cochimí, pues según las fuentes históricas era el grupo indígena que habitaba la Sierra de Guadalupe.

Si, como se dijo antes, la FES remite a la concatenación de acciones o a las dimensiones de la realidad, aunadas a las condiciones concretas de existencia y producción, lo que tenemos entonces que caracterizar primero es el modo de producción, entendiéndolo como el sistema de relaciones sociales que se establecen en la producción.

Para analizar el modo de producción de las sociedades que habitaron en el Desierto Central, habrá que analizar las fuerzas productivas, conformadas por la fuerza de trabajo, los medios de producción y la interacción entre ambos —las relaciones sociales de producción—, entendidas como las relaciones de propiedad —ya sea objetiva o subjetiva— establecidas por los agentes de la producción (los seres humanos que detentan la fuerza de trabajo) sobre los elementos del proceso productivo (instrumentos y objetos de trabajo).

Por otro lado, el grado de desarrollo de las fuerzas productivas está íntimamente ligado a las condiciones naturales productivas del medio y al grado de desarrollo históricamente alcanzado por la sociedad, lo que les permite explotar la productividad natural racionalmente, sin sobreexplotarla, para no dañarla irremediablemente (Bate, 1986; Alvarado, 1996).

En los documentos misionales que dejaron los jesuitas (Barco, 1973; Bravo, 1970; Kino, 1989; Piccolo, 1962; Salvatierra, 1946) no se menciona nunca algo que nos indique la explotación del medio en términos de algún tipo de cultivo o de la crianza de algún animal; es decir, en estas sociedades no se utilizaban los procesos de desarrollo de la agricultura ni la domesticación de animales; todos los datos registrados en las fuentes históricas sobre la península nos indican claramente que la población aborigen realizaba la explotación del medio apropiándose de lo que necesitaba para la subsistencia; el proceso de tra-

bajo no estaba orientado a intervenir en el control de la reproducción biológica de las especies (Bate, 1986: 6), ya fueran animales o vegetales; en cambio, sí se buscaba la adquisición de alimentos con técnicas de captura de animales, como la caza o la pesca, y con técnicas para recolección de todo tipo de raíces, vegetales, frutos y semillas comestibles, además de moluscos (Bate, 1986: 6; Alvarado, 1996: 90-113). Las condiciones en las que se realizaba todo este proceso productivo tendían a la satisfacción de necesidades inmediatas, entre las que se incluyen productos que pueden ser de consumo inmediato o que requieren un proceso de transformación para poderse consumir. Este proceso productivo requiere la fabricación de los instrumentos y bienes de consumo no alimenticios necesarios para poder llevar a cabo las actividades mencionadas; estos instrumentos son generalmente objetos naturales modificados, en los que se busca obtener las propiedades funcionales requeridas (Bate, 1986: 7) (véase esquema 1).

En estas condiciones la producción y el consumo se caracterizan por formar un ciclo breve, que va de su recolección a su procesamiento y consumo inmediato (Bate, 1986: 7-8); no hay almacenamiento por la movilidad del grupo (Service, 1973: 19; Bate, 1986: 8-9) y por la rápida descomposición de los productos alimenticios. El almacenamiento tiene que ver con otras condiciones de explotación del medio, que implican el control de las especies alimenticias y por ello una formación social distinta.

Así las cosas, en cada ciclo de apropiación-consumo se eliminan los productos con rapidez, requiriéndose inmediatamente nuevos productos (Bate, 1986: 8); de esta manera, la forma producción-consumo-producción crea las condiciones para que las actividades apropiadoras se caractericen por "una *continuidad necesaria* y *permanente* [...] [que no es posible interrumpir] por periodos de tiempo prolongados, más allá de lo que tardan en consumirse los productos de la caza, pesca o recolección" (Bate, 1986: 8-10; el subrayado es nuestro). Dicho de otro modo, en estas sociedades no hay excedentes ni almacenamiento; prueba de ello es la mención reiterada de los jesuitas de que se movían de un lado a otro en busca de alimentos (Barco, 1973).

Por la forma como se produce en estas sociedades, Bate ha definido diferentes factores, o variables, que influyen decisivamente en las fuerzas productivas —que él denomina también rendimiento promedio de la fuerza de trabajo—; para él hay tres fundamentales:

1) La productividad natural.

2) El desarrollo técnico.

3) Los sistemas de complementación económica.

Esquema 1


Concatenación de acciones
o dimensiones de la realidad social
Lo fenoménico
Objeto
Cultura
Aunado a condiciones concretas
de existencia y producción
Contenidos
esenciales
Formación económico-social
Material arqueológico
Efecto
Forma
Singularidad
Modo de vida
(categoría general)
(FES)
Causa
Contenido
Generalidad
Categorías
singulares
Es el sistema particular
de eslabones intermedios:
modo de trabajo
(categoría que tiene que ver
con la vida cotidiana)
Contexto-momento
(su concatenación implica
la actividad humana)
Modo de
producción (son
los procesos
organizados bajo
diversos tipos de
relaciones de
producción, con
un tipo
fundamental de
relaciones sociales
de producción
dominantes; esta
categoría es
general)
Fuerza de trabajo
Instrumentos
Objetos
Procesos de trabajo
Material arqueológico
Desechos
Productos o bienes satisfactorios de necesidades

La sociedad no tiene forma de manipular la productividad natural, ya que no hay intervención humana en el control reproductivo de las especies; se depende de la productividad y disponibilidad ambiental, y de la cantidad de trabajo invertido en la obtención de recursos, sean éstos alimenticios o no, y del porcentaje utilizable de éstos; los aspectos mencionados tienen una mayor o menor incidencia en las fuerzas productivas.

El segundo factor (el desarrollo técnico), sí es controlado por la sociedad, aun cuando estas técnicas remitan a un proceso de explotación que se fundamenta en la apropiación, y donde cada avance tecnológico que la sociedad desarrolla o adquiere le permite explotar de manera más eficiente el medio; es decir, permite elevar el rendimiento medio de la fuerza de trabajo (Bate, 1986: 11), lo que tiene como consecuencia una menor inversión de horas de trabajo en el proceso productivo, y que no implica aumentar el volumen de la producción, ya que ésta va dirigida a satisfacer las necesidades de subsistencia.

Los sistemas de complementación económica remiten a dos factores que influyen en la organización social del proceso económico y en la productividad del trabajo; éstos se caracterizan como sigue:

a) El "uso de la fuerza de trabajo en los lugares y momentos en que ésta alcanza mayor rendimiento".

b) La "diversificación de los recursos explotados" (Bate, 1986: 11).

Con respecto al primer apartado, Bate remite a las formas de organización del trabajo en condiciones y momentos muy concretos del proceso económico, que el autor califica de manera muy precisa como espacio-temporales; ejemplo concreto de ello para la región de estudio en el Desierto Central es la explotación de los recursos marinos, que, en el momento del contacto, es probable que se llevara a cabo en invierno, por la enorme productividad que en esa temporada tienen los recursos costeros, contrastando con la nula productividad que tienen los recursos terrestres en la misma temporada; esta actividad debió de realizarse organizando posiblemente grupos de trabajo que salían de los cañones cercanos a la costa (esto es, de San José de Gracia o Las Vacas) y cruzaban las mesas de la llanura costera, para llegar a los esteros El Dátil y o El Batequi; por las condiciones que presenta la costa, era necesario llevar toda una serie de implementos que ahí no se tenían; por ejemplo, leña para procesar lo recolectado o pescado y evitar que se descompusiera, así como para calentarse durante las frías noches que fuera necesario; agua; instrumentos de trabajo y alimentos para la manutención mientras se recolectaba y pescaba, etcétera; es decir, ésta no era "empresa de un solo hombre"; no existen los "Robinson Crusoe", como dijo Marx. Otro ejemplo posible sería el de las batidas de caza, realizadas en

las mesas intermedias, entre la Sierra de Guadalupe y la zona donde está San José de Gracia, después de la temporada de lluvias (Alvarado 1996: 105-110).

En este modo de vida confluyen, pues, actividades de recolección de frutos, raíces, tubérculos, semillas y vegetales, y de caza, por un lado, y de pesca-recolección de moluscos, por el otro, que se dan de manera desigual o combinada, estructurándose así los procesos económicos espacial y temporalmente; todo realizado por el mismo grupo indígena, y en el que podemos observar una diversificación en la organización del trabajo, que implica a su vez la explotación racional del medio (Alvarado, 1996: 105-110), y el "uso racional del gasto de la fuerza de trabajo en relación al volumen de productos que ésta proporciona..." (Bate, 1986: 13).

El segundo apartado tiene que ver con la diversidad y la productividad natural, que para el caso del Desierto Central ya ha presentado quien esto escribe; si no se trata un estudio exhaustivo, sí es una visión que nos permite sostener lo que hemos denominado patrón de asentamiento estacional, apoyado en la explotación cíclica de los recursos (Alvarado, 1996); es importante mencionar que este estudio de patrón de asentamiento puede en cierta medida concatenarse con el modelo propuesto por Bate como "Red de Apareamientos en Distribución Linear" (Bate, 1990: 89-153; 1992: 105-155), en la medida en que ambos plantean el uso de distintos nichos ecológicos —desde la sierra hasta la costa— por sociedades de este tipo, con la diferencia o salvedad de que Bate considera la posibilidad de una ocupación simultánea de todos los nichos durante un ciclo de dos años (Bate, 1990: 89-153); y quien esto escribe considera que sólo es posible ocupar un determinado ambiente una sola temporada, en el ciclo de un año, es decir, en invierno hacia la costa; en la primera parte de la primavera, las mesas (aproximadamente los dos primeros meses de esta estación); y la temporada más seca (que reúne lo que resta de la primavera, todo el verano y buena parte del otoño), en la sierra.

Por lo que respecta a la posibilidad de la reproducción de la población indígena en la época prehispánica y en el caso concreto de la Sierra de Guadalupe, ésta se puede dar sin problemas en una u otra temporadas, pues los grupos indígenas por efecto mismo de encontrarse totalmente en uno u otro nichos ecológicos, pueden tener la misma oportunidad de aparearse.

En cuanto a las sociedades serranas actuales, su modo de vida está enmarcado en el proceso de desarrollo capitalista; sin embargo, aun cuando sus actividades cotidianas, su cotidianidad, ha estado la mayor parte de las veces ligada a procesos que requieren una ocupación y explotación del espacio, acordes con las necesidades del capital, en muchos casos las estrategias que les

permiten explotar actualmente el medio son similares a las que tenían los antiguos californios al momento del contacto; como ejemplo se mencionará que don Juan Crisóstomo Aguilar Villavicencio, habitante de San José de Gracia, además de haberse dedicado a la pesca y a la recolección de moluscos, es también ranchero, pues cuenta con un rancho en la ladera occidental de la Sierra de Guadalupe, relativamente cercano a la Misión de Guadalupe Huasinapí (comunicación personal); es decir, las modernas sociedades serranas también utilizan todos los nichos ecológicos, desde la sierra hasta la costa, tal como lo hacían las sociedades prehispánicas sudcalifornianas al momento del contacto; ahora, lo que más llama la atención en todo este contexto es que con el reciente proceso de apertura comercial extrema, el modo de vida de esta población ha empezado a transformarse; como ejemplo se mencionará que los materiales con los que generalmente se construye la casa tradicional y sus muebles (piedra, adobe, palma de taco, vigas de madera de palma, carrizo de Castilla, madera de güéribo), empiezan a ser sustituidos por materiales de manufactura moderna (block, cemento, lámina acanalada, vigeta de metal, muebles de metal, uso de gas doméstico); sin embargo, a pesar de los cambios, los aspectos culturales que singularizan a las actuales poblaciones sudcalifornianas, en los términos de lo que Bate menciona como "efecto multideterminado por las condiciones concretas de existencia de una formación social" (Bate, 1990: 89-153), todavía pueden ser observados.

Por último, es necesario remarcar que la etnoarqueología es una herramienta fundamental para la arqueología; se puede así analizar la "relación similar [que existe] entre cultura y conducta material, [la cual] debe haber operado en el pasado, y [que] de hecho debe operar siempre" (Mario Cortina, 1982; citado en Gándara, 1990); esta definición precisa de la etnoarqueología es lo que Gándara (1990: 73) y Charlton (1981) definen como interface, es decir, el enlace entre las leyes generales y los procesos sociales.

Bibliografía

Alvarado Bravo, Alfonso

1996 *Un acercamiento al estudio del patrón de asentamiento de cazadores-recolectores-pescadores, a lo largo del arroyo San José de Gracia, Baja California Sur, México,* tesis de licenciatura, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, México.

Aschmann, Homer

1959 *The Central Desert of Baja California: Demography and Ecology,* Uni-

versity of California Press (Ibero-Americana: 42), Berkeley y Los Ángeles.

Barco, Miguel del
1973 *Historia natural y crónica de la antigua California*, notas y apéndices de Miguel León-Portilla, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Investigaciones Históricas, México.

Bate, Luis Felipe
1986 "El modo de producción cazador-recolector o la economía de salvajismo", en *Boletín de Antropología Americana*, 13, pp. 5-31. Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México.
1990 "Culturas y modo de vida de los cazadores recolectores en el poblamiento de América del Sur", en *Revista de Arqueología Americana*, 2, pp. 89-153, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México.
1992 "Las sociedades cazadoras recolectoras pre-tribales o el 'paleolítico superior' visto desde Sudamérica", *Boletín de Antropología Americana*, 25, pp. 105-155, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México.
1993 "Teoría de cultura y arqueología", *Boletín de Antropología Americana*, 27, pp. 75-93, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México.
1998 *El proceso de investigación en arqueología*, Crítica, Barcelona.

Bravo, Jaime, Juan de Ugarte y Clemente Guillén
1970 *Testimonios sudcalifornianos, nueva entrada y establecimiento en el puerto de La Paz, 1720*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Charlton, Thomas H.,
1981 "Interfaces Between Archaeology, Ethnohistory and Ethnology", en *Advances in Archaeological Method and Theory*, vol. 4, ed. por Michael B. Schiffer, Academic Press, Nueva York.

Copi, Irving
1973a "La analogía y la inferencia probable", en *Introducción a la lógica*, Eudeba, Buenos Aires.
1973b "Las conexiones causales: los métodos de Mill para la investigación experimental", en *Introducción a la lógica*, Eudeba, Buenos Aires.

Crosby, Harry
1992 *Los últimos californios*, trad. de Enrique Hambleton, gobierno del estado de Baja California Sur / H. Ayuntamiento de La Paz, Comisión Estatal Conmemorativa del V Centenario del Encuentro de Dos Mundos.

Gándara, Manuel
1990 "La analogía etnográfica como heurística: lógica muestreal, dominios ontológicos e historicidad", en *Etnoarqueología. Primer Coloquio Bosch-Gimpera*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Investigaciones Antropológicas, México.

Hambleton, Enrique
1979 *La pintura rupestre de Baja California*, Fondo Cultural Banamex, México.

Kino, Eusebio Francisco
1989 *Las misiones de Sonora y Arizona*, Editorial Porrúa, México.

Kirchhoff, Paul
1942 "Las tribus de la Baja California y el libro del padre Baegert", en *Noticias de la Península Americana de California por el Rev. Padre Juan Jacobo Baegert*, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, México.

Massey, William C.
1961 "The Cultural Distinction of Aboriginal Baja California", en *Homenaje a Pablo Martínez del Río*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
1966 *Archaeology and Ethnohistory of Lower California*, Handbook of Middle American Indians, volumen IV, pp. 38-58; editor general: Robert Wauchope, University of Texas Press, Austin.

Mathes, W. Michael
1973 *Sebastián Vizcaíno y la expansión española en el Océano Pacífico: 1580-1630*, traducción española de Ignacio del Río, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México.

Meillassoux, Claude
1979 *Mujeres, graneros y capitales*, Siglo XXI, México.

Mora Echeverría, Jesús, y Baudelina Lydia García Uranga
1986 "Arqueología de superficie en la región del Cabo, Baja California

Sur, México", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, tomo XXXII, Sociedad Mexicana de Antropología, México.

Orser, Jr., Charles E.
1996 "A crisis in Historical Archaeology", en *A Historical Archaeology of the Modern World*, Plenum Press, Nueva York y Londres.

Piccolo, Francisco María
1962 *Informe del Estado de la Nueva Cristiandad de California 1702 y otros documentos*, Colección Chimalistac, volumen 14, ediciones José Porrúa Turanzas, Madrid.

Salvatierra, Juan María
1946 *Misión de la Baja California*, introducción y notas de C. Bayle, Editorial La Católica, Madrid.

Schiffer, Michael B.
1987 *Formation Processes of the Archaeological Record*, University of New Mexico Press, Albuquerque.
1990 "Contexto arqueológico y contexto sistémico", en *Boletín de Antropología Americana*, 22, pp. 81-93, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México.

Service, Elman R.
1984 *Los cazadores*, Editorial Labor, Barcelona.

Secretaría de Programación y Presupuesto
1981 *Carta topográfica San Isidro*, México.

Vargas Arenas, Iraida
1984 "Definición de conceptos para una arqueología social", en Óscar M. Fonseca Zamora, editor *Actas del Primer Simposio de la Fundación de Arqueología del Caribe*, pp. 5-15.
1987 "Los modos de vida tribales: condiciones para la implantación de la formación clasista en Venezuela", *Gens*, volumen 3, número 1, pp. 5-15, Sociedad Venezolana de Arqueólogos, Colegio de Sociólogos y Antropólogos de Venezuela, Venezuela.

Veloz Maggiolo, Marcio
1984 "La arqueología de la vida cotidiana: matices, historia y diferencias", en Óscar M. Fonseca Zamora, editor, *Actas del Primer Simposio de la Fundación de Arqueología del Caribe*, pp. 92-113.

Las tablas de Baja California

Agustín Ortega Esquinca*

Resumen: El trabajo analiza las representaciones en tablas ceremoniales procedentes de varios sitios de Baja California. Compara sus motivos y estilos con los del arte rupestre e intenta captar su importancia colectiva como parte de la vida cotidiana kiliwa.

Abstract: This paper analyzes the iconography on ceremonial bars coming from various archaeological sites of Baja California. The author compares their motifs and style with other representations of the region and tries to conceive the role of the ceremonial bars in terms of social coherence and identity, as an integrated part of Kiliwa daily life.

Los objetivos de este artículo son dos. Primero, sugerir algunas hipótesis sobre uno de los materiales arqueológicos de la península de Baja California que ha llamado la atención de los investigadores: las denominadas tablas ceremoniales o, simplemente, tablas. Sobre estos objetos se ha iniciado una polémica entre los especialistas del área, que se ha recabado, principalmente, en la publicación trimestral de la Pacific Coast Archaeological Society de California. Segundo, hacer una crítica al estrecho enfoque de la arqueología tradicional sobre la evidencia rupestre.

1. Antecedentes

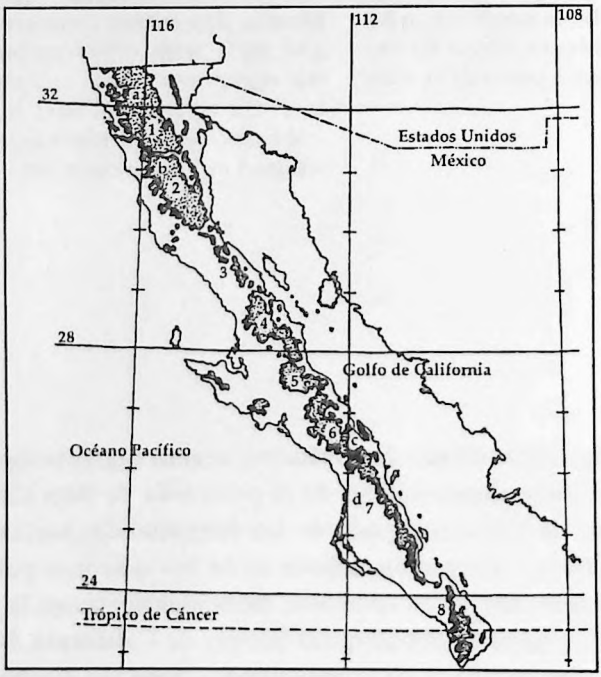
En la península bajacaliforniana se han descubierto dos clases de tablas; unas son objetos tallados en madera que, en algunos casos, presentan diseños geométricos

* ENAH-INAH

pintados; otras son representaciones grabadas en la roca. La primera noticia que se publicó sobre las tablas talladas en madera data de mediados de este siglo; en relación con las tablas petrograbadas, este artículo es el primero.

Las tablas talladas en madera son objetos arqueológicos descontextualizados; todas se han obtenido en hallazgos fortuitos, excepto una. Los lugares de procedencia son la parte central y el extremo norte de la península de Baja California. Aunque aquí analizaré principalmente las segundas, no dejaré de hacer algunas referencias breves a las primeras.

Las tablas de la parte central fueron localizadas en La Purísima y en Bahía Coyote, Baja California Sur (figura 1). Estos lugares formaron parte del territorio



- Lugares de procedencia de las tablas talladas en madera:

a. San Faustino, B. C.
b. Valle La Trinidad, B. C.
c. Bahía Coyote, B. C. S.
d. La Purísima, B. C. S.

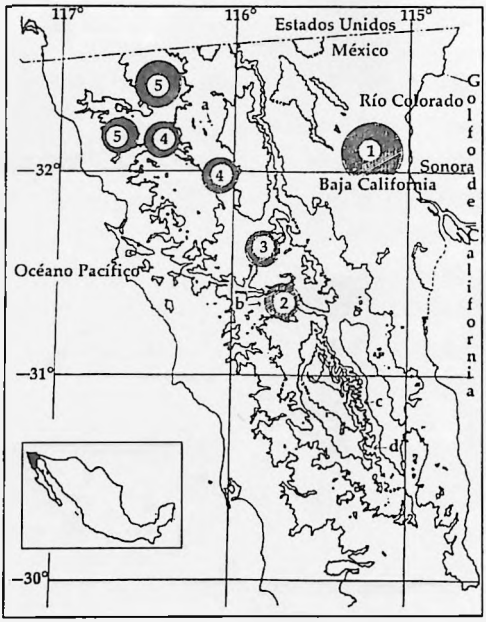
- Nombre más común de las sierras de la Cordillera Transpeninsular:

1. Sierra Juárez
2. Sierra San Pedro Martir
3. Sierra de Calamajue
4. Sierra de San Borja
5. Sierra San Francisco
6. Sierra de Mulegé o Guadalupe
7. Sierra de la Giganta
8. Sierra de la Laguna

Figura 1. Mapa de la península bajacaliforniana donde se muestran dos variables.

cochimí hasta la época misional jesuítica (1697-1765), cuando los indígenas se extinguieron. Se caracterizan por ser objetos tallados en madera, en forma tabular; presentan varias perforaciones y restos de pintura; ésta se aplica de tal forma que parece cubrir toda la superficie, pero no muestra diseño alguno, tal cual se observa en las ilustraciones de Gooding (1972: 29), Hedges (1973: figura 2) y Ritter (1974: 31).

Las tablas del extremo norte proceden de San Faustino y del Valle La Trinidad, Baja California (figuras 1 y 2). El primer lugar está ubicado en el territorio kumiai, en la Sierra Juárez; el segundo, en tierra kiliwa, entre la Sierra Juárez y la Sierra San Pedro Mártir. Ambas comunidades indígenas son hablantes de lengua yuma-



- Lugares de procedencia de:

Tablas talladas en madera
a. San Faustino, B. C.
b. Valle La Trinidad, B. C.

Tablas petrograbadas
c. Cañon El Cajoncito
d. Cañón Agua Caliente

- Distribución actual de las etnias yumanas:

1. Cucapá
2. Kilima o Kolew
3. Pai-pai
4. Ti-pai o cochimí
5. K'myai

Figura 2. Mapa del extremo norte de la península bajacaliforniana donde se muestran dos variables.

na (Mixco, 1977: 206-207). Estas tablas presentan otras cualidades, tal cual se observa en las ilustraciones de la publicación de Hedges (1973) (figuras 3, 4 y 5); aunque fueron talladas en madera, como en el caso de las tablas de Baja California Sur, su configuración es diferente, pues presentan un panel tabular y un mango en la base, todo tallado en la misma pieza; el panel está pintado con pigmentos minerales en diseños geométricos. Me centraré en éstas.

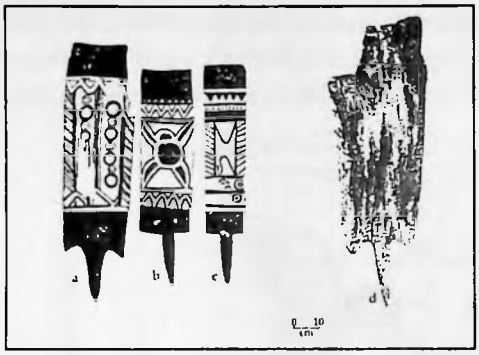


Figura 3. Tablas talladas en madera, procedentes de San Fautino, Baja California. Se encuentran entre las colecciones del Museo del Hombre de San Diego, California (tomado de Hedges, 1973: 7 y 8).

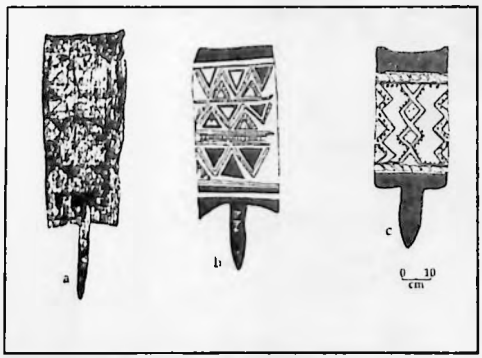


Figura 4. Tablas talladas en madera, procedentes del Valle La Trinidad, Baja California (tomado de Hedges, 1973: 14 y 15). Los ejemplares se encuentran en poder de:
a) El Southwest Museum de Los Ángeles.
b) y c) Un coleccionista privado.

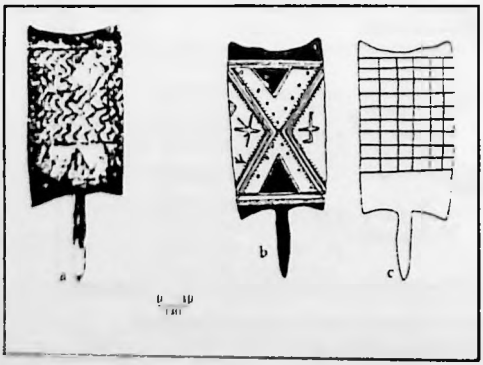


Figura 5. Ilustraciones de una tabla tallada en madera, prodedente del Valle La Trinidad, Baja California; está en poder de un coleccionista privado (tomado de Hedges, 1973: 13):
a) Fotografía del frente.
b) Dibujo del frente, eliminando el diseño de líneas quebradas.
c) Dibujo del reverso.

En la actualidad se conocen ocho tablas (Hedges, 1973: 5-6); todas han sido llevadas a los Estados Unidos. De acuerdo con Hedges (1973: 5-6), cuatro de estos ejemplares están entre las colecciones del Museo del Hombre de San Diego, California (figura 3), los cuales estaban asociados a cuatro pipas de piedra y una de cerámica (Hedges, 1973: 9-10); la quinta tabla está en el Southwest Museum de Los Ángeles, California (figura 4, a) y fue recolectada en 1932 (Hedges, 1973: 12); la sexta y la séptima son propiedad de un coleccionista particular de California (figura 4, b y c); de la octava, el autor anota que está en una colección privada (Hedges, 1973: 6 y 12) y sólo se conoce una fotografía (figura 5). Las cuatro primeras proceden de San Faustino; las siguientes tres, del Valle La Trinidad; la última fue encontrada al norte de este lugar.

Estos objetos han despertado el interés de los arqueólogos relacionados con temas bajacalifornianos. Los trabajos publicados se han centrado en la descripción morfológica y en la interpretación funcional (cf. Cassiano, 1988; Hedges, 1973; Gooding, 1972; Meigs, 1939 y 1974; Ritter, 1974). Pero la interpretación ha tenido serios problemas por la ausencia de datos sobre el contexto arqueológico de los hallazgos, los cuales se hicieron en situaciones fortuitas por personas ajenas a la arqueología.

Sin embargo, esta situación se ha solucionado en parte, dado que el arqueólogo Humberto Barranco y quien esto escribe logramos ubicar varias tablas petrograbadas en contexto arqueológico. Fue en 1989, mientras hacíamos labores de recorrido en la vertiente oriental de la Sierra San Pedro Mártir, cuando localizamos y registramos tres sitios que tenían petrograbados con forma de tabla (Barranco y Ortega, 1989a y 1989b). Estos sitios se registraron en los cañones Agua Caliente y El Cajoncito, en la zona del somontano de dicha sierra (figura 2).

Antes de iniciar el análisis de este material, es indispensable dar respuesta a dos problemas teóricos. El primero es definir si tanto las tablas talladas como las petrograbadas representan el mismo objeto. El segundo, determinar el *status* de la evidencia rupestre en la arqueología.

2. Las dos clases de tablas

En cuanto al primer problema teórico, se puede observar lo siguiente. Las dos clases de tablas tienen una morfología exterior similar, que es su hechura en forma de paleta; pero han sido elaboradas con diferentes materiales y mediante técnicas de realización distintas. En este sentido, aunque ambas están conformadas por dos elementos (un panel tabular y un mango), unas fueron talladas en madera y otras, grabadas mediante el delineado, por percusión directa, sobre la superficie de rocas planas integradas a frentes rocosos. En otras palabras, unas

son objetos tridimensionales y otras, dibujos bidimensionales. Así, sus semejanzas son de orden formal, no técnico ni material.

Otras similitudes adicionales se pueden observar en las características del panel de ambas tablas. Al respecto, su forma general ostenta atributos idénticos; vistas de frente, sus costados laterales izquierdo y derecho son recto-paralelos y en sus extremos superior e inferior presentan sendas concavidades. Asimismo, el dibujo del diseño interno tiene cualidades equivalentes, observables en el trazo básico de la composición, el cual es lineal y está organizado en un patrón abstracto-geométrico. En esta última variable, la diferencia está en la técnica de realización del dibujo; pues en tanto que en las tablas talladas éste fue pintado sobre la madera, en las tablas petrograbadas fue hecho mediante la percusión directa de la superficie de la roca. Así, el panel de las dos clases de tablas tiene afinidades de forma y diseño, pero la técnica de realización ha sido diferente.

Dos datos relevantes para determinar sus nexos son los contextos geográfico y étnico. Cuatro de las tablas talladas en madera (figuras 3, 4 y 5) y todas las petrograbadas (figuras 6 y 7) fueron registradas en el área del somontano de la Sierra San Pedro Mártir; las primeras en el Valle La Trinidad, en el lindero norte de ésta, y las segundas en los cañones Cajoncito y Agua Caliente, situados hacia su extremo sur (figura 2).

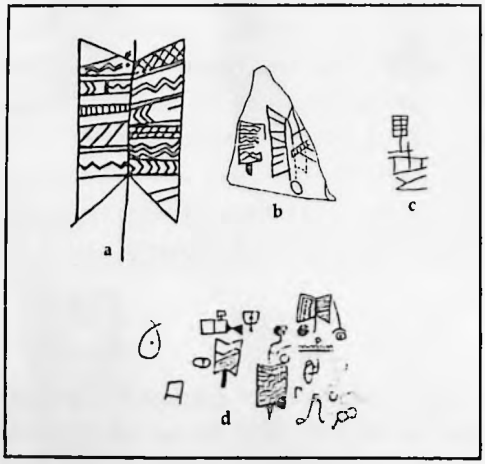


Figura 6. Tablas petrograbadas del Cañón Agua Caliente, en Sierra San Pedro Mártir; fueron registradas en el conjunto 1 del campamento 1: a) Panel 7 (50 x 130 cm), b) Panel 11, c) Panel 3, d) Panel 6.

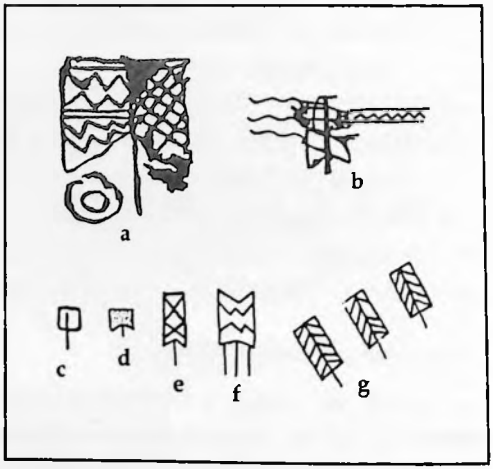


Figura 7. Tablas petrograbadas del Cañón Agua Caliente, en la Sierra San Pedro Mártir; fueron registradas en el campamento 3: a-b) Conjunto 1, c-g) Conjunto 2.

De acuerdo con la tradición oral, esta serranía forma parte del *ko'lew nñimat* o territorio kiliwa (Ochoa Zazueta, 1978: 148-156). Desde hace 1 500 años, dicho territorio ha comprendido de manera íntegra a la vertiente oriental de la Sierra San Pedro Mártir, es decir, desde la zona del parteaguas, en la alta montaña, hasta la costa del Golfo de California. Por cierto, esa fecha corresponde al inicio del llamado periodo Prehistórico (Laylander, 1987: 120-121), que se supone definido por la llegada a la cuenca baja del Colorado-Gila de grupos de cultura patayan, los cuales se han considerado ancestros de los actuales hablantes de lengua yumana (Cordell, 1984: 16).

Aunque desde mediados del siglo XIX, el territorio kiliwa ha sido objeto de presiones internas y externas; sólo en el presente siglo fue ocupado y colonizado por mexicanos del continente, con lo que fue mermado y reducido a un área mínima en el Valle La Trinidad (Ochoa Zazueta, 1978: 148-156, 171, 197 y 312).

De acuerdo con el registro etnográfico, los kiliwa tuvieron tres áreas principales de campamento estacional en este territorio en los altos de la sierra, en los cañones con agua perenne y en el litoral del Golfo de California (Meigs, 1939: 6, 8 y 27; Ochoa Zazueta, 1978: 122-123, 126, 154, 156 y 216). Tanto las tablas talladas como las petrograbadas proceden de la segunda área, considerada centro del territorio kiliwa (Meigs, 1939: 6).

Por lo tanto, según el análisis precedente, sugiero la hipótesis de que ambas clases de tabla o paleta representan, en principio, el mismo objeto.

3. La evidencia rupestre en la arqueología

Respecto de la segunda cuestión, la arqueología tradicional ha considerado *a priori* que la evidencia rupestre es una forma de «arte primitivo» *(sic)*, estableciendo, en términos de Kuhn, una normalidad científica. Posteriormente, su trabajo rutinario se ha dirigido a definir los «estilos» artísticos de una región. Este enfoque tiene, por lo menos, tres limitantes críticas.

1º Es una visión reduccionista y empirista, porque trata de resolver los problemas de la arqueología por medio del arte, pero ignorando lo que es arte y sin justificar por qué debería hacerse así. Únicamente lo han hecho olvidando toda discusión teórica. Esto tiene implicaciones definitivas, ya que es evidente que no cualquier cosa que esté pintada puede considerarse objeto de arte. Por lo tanto, en ese campo, el primer asunto teórico-práctico que hay que resolver es la limitación arte y no arte.

2º Es una posición simplista y superficial, porque únicamente ve un tema del arte, el «estilo», como si el arte abarcara sólo esa cuestión; lo que, para fortuna de los artistas, de los conocedores y de los estudiosos del arte, no es así. Es claro

que si el arqueólogo quiere hacer un estudio serio y profundo de un "mural" rupestre en el contexto del arte, debería tratar materias sustantivas de teoría del arte, como el problema del análisis formal en términos de historia, crítica o filosofía del arte, entre otros.

3º Es una postura ingenua, porque al tratar el «estilo» ignora la polémica histórica sobre éste, iniciada por Panofsky (1939) y a la cual han contribuido Schapiro (1953), Kubler (1962 y 1972) y Gombrich (1968), entre otros. Más bien en sus planteamientos el «estilo» es asumido implícita e inconscientemente como una especie de "tipo" arqueológico.

Esta concepción tiene un supuesto implícito, no justificado por quienes así han procedido. Han considerado que como ha sido elaborada con pintura o por grabado es, por sí misma y de manera automática, razón suficiente para darle el calificativo de "arte primitivo", tal cual lo adjetivan. Es comprensible que la ideas decimonónicas del academicismo neoclásico pesen en la arqueología tradicional, dado que, en general, los arqueólogos desconocen las implicaciones de la revolución generada desde el romanticismo.

En su momento, esos cambios fueron llevados a cabo por el impresionismo y alcanzaron su apogeo con el fauvismo, el cubismo y las demás vanguardias del siglo XX, que sería prolijo citar. Muchos de esos cambios radicales se originaron cuando la revolución industrial entró en los dominios del arte. Con el daguerrotipo se inició la era del maquinismo en la creación artística; posteriormente se sumaron otros inventos, como el cinematógrafo Lumiere, la cámara fotográfica de 35 mm, la ampliadora, la computadora, el video y, más recientemente, la multimedia y el CD Rom. Cada uno de estos inventos fue acompañado de nuevos soportes materiales y formas novedosas de entender el arte.

Todo esto ha contribuido a transformar irreversiblemente tanto la idea de objetividad plástica heredada del Renacimiento como la noción neoclásica del arte. Como se sabe, la primera está basada en tres variables básicas, que son la perspectiva aérea, el escorzo y la perspectiva de fuga, cuyos objetivos estuvieron definidos por la búsqueda del efecto tridimensional en superficies planas, para tratar de representar el volumen y el vacío; pero sus límites estuvieron marcados por la inexpresividad arquitectónica de sus estructuras y por ser perspectivas estáticas y parciales. Es lugar común en el arte que la tercera dimensión renacentista requiere la observación parcial, es decir, mirar con un ojo abierto, mientras el otro permanece cerrado.

Por otra parte, la noción neoclásica del arte está basada en la imitación de la escultura griega y romana; así, cada pintura se concibe como versión de alguna obra de arte clásico. Estas ideas, aceptadas por la burguesía liberal, estable-

cían que la rigurosidad realista del mundo grecolatino era la cumbre del arte. Fuera de ese ámbito frío, incoloro e indoloro, cualquier manifestación artística que no se sujetaba a los cánones academicistas era etiquetada de "decadente" o, para las creaciones de países no occidentalizados, de "primitivo".

Considerando lo anterior, los arqueólogos tradicionalistas no pueden pretender que no ha pasado nada desde el siglo pasado. Es cierto que un mural rupestre puede tener valores estéticos. Es innegable e indudable. Pero esto no resuelve los problemas de la arqueología, que son cuestiones de orden social e histórico.

En conclusión, mi planteamiento es que los arqueólogos tradicionalistas nunca han entrado en las dimensiones del arte; se han quedado en los espacios abiertos de la arqueología, y no se han dado cuenta. Entonces, al analizar una pintura rupestre no han hecho otra cosa que generar tipologías similares a las elaboradas con otros materiales arqueológicos; pero al resultado, en este caso, en lugar de llamarle "tipo", le han dado el nombre de "estilo".

Propongo, por consiguiente, considerar que la evidencia rupestre es un material arqueológico, y en tanto que tal es objeto de estudio de la arqueología. Se le pueden plantear entonces seis cuestiones básicas, que corresponden a seis variables observables, con las cuales se puede dar respuesta a seis factores cognoscitivos de un proyecto de investigación (cuadro 1).

Cuadro 1. Cuestiones básicas que se pueden plantear sobre los materiales arqueológicos

Preguntas	*Variables*	*Factores cognoscitivos*
¿Qué?	el hecho	el problema de investigación
¿Quién?	el sujeto	la sociedad estudiada
¿Dónde?	el espacio	el área
¿Cuándo?	el tiempo	la cronología
¿Cómo?	el modo	la manera como ocurre el hecho
¿Por qué?	la causa	la explicación del hecho

4. La articulación social

La antropología ha considerado que toda sociedad está representada por dos formas de cultura, la «material» y la «no material». En mi opinión, ambas corresponden a la articulación de dos variables interrelacionadas en todos los ámbitos de la vida social de una comunidad (cuadro 2). Éstas son:

a) Las formas de conceptualizar el universo o cosmovisión.

b) Las formas de representar dicha conceptualización.

Las formas de conceptualizar el universo constituyen el sistema de ideas de una sociedad, su cosmovisión, su ideología; en ese sentido, están integradas a la estructura social, a las instituciones, al imaginario colectivo; y, por lo mismo, permiten la delimitación de la sociedad respecto de otras sociedades y de la naturaleza. Por lo general, se manifiestan en la lengua, en los mitos, el parentesco, las tradiciones y en los usos y costumbres de una comunidad. Esta variable corresponde a la categoría que los lingüistas han definido como el significado del signo lingüístico.

Las formas de representar la cosmovisión, por su parte, son todas aquellas realizaciones donde se han objetivado los conceptos. Así, la cosmovisión de una comunidad toma cuerpo en objetos muebles e inmuebles concretos e, incluso, en elementos geográficos del entorno socializado y humanizado. Por lo tanto, los utensilios, las casas, los cerros, los aguajes, el sol, las estrellas, todo contendrá una simbología que caracteriza, potencialmente, el modo de vida y las relaciones sociales de dicha comunidad. Esta variable corresponde al concepto que los lingüistas han definido como el significante del signo lingüístico.

En la vida cotidiana de las sociedades, las dos variables se manifiestan de manera conjunta, interrelacionada. Por lo tanto, la estructura y disposición de los materiales arqueológicos es, primera instancia, efecto de este hecho; y, en segundo lugar, de los procesos de formación del registro arqueológico. Una vez deslindados estos procesos, queda por delante el análisis de los materiales respecto de estas variables.

Es necesario recalcar que todas las actividades de la vida cotidiana requieren objetos muebles e inmuebles. En muchos casos éstos representan conceptos; esto significa que las cosas son usadas no sólo por su función o por su utilidad, sino, además, por su concepción simbólica. No debemos perder de vista que, en todos los casos, concepto y representación forman una sola materia en la cosmovisión y en la vida cotidiana de una sociedad. Esta idea ya la ha expresado la lingüística, al explicar que en el signo lingüístico se da la unión inseparable del significado y el significante. Por eso, cuando analizamos un material arqueológico como la evidencia rupestre o la cerámica, debemos considerar que en su contexto social e histórico formaba parte de ese doble juego de variables.

Ante una pared rocosa con pictografías y o petrograbados, más que apreciar una forma de arte, como arqueólogos debemos saber que estamos observando un material arqueológico cuyo simbolismo es representación de la cosmovisión de una sociedad extinta.

Cuadro 2. Esquema general de articulación de una sociedad respecto de las formas de conceptualizar y de representar la realidad.

Formas de conceptualizar (significado)	*Formas de representar (significante)*
Antropología	
CULTURA NO MATERIAL	CULTURA MATERIAL
La sociedad • Cosmovisión étnica • Imaginario colectivo • Estructura social • Instituciones	Vida cotidiana • Modo de vida Modo de producción Modo de reproducción • Relaciones sociales
En oposición a: • Otras sociedades • La naturaleza	
HECHOS SOCIALES	
• Lengua • Mitos • Parentesco • Tradiciones • Usos • Costumbres	• Diseños decorativos • Objetos muebles (artesanías) • Unidades de habitación • Traza urbana • Patrón de asentamiento • Patrón de ocupación de campamentos
Arqueología	
SOCIEDAD EXTINTA	CONTEXTO ARQUELÓGICO
Formas de acercamiento • Análisis de procesos de formación del contexto arqueológico • Razonamiento analógico • Planteamientos nomológicos	• Materiales arqueológicos

5. Las tablas, objeto de estudio

El contexto étnico de los dos tipos de tablas es el de la comunidad kiliwa, cuyo territorio abarcaba toda la vertiente oriental de la Sierra San Pedro Mártir hasta el Golfo de California. No se tienen datos sobre su antigüedad y cronología por la ausencia de excavaciones arqueológicas y de fechamientos absolutos; pero por referencias de documentos jesuitas se sabe que los indígenas cochimí de la parte media de la península usaban una clase de tabla en el siglo XVII.

El modo de vida kiliwa estaba definido por la ocupación estacional y cíclica de tres zonas principales de campamento: la costa del Golfo de California, la parte interna de los cañones con agua perenne y los altos de la Sierra San Pedro Mártir (Ortega, 1996: 332-341).

Las tablas proceden de la zona de cañones, donde los kiliwa recolectaban frutos del desierto durante la primera mitad del verano, y en invierno efectuaban actividades de integración comunitaria (Ortega, 1996: 332-341). De acuerdo con la información etnográfica, es en esta última estación "cuando la familia es más gregaria..." (Ochoa Zazueta, 1978: 119), cuando "las fiestas de temporada son más emotivas y ricas en ofrendas a los visitantes" (Ochoa Zazueta, 1978: 119).

Sobre la función de las tablas se han expresado varias opiniones, que he sintetizado de la siguiente forma: De acuerdo con Peveril Meigs, en el extremo norte de la península bajacaliforniana los kiliwa usaban tablas en el ñiwey, ceremonia ritual donde el shamán platica con el muerto para alejarlo de la casa de los vivos (Meigs, 1939: 53); además agrega que son unos de los objetos más sagrados de los kiliwa (Meigs, 1974: 38).

Por otra parte, Lee Gooding (1972: 28) cita un manuscrito no publicado de William Massey en el que éste ha sugerido que los pericú, los guaicura y los cochimí del sur tenían a las tablas por símbolos del oficio de los shamanes y como fuente de su poder; asimismo, reconoce que las tablas son universales en la península de Baja California, y no se encuentran en regiones fuera de ésta (Gooding, 1972: 28). En la misma página menciona que el padre Consag observó que en algunas rancherías cada familia tenía una tabla. Afirma que las tablas rituales fueron usadas por los indígenas en ceremonias religiosas que los misioneros trataron de reemplazar por el ritual cristiano (Gooding, 1972: 25).

Para Eric Ritter (1974: 32), entre los cochimí, los shamanes y los jefes de familia tenían una tabla, que era objeto de veneración; además considera que eran artefactos con una connotación mágico-religiosa; allí mismo afirma que las tablas con perforaciones pudieron haber sido utilizadas a manera de máscara por los shamanes.

En opinión de Gianfranco Cassiano (1988: 186), había tres clases de estos objetos: tablas pintadas, para impartir enseñanza a los niños; tablas pintadas o con hoyos, usadas en las ceremonias públicas; tablas utilizadas como altares o tótems, que también podían tener pintura u hoyos.

6. Una proposición alternativa

Considero que para explicar el sentido de las tablas en la sociedad kiliwa deben tomarse en cuenta las dos variables interrelacionadas propuestas anteriormente (cuadro 2); de esta manera, las tablas han de considerarse concepto y representación de la realidad social e histórica de una sociedad concreta, los kiliwa. Por lo tanto, retomaré el mito cosmogónico kiliwa para darle significado al significante que son las tablas.

Para los kiliwa, Meltí ?ipá Jalá(u) creó los seis rumbos del universo, representados por los cuatro mares, la bóveda y la tierra (Ochoa Zazueta, 1978: 19-29). Pero el mito dice que el coyote fracasó, pues la tierra le quedó desfondada y la bóveda, cóncava. Por eso, cuando el topo le pregunta por qué está sollozando, Meltí le responde "¡Cómo no voy a llorar, si el mundo está desfondado!" (Ochoa Zazueta, 1978: 33).

Según un dibujo elaborado por Gerónimo Espinosa, informante kiliwa de Ochoa Zazueta (1978: 28), el mundo creado por Meltí está representado en una espiral infinita (figura 8) que forma una bóveda que es cóncava y está desfondada. Otra representación de esta idea se observa en la *ó wá*, la casa tradicional kiliwa (figura 8), que tiene forma de domo y está excavada (Ochoa Zazueta, 1978: 42); es decir, es cóncava y está desfondada.

Figura 8. Ideas cosmogónicas de los kiliwa (tomado de Ochoa Zazueta, 1978: 29 y 42).

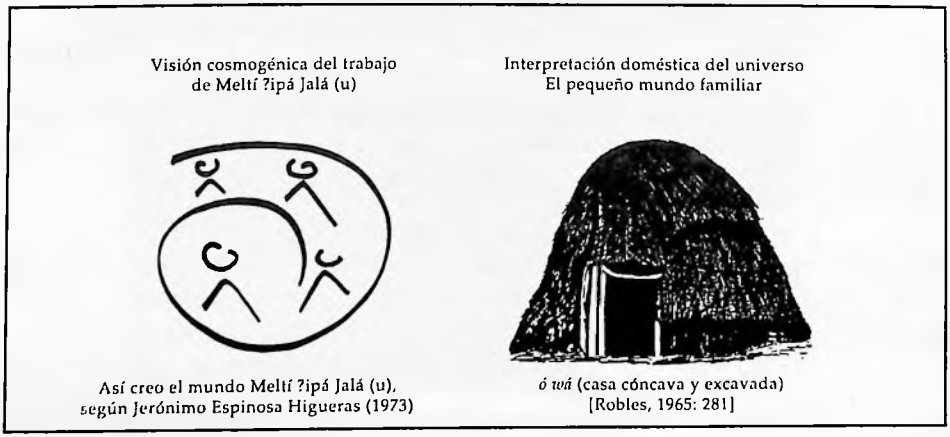
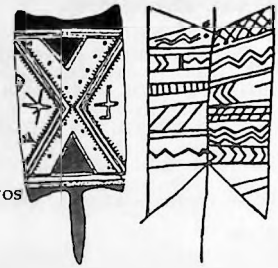


Figura 9. Una hipótesis sobre el significado de las tablas en el contexto de la cultura material y no material de los kiliwa

Representación (significante): material arqueológico

1) Tablas talladas y petrograbadas
   a) Materiales
      Pintura sobre madera tallada
      Grabado sobre roca
   b) Morfología
      Tabular con mango
      Lados laterales rectos
      Extremos inferior y superior cóncavos
   c) Diseño interior
      Estilo abstracto no figurativo
      Composición geométrica
      Espacio bidimensional cerrado
      Estático
2) Cañones del somontano de la Sierra San Pedro Mártir
   a) Área de campamento estacional y cíclico
   b) Área de actividades comunitarias



Concepto (significado): la cosmovisión kiliwa

1) A un lado (S); mar sureño, amarillo
2) Al otro (N): mar norteño (Laguna Salada), colorado
3) enfrente (O): mar picado (Océano Pacífico), oscuro
4) Atrás (E): marecito (Golfo de California), Blanco
5) Arriba (cóncavo): bóveda, azul
6) Abajo (desfondado): tierra, amate
7) En medio: *ko'lew nñimat* (territorio kiliwa) o *pa mát* (tierra de la gente divina)
8) Los cuatro linajes creados por Meltí ?ipá Jalá (u) (Coyote-Gente-Luna)

Hipótesis

1) Representan la visión cosmogónica de los kiliwa
   a) El extremo superior, la bóveda cóncava
   b) El extremo inferior, la tierra desfondada
   c) El panel, el *ko'lew nñimat* o *pa mát*
2) Representan los linajes creados por Meltí
   a) Los usaban los jefes de familia
3) Representaban objetos mágicos
   a) Se usaban en ceremonias rituales
   b) Los usaban los shamanes cuando alejaban a los muertos de la casa de los vivos

Considerando estas dos ideas interrelacionadas del pensamiento kiliwa, sugiero una hipotesis (figura 9). En las tablas está representada la idea kiliwa del universo. Por lo tanto, la concavidad inferior del panel, asociada al mango, representa a la tierra desfondada; en tanto que la superior representa la bóveda cóncava. Este material arqueológico es, pues, una representación tabular de las ideas kiliwa sobre el universo creado por Meltí ?ipá Jalá (u) , el padre Coyote-Gente-Luna.

Por otra parte, el mito kiliwa describe también la creación de los cuatro montes, de los cuatro borregos cimarrones, de los cuatro grupos de animales y de los cuatro linajes kiliwa que pueblan el mundo (Ochoa Zazueta, 1978: 29-45). Considerando que Gooding, (1972: 28) y Ritter, (1974: 32) han escrito que los jefes de familia poseían una tabla, es posible sugerir que éstas pueden haber representado una especie de emblema de los linajes familiares (figura 9).

En este trabajo no he pretendido agotar el tema; mi objetivo, más bien, ha sido llamar la atención sobre la complejidad social que subyace en este objeto arqueológico y en proponer un esquema general de interpretación para sistematizar el estudio de la complejidad social.

Las tablas son un objeto de significados múltiples y complejos, utilizado en diferentes ámbitos de la vida comunitaria de las sociedades indígenas bajacalifornianas, por lo que su interpretación y su explicación son complejas.

Las tablas participaron en la trama de relaciones sociales de la vida cotidiana de los kiliwa; son una forma de representación de la cosmovisión étnica y de la institucionalidad social. De esta manera, concepto y representación simbólica son dos esferas del universo, de la visión colectiva, de la vida cotidiana de los kiliwa, cuyo objetivo estaba enfocado a reforzar los lazos de pertenencia a la comunidad.

Bibliografía

Barranco Torres, Humberto, y Agustín Ortega Esquinca

1989 Breve informe de reconocimiento a la región de la Sierra de San Felipe, Baja California, mecanoescrito, en el Centro INAH de Baja California, Mexicali, Baja California.

1989 Informe de resultados del recorrido de prospección arqueológica en la región de San Felipe, Baja California, México, primera temporada de trabajo de campo: sep. 18-oct. de 1985, mecanoescrito, en el Centro INAH de Baja California, Mexicali.

Cassiano V., Gianfranco
1988 "Observaciones sobre la función de las tablas en la historia de Baja California", en *Arqueología*, 2, pp. 179-193, INAH, México.

Cordell, Linda S.
1984 *Prehistory of the Southwest*, Academic Press (New Worl Archaeological Record Series. A School of American Research Book), Orlando, Florida.

Gombrich, Ernest H.
1968 "Style", en David L. Sills (editor), *International Enciclopedia of the Social Sciences*, volumen 15, pp. 352-361.

Gooding Massey, Lee
1972 "Tabla and Atlatl: Two Unusual Wooden Artifacts from Baja California", en *Pacific Coast Archaeological Society Quarterly*, volumen 8, número 1, enero, pp. 25-34. Costa Mesa, California.

Hedges, Ken
1973 "Painted Tablas from Northern Baja California", en *Pacific Coast Archaeological Society Quarterly*, volumen 9, número 1, enero, pp. 5-20, Costa Mesa, California.

Kubler, George
1962 *The Shape of Time: Remarks on the History of Things*, Yale University Press, New Haven y Londres.
1972 "La evidencia intrínseca y la analogía etnográfica en el estudio de las religiones mesoamericanas", en Jaime Litvak y Noemí Castillo (editores), *Religión en Mesoamérica*, Sociedad Mexicana de Antropología, México, pp. 1-24.

Laylander, Don
1987 "Una exploración de las adaptaciones culturales prehistóricas de Baja California", *Estudios Fronterizos*, año V, número 14, septiembre-diciembre, pp. 117-124, Universidad Autónoma de Baja California, Instituto de Investigaciones Sociales, Mexicali.

Meigs III, Peveril
1979 *The Kiliwa Indians of Lower Baja California*, University of California Press (Iberoamericana, 15), Berkeley, California.
1974 "Meigs on Tablas", en *Pacific Coast Archaeological Society Quarterly*, volumen 10, número 1, enero, pp. 37-38, Costa Mesa, California.

Mixco, Mauricio J.
1977 "Textos para la etnohistoria en la frontera dominicana de Baja California", en *Tlalocan*, volumen VII, pp. 205-226, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas e Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.

Ochoa Zazueta, Jesús Ángel
1978 *Los kiliwa. Y el mundo se hizo así*, INI (Serie de Antropología Social, colección INI, 57), México.

Ortega Esquinca, Agustín
1996 *La vertiente del Golfo de California de la Sierra San Pedro Mártir, Baja California. Proposiciones sobre el patrón de ocupación de campamento para el estudio de sociedades cazadoras, recolectoras y pescadoras*, tesis de licenciatura, ENAH.

Panofsky, Erwin
1939 *Estudios sobre iconografía*, Alianza Universidad, número 12, sexta edición, Madrid.

Ritter, Eric W.
1974 "A Magico-Religious Wooden Tablet from Bahia Concepción, Baja California Sur", en *Pacific Coast Archaeological Society Quarterly*, volumen 10, número 1, enero, pp. 29-36, Costa Mesa, California.

Schapiro, Meyer
1953 "Style", en A. Kroeber (editor), *Anthropology Today. An Enciclopedic Inventory*, pp. 287-312, The University of Chicago Press, Chicago.

El tiempo según los muertos en el Clásico maya

Stanislaw Iwaniszewski*

Resumen: Se considera el tiempo como un producto social. Por consiguiente se le puede interpretar como un recurso simbólico en la producción y la preservación de estructuras sociales. El artículo demuestra cómo el arqueólogo puede interpretar los modos en los que el tiempo fue conceptualizado y manipulado, analizando las prácticas funerarias de los mayas durante el Clásico.

Abstract: Time is considered a social product and as a such can be interpreted as a symbolic resource in the production and maintenance of social structures. The paper demonstrates how the archaeologist can interpret the ways time was conceptualized and manipulated in relation to burial practices of the Maya during the Classic period.

Sin duda alguna, la cultura material es un acontecimiento, un "texto" importante para el arqueólogo que la estudia. Sin embargo, el arqueólogo es un individuo que tiene sus propios motivos y procedimientos para analizarla; obviamente estos motivos y procedimientos no pertenecen a la cultura material. Por lo tanto, el arqueólogo describe la cultura material en términos que le facilitan hacer preguntas importantes e interesantes. Lo bello y lo atractivo de la cultura material es que se presta continuamente a nuevas interpretaciones y a medida que progresa la arqueología, las viejas interpretaciones se quedan al lado de las nuevas, ya que cada una es producto de los contextos en los cuales los arqueólogos mismos plantean sus preguntas. En un afán de trascender el presente para acercarse a la "objetividad" del pasado, los arqueólogos se mueven constante-

* ENAH-INAH

mente en sus horizontes para ver el pasado en su propia esencia, en su propio horizonte, o sea en este "ámbito de visión" que considera importante todo aquello que se hace visible al hacer una pregunta particular (véase Gadamer, 1984: 372-373). Ya que el horizonte de los arqueólogos se crea y recrea solamente en virtud de los encuentros con "otros" horizontes (los horizontes de las culturas del pasado), cada encuentro con el pasado pone a prueba nuestros prejuicios sobre ese pasado (Gadamer, 1984: 376). En la interpretación de los vestigios materiales del pasado no se trata de abolir la tensión entre el pasado y el presente, la tensión que se produce entre la cultura material (objeto) y el arqueólogo que la estudia (sujeto), sino de deshacerse de los prejuicios que nosotros mismos creamos desde nuestra perspectiva arqueológica (cf. Gadamer, 1984: 377).

Hace relativamente poco la arqueología reconoció que las reconstrucciones del pasado no son objetivas, neutrales y desprovistas del valor, sino más bien construcciones cargadas con ideologías y emociones y por esto la arqueología se convirtió en una disciplina autorreflexiva (en el sentido de Habermas, 1993: 482-496). Esta condición autorreflexiva de la arqueología implica la necesidad de deconstruir (según el concepto de Derrida, 1974) sus enunciados fundamentales. Uno de tales prejuicios en la arqueología es el modo de tratar el tiempo. Aunque la arqueología es *par excellence* la ciencia del tiempo, ya que estudia los cambios en los restos materiales dejados por las actividades humanas pasadas, pocos arqueólogos se prestaron a reflexionar sobre el tiempo en sí mismo. El tiempo arqueológico es un tiempo abstracto y homogéneo, carente de significados; sin embargo, su utilidad es enorme pues posibilita ordenar el material arqueológico. El tiempo arqueológico es un parámetro que hace posible el estudio de los restos del pasado. De hecho, la periodización, la ordenación del material extraído en una escala temporal es uno de los elementos esenciales en el discurso arqueológico. No obstante, como observan Shanks y Tilley (1988: 125-126), ordenar los materiales en una escala temporal corresponde a las necesidades del arqueólogo, al contexto del trabajo arqueológico, y elimina del análisis el significado que el tiempo tenía para las sociedades en el pasado. Así pues, para poder descifrar el sentido del tiempo y reconstruir los modelos conceptuales del tiempo en el pasado, tenemos que dejar atrás nuestra noción del tiempo abstracto y homogéneo. En el presente ensayo analizaré este tema desde la perspectiva del tratamiento de los muertos en el Clásico en la cultura maya. Por razones de espacio no pretendo completar o agotar aquí todas las posibles interpretaciones de este fenómeno; prefiero remitir al lector a otros trabajos míos sobre esto (Iwaniszewski, 1997a, 1997b, 1998).

Antes de abordar el tema es importante justificar la posibilidad de estudiar los conceptos del tiempo a través de las prácticas funerarias. El interés de los mayas por marcar el paso del tiempo en sus estelas, dinteles, escaleras ceremoniales, pintura mural o vasijas es muy conocido. ¿Por qué entonces no usar esa evidencia para conocer sus conceptos del tiempo? Mi respuesta es simple: esa evidencia se refiere al tiempo calendárico, donde el paso del tiempo se mide por ritmos astronómicos y por la estructura misma del calendario (p. ej. ciclos katúnicos). Aunque los ciclos astronómicos y calendáricos mismos están dotados de significado —incluyendo el simbolismo que hay en la combinación numerológica con signos de días *(tzolkin)*—, su uso se limita a las actividades sociales ligadas con los estratos sociales que utilizaban los conceptos del tiempo en su beneficio. Claro está que estratos sociales diferentes planteaban el tiempo en formas diferentes y no se puede hablar de una sola visión del tiempo en la sociedad maya; más bien se usaban distintas concepciones del tiempo en contextos y situaciones diferentes. Uno de estos contextos son las prácticas funerarias; su estudio nos ofrece la posibilidad de analizar de qué modo se conceptualizaban y definían las relaciones entre el pasado, el presente y el futuro. Por otro lado, analizando la programación de rituales, trabajos u otras actividades, se puede inferir de qué manera se precisaban y describían los momentos del inicio o fin y la duración de las diferentes actividades sociales. Solamente todos los contextos en conjunto, comparados con la reconstrucción de los modelos conceptuales del tiempo, pueden darnos una visión acerca de su uso y significado. En el presente trabajo trataré de explorar el contexto de los muertos, dejando otros para una oportunidad posterior.

La muerte es un fenómeno que rompe con la continuidad cultural y pone a prueba la estabilidad social (Criado Boado, 1991: 93-94). La muerte aniquila el cuerpo y pone en peligro la sobrevivencia y la perpetuidad del orden social establecido. El paso del tiempo lleva a la discontinuidad social y a la imposibilidad de mantener intacto el orden social. Por estas razones, varias sociedades (pero no todas) desarrollan diferentes estrategias para asegurar su continuidad y su capacidad de reproducción. Para evitar el caos social se separan los ancestros de los recién fallecidos; los primeros se asocian con un tiempo mítico, un tiempo primordial en el cual se establecieron los fundamentos de la cultura que están separados por una brecha genealógica de los que acaban de fallecer, que viven en tiempos históricos. Transmitidas por los mitos y rituales, estas reglas y normas legadas de los muertos antiguos aseguran la continuidad y reproducción culturales, transgrediendo las rupturas ocasionadas por la desaparición de los recién fallecidos. Como se sabe, en Mesoamérica en general y en el área maya en par-

ticular el modelo del tiempo primordial o cosmológico era cíclico y la sucesión de las eras estaba marcada por la ruptura con épocas anteriores, hasta llegar a los inicios de la última era, durante la cual el tiempo cosmológico ha sido sustituido paulatinamente por el tiempo humano, histórico. Una vez concluido, el tiempo primordial y mítico se cerraba, ofreciendo la consistencia y firmeza de los conceptos y explicaciones de cómo y por qué funcionaba el universo y el destino del hombre. Se aseguraban así la estabilidad y continuidad sociales. Por otro lado, el tiempo histórico se prestaba a diversas manipulaciones.

Desde la perspectiva de la(s) arqueología(s) postprocesual(es), los restos materiales de una cultura particular no pueden interpretarse simplemente como reflejos del comportamiento de sus productores y usuarios, sino que más bien pueden verse como objetos que fueron producidos y utilizados en la práctica social, definiendo, intermediando o limitando su producción y reproducción. Constituyen elementos activos en el discurso social (Hodder, 1994: 22-23; Shanks y Tilley, 1988: 85-86). La participación activa de la cultura material en el discurso social implica que ésta adquiere un significado que continuamente es puesto a prueba en la práctica social, la cual confirma y reafirma sus significados. Por otro lado, para que la práctica social contenga cierto sentido y significado, tiene que realizarse en un entorno temporal-espacial ordenado. En un mundo caótico cualquier acción humana carece de sentido. Cada sociedad tiene una forma específica de plantear el tiempo-espacio, y los tiempos-espacios particulares organizan los escenarios para toda la interacción social, de tal modo que toda la vida social se lleva a cabo en sendas temporales-espaciales específicas. La percepción de la temporalidad y de la espacialidad está entonces socialmente condicionada y define la posición del hombre y de sus actividades en este contexto. La cultura material puede verse al mismo tiempo como el medio en el cual se desarrollan prácticas sociales, así como su resultado. En sentido más estricto, los objetos materiales son el medio y el resultado de las disposiciones compartidas del hábitus (Bourdieu, 1977: 72; 1991: 92), o sea los sistemas compartidos del saber cómo actuar.

Ahora bien, para poder interpretar desde esta perspectiva los vestigios relacionados con la práctica funeraria, es necesario ver los espacios dedicados a la deposición de los muertos como campos representacionales o simbólicos, que pueden contener información sobre los principios que estructuran a una sociedad en diferentes contextos sociales. Ya que el presente estudio quiere analizar los conceptos del tiempo tal como se vinculan con las estructuras mortuorias y con la deposición de los difuntos en diferentes espacios, presumo que estas estructuras y estos espacios representan ciertas estrategias necesarias para repro-

ducir las formas particulares del dominio social (Shanks y Tilley, 1982); por lo tanto, es de esperarse que las diferentes representaciones del tiempo comunicadas a través de ellas no sean más que construcciones simbólicas, activamente usadas en el discurso social. Siguiendo la pauta desarrollada en mi investigación sobre Cerros y Uaxactún (Iwaniszewski, 1998), ordenaré mi análisis según las siguientes líneas del estudio: la presencia/ausencia de los espacios reservados a los muertos y la relación entre el espacio para los vivos y el de los muertos, la visibilidad o la ocultación de los espacios donde se depositan los difuntos y el monumentalismo de las estructuras funerarias.

Según Welsh (1988: 25-27) los mayas del Clásico enterraban a sus muertos en los siguientes lugares y contextos:

a) Plataformas/montículos domésticos.
b) Residencias de la élite.
c) Estructuras palaciegas.
d) Templos.
e) Recintos/altares domésticos.
f) Plataformas ceremoniales.
g) Plazas.
h) Estelas colocadas en las plazas.
i) Altares dentro de los templos.

Cada uno de estos contextos puede representar distintas concepciones del tiempo.

Plataformas/montículos domésticos

Los entierros colocados debajo de los pisos de las unidades habitacionales o debajo de las plataformas para edificios domésticos han sido detectados y estudiados en Barton Ramie, Uaxactún, Tikal, Altar de Sacrificios, Seibal y Dzibilchaltún. En general las unidades habitacionales están compuestas por grupos de edificios colocados alrededor de patios cuandrangulares. Los entierros se colocaron debajo de casas-habitación o en las áreas que circundan estas estructuras. Los muertos fueron equipados con pocos objetos y por lo general no se diferenciaban mucho unos de otros. El hecho de colocar a los difuntos en el área que formó la parte integrante de la vivienda, debajo del área donde los vivos desempeñan sus actividades diarias, puede sugerir que el objetivo del ritual mortuorio consistió en integrar a los muertos al espacio de los vivos, lo que puede denotar o simbolizar, según Bailey (1993: 208) y Hodder (1992: 243), que el ciclo de la vida giraba en torno de una casa habitación; el sentido de esto era ofrecer cierta estabilidad y, se trataría, entonces, de una manifestación del modelo del tiempo

continuo y cíclico. William Haviland (1985: 40-41, 1988), quien estudió un grupo residencial de los estratos tikaleños más bajos (grupo 2G-1), compuesto por cinco plataformas para habitaciones situadas alrededor de un patio, llegó a la conclusión de que con la muerte del fundador de la familia se modificaba su morada, y se convertía en el hogar de su hijo de mayor edad, de tal manera que cada modificación (fase constructiva) de la estructura denotaba un cambio generacional en una familia extensa. La demolición y la construcción continua de las estructuras habitacionales en el mismo lugar oculta, sin embargo, el número de las fases de sucesión: los restos de las casas anteriores se mezclaban y alternaban a los ojos de los habitantes, lo que resaltaba el concepto del flujo cíclico y continuo del tiempo.

Sin embargo, al analizar el grupo 2G-1, Haviland (1988) se percató de que la evidencia arqueológica registraba un mayor número de estadios constructivos en la estructura situada al oriente del patio (2G-59), que también fue la más antigua de este conjunto y la que albergaba mayor número de entierros. Concluyó entonces que se trataba de la morada del fundador de la familia. Así, parece que el oriente fue la dirección privilegiada para marcar el lugar de la morada de los fundadores del linaje, el lugar del origen de la familia en cuestión. En Seibal las viviendas del jefe de la familia parecen colocarse al norte y occidente del patio (Tourtellot, 1988). Es muy probable que los habitantes de las unidades domésticas se guiaran por el modelo cíclico y continuo del tiempo; sin embargo, la naturaleza de sus modelos del tiempo muestra también una tendencia a la visión puntual o topológica, porque asociaba uno de los rumbos del universo con el arranque de la historia familiar. Hay que observar aquí que los restos de los difuntos se volvían fenoménicamente invisibles, una vez depositados debajo de los pisos. No hubo manera de contar cuántas generaciones pasaron desde la fundación mítica de la familia (linaje) en cuestión. Como los ajuares de estos individuos eran poco variados (salvo las diferencias de edad y sexo), puede concluirse que con el transcurso del tiempo, al extinguirse los últimos testigos de sus vidas, "los recién fallecidos pasaban a unirse con los demás antepasados, creando el mundo mítico de los fundadores del linaje, en el cual las generaciones particulares se fusionaban y alternaban" (Iwaniszewski, 1997: 175). Es muy interesante observar la asociación de un suceso remoto con una dirección espacial. Esta tendencia refleja en mi opinión el intento de memorizar este acontecimiento en forma más duradera, ya que en el ámbito oral es posible producir una memoria más perdurable vinculando sus representaciones con los elementos estáticos del espacio (véase Whithrow, 1990: 39).

Estructuras palaciegas / residencias de élite

Los entierros encontrados en las estructuras palaciegas (estructuras A-5, A-18, B-13 y B-2 en Uaxactún, 5D-71 en Tikal, A-1 en Altar de Sacrificios, A-14 en Seibal, 55 en Dzibilchaltún) fueron equipados con moderación y, por lo tanto, Welsh (1988: 156-157) deduce que en este caso se trata de la gente del *status* medio, de la burocracia de menor rango, de la servidumbre y de algunos trabajadores. Sus entierros se parecen mucho a los que se localizaron en plataformas y montículos de las unidades domésticas, donde no son visibles. No obstante, a diferencia de los anteriores, estos individuos no parecen estar relacionados con familias particulares. Una vez enterrados se sellan sus tumbas con los pisos de estructuras sucesivas. Si no se realizaban ritos funerarios enfocados a guardar memoria de estos individuos, pronto caerían en olvido. En la primera aproximación podría suponerse que sus entierros evocan la noción del tiempo cíclico, pues uno puede imaginar que los elementos particulares de la servidumbre cíclicamente abandonan a sus patrones. Por otro lado, podría sugerirse una actitud hacia el tiempo muy distinta. El modo de colocar sus entierros, prácticamente ocultos, sugiere alguna tendencia a abolir hasta el recuerdo de los muertos. No se presentan estrategias para exhibir sus entierros; además, después de la muerte, sus cargos u oficios pueden darse a los vivos. Entonces, las élites siempre pueden explotar a los trabajadores domésticos o especialistas artesanales, poniendo a los vivos en lugar de los muertos. Esta estrategia parece negar el flujo del tiempo, porque la servidumbre es un recurso renovable, inagotable, prácticamente eterno, y paralelamente parece acentuar la continuidad, porque los entierros están en los espacios de los vivos.

Recintos / altares familiares

Se trata aquí de las estructuras que en general se localizan al este del patio residencial que agrupaba a algunas casas habitación (p. ej. 4H-4, 7F-30, 7F-31, 3F-27, en Tikal; 612 y 38sub, en Dzibilchaltún; 26d y C-33d, en Seibal). Todo parece indicar que estas estructuras fueron erigidas con el propósito de albergar a los muertos. Por ejemplo, en Tikal, la estructura 7F-30 contiene el entierro 160 y el entierro 193 se ubica dentro de la estructura 7F-31, orientada hacia el entierro 162 (Haviland, 1981: 105-108). Por otro lado, a un entierro se le puede agregar o anexar un altar u otra construcción; tal parece ser el caso del altar colocado sobre el entierro 14 en la estructura 26d en Seibal. Los conjuntos habitacionales donde se localizan recintos parecen pertenecer a familias extensas o a grupos de linajes (Haviland, 1981) y, por lo tanto, siguiendo a Welsh

(1988: 190), se sugiere que los fundadores de linajes y los miembros más importantes de cada una de las unidades residenciales fueron enterrados en estos recintos especiales. Hay que recalcar que aunque estos recintos están en lugares aislados y separados de los demás edificios, se hallan muy cerca de los espacios de los vivos; además, existen algunos entierros en la plataforma 7F-1, que ocupa el lugar central de esta unidad habitacional y hay un entierro dentro de la estructura 7F-29, que es una casa habitación; por lo tanto, no se puede hablar de una separación tajante entre los espacios para los muertos y los espacios para los vivos. Lo que es importante es que las únicas funciones de ambas estructuras (7F-30 y 7F-31) fueron las de albergar los restos mortales; además, están construidos de los materiales de mayor duración y por su elevada altura son muy visibles (Haviland, 1981: 94). El más importante parece ser el edificio 7F-30, vinculado con los entierros 160 y 162 de los supuestos fundadores y jefes de la familia (a saber: Calavera Garra de Jaguar y Mujer de Tikal). Estos recintos o templetes familiares permanecieron por mucho tiempo sin experimentar ninguna transformación (Haviland, 1981: 111) y es probable que en estos ámbitos se realizaran algunas actividades rituales que conmemoraban a las personas enterradas. Sea como fuera, algunos de los habitantes de este grupo residencial —posiblemente aquellos unidos con sus ancestros por lazos de parentesco más cercanos— fueron enterrados guardando una alineación cuidadosa en relación con ambas estructuras mortuorias. Esta práctica denota un concepto del tiempo de duración prolongada. Puede decirse que un acontecimiento ocurrido en un pasado lejano se proyecta y mantiene consecuencias en el presente o, en otras palabras, el pasado se recrea y perpetúa en el presente. Dicho de otra manera, las decisiones tomadas en fechas posteriores dependen de hechos del pasado y con cada muerte del miembro importante de familia se recrea o reinterpreta la práctica mortuoria establecida en los tiempos en que se originó el clan o la familia. Asimismo, la permanencia y la proximidad de los templetes al espacio de los vivos "debe considerarse como un medio nemotécnico que traía a la memoria la pareja fundadora, transcendiendo los límites de los recuerdos ligados con la existencia de los testigos de su vida" (Iwaniszewski, 1997a: 176). Simúltaneamente se reafirma la tendencia hacia la visión topológica del tiempo, porque se asocia un punto o una dirección particular a un acontecimiento del pasado. En este elemento veo el principio de unir la estructura de relaciones sociales (individuos unidos por lazos de parentesco) con conceptos temporales-espaciales (localizaciones específicas de sus entierros) y acciones (rituales funerarios). El hecho de unir el tiempo a conceptos espaciales y prácticas sociales puede denotar, en mi

opinión, una tendencia a ver el tiempo en términos cualitativos: un punto o una dirección particulares poseían cierta cualidad que los diferenciaba de otros puntos o direcciones, y esta diferencia consistía en vincularlos con la fecha de fundación del linaje.

No obstante, en el caso del grupo 7F-1 no se trata de las familias de bajo nivel social, sino más bien de los miembros del grupo de élite. Además de recintos funerarios, sus residentes disponían de escritura. La información sobre la vida de la pareja fundadora de la familia (Calavera Garra de Jaguar y Mujer de Tikal) quedó plasmada en la estela 23 (Haviland, 1981: 114-115; 1985: 39), colocada delante de la estructura 7F-30. No sólo es la escritura un elemento eficiente para lograr cierto grado de permanencia trascendiendo la memoria, sino también por el uso del cómputo de tiempo que facilita ordenar los sucesos a lo largo de una escala temporal. De este modo, los difuntos no podían confundirse con los antepasados lejanos: cada uno de ellos vivió en un tiempo definido con precisión.

Otro elemento interesante es el hecho de usar el cómputo astronómico. [Las estelas 23 y 12 registran la cuenta lunar uniforme, que quizá conmemoraba el hotún 9.4.3.0.0, 517 d.C. (Jones y Satterthwaite, 1982: 51, 119) y el hotún 9.4.13.0.0, 527 d.C. (Jones y Satterthwaite, 1982: 33), respectivamente.] Ambas estelas proceden de la época de una intensa lucha política en Tikal y parecen indicar que los registros de ciclos astronómicos eran un elemento importante en el discurso simbólico, por imponer una visión legítima del mundo (Iwaniszewski, 1997). En estudios sobre los conceptos del tiempo, se aprecia aquí la presencia de la noción del tiempo cualitativo, porque la suerte o el porvenir de los individuos asociados con fechas o intervalos de tiempo particulares depende del valor determinado por los sucesos o cuerpos celestes observados. La tendencia hacia el concepto del tiempo cualitativo, no uniforme u homogéneo, se refleja también en el hecho de que hay alguna tendencia a crear los espacios separados para los muertos que se apartan de los espacios para los vivos. Denota esto alguna ruptura en el ciclo vida-muerte, alguna tendencia hacia la discontinuidad temporal. En el caso del grupo 7F-1 esta relación de exclusión no parece desarrollarse en una forma muy tajante, pues hay muertos debajo de otras estructuras.

Templos y plataformas ceremoniales

Por lo general, los gobernantes mayas fueron sepultados en templos levantados especialmente para la ocasión [entierro B1, debajo de la estructura B-8 en Uaxactún; Templo de las Inscripciones, sobre la tumba de Pacal en Palenque;

estructura 5D-sub11, sobre el entierro 166; estructura 5D-sub10, sobre el entierro 167, estructura 5D-sub2-2ª; sobre el entierro 85, estructura 5D-26; sobre el entierro 22, Templo de la Estela Roja (estructura 5D-34); sobre el entierro 10, templo I sobre el entierro 116, estructura 5D-73 (plataforma ceremonial); sobre el entierro 196, estructura 5D-11; sobre el entierro 77 en Tikal, estructura A-5; sobre el entierro A-5/2 en Altún Ha]. Estas estructuras frecuentemente están equipadas con estelas, dinteles o tableros que describen la historia particular del linaje, los antepasados de los gobernantes fallecidos están cuidadosamente enumerados en una sucesión lineal que abarca también el tiempo mítico y, de este modo, vincula el mundo de los vivos (el tiempo histórico) con el de los dioses o antepasados deificados (el tiempo cósmico). Dicha enumeración tiene el propósito de mostrar la antigüedad del linaje y su descendencia divina.

Ahora bien, la construcción de los edificios especiales para albergar los restos mortales de los soberanos, los edificios de dimensiones monumentales, altos y por ende muy visibles, edificados con materiales imperecederos, situados en espacios particulares, separados de los espacios domésticos y familiares y asociados a los espacios ceremoniales, hacen pensar que aquí se trata también de una idea del tiempo de duración prolongada, que proyecta el pasado hacia el presente. La monumentalidad de la estructura misma, el programa ideológico y la narración glífica plasmados en sus fachadas, justifican el poder de los soberanos vivientes que son capaces de demostrar su afiliación genética con los muertos depositados en estos lugares. Ya que se trata de los gobernantes que dominan las entidades políticas enteras, sus vínculos con los antepasados provenientes del linaje real definen a la vez las relaciones de todos sus súbditos, quienes carecen o no se legitiman por una tradición histórica propia.

Los mayas del Protoclásico y del Clásico elaboraron una cosmovisión particular, según la cual, en el principio, los dioses crearon el mundo con todo organizado de una manera permanente. El mundo era entonces esencialmente estático e inmutable. Sin embargo, el equilibrio cósmico que consistía en las repeticiones regulares de fenómenos estacionales sólo podía mantenerse mediante un control y ésta fue la tarea de los gobernantes. Los soberanos mayas tenían que demostrar que, en efecto, eran ellos los intermediarios entre los seres sobrenaturales y el mundo terrenal; por eso estaban preocupados por sus listas dinásticas y por datos precisos que situaban, en un pasado lejano pero concreto no sólo a los fundadores de sus linajes, sino también a otros soberanos, recalcando rigurosamente sus fechas de nacimiento y ascensión al

trono y el tipo de parentesco. De este modo, estos antepasados no se fusionaban y alternaban con los demás, cada uno de ellos tuvo su lugar en el pasado. Obviamente esto demuestra cierta tendencia a la linearización del flujo del tiempo (véase Miller, 1986). En el ámbito espacial, esta tendencia se refleja en el hecho de construir los monumentos mortuorios en espacios diferentes. Sucede eso sobre todo durante el Clásico Tardío, cuando los templos con tumbas de personajes importantes dejaron de elevarse sobre los restos de los edificios anteriores (dejaron de fusionarse, de confundirse con ellos), sino que se construían en lugares distintos. Entonces se convertían en símbolos espaciales del tiempo, ya que cada ocupación de un nuevo espacio denotaba su transcurso.

No es ésta la única manera de percibir el tiempo. El problema de relacionar ciertos entierros con los edificios construidos para sellarlos es muy complejo y siempre existe la incertidumbre en cuanto a cuál de los dos, entierro o estructura, ha sido primero. Se puede especular que en el área maya la costumbre funeraria consistió en levantar edificios particulares cuando se completaban ciertos ciclos calendáricos (p. ej. los grupos de pirámides gemelas en Tikal). Entonces cualquier persona de rango importante que moría cerca de la fecha de la inauguración de nuevos edificios o complejos de edificios pudo haber sido elegida para ser depositada. En otras palabras, siguiendo la discusión de Becker (1992: 188-189), uno puede preguntarse si acaso se trata de la estructura que conmemora la muerte del individuo que está enterrado en ella, o si más bien se trata de un entierro dedicatorio a la estructura que lo encubre. En el primero de los casos, es la muerte del individuo la que inicia la construcción del edificio conmemorativo. En consecuencia, el acto de levantar la estructura tiene que considerarse como un deseo de prolongar la memoria de este personaje, trascendiendo la memoria transmitida de generación en generación. El cuerpo del individuo después de su muerte se vuelve invisible, inaccesible a la percepción de sus súbditos; no es así con los edificios conmemorativos. Desde esta perspectiva, la construcción de edificios conmemorativos es la estrategia ritual necesaria para la reproducción de ciertas formas particulares de dominación.

Pero puede ocurrir también que el personaje, que luego va a ser sepultado, inicie y supervise la construcción del edificio conmemorativo todavía durante su vida (p. ej. el Templo de las Inscripciones, iniciado durante la vida de Pacal), y entonces su diseño, su programa ideológico está bajo su control. Puede esto interpretarse como un deseo de transgredir el inevitable paso del tiempo tratando de perpetuar en forma indefinida su propia existencia. Esto sería precisamente el modelo del tiempo de duración prolongada descrita en el párrafo

anterior. Pero aquí se trata de algo más. El inicio de la construcción del edificio que va a ser sellado después de la muerte del individuo que ejerce cierto control en el proceso de la construcción denota, desde la perspectiva de los estudios sobre el tiempo, que es una actitud orientada hacia un acontecimiento a cumplirse en un futuro indeterminado. En consecuencia, esta actitud no sólo tiende a justificar el orden actual por la existencia de un pasado particular, sino que proyecta ciertos elementos de esta tradición (del pasado) hacia un acto que va a realizarse en el futuro indefinido. Esta postura demuestra una visión del tiempo, según la cual el futuro depende, en cierto modo, de lo que ya se estableció en el pasado. Según Gurvitch (1964: 31), ésta es la variante del concepto del tiempo de la duración prolongada.

En el segundo caso (el de los entierros de carácter dedicatorio, hipotéticamente asociados a los actos de la inauguración de edificios o grupos de edificios) lo más probable es que estas ceremonias se basen en un principio ritual calendárico. En este caso, la más probable sería la noción del tiempo cíclico. En teoría existen por lo menos dos posibilidades: se trata de las prácticas de inaugurar los nuevos estadios de la misma estructura (p. ej. estructura E-7 en Uaxactún), o nuevos grupos de edificios (grupos de pirámides gemelas) cada vez construidos en distintos lugares. En el primer caso la tendencia al tiempo cíclico parece ser la más adecuada, pues se trata de la misma estructura situada en el mismo lugar. Aunque el principio cíclico define, por lo general, las fechas de inauguración de los grupos de pirámides gemelas en Tikal, su ubicación en diferentes lugares denota que los katunes particulares no se fusionan con los demás. La colocación de cada grupo en diferentes lugares denota más bien que aunque los edificios muestran ciertas semejanzas no son idénticos y, por consiguiente, aunque todos los katunes duran el mismo intervalo del tiempo, cada katún es distinto. Sería ésta una tendencia hacia la linealización del tiempo. Como puede observarse, para diferenciar ambas tendencias de ver el tiempo se utiliza el espacio. Los conceptos del tiempo se hacen visibles cuando se convierten en símbolos espaciales.

Plazas

Los individuos sepultados en entierros debajo de plazas muestran, por lo general, los indicios de varias clases de mutilaciones. Habitualmente sus entierros se encuentran bajo plazas, pero también en plataformas ceremoniales o incluso a veces en recintos familiares. Se trata de los individuos evidentemente sacrificados, con mucha frecuencia decapitados. Pertenecen a este grupo los entierros E12, E20 en la plaza, E2 en la estructura E-7, el entierro A5 en la

estructura A-1, el entierro A18 en la plaza frente a la estructura A-5 en Uaxactún, el entierro 108 de la estructura B-2, el entierro 89 de la plataforma A-3 en Altar de Sacrificios, los individuos del entierro 4, posiblemente los jugadores de pelota enterrados en la plataforma ceremonial A-13 en Seibal, etc. Muchos de estos individuos sacrificados fueron enterrados en plazas o plataformas ceremoniales, o sea en las estructuras que parecen indicar actividades de carácter ceremonial. Tanto plazas como plataformas ceremoniales conforman grandes espacios con vías de acceso relativamente accesibles a más observadores. Por estas razones se deduce que estos lugares conformaron los espacios donde se desempeñaban rituales públicos. Por lo tanto, la mutilación, tortura y la muerte eran partes de los rituales presenciados por un mayor número de personas. Es muy probable, entonces, que estas ceremonias públicas o quizá comunitarias fueran cíclicas, o por lo menos que se practicaran en tiempos específicos, indicados por determinadas fechas calendáricas o astronómicas que fácilmente podían calcularse y predecirse. Naturalmente podían celebrarse los rituales en situaciones de crisis, pero en la cultura maya los incidentes históricos no eran más que perturbaciones temporales de acontecimientos ya preestablecidos en los tiempos míticos. Sea como fuera, lo que quiero recalcar en este lugar es que esta clase de sucesos puede ser prevenida y anticipada. Entonces, la muerte de los sacrificados en un ritual público —cuya fecha puede anticiparse— recrea, repite y conmemora el suceso del pasado con el cual se inició dicha práctica y determinó su fecha. La atención del público, notificado con anticipación sobre la celebración ritual, se dirige entonces hacia el suceso en el futuro, pero al realizarse este hecho se cumple con lo que una vez ya fue determinado en el pasado y se confirma de este modo la supremacía del pasado sobre el futuro.

Algunos investigadores (Schlak, citado por Aveni y Hartung, 1989: 445) sostienen que en algunos casos, como en la plaza del grupo E en Uaxactún, se trata de los rituales realizados públicamente cada año, que coincidían o con la fecha solsticial. El carácter recurrente de estos sucesos asociados a los ciclos astronómicos reafirma obviamente la noción cíclica del tiempo.

Estelas y altares

Se trata aquí de los entierros y escondites *(cachés)* que existen bajo estelas, altares o escalinatas de templos y están equipados con depósitos de objetos de pedernal, obsidiana, jade, concha u otros, colocados en recipientes de cerámica o piedra. Su ubicación y el contenido sugieren que intencionalmente se colocaron ahí y se asocian con la construcción de edificios, altares y estelas. Esta clase

Cuadro I. Inferencias sobre los conceptos del tiempo en función de la localización/tipo de entierros y de la diferenciación social.

Localización/tipo de entierro	*Escala social*	*Modelo del tiempo*
Plataformas/montículos	Un patrilineaje y familias nucleares	Cíclico, continuo, con tendencia hacia la visión topológica
Estructuras palaciegas/residencias de élite	Estratos de empleados domésticos y artesanos	Cíclico o abolido, continuo
Recintos/altares familiares	Familia extensa	Tiempo de duración prolongada, supremacía del pasado con respecto al presente, con cierta tendencia hacia la discontinuidad temporal, la visión cualitativa y topológica
Templos y plataformas ceremoniales	Familia extensa con un solo patrilineaje	Tiempo de duración prolongada con tendencias al modelo lineal
Plazas	Comunidad	Cíclico, anticipando el futuro, cualitativo, discontinuo
Estelas/altares/estructuras	Comunidad, grupo familiar	Cíclico, anticipando el futuro, cualitativo, discontinuo

de entierros es muy problemática y las conclusiones a las que podemos llegar son preliminares. En este caso contamos con los entierros E1, E10 y E23, relacionados con la estructura E-2; el entierro E21, asociado a la estructura E-1; el entierro E22, colocado junto al altar de la estructura E-3; A27, relacionado con la estela 7; A66, colocado debajo de la escalinata de la estructura A-5 en Uaxactún; el entierro 101, ligado con la estructura B-2 en Altar de Sacrificios; los entierros 122, 123 y 126, asociados a la estructura 5D-Sub14 en Tikal, etc. Si la interpretación que considera a estos entierros como depósitos dedicatorios es correcta, entonces ellos formaban parte de los rituales relacionados con la inauguración de nuevas estructuras, altares o con la colocación de estelas. Por lo tanto, se refieren a instantes del tiempo propicios para realizar los rituales, que tienen que ser identificados y definidos con anticipación y, entonces, pueden denotar los conceptos de tiempo que preceden a los acontecimientos que habrán de realizarse en el futuro.

Conclusiones

A pesar de no discutir el problema de los entierros primarios y secundarios y de dejar de lado el papel de la memoria en la reproducción de prácticas

funerarias, pienso que la evidencia resumida en el cuadro 1 demuestra que varios grupos sociales planteaban el tiempo en forma específica y que cada estrato social manejó distintas concepciones, mostrando diferentes actitudes hacia el tiempo en diferentes contextos. También parece confirmarse que los estratos sociales gobernantes manejaban los conceptos del tiempo para sostener el poder; era en particular importante el control del acceso al pasado, ya que de acuerdo con la cosmovisión maya el pasado ejercía influencia sobre el presente y el futuro. No pueden sostenerse más ideas simplistas acerca del concepto del tiempo cíclico entre los mayas, pues es evidente que ellos utilizaban el tiempo como uno de los recursos simbólicos en su discurso social. Sin embargo, es de observar que la mayoría de las publicaciones al hablar sobre los conceptos del tiempo mayas durante el Clásico sostiene que había una sola visión del tiempo: la cíclica. Es difícil imaginar que las poblaciones que habitaban en los sitios mayas en el Clásico hayan programado las actividades de todos sus miembros en forma idéntica. Entiendo que el público en general exige respuestas simples y a la vez absolutas; no obstante, la tarea y obligación del arqueólogo no consiste en simplificar lo complejo. Al contrario, negar la complejidad cultural en el pasado tiene que considerarse un acto de deshonestidad académica.

Obviamente, la reconstrucción de los modelos del tiempo en las sociedades antiguas no debe limitarse al registro de las prácticas funerarias, sino que tiene que abarcar también otras esferas de la práctica social. En particular es necesario estudiar los modelos conceptuales del tiempo, las relaciones entre el pasado, el presente y el futuro, los sistemas que se utilizan para medir el tiempo y las estructuras sociales del tiempo que definen el orden, la duración, el ritmo y la sucesión de diferentes clases de tareas. La evidencia arqueológica que se puede encontrar en la región maya es tan rica que hace posible tales tipos de estudios.

Bibliografía

Aveni, Anthony F., y Horst Hartung
1989 "Uaxactun, Guatemala, Group E and Similar Assemblages: an Archaeoastronomical Reconsideration", en A. F. Aveni (editor), *World Archaeoastronomy*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 441-461.

Bailey, Douglass W.
1993 "Chronotypic Tension in Bulgarian Prehistory: 6500-3500 BC", en *World Archaeology*, 25, 2, pp. 204-222.

Becker, Marshall J.
1992 "Burials as Caches; Caches as Burials: A New Interpretation of the Meaning of Ritual Deposits Among the Classic Period Lowland Maya", en E. C. Danien y R. J. Sharer (editores), *New Theories on the Ancient Maya* [University Museum Monograph 77, University Museum Symposium Series, volumen 3], The University Museum, University of Pennsylvania, Filadelfia, pp. 185-196.

Bourdieu, Pierre
1977 *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press, Cambridge.
1991 *El sentido práctico*, Taurus Humanidades, Madrid, 1991.

Criado Boado, Felipe
1991 "Tiempos megalíticos y espacios modernos", *Historia y Crítica*, número 1, pp. 85-108.

Derrida, Jacques
1974 *On Grammatology*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.

Gadamer, Hans Georg
1984 *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Ediciones Sígueme, Salamanca. [Hermeneia 7.]

Gurvitch, G.
1964 *The Spectrum of Social Time*, Reidel, Dordrecht.

Habermas, Jürgen
1993 *La lógica de las ciencias sociales*, Red Editorial Iberoamericana, México.

Haviland, William A.
1991 "Dower Houses and Minor Centers at Tikal, Guatemala: an Investigation Into the Identification of Valid Units in Settlement Hierarchies", en Wendy Ashmore (editora), *Lowland Maya Settlement Patterns*, University of New Mexico Press, Albuquerque, pp. 89-117.
1985 "Population and Social Dynamics", en *Expedition*, 27, 3, pp. 34-41.
1988 "Musical Hammocks at Tikal: Problems with Reconstructing Household Composition", en Richard R. Wilk y Wendy Ashmore (editores), *Household and Community in the Mesoamerican Past*, University of New Mexico Press, Albuquerque, pp. 121-134.

Hodder, Ian
1992 "The Domestication of Europe", en I. Hodder (editor), *Theory and Practice in Archaeology Material Cultures*, Routledge, Londres, pp. 241-253.

1994 *Interpretación en arqueología*, Crítica, Barcelona.

Iwaniszewski, Stanislaw

1997a "El tiempo social y la ideología en Tikal", en Marie Odile Marion (coordinadora), *Simbológicas*, Conacyt y Plaza y Valdés, México, pp. 171-180.

1997b "Neolithic Uses of Time and Astronomy: Funnel Beakers and Long Barrows in Kuiavia, Poland", en Carlos Jaschek y Francisco Atrio Barandela (editores), *Actas del IV Congreso de la SEAC "Astronomía en la Cultura"*, Universidad de Salamanca, Salamanca, pp. 173-184.

1998 "Los conceptos del tiempo en el discurso ideológico en el Protoclásico maya", en *Memorias del Tercer Congreso Internacional de Mayistas*, Centro de Estudios Mayas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 502-516.

Jones, Christopher, y Linton Satterthwaite

1982 *The Monuments and Inscriptions of Tikal: The Carved Monuments*, The University Museum [University Museum Monograph 44, Tikal Report, número 33 parte A], University of Pennsylvania, Filadelfia.

Miller, Arthur G.

1986 *Maya Rulers of Time*, The University Museum, University of Pennsylvania, Filadelfia.

Shanks, Michael, y Christopher Tilley

1982 "Ideology, Symbolic Power and Ritual Communication: A Reinterpretation of Neolithic Mortuary Practices", en I. Hodder (editor), *Symbolic and Structural Archaeology*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 129-154.

Shanks, Michael, y Christopher Tilley

1988 *Social Theory and Archaeology*, University of New Mexico Press, Albuquerque.

Tourtellot, Gair

1988 "Developmental Cycles of Households and Houses at Seibal", en Richard R. Wilk y Wendy Ashmore (editores), *Household and Community in the Mesoamerican Past*, University of New Mexico Press, Albuquerque, pp. 97-120.

Welsh, W. B. M.
1988 *An Analysis of Classic Lowland Maya Burials*, BAR International Series 409, Oxford.

Whithrow, G. J.
1990 *El tiempo en la historia*, Crítica, Barcelona.

II coloquio de arqueología de la ENAH: Arqueología de la península de Yucatán en los noventas

Antonio Benavides C.*

Resumen: El autor hace una reseña de la arqueología regional de Yucatán de los últimos 10 años. Plantea, en términos de las principales actividades de investigación, sus avances y logros, los problemas que atañen a la exploración y conservación arquitectónica, así como el papel del INAH en las tareas de estudio, conservación y difusión del patrimonio arqueológico.

Abstract: The author reviews the topic of regional archaeology of the nineties, as it is practiced in Yucatan. He refers to the obstacles as well as to the progress in exploration and conservation, and characterizes the role of the INAH in the analysis, conservation and promotion of the archaeological heritage of Yucatan.

La península yucateca ha tenido una bonanza económica durante la presente década. La mayoría de los proyectos arqueológicos ha contado con recursos suficientes para excavar, consolidar y restaurar inmuebles monumentales. Los materiales y los datos obtenidos han permitido conocer mejor no sólo las características y los desarrollos propios de los sitios intervenidos; sino también plantear panoramas interregionales más completos y mejor explicados. Paralelamente se ha rescatado patrimonio cultural, mueble e inmueble, de gran relevancia por su pertenencia a contextos especificos.

Esta contribución intenta proporcionar un resumen de las principales actividades y logros de investigación ocurridos en los últimos años en diversos sitios de la península yucateca. No obstante, la información aquí presentada tiene más detalles del occidente peninsular. Lo anterior también ha generado nuevas

* INAH-Campeche

problemáticas de estudio y de conservación, aspectos cuya discusión y solución requieren la participación cada vez mayor de equipos interdisciplinarios.

En una perspectiva regional, un primer análisis de la abundante información generada a lo largo de los últimos años nos ha permitido plantear nuevas hipótesis de trabajo y algunas reflexiones que exponemos a continuación

1. El universo de estudio

En la década de los ochentas varios estados del sureste promovieron la elaboración de sus respectivos atlas o catálogos de sitios arqueológicos. Yucatán recién había estrenado su publicación correspondiente (Garza y Kurjack, 1980) y con el correr de los años sólo se publicaron los resultados de Tabasco (Fernández *et al.*, 1988) al tiempo que apareció otra publicación complementaria de Yucatán (Velázquez *et al.*, 1988).

Desafortunadamente Campeche y Quintana Roo, casi al finalizar los noventas, continúan careciendo del resultado de esos estudios sistemáticos, hecho que no sólo dificulta la protección legal de los asentamientos y su patrimonio, sino que además mantiene a la comunidad de investigadores a oscuras respecto de vastas regiones de dichas entidades.

Hasta la fecha en Campeche carecemos de un atlas arqueológico publicado, si bien los intentos previos para localizar, conocer y evaluar los sitios precolombinos de Campeche habían llegado a la cifra promedio de 400. Mediante las aportaciones del Procede (siglas para el Programa de Certificación Ejidal), hoy contamos con un registro confiable de unos 600 asentamientos (por ejemplo Sprajc *et al.*, 1997), si bien se ha calculado que existe una cifra similar de ciudades mayas aún por documentar. En esta labor han participado los colegas del Centro INAH y durante el presente año Elena Canché M. tiene a su cargo la coordinación del proyecto.

Por lo que toca al registro de sitios en Quintana Roo, todavía hay más trabajo por hacer. En esa entidad la localización confiable de asentamientos prehispánicos apenas llega a un centenar, incluyendo las verificaciones a través del Procede (Trejo, comunicación personal, 1998).

2. El fenómeno Petén

La arquitectura, la cerámica y los monolitos esculpidos más antiguos de sitios campechanos como El Tigre, Calakmul y Edzná corresponden formal y cronológicamente a los de asentamientos yucatecos como Acanceh, Dzibilchaltún, Izamal o Dzilam, así como a las antiguas ciudades quintanarroenses de Dzinbanché, Okop, Cobá o Chiquilá.

Lo anterior nos lleva a plantear que en toda la península yucateca hubo una época común, lo que llamamos Preclásico y Clásico Temprano, a lo largo de la cual el desarrollo cultural tuvo gran uniformidad. Por ello planteamos que no debemos seguir hablando de corredores o de influencias peteneras que se difundieron desde el norte de Guatemala, sino de un desarrollo cultural común a las regiones central y norte del mundo maya.

Al mismo tiempo es importante decir que otras etnias mayas pudieron coexistir con las de tradición Petén (Benavides, 1996a). Señalamos lo anterior porque, en teoría, la península de Yucatán sólo estuvo habitada, de acuerdo con los mapas lingüísticos, por hablantes de maya yucateco durante el periodo Clásico y quizá antes. No obstante, ahora algunos lingüistas y epigrafistas señalan los elementos cholanos y maya yucatecos de las inscripciones jeroglíficas. Además, al recordar la gran movilidad de mercancías y de personas ocurrida durante el Preclásico en otras regiones de Mesoamérica, es también factible que otros grupos humanos minoritarios coexistieran con los mayas peninsulares desde tiempos antiguos.

3. Inmuebles monumentales y poder político

La evolución social de las comunidades arriba mencionadas generó centros de poder político y económico que se diferenciaron regionalmente mediante nuevas formas arquitectónicas. Ello explicaría el surgimiento de distintos estilos arquitectónicos a mediados del periodo Clásico.

De esa manera, lo Petén habría dado origen a lo que hoy llamamos Río Bec y Chenes, provincias estilísticas cuya separación o fusión, esta última denominada estilo Yucatán Central por algunos autores (por ejemplo Potter, 1977), aún es tema de discusión entre algunos investigadores. Sea como fuere, los avances tecnológicos en la construcción y el interés por diferenciarse de los vecinos pudo haber llevado a erigir inmuebles con formas y espacios arquitectónicos nuevos y recubiertos con sillares mucho mejor labrados que en tiempos anteriores.

También es evidente que la concentración de fuerza de trabajo, de recursos naturales aprovechados y de bienes elaborados fue acumulándose en puntos específicos. Mecanismos como la religión y eficientes sistemas de organización y control social convirtieron a esos lugares en centros de poder político.

4. La arquitectura Río Bec

Esta forma específica de inmuebles monumentales es común en la base y centro de la península de Yucatán. De hecho, se ha considerado a Becán una de las capitales regionales importantes de esa época, aunque existen varios otros sitios relevantes con dicha impronta a muchos kilómetros de Becán (Bueno, 1994).

Así, en el sur de Quintana Roo la arquitectura de Kohunlich muestra un franco estilo Río Bec en muchos de sus inmuebles, correspondiente a sitios como Uomuul y Margarita Maza de Juárez en la parte central de dicha entidad federativa. Peter Harrison (1981: 286) incluso señala que la arquitectura Río Bec se extendió hacia el oriente hasta el Lago Bacalar y que ese estilo debió de estar presente también en la región cercana a Chunhuhub, que se halla casi a la altura de Felipe Carrillo Puerto. Los trabajos recientes de Enrique Nalda y su equipo han permitido verificar esa secuencia Petén-Río Bec o Petén-Yucatán Central (Nalda y López, 1995; Velázquez, 1995).

Por el otro lado, además de Manos Rojas, la arquitectura Río Bec se encuentra en Nadzcaan, de franco origen petenero y explorado en los últimos años por Laura Pescador. Pero además, continuando hacia el poniente, las excavaciones recientes practicadas en El Tigre parecen indicarnos la presencia de varios edificios Río Bec también en ese sitio (Vargas, comunicación personal, 1998).

5. La extensión de la región del Puuc

En números redondos, en Campeche y Yucatán actualmente se conocen unos 430 asentamientos con inmuebles cuya arquitectura ha sido clasificada como perteneciente al estilo Puuc. Esta cifra aproximada procede de la revisión de sitios reportados en el *Atlas arqueológico de Yucatán* (Garza y Kurjack, 1980), así como de las obras de Harry Pollock (1980), George Andrews (1986 y reportes inéditos) y Nicholas Dunning (1992).

Cabe comentar que los límites poniente y sur de la región del Puuc comúnmente aceptados deben revisarse en razón de los recientes reportes de sitios con dicha arquitectura localizados allende aquellas líneas imaginarias. A pesar de que es difícil señalar la extensión de la región, al analizar los planos generales de quienes más han tratado el tema de manera global, encontramos las cifras aproximadas siguientes:

Pollock (1980: II)	9000 km^2
Gendrop (1983: 150)	7000 km^2
Andrews (1986: 8)	5500 km^2

Es curioso ver que las extensiones decrecieron conforme pasaron los años. También debemos recordar que Pollock publicó casi 40 años después de haber realizado su trabajo de campo y que durante esas cuatro décadas se descubrieron más sitios. Por lo visto, el fenómeno Puuc no fue apreciado, en términos de extensión geográfica, con suficiente profundidad por los investigadores recientes.

En consecuencia, era muy posible que los 9 000 km² de Pollock fueran un inicio destinado a incrementarse y ello se confirma con los recorridos y registros efectuados en los últimos años.

El criterio fundamental para hablar de una provincia estilística o de una región arqueológica Puuc ha sido la presencia de inmuebles con dicha impronta. En este sentido, las evidencias arqueológicas actuales nos indican que existen edificios con arquitectura Puuc en sitios del centro de Campeche como Ley Federal de Reforma Agraria, Xkanacol y Yohaltún, así como en asentamientos de la costa o cerca de ella: Xcacab, Xuelén, Boxol, Uayamón, Seybaplaya, Villa Madero y Ulumal, entre otros.

En cuanto a Jaina, en inspecciones recientes hemos observado dos variantes constructivas en su arquitectura monumental. Una con bloques burdamente desbastados, que recuerdan lo Petén, y otra con sillares muy bien labrados, a la usanza Puuc. Ello concuerda con las observaciones que hizo Miguel Ángel Fernández (1946).

Por el otro lado, no debemos olvidar los inmuebles Puuc existentes en sitios del oriente yucateco: Chichén Itzá, Yaxuná, Arco Opchén (a unos 26 kilómetros al oriente de Buctzotz), Culubá y, aparentemente, Ekbalam.

Entre el límite sur de la región Puuc tradicional (sur de Yucatán y norte de Campeche) y los sitios del centro de Campeche hay más de 100 kilómetros de distancia. Además, en diversos puntos intermedios hay buen número de sitios que también lucen la arquitectura Puuc. Aquí podemos citar, entre otros, a Carlos Salinas, Nayarit de Castellot, Lubná, Kayal y Tohcok. En consecuencia, un nuevo cálculo para la extensión geográfica del occidente peninsular en la que se han detectado vestigios arquitectónicos Puuc es que son 16 000 km².

6. Los chontales y la arquitectura Puuc

Diversos autores han hablado del importante papel desempeñado por los putunes durante el Clásico Tardío y el Clásico Terminal. Sin embargo, sus huellas o evidencias materiales parecerían escasas. Pero ¿por qué hay una franca ruptura cerámica, arquitectónica y escultórica a partir del siglo VII en el occidente peninsular? ¿Quiénes construyeron las grandes ciudades del Puuc?

Sabemos que la cuna de los chontales fue el suroeste de Campeche y el noreste de Tabasco. También sabemos que fueron buenos navegantes y hábiles mercaderes que rodearon la península y mantuvieron contactos con el sur de Veracruz. Por ello insistimos en ver a las diversas figurillas de la costa occidental como un fenómeno del que participan varias regiones, pues no sólo se encuentran en Jaina o en Jonuta, sino en múltiples sitios costeros desde el sur de Veracruz, en toda

la costa campechana, en el litoral yucateco, como lo prueba Xcambó, e incluso en Xelhá, Quintana Roo.

Volviendo a los putunes, además de intereses económicos, seguramente también tuvieron ambiciones políticas. La desintegración de las sociedades del Clásico Temprano y el paulatino control chontal de las rutas comerciales pudo crear la coyuntura adecuada para el surgimiento de nuevas entidades políticas a manos de linajes putunes. Esta revitalización del mundo maya ocurrida a lo largo del Clásico Tardío y Terminal quizá enmascara aquellos sucesos en las fuentes llamados la Pequeña y la Gran Bajada. Fue el tiempo de claros contactos con el Altiplano mexicano, como bien apuntan los elementos mayas de Xochicalco y de Cacaxtla.

Si hablamos de putunes para el Clásico Tardío y Terminal, ¿dónde están sus restos materiales? ¿No son ellos los representados en la iconografía de Mul Chic y de Chacmultún o en las esculturas de las fachadas de Uxmal y Kabah? ¿Quiénes son los personajes de las estelas, columnas, dinteles y jambas de lugares como Oxkintok, Xcalumkín, Kabah, Itzimté y Edzná? ¿Quiénes construyeron los asentamientos que hoy llamamos Puuc?

7. Entidades políticas y extensión territorial

Un aspecto relevante de la distribución de los asentamientos más grandes por nosotros estudiados en la región del Puuc es que se localizan a una distancia promedio de 20 kilómetros. Esto parece obedecer a la existencia de unidades políticas diferentes. En cada una observamos una concentración de bienes y servicios hoy detectables por la extensión de los sitios, por la volumetría (cantidad y calidad de sus inmuebles) y por elementos epigráficos. Entre zonas con estas características se han registrado pequeñas localidades que quizá fungieron como satélites (o dependientes) de su vecino mayor más cercano.

Si suponemos que las entidades políticas ejercían poder en un radio aproximado de 20 kilómetros, obtenemos una superficie "controlada" de 1 200 km^2 en promedio. Sin embargo, al ubicar los sitios cuyos vestigios arqueológicos indican su pretérita relevancia, aplicamos el modelo de los polígonos irregulares (es decir, según sus distancias intermedias) y obtuvimos un promedio de 600 km^2.

Estos cálculos son mucho menores que el propuesto (2 500 km^2) por Peter Mathews para las "ciudades Estado" alrededor del 790 d.C. (Mathews, 1991: 28-29). Dicho autor señala la posibilidad de que hayan existido 12 de esas entidades en el norte de Campeche. Su argumentación sólo parece basarse en una rápida revisión de los sitios más conocidos en el septentrión campechano (aunque no menciona claramente cuáles son) y de una similar generalización aplicada a la región del Petén y a la cuenca del Usumacinta.

Del otro lado de la península yucateca, Peter Harrison (1981: 275) comentó haber encontrado una interesante frecuencia de distancias entre sitios. Según dicho autor, allá se dan equidistancias promedio de 13 y de 26 kilómetros, cifras que nos recuerdan las observadas en el noroeste de la península.

No es nuestra intención dogmatizar con respecto al uso de modelos geográficos o preferir distancias específicas. También debemos considerar el factor temporalidad, es decir la contemporaneidad parcial, nula o total que pudieron haber tenido los asentamientos a través del tiempo.

Lo que sí es evidente es que en el mundo maya actual, igual que en el prehispánico, recorrer una distancia de 20 kilómetros equivale a una jornada diaria de caminata. No hay que olvidar que también esa cifra, aproximada, es la que se ha reportado como la longitud de varias calzadas de piedra en varios puntos de la península yucateca. Algunos ejemplos son los de los *sacbeoob* que unen Uxmal y Kabah (18 km), Ucí y Cansahcab (también 18 km) o bien los sitios conectados por la calzada Yaxuná-Cobá; la vía Cobá-Ixil (Benavides, 1981) o el camino de 21 kilómetros de longitud que hay entre El Mirador y Tintal (Matheny, 1987: 336).

8. Los toltecas, pero ¿de cuál ciudad?

Las fuentes históricas revelan que hubo muchas Tulas (Tollan Chollolan,Tollan Xochicalca, Tollan Teotihuacan, etc.) es decir, muchas ciudades donde la concentración de bienes y servicios permitía la formación de especialistas y de hombres con diversos conocimientos, o sea gente civilizada y con capacidad para organizar.

La complejidad social del mundo maya y el carácter urbano de sus asentamientos son temas prácticamente aceptados por los especialistas. Luego entonces, es tiempo de dejar de pensar en hordas del centro de México que se desplazan para llevar conocimientos y formas de gobierno a más de 1 000 kilómetros de distancia para implantar nuevas formas de vida y fundar nuevas ciudades.

El surgimiento de Chichén Itzá como metrópoli del centro norte yucateco con vasto poder regional tuvo como cimiento cultural una amplia y profunda raíz peninsular luego abonada por un desarrollo Puuc. Su hegemonía a lo largo del Clásico Terminal y el Posclásico Temprano incluso llevó a conformar un estilo arquitectónico propio pero detectable, iconográfica y cerámicamente, en lugares como Uxmal y Kabah.

Seguramente que hablar de los toltecas de Tula, Hidalgo, tiene sentido en esa región y en otras circunvecinas, pero hablar de toltecas en la península yucateca sólo causa más confusión de la que ya tenemos. Por otra parte, referirse a itzaes, cocomes o xiúes también tiene sus bemoles, pero creemos que se aproxima más a

una realidad peninsular. Suponemos que los asentamientos, por extensión, fueron reconocidos como aquellos donde gobernaba el linaje Itzá, Cocom o Xiú, pero al mismo tiempo eran sociedades integradas por diversas familias y orígenes étnicos.

9. El Posclásico Tardío

La historia de las sociedades preindustriales llega algún día a su fin y los mayas no fueron la excepción. La transformación de las instituciones, las contradicciones internas de la sociedad y las relaciones con el entorno político y económico regional maduraron para dar origen a nuevos asentamientos, ninguno con la fuerza monolítica de antaño.

Surgieron así nuevos asentamientos mayas con inmuebles monumentales burdos, generalmente reutilizando materiales de construcción de edificaciones desmanteladas o bien adosándose a ellas. El ejemplo más conocido es Mayapán, pero también debemos decir que le fue contemporánea la tradición arquitectónica de la costa oriental, por cierto presente en Cobá, en Punta Laguna e incluso en Ekbalam, a poco más de 80 kilómetros de la costa. Esto último es entonces también tema de investigación, pues se ignora la extensión, tierra adentro, de esa forma de construir y, en consecuencia, de vivir.

En cuanto a la cerámica, los elementos diagnósticos de la época son los burdos incensarios antropomorfos (Chen Mul modelado inciso) y los braseros decorados con puntas al pastillaje (Pastelaria compuesto). Estos materiales también aparecen en lugares como Becán, Edzná y Jaina, lo que refleja una amplia distribución.

Las exploraciones recientes de Carlos Peraza en Mayapán no sólo han sacado a la luz más elementos del Posclásico Tardío. También se conocen mejor ahora diversos elementos del Clásico Tardío, como cerámica y arquitectura, que sirvieron de base al ulterior desarrollo.

10. El INAH y la arqueología

Veamos ahora otras breves reflexiones más vinculadas con el quehacer arqueológico. Con la afluencia de recursos al sureste, en los noventas se ha subsanado, mediante contratos por tiempo y obra determinados, la escasez de arqueólogos y restauradores con base en los centros INAH. Idealmente cada centro INAH debería contar con determinado número de especialistas y técnicos, pero no sucede así. Aquí cabe cuestionar varios aspectos.

1) Varias instituciones (ENAH, Universidad Veracruzana, Universidad Autónoma de Yucatán y UDLA, entre otras) generan especialistas que no tienen un empleo asegurado en el INAH. Es importante pensar en fuentes de empleo más

allá del INAH, es decir, en universidades e instituciones diversas, como SCT, Pemex, INEGI, CFE, etcétera.

2) Se dice que las plazas sindicalizadas del INAH son insuficientes, pero la producción de los arqueólogos sindicalizados o la solución de problemas que a ellos compete es tal que se requiere contratar más personal. No estamos en contra de los logros sindicales, pero nos parece injusto cobrar por no trabajar. Quizá sería conveniente que las evaluaciones no sólo promuevan ascensos, sino que también sancionen a quienes cobran sin devengar su salario.

3) La maquinaria administrativa central del INAH retrasa el buen cumplimiento de las actividades de los centros INAH del sureste. Entendemos que debe existir un uso adecuado y transparente de los recursos financieros y materiales con que cuenta la institución en la que laboramos. Sin embargo, existen vías laberínticas que entorpecen la administración de recursos, incluso aquellos que generaron los propios centros INAH, es decir fondos de "terceros".

4) El Instituto es nacional no por tener su sede en el Distrito Federal, sino gracias al trabajo cotidiano de todos y cada uno de los centros de trabajo ubicados en los estados. Con ello en mente, es deseable que el INAH realmente se desconcentre o descentralice. La debilidad de los centros INAH conlleva el que los gobiernos estatales, otras dependencias federales o incluso la iniciativa privada actúen sin considerar la importancia del patrimonio arqueológico e histórico presente en diversas regiones.

5) ¿Qué pasará en Yucatán cuando el gobierno estatal decida no invertir en la labor arqueológica o decida no apoyarla? En Quintana Roo la misma pregunta no preocupa porque el INAH trabaja con sus propios recursos, pero en Campeche hay una estrecha relación entre el apoyo estatal y el centro INAH, de modo que existe una dependencia. Ellos pagan el consumo de energía eléctrica de varios inmuebles y una nómina de personal asignado al INAH. En este sentido, esos y otros apoyos para la arqueología campechana están sujetos a la voluntad del gobernador, al escaso presupuesto enviado por el INAH central y a altos recursos obtenidos de "terceros". ¿Por qué no tratar de depender menos del gobierno estatal? ¿Por qué no fortalecer al INAH Campeche?

Principales proyectos arqueológicos de los noventas

Durante esta década los arqueólogos hemos trabajado en muchos lugares de la península yucateca, pero especialmente en unas 35 zonas arqueológicas. Siendo imposible presentar aquí un resumen de esas labores, a continuación elaboramos un cuadro sinóptico donde se señalan los sitios y los responsables de diversas intervenciones.

Estados y sitios	*Investigadores y referencias*
Campeche	
Balamkú	Baudez, 1996; Michelet *et al.*, 1997; Carrasco
Becán	Bueno, en prensa
Calakmul	Carrasco y Boucher, 1994, Carrasco, 1996; Folan *et al.*, 1995
Chicanná	Bueno, en prensa; Carrasco, 1994
Cilvituk	Alexander y Canché, 1996; Ojeda
Edzná	Benavides, 1997
El Palmar	Carlos, Brokmann
El Tigre	Ernesto, Vargas
Hormiguero	Bueno, en prensa; Ángeles Cantero
Jaina	Benavides y Zaragoza
Nadzcaan	Laura Pescador
Xcalumkín	Becquelin y Michelet, 1994 y 1996
Xpuhil	Bueno, en prensa
Yucatán*	
Acanceh	Quintal
Chichén Itzá	Schmidt, 1994 y 1994a
Dzibilchaltún	Maldonado, 1994
Ekbalam	Leticia Vargas
Izamal	Luis Millet y Rafael Burgoa
Kabah	Carrasco *et al.*, 1992
Labná	Tomás Gallareta
Mayapán	Carlos Peraza
Oxkintok	Ricardo Velázquez
Uxmal	Alfredo Barrera y José Huchím
Xcambó	Thelma Sierra
Xkipché	Hans J. Prem
Yaxuná	Lourdes Toscano
Quintana Roo	
Calica	La Ina, Punta Terrones, 1990; Martos, 1995; Venado
Chacchoben	M. Eugenia Romero y J. Riqué F., 1995
Chacmool	E. Terrones
Chakanbakán/La Laguna	Cortés, 1997
Cobá	María José Con y Alejandro Martínez
Dzibanché/Kinichná	Nalda *et al.*, 1994; Campaña, 1995
Ecab	Elia del C. Trejo y Luis Leira
El Meco	Luis Leira.
Kohunlich	Velázquez, 1995; Nalda y Balanzario, 1997
Koxol	Luis Leira y Elia del C. Trejo
Muyil/Chunyaxché	Scott Fedick y Karl Taube
Oxtancah	Hortensia de Vega N.
Playa del Carmen	Goñi, 1993; Hernández, 1995
Xcaret	Con, 1991

* Los resultados de varias investigaciones recientes fueron presentados en un congreso interno (¿1993?) del Centro INAH Yucatán, cuya publicación está en prensa.

Apéndice 1

Patrimonio arquitectónico y conservación en Campeche

La existencia de arquitectura en pie en múltiples parajes de la geografía campechana es un hecho que facilita su registro y estudio, pero al mismo tiempo conlleva la responsabilidad de su conservación. Para evitar que vengan a tierra dichos vestigios se han hecho diversos rescates y consolidaciones de emergencia, así como un proyecto que, de manera abreviada, hemos denominado MANZANA, es decir el mantenimiento a zonas arqueológicas no abiertas al público.

En conjunto, estas acciones de atención urgente al patrimonio cultural han permitido solucionar graves problemas de muros, bóvedas, dinteles, cresterías, etc., en diversos sitios del estado. A continuación ofrecemos un resumen de los lugares atendidos mediante dichas intervenciones:

1991	Santa Rosa Xtampak[1] y Chencollí.
1992	Tabasqueño (municipio de Hopelchén) y Xuelén (municipio de Hecelchakán)[2]
1994	Xcavil de Yaxché (municipio de Hopelchén)[3]
1995	Becán, Chicanná, Okolhuitz, Puerto Rico, Ramonal y Xpuhil[4]
1996	Tohcok (municipio de Hopelchén);[5] Becán y Chicanná[6]
1997	Cacabxnuc, Chelemí (municipio de Hecelchakán),[7] Santa Rosa Xtampak y Hormiguero[8]

[1] Los primeros trabajos de conservación y restauración de El Palacio fueron dirigidos por el suscrito (Benavides, 1992). Actualmente prosigue un programa de atención a los inmuebles a cargo de Renée L. Zapata, del INAH Campeche, quien también llevó a cabo las primeras intervenciones en Chencollí.

[2] Las acciones de limpieza y conservación fueron coordinadas por el suscrito. En Tabasqueño se intervino la torre y parcialmente la estructura 1, que lamentablemente derrubaron los huracanes de 1995. En Xuelén también se intervino parcialmente el inmueble que contiene vestigios de pintura mural.

[3] El suscrito dirigió la intervención de dos inmuebles: el Palacio y un edificio con tres aposentos. También se complementó el plano del asentamiento.

[4] En esa ocasión también se hizo limpieza de vegetación a varios grupos arquitectónicos de la zona arqueológica de Río Bec y se llevaron a cabo varias mejoras del camino. La temporada fue dirigida por el suscrito y participaron Vivente Suárez A., del INAH Campeche, y Piotr Kurowicz, arqueólogo polaco becario de la Secretaría de Relaciones Exteriores. El proyecto fue financiado parcialmente por Sedesol (cf. Benavides, 1996b).

[5] Esta labor fue supervisada por Renée L. Zapata, con fondos de Citrokampeche.

[6] Ambos sitios sureños también sufrieron los embates de los huracanes de 1995 (cf. Suárez, 1996).

[7] Se intervinieron dos inmuebles en Cacabxnuc y el que conserva vestigios de pintura mural en Chelemí. Las labores fueron encabezadas por el suscrito, con apoyo de Adán Pacheco B.

[8] Con fondos de Pemex, Ángeles Cantero ha reparado graves daños causados por el saqueo al tiempo que ha estabilizado varias estructuras.

Arqueología virreinal

Por otra parte, en el ámbito urbano de la ciudad de Campeche, es importante mencionar los rescates efectuados por Vicente Suárez y Heber Ojeda con motivo de varias obras modernas, como la remodelación de los portales de la plazuela del barrio de San Francisco, el remozamiento de la ex penitenciaría, la apertura de zanjas en calles de la ciudad, la exploración de canteras o sascaberas coloniales (Suárez y Ojeda, 1996) y, en los últimos meses, la reconstrucción de un tramo de la muralla de Campeche.

Esas labores han sido efectuadas de modo que se han podido recuperar materiales e información que documentan diversos aspectos de la arqueología de los siglos XVI al XVIII en la ciudad capital del occidente peninsular.

Agradecimientos

Durante la elaboración del presente documento recibí datos, sugerencias e información de diversa índole que permitieron complementar los temas expuestos. Gracias a Sara Novelo O., a Elia del Carmen Trejo A., a Alfredo Barrera R., a Rafael Burgos V. y a Ramón Carrasco V. por su valioso apoyo y comentarios.

Bibliografía

Alexander, Rani T. y Elena Canché M.

1996 "Las unidades habitacionales de Isla Cilvituk, Campeche", en *Investigadores de la Cultura Maya*, 3, II: 383-405, Universidad Autónoma de Campeche, Campeche.

Andrews, George F.

1986 *Los estilos arquitectónicos del Puuc. Una nueva apreciación*, Colección Científica, 150, INAH, México.

1994 "Architectural Survey of the Rio Bec, Chenes and Puuc Regions: Progress and Problems", en Prem, editor, *Hidden among the Hills. Maya Archaeology of the North-West Yucatan Peninsula*, Verlag von Flemming, Möckmühl, pp. 247-288.

Baudez, Claude-Francois

1996 "La casa de los cuatro reyes de Balamkú", en *Arqueología Mexicana*, 18: 36-41, Editorial Raíces/INAH, México.

Becquelin, Pierre, y Dominique Michelet

1996 "Los antecedentes del Puuc Clásico en Xcalumkín, Campeche", en

Los Investigadores de la Cultura Maya, 4: 107-122, Universidad Autónoma de Campeche, Campeche.

Benavides C., Antonio
1981 "Los caminos de Cobá y sus implicaciones sociales", INAH, México.
1992 "Proyecto Santa Rosa Xtampak", en Consejo de Arqueología, *Boletín 1991*, pp. 16-18, INAH, México.
1996 "Edzná, Campeche", en *Arqueología Mexicana*, 18: 26-31, Editorial Raíces/INAH, México.
1996a "Petén: región, estilo y tradición cultural", en *Los Investigadores de la Cultura Maya*, 3, II: 407-447, Universidad Autónoma de Campeche, Campeche.
1996b "Una manzana maya", en *Fronteras*, 2: 12-17, Conaculta, México.
1997 *Edzná, una ciudad prehispánica de Campeche*, INAH/ University of Pittsburgh, México.
1997a "Restauración arquitectónica en Xcalumkín, Campeche", en *Homenaje al profesor César A. Sáenz*, Col. Científica 351, INAH, México, pp. 143-158.

Benavides C., Antonio, y Elizabeth Zaragoza B.
1997 Proyecto Jaina (Temporada septiembre 1996-febrero 1997), Centro INAH Campeche, Campeche (mecanoescrito).

Bueno Cano, Ricardo,
en prensa *Entre un río de robles. Un acercamiento a la arqueología de la región Río Bec*, INAH, México.

Campaña V., Luz Evelia
1995 "Una tumba en el Templo del Búho. Dzibanché", en *Arqueología Mexicana*, 14: 28-31, Editorial Raíces/INAH, México,

Carrasco V., Ramón, y Sylviane Boucher
1994 "Calakmul. Espacios sagrados y objetos de poder", en *Arqueología Mexicana*, 10: 32-38, Editorial Raíces/INAH, México.

Carrasco V., Ramón
1996 "Calakmul, Campeche", en *Arqueología Mexicana*, 18: 46-51, Editorial Raíces/INAH, México.

Cortés B., Fernando
1992 "Oxtankah. La villa real de Chetumal", en *Antropología*, 38: 40-51, INAH, México.

1997 "Las esculturas estucadas de Chakanbakán", en *Los Investigadores de la Cultura Maya*, 5: 390-404, Universidad Autónoma de Campeche, Campeche.

Dunning, Nicholas P.
1992 *Lords of the Hills: Ancient Maya Settlement in the Puuc Region, Yucatan, Mexico*, Monographs in World Archaeology, 15, Prehistory Press, Madison, Wisconsin.

Fernández, Miguel Ángel
1946 "Los adoratorios de Jaina", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, 8: 243-260, México.

Fernández T., Isabel, M. Gaxiola, J. López C. y E. Ramírez C.
1988 *Zonas arqueológicas*, Tabasco, INAH, Gobierno del Estado de Tabasco, México.

Folan, William J., J. Marcus, S. Pincemin, M. R. Domínguez C., L. Fletcher y A. Morales L.
1995 "Calakmul: New Data from an Ancient Maya Capital in Campeche, Mexico", en *Latin American Antiquity*, 6 (4): 310-334.

Garza T., Silvia y Eduardo Kurjack
1980 *Atlas arqueológico de Yucatán*, 2 vols., INAH, México.

Goñi Motilla, Guillermo A.
1993 *Solares prehispánicos en la península de Yucatán*, tesis, ENAH/INAH, México.

Harrison, Peter
1981 "Some Aspects of Preconquest Settlement in Southern Quintana Roo, Mexico", en W. Ashmore, editora, *Lowland Maya Settlement Patterns*, University of New Mexico Press, Albuquerque, pp. 259-286.

Hernández H., Concepción, y Heajoo Chung
1995 "Secuencia cerámica preliminar del sitio arqueológico de Playa del Carmen, Quintana Roo", en Centro de Estudios Mayas, *Memorias del Segundo Congreso Internacional de Mayistas*, UNAM, México.

Maldonado C., Rubén
1994 "Dzibilchaltún", en *Arqueología Mexicana*, 10: 26-28, Editorial Raíces/INAH, México.

Martin, Simon
1996 "Calakmul y el enigma del glifo Cabeza de Serpiente", en *Arqueología Mexicana*, 18: 42-45, Editorial Raíces/INAH, México.

Martos López, Luis Alberto
1995 "Trabajos recientes en Rancho La Ina, Quintana Roo, México", en *Memorias del Segundo Congreso Internacional de Mayistas*, tomo I, Centro de Estudios Mayas, UNAM, México, pp. 407-426.

Matheny, Ray T.
1987 "An Early Maya Metropolis Uncovered: El Mirador", en *National Geographic*, 172, 3: 316-339.

Mathews, Peter
1991 "Classic Maya Emblem Glyphs", en Culbert, editor, *Classic Maya Political History*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 19-29.

Michelet, Dominique, M. C. Arnauld, P. Becquelin, M. F. Fauvet-Berthelot, P. Nondédéo, F. Pierrebourg y E. Taladoire
1997 "Le groupe sud de Balamku (Campeche, Mexique): éléments d'une histoire architecturale mouvementée", en *Journal de la Société des Américanistes*, 83: 229-249, París.

Nalda, Enrique, L. E. Campaña y Javier López Camacho
1994 "Sur de Quintana Roo. Dzibanché y Kinichná", en *Arqueología Mexicana*, 10: 14-19, Editorial Raíces/INAH, México.

Nalda, Enrique, y Javier López Camacho
1995 "Investigaciones arqueológicas en el sur de Quintana Roo", en *Arqueología Mexicana*, 14: 12-27, Editorial Raíces/INAH, México.

Nalda, Enrique, y Sandra Balanzario
1997 "La casa maya", en *Arqueología Mexicana*, 28: 6-13, Editorial Raíces/INAH, México.

Pescador C., Laura
1997 Proyecto Nadzcaan, Campeche. Temporada 1996-1997. Informe Técnico, INAH, Campeche, mecanoescrito, 126 pp.

Pollock, Harry E. D.
1970 "Architectural Notes on Some Chenes Ruins", en Bullard, editor, *Monographs and Papers in Maya Archaeology*, Papers of the Peabody Museum of Archaeology & Ethnology, volumen 61: 1-87, Harvard University, Cambridge, Mass.

1980 *The Puuc. An Architectural Survey of the Hill Country of Yucatan and Northern Campeche, Mexico,* Memoirs of the Peabody Museum of Archaeology & Ethnology, Harvard University, Cambridge, Mass.

Potter, David
1977 *Maya Architecture of the Central Yucatan Peninsula, Mexico,* Middle American Research Institute Pub. 44, Tulane University, Nueva Orleans.

Romero, María Eugenia, y Juan Riqué F.
1995 "Explorando un nuevo sitio. Chachoben, Q. R.", en *Arqueología Mexicana,* 15: 71-72, Editorial Raíces/INAH, México.

Schmidt, Peter
1994 "Chichen Itzá", en *Arqueología Mexicana,* 7: 38-46, Editorial Raíces/INAH, México.
1994a "Chichen Itzá", en *Arqueología Mexicana,* 10: 20-25, Editorial Raíces/INAH, México.

Scholes, France V., y Ralph L. Roys
1968 *The Maya Chontal Indians of Acalan Tixchel,* University of Oklahoma Press, Norman.

Sparjc, Iván, Florentino García Cruz y Heber Ojeda Mas
1997 "Reconocimiento arqueológico en el sureste de Campeche, México. Informe preliminar", en *Mexicon,* XIX, I, Möckmühl, pp. 5-12.

Suárez A., Vicente
1996 "Trabajos de restauración llevados a cabo en Becán y Chicanná", *Gaceta Universitaria,* 27-28: 50-54, Universidad Autónoma de Campeche, Campeche.

Suárez A., Vicente, y Heber Ojeda Mas
1996 *Arqueología histórica en la ciudad de Campeche,* Universidad Autónoma de Campeche, Campeche.

Terrones González, Enrique
1990 "Proyecto salvamento arqueológico Rancho Ina, Quintana Roo", en *Mexicon,* XII, 5: 89-92, Berlín.
1994 "Apiarios prehispánicos", en *Boletín de la ECAUDY,* 117: 43-57, Univerisdad Autónoma de Yucatán, Mérida.

Trejo A., Elia del C., y Walter R. T. Witschey
1991 *Muyil, Quintana Roo,* INAH, México, miniguía en cuadrifolio.

Vargas P., Ernesto
1995 Proyecto arqueológico El Tigre. Informe sobre delimitación del sitio y levantamientos topográficos de las estructuras intervenidas en 1984. Trabajo de campo, noviembre de 1994, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, mecanoescrito.

Velázquez Morlet, Adriana, E. López R., M. P. Casado L. y M. Gaxiola
1988 *Zonas arqueológicas*, Yucatán, INAH, México.

Velázquez Morlet, Adriana
1995 "Cosmogonía y vida cotidiana en Kohunlich", en *Arqueología Mexicana*, 14: 32-36, Editorial Raíces/INAH, México.

Zapata P., Renée L.
1992 "Rescate arqueológico en Chencollí, Campeche, Temporada 1991", en Consejo de Arqueología, *Boletín 1991*, INAH, México, pp. 277-281.

Dos modelos en la explicación arqueológica: una visión desde el área maya

Rafael Cobos*

Resumen: El trabajo explora el desarrollo prehispánico maya en términos de las influencias culturales foráneas recibidas. Para ello, el autor analiza el modelo difusionista y el modelo de desarrollo local. Contrasta las implicaciones que tiene cada modelo con la evidencia empírica del área de El Salvador y el sitio rector de Chichén Itzá.

Abstract: The models of culture diffusionism and local social development are revised in this paper. These two models have been applied to explain social development in the Maya area and the autor reviews each of them focusing in central El Salvador and Central Yucatan.

Mesoamérica ha sido interpretada tradicionalmente con base en cuatro horizontes culturales, que incluyen: el olmeca, que corresponde al periodo Preclásico; el teotihuacano, que se fecha para el periodo Clásico Temprano e inicios del Clásico Tardío; el tolteca, que se ubica en el periodo Posclásico Temprano; el azteca, que corresponde al Posclásico Tardío y al siglo XVI. Tres de las características que tienen en común estos cuatro horizontes culturales son: primero, reconocer un centro de origen a partir del cual se irradió influencia hasta regiones o zonas alejadas; segundo, puesto que esta influencia no llegó "volando" o "caminando por sí misma", se habla de gente encargada de llevar dicha influencia. Esta gente, por lo general, tiene su origen étnico en el punto donde se origina la influencia; tercero, esta gente "invade", "coloniza" y eventualmente se convierte en "los nuevos gobernantes" del territorio conquistado.

* Universidad Autónoma de Yucatán

Un ejemplo claro de lo mencionado anteriormente lo podemos ver en el área maya durante el periodo que va del 800 al 1200 d.C. Desde el siglo pasado y principios del presente, viajeros como Désiré Charnay y Edward Seler observaron la presencia de rasgos del centro de México en ciertos puntos de la zona maya y argumentaron que los "toltecas" emigraron desde Tula hacia dicha zona y fueron los responsables de la construcción de edificios. Desde la década de 1930 hasta finales de la de 1970, se siguió reconociendo que los "toltecas" emigraron desde Tula, solamente que a esta explicación se le agregaron dos hechos más: *1)* los toltecas invadieron, colonizaron y se hicieron del poder, *2)* se estableció un marco cronológico en el cual se fechaban esos hechos. Cabe indicar que ese marco cronológico se hizo tomando en cuenta la interpretación de etnohistoriadores, historiadores y arqueólogos de los sucesos históricos registrados en fuentes documentales del centro de México y Yucatán fechadas durante los siglos XVI y XVII d.C., todo esto en el marco de la gran influencia ejercida por el modelo difusionista que predominó en la interpretación antropológica y arqueológica entre 1930 y 1970.

En una publicación reciente, Richard Diehl (1993: 286) reconoció que los siglos X, XI y XII d.C. vieron —entre otras cosas— el surgimiento del horizonte tolteca representado por Tula, "una entidad política dominante y posiblemente la ciudad más grande de Mesoamérica", "la ocupación de Chichén Itzá por los toltecas" y "el establecimiento de un imperio [tolteca] de dimensiones, complejidad y duración desconocidos". Como se puede ver, Diehl continúa aceptando el modelo de migración, invasión y conquista, solamente que él reconoce una diferencia de grado, es decir que existió un "imperio tolteca".

El modelo de migración, invasión y conquista continúa utilizándose en la zona maya para explicar desarrollos y sucesos culturales fechados durante el Clásico Tardío y el Clásico Terminal. La continuación en el uso de este modelo tiene mucho que ver con las ideas de Eric Thompson (1970) y su influencia como figura importante en la arqueología maya durante el periodo que va de entre 1950 a finales de la década de 1970. Quienes hayan leído el primer capítulo del libro *Historia y religión de los mayas,* cuya versión en español anda por cierto por su décima reimpresión, tiene una buena idea del uso de la etnohistoria, la historia y algo de la arqueología que se utilizan en el modelo de migración, invasión y conquista.

Una posición opuesta al modelo de migración, invasión y conquista ha surgido recientemente; ésta emplea más bien datos arqueológicos e interpretaciones antropológicas para explicar desarrollos y acontecimientos culturales locales y regionales.

El presente trabajo tiene dos partes; el objetivo de la primera parte es mostrar las diferencias de interpretación que existen cuando se aplican tanto el modelo de migración, invasión y conquista como el que utiliza datos arqueológicos e interpretaciones antropológicas para explicar desarrollos locales y regionales en dos áreas totalmente diferentes del sureste de Mesoamérica. La primera se localiza en el centro del El Salvador y la segunda en las Tierras Bajas mayas del norte de la península de Yucatán; además, cada área se tratará por separado.

En la segunda parte de este trabajo se presentan las conclusiones tras comparar los resultados del modelo de migración, invasión y conquista y del de desarrollo local-regional. Además, en el modelo de desarrollo local-regional se pueden analizar aspectos relacionados con migración, invasión y conquista, en una perspectiva antropológica, siempre y cuando haya datos arqueológicos que apoyen dichos eventos.

El Salvador

Durante la década de 1950, John Longyear (1966) empleó datos arqueológicos para argumentar que El Salvador podía dividirse en dos áreas culturales importantes tomando como base el río Lempa: el occidente fue ocupado por mayas y el oriente fue poblado por lencas durante el periodo Clásico. Siguiendo la propuesta de Longyear, pero empleando un modelo lingüístico-etnohistórico, Eric Thompson (1970: 84-102) propuso a finales de la década de 1960 que mayas-chortí, desde el área de Copán, invadieron el centro y occidente de El Salvador; es más, Thompson fechó la llegada de estos "invasores" entre 400 y 500 d.C. Para apoyar su propuesta desde el punto de vista arqueológico, Thompson utilizó la alfarería Copador policromo como prueba de la presencia de gente del valle de Copán en el centro de El Salvador.

Tomando en cuenta el modelo de Thompson, Payson Sheets, a principios de la década de 1980, argumentó que gran parte del centro y occidente de El Salvador fue abandonado durante el Clásico Temprano porque la erupción del volcán Ilopango, ubicado en el centro de El Salvador, "dañó los terrenos agrícolas" de la región (Sheets, 1984: 94). La reocupación del occidente y del centro de El Salvador ocurrió de nueva cuenta en el siglo VI d.C. cuando grupos de mayas-chortí llegaron a colonizar dichas regiones, y fueron ellos los responsables directos del apogeo cultural en dichas regiones de El Salvador durante el Clásico Tardío (Sheets, 1984).

Una segunda posición, surgida a finales de la década de 1980, se contrapone al modelo de Thompson y propone que el desarrollo cultural del centro y

occidente de El Salvador ocurrió no tanto por la expansión, colonización y conquista maya-chortí orquestada desde el área de Copán, sino más bien por desarrollos culturales locales. Los antecedentes de estos desarrollos culturales locales en El Salvador se manifiestan desde los periodos Preclásico Tardío y Clásico Temprano (véanse Cobos, 1996; Demarest, 1988).

Tomando en cuenta los dos modelos, y haciendo una revisión y comparación del material arqueológico recobrado en sitios localizados en el centro de El Salvador, como son Cerén, El Cambio y San Andrés, podemos notar que los datos cerámicos apoyan más bien el modelo de desarrollo y evolución local. Por ejemplo, el sitio arqueológico de Cerén se localiza en la parte norte del Valle de Zapotitán y fue ocupado hasta fines del siglo VI d.C., momento en el cual Cerén fue cubierto por la lava y ceniza que arrojó el volcán Laguna Caldera, alrededor de 590 d.C. (Sheets, 1992; Sheets *et al.*, 1990; Cobos y Sheets, 1997).

Según Marylin Beaudry y Payson Sheets, la alfarería de Cerén está representada por materiales integrantes de los grupos Guazapa y Chilama y por los tipos Arambala policromo, Gualpopa policromo y "mantiene decididamente un sabor local" (Sheets, 1992: 122). Además, los artefactos de piedra pulida están más relacionados con la tradición mesoamericana y no tanto con la tradición del área intermedia o de Centroamérica. Parece ser que los residentes de Cerén tenían más afinidad cultural con el área maya y no tanto con los lenca del oriente de El Salvador y del centro-sur de Honduras.

El Cambio fue ocupado durante el periodo Clásico Tardío, que abarca de 650 d.C. a 900 d.C., lapso en el cual fue contemporáneo de San Andrés. La alfarería de El Cambio está representada por materiales de los grupos Guazapa y Chilama y por los tipos Arambala policromo, Gualpopa policromo, Machacal púrpura-policromo y Campaña policromo. Todos estos materiales se caracterizan por haber sido elaborados localmente (Beaudry, 1983).

Desde el punto de vista cerámico, también hay evidencia de ocupación en San Andrés durante el Clásico Tardío; por ejemplo, predomina la alfarería local, representada por materiales integrantes de los grupos Guazapa y Chilama y por los tipos Arambala policromo, Gualpopa policromo, Machacal púrpura-policromo y Campana policromo. Como se puede ver, la alfarería de San Andrés tiene mucha semejanza con la cerámica de Cerén y El Cambio (Cobos, 1996; Cobos y Sheets, 1997).

En la alfarería de Cerén, El Cambio y San Andrés predominan los tipos de manufactura local, lo cual sugiere una continuidad en la tradición alfarera desde por lo menos finales del siglo V o principios del siglo VI d.C. (representado por la alfarería de Cerén), hasta el Clásico Tardío (representado por la

alfarería de El Cambio y San Andrés). La continuidad de la tradición cerámica observada en los materiales de Cerén, El Cambio y San Andrés puede reflejar aspectos relacionados con etnicidad, ya que fueron precisamente los pobladores residentes del Valle de Zapotitán quienes desarrollaron su propio sistema cultural, a grado tal que San Andrés surgió como el centro de primer orden en el Valle durante el Clásico Tardío. Por lo tanto, siguiendo el modelo de desarrollo y evolución cultural local, podemos indicar que los pobladores que se asentaron el la zona oriental del Valle de Zapotitán entre 500 d.C. y 600 d.C. eran individuos nativos del centro de El Salvador.

Chichén Itzá

Los trabajos de investigación arqueológica efectuados en Chichén Itzá por viajeros y exploradores durante el siglo XIX y principios del XX, y por arqueólogos profesionales desde 1924 hasta el presente, se han centrado a dos temáticas antropológicas en particular: etnicidad y la forma de gobierno en relación con la organización social interna que tuvo el sitio durante el Clásico Terminal.

La etnicidad ha sido objeto de especial interés desde finales del siglo pasado hasta el presente. De acuerdo con una vieja posición teórica —apoyada principalmente por las fuentes históricas—, se reconoce que Chichén Itzá fue ocupado primero por mayas y, en un periodo posterior, por individuos no mayas o mayas "nahuatizados" (léase toltecas itzaes o putunes), quienes se encargaron del apogeo del sitio durante los siglos X y XI de nuestra era. Estos individuos no mayas o mayas "nahuatizados" supuestamente emigraron desde el centro de México (área de Tula, Hidalgo) o la costa del Golfo de México (área de Tabasco), llegaron en número reducido a Yucatán y conquistaron, se establecieron y coexistieron con la numerosa población maya de Chichén Itzá (Thompson, 1970: 3-47; Tozzer, 1957).

El modelo de migración, invasión y conquista aplicado a Chichén Itzá se basa en datos etnohistóricos, elementos iconográficos y ciertas representaciones escultóricas, como las de guerreros con sus escudos. Un análisis de los datos arqueológicos utilizados revela que se asocia a las cerámicas Naranja Fino, Gris Fino y Tohil Plomizo con etnicidad, algo similar a lo que se dijo al mencionar la cerámica Copador policromo en El Salvador.

Por otra parte, varios investigadores han reconocido en Chichén Itzá atributos propios de la cultura maya del Clásico (Lothrop, 1952; Proskouriakoff, 1950; Rands, 1954; Lincoln, 1986, 1990). Esta segunda posición toma en cuenta datos de cerámica, arquitectura y sobre el patrón de asentamiento para reconocer que Chichén Itzá es una comunidad maya del Clásico Terminal (Cobos,

1997). Es más, el estudio de la evidencia jeroglífica hallada hasta el momento en el sitio apoya el argumento de que fueron hablantes de maya yucateco los ocupantes de Chichén (Justeson *et al.*, 1985; Krochock, 1988; Ringle, 1990).

Por ejemplo, en el caso de la cerámica de Chichén Itzá, los grupos cerámicos Sisal y Dzitas son dos componentes importantes del complejo cerámico Sotuta que se desarrollaron en la planicie norte de Yucatán, durante el periodo Clásico Tardío, es decir, entre 700 y 800 d.C. Además, George Brainerd (1958) y Robert Smith (1971) —ceramistas de la Institución Carnegie de Washington con más de un cuarto de siglo de experiencia estudiando la cerámica de las Tierras Bajas mayas del norte y que fueron quienes se encargaron de analizar la alfarería recobrada por esa institución durante más de 10 años de trabajo arqueológico en Chichén Itzá— destacaron la continuidad alfarera entre este sitio y otros asentamientos de Yucatán. De hecho, para Smith (1971: 253) "la cerámica Sotuta de Chichén Itzá fue elaborada localmente por alfareros mayas con relativamente poca influencia de Tula o México".

El patrón de asentamiento del sitio, cuyo estudio incluye el estudio de rasgos comunes, rasgos particulares y el sistema de calzadas que hay en Chichén Itzá, ha revelado hasta el momento tres aspectos interesantes de la organización interna del sitio. Primero: se registraron cinco patios-galería y cinco patios nuevos en Chichén Itzá. La Institución Carnegie de Washington mapeó 11 patios-galería y dos patios, en tanto que el Proyecto Harvard reportó dos patios-galería y un patio nuevo. De todas estas estructuras, sabemos de tres patios y siete patios-galería asociados a templos y altares en 10 grupos arquitectónicos importantes de Chichén Itzá. Por ejemplo, la estructura 2D5 es un templo (El Castillo), la estructura 2D4 es un altar (Plataforma de Venus) y el patio-galería está representado por 2D6; este conjunto es un ejemplo claro del patrón de asociación observado tanto en el epicentro como en la periferia de Chichén.

La presencia de tres patios y siete patios-galería asociados a igual número de templos y altares se observa claramente en 10 grupos arquitectónicos localizados a una distancia de hasta 2.5 km de la estructura 2D5 o El Castillo. No se han reportado patios o patios-galería asociados a templos y altares en áreas o sitios con arquitectura tipo Floreciente Modificado del periodo Clásico Terminal, localizados a más de 2.5 km de distancia del centro del sitio. Además, el patrón de asociación que incluye un templo, altar y patio o patio-galería es propio de Chichén Itzá si se compara con los rasgos particulares de otros sitios de las Tierras Bajas mayas, como Tikal, Seibal, Dzibilchaltún, Cobá, Sayil, Calakmul y Caracol.

Segundo: varios conjuntos arquitectónicos con arquitectura Floreciente Puro y Floreciente Modificado se distribuyen en círculos concéntricos alrededor de la Gran Nivelación que funciona como el epicentro de Chichén Itzá. Estos grupos arquitectónicos tienen *sacbeob* que los unen directamente con el centro del sitio, o bien con grupos arquitectónicos localizados en el primer círculo concéntrico, los cuales están unidos por *sacbeob* a grupos arquitectónicos ubicados en un segundo círculo concéntrico. La presencia de estas antiguas calzadas que radian desde el epicentro de Chichén Itzá es muy similar a lo reportado en sitios como Cobá y Caracol, fechados en los periodos Clásico Tardío (700 d.C.-800 d.C.) y Clásico Terminal (800 d.C.-1000 o 1100 d.C).

Tercero: desde el punto de vista cronológico, el sistema de caminos de Chichén Itzá parece representar dos momentos diferentes, uno temprano asociado a los grupos de El Osario-Monjas y al Grupo del Suroeste-Tres Dinteles y otro momento tardío que se asocia con la Gran Nivelación. Respecto del primero se puede apuntar que varios de los *sacbeob* localizados en la parte sur de Chichén terminan en plataformas sobre las que se asientan edificios que presentan arquitectura Floreciente Puro y Floreciente Modificado, tienen textos jeroglíficos que corresponden al siglo IX d.C. (800 d.C.-900 d.C.) y sus materiales cerámicos pertenecen al complejo Sotuta.

El sistema de calzadas tardío se asocia con la Gran Nivelación, donde predomina la arquitectura Floreciente Modificado, la cerámica Sotuta y —a excepción del objeto transportable conocido como la Piedra del Gran Juego de Pelota, que tiene textos jeroglíficos fechados para el siglo IX d.C.— no existen textos jeroglíficos. Parece ser que durante el momento de esplendor de Chichén Itzá el sitio creció concéntricamente, y la Gran Nivelación era su epicentro. De hecho, la traza de las calzadas del sitio adquirió su forma final pues no solamente se unieron grupos arquitectónicos existentes, como el Grupo del Osario, sino que se extendieron basamentos ya existentes para albergar nuevas construcciones (tal es el caso de El Caracol). En la periferia de Chichén Itzá se observa que los *sacbeob* integraron a la comunidad espacialmente, ya sea uniendo conjuntos como el de Jambas Jeroglíficas que integran el templo-altar-patio-galería y que se fechan en el siglo IX d.C., o bien uniendo a los nuevos grupos arquitectónicos que se construyeron como terminales en el segundo anillo al final de los *sacbeob*.

Líneas arriba se señaló que la arquitectura Floreciente Modificado y los materiales Sotuta asociados a las estructuras de la Gran Nivelación continuaron utilizándose en Chichén Itzá hasta por lo menos mediados del siglo XI d.C., mientras que los textos jeroglíficos dejaron de usarse alrededor de 900 d.C. Esto

es muy evidente en los edificios que se asientan sobre la Gran Nivelación, donde construcciones como El Castillo (2D5) y la Plataforma de Venus (2D4) tienen sus antecedentes en las estructuras 3C1 (El Osario) y 3C3 (Plataforma de Venus) del Grupo del Osario. El Mercado tiene sus antecedentes en la estructura 6E3 o Templo de las Jambas Jeroglíficas. El Gran Juego de Pelota, junto con su iconografía, tiene sus antecedentes en las canchas para juegos de pelota del complejo de Las Monjas (estructura 4C14) y de la Casa Colorada (estructura 3C10).

La construcción de la Gran Nivelación y de los edificios asociados a ella probablemente se inició muy tarde en el siglo IX d.C. y continuó hasta mediados o finales del siglo X d.C. Además de las estructuras tipo templo, altar, patio-galería y el Gran Juego de Pelota, al epicentro de Chichén Itzá (la Gran Nivelación) se integraron otras construcciones, como patios con columnas internas, columnatas y *tzompantlis*. Cabe señalar que estos edificios formaron parte integral del diseño arquitectónico de capitales regionales de Mesoamérica, como Xochicalco (Morelos), Tula (Hidalgo), El Tajín (Veracruz), Altavista y La Quemada (Zacatecas) durante el periodo entre 750 d.C. y 1100 o 1200 d.C.; por lo tanto, los edificios que están sobre la Gran Nivelación de Chichén Itzá no solamente son resultado del último mayor esfuerzo constructivo dentro del sitio, sino que también reflejan el apogeo de Chichén Itzá como una de las capitales regionales de Mesoamérica que surgió muy tardíamente en el Clásico.

Conclusión

Como se ha señalado en este artículo, el modelo de migración, invasión y conquista difiere marcadamente del que favorece el desarrollo local y regional. Tres de las diferencias destacadas en esta presentación incluyen: *1)* el primer modelo utiliza el punto de vista difusionista para explicar hechos culturales; el segundo modelo explica la evolución de la cultura con base en los desarrollos locales; *2)* el primer modelo se apoya en datos lingüístico-etnohistóricos, e iconográficos; el segundo modelo se apoya en datos arqueológicos y en interpretaciones antropológicas; *3)* en el modelo de migración, invasión y conquista se asocia la alfarería policroma y de pasta fina con grupos étnicos específicos; en el modelo de desarrollo local regional se destaca que la alfarería policroma y la de pasta fina se intercambiaron regionalmente y llegaron a diferentes grupos étnicos.

En conclusión, no se niega que haya habido migraciones, invasiones y conquistas en Mesoamérica; todos sabemos que las hubo en diferentes regiones y en diversos periodos. Por ejemplo, se conoce la existencia de un sitio de

la cultura mississipiana en Mesoamérica. Patricio Dávila (comunicación personal, abril de 1997) dice que los ocupantes de Tantoc transportaron su cultura material tal cual desde la zona del Mississipi hasta la Huasteca durante el Epiclásico. En el caso de Tantoc, los datos arqueológicos apoyan la migración de individuos desde Norteamérica hasta Mesoamérica. En otros casos se ha documentado la existencia de barrios en sitios importantes de Mesoamérica. Por ejemplo, en Teotihuacan se documentó la existencia de un barrio oaxaqueño y un barrio ocupado por mayas, mientras que en Copán se excavó un barrio de gente lenca. La existencia de enclaves en Mesoamérica también se ha documentado arqueológicamente; tal es el caso de los enclaves teotihuacanos en Matacapan y Kaminaljuyú.

Por lo tanto, son los datos arqueológicos y las interpretaciones antropológicas las que deben utilizarse para ponerle "carne al esqueleto" y tratar de explicar hechos culturales. Los datos arqueológicos son las mejores evidencias para reconstruir el pasado y permiten dar explicaciones que se pueden reputar como modelos; sin datos arqueológicos se puede especular y opinar todo lo que se quiera. Ahora bien, el dónde, cómo y porqué recobrar datos arqueológicos está directamente relacionado con lo que deseamos investigar más allá del presente artículo.

Bibliografía

Beaudry, Marilyn P.
1983 "The Ceramics of the Zapotitan Valler. Archaeology and Volcanism in Central America", en P. D. Sheets, editor, *The Zapotitan Valley of El Salvador*, University of Texas Press, Austin, pp. 161-190.

Brainerd, George
1958 "The Archaeological Ceramics of Yucatan", *University of California Archaelogical Records*, volumen 19, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles.

Cobos, Rafael
1996 "The Late Classic Period in Southeastern Mesoamerica: Ethnicity Archaeology in San Andres, El Salvador", en M. J. Madri y McHargue, editores del volumen, *Eighth Palenque Roud Table, 1993*, The Pre-Columbian Art Research Institute, San Francisco, pp. 453-457.
1997 "Katún y Ahua: Fechado en el fin de Chichén Itzá", en M. C. Lara C., compiladora, *Identidades sociales en Yucatán*, Facultad de Cien-

cias Antropológicas, Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, pp. 19-40.

Cobos, Rafael, y Payson D. Sheets
1997 *San Andrés y Joya de Cerén*, Bancasas, San Salvador, El Salvador.

Demarest, Arthur A.
1988 "Political Evolution in the Maya Borderlands: The Salvadoran Frontier", en E. H. Boone y G. R. Willey, editores, *The Southeast Classic Maya Zone*, Dumbarton Oaks, Washington, D. C., pp. 335-394.

Diehl, Richard A.
1993 "The Toltec Horizon in Mesoamerica: New Perspectives on an Old Issue", en D. S. Rice, editor, *Latin American Horizons*, Dumbarton Oaks, Washington, D. C., pp. 263-294.

Justeson, John S., William M. Norman, Lyle Campbell y Terrence Kaufman
1985 *The Foreign Impact on Lowland Maya Language and Script*, Middle American Research Institute, Pub. 53, Tulane University, Nueva Orleans.

Krochock, Ruth J.
1988 "The Hieroglyphic Inscriptions and Iconography of Temple of the Is and Related Monuments, Chichen Itza, Yucatan, Mexico", tesis de maestría, University of Texas en Austin.

Lincoln, Charles E.
1986 "The Chronology of Chichen Itza: A Review of the Literature", en J. A. Sabloff y E. W. Andrews V, editores, *Late Lowland Maya Civilization: Classic to Postclassic*, University of New Mexico Press, Albuquerque, pp. 141-196.
1990 *Ethnicity and Social Organization at Chichen Itza, Yucatan, Mexico*, tesis de doctorado, Department of Anthropology, Harvard University, Cambridge.

Longyear, John M.
1966 "III Archaeological Survey of El Salvador", en R. Wauchope, editor general, *Handbook of Middle American Indians*, volumen 2, University of Texas Press, Austin, pp. 132-155.

Lothrop, Samuel K.
1952 "Metals from the Cenote of Sacrifice, Chichen Itza, Yucatan",

Memoirs of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, volumen 10, número 2, Harvard University, Cambridge.

Proskouriakoff, Tatiana
1950 *Study of Classic Maya Sculpture*, Carnegie Institution of Washington, Pub. 593, Washington, D. C.

Rands, Robert L.
1954 "Artistic Connections between the Chichen Itza Toltec and the Classic Maya", *American Antiquity*, 19, pp. 281-282.

Ringle, William M.
1990 "Who Was Who in Ninth-Century Chichen Itza", *Ancient Mesoamerica*, 1, pp. 233-243.

Sheets, Payson D.
1984 "The Prehistory of El Salvador: An Interpretative Summary", en F. W. Lange y D. Z. Stone, editores, *The Archaeology of Lower Central America*, University of New Mexico Press, Albuquerque, pp. 85-112.
1992 "The Ceren Site: A Prehistoric Village Buried by Volcanic Ash", en Payson Sheets *et al.*, 1992.
1990 "Household Archaeology at Cerén, El Salvador", *Ancient Mesoamerica*, 1, pp. 81-90.
1970 *Maya History and Religion*, University of Oklahoma Press, Norman.

Smith, Robert E.
1971 "The Pottery of Mayapan", *Papers of the Peabody Museum of J. Eric S. Thompson.*

Tozzer, Alfred M.
1957 "Chichen Itza and its Cenote of Sacrifice", *Memoirs of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology*, volumen 11-12, Harvard University, Cambridge.

Variedad urbana-estatal en la secuencia mesoamericana. Una discusión de las categorías preindustriales del modelo de Fox

Walburga Wiesheu*

Resumen: El trabajo aborda el modelo de Richard Fox, en particular su categoría de la ciudad preindustrial real-ritual. Analiza la aplicabilidad de los parámetros al estudio de ciudades arcaicas o al Estado primario en general. Se concluye que aunque el modelo constituye una aproximación importante al estudio de ciudades por contextualizar el fenómeno urbano en una trama de organización social más amplia, carece de elementos conceptuales para dar cuenta del desarrollo urbano prístino.

Abstract: This paper focusses on the category of real-ritual pre-industrial towns, as part of Richard Fox's model of urban evolution. The author explores the usefulness of the proposed typological criteria in the study of archaic towns or inicial state formations and concludes that the model doesn't supply adequate parameters for the explanation of pristine urban development despite its merits in conceiving urban evolution in a broader social context.

> Es necesario recordar que la habilidad especial de la antropología es la comparación y que la comparación es global y evolutiva así como intercultural. Es una habilidad fundamentada en una determinación empírica de las variedades y formas del comportamiento humano... y en la clasificación de las formas del asentamiento y las unidades de la organización social humana.
>
> CONRAD ARENSBERG (1968: 3).

El estudio de lo urbano se ha abordado en disciplinas diferentes y, por lo tanto, según criterios diversos. No obstante que arqueólogos, historiadores y arquitectos han descrito las ciudades antiguas y clásicas de diferentes lugares y culturas, el análisis sistemático del fenómeno urbano por los científicos socia-

* ENAH/UNAM

les es relativamente reciente. Puesto que éste estaba enfocado a las ciudades modernas de Occidente, se destacaban los aspectos urbanos negativos que caracterizaban a las concentraciones gigantescas que surgían en las sociedades industriales actuales.

Fueron en especial las ciudades norteamericanas las que se tomaron como el estándar para la interpretación de las comundidades urbanas de diferentes ámbitos históricos y culturales. Desde las primeras décadas de este siglo y en particular siguiendo los planteamientos generados en la llamada Escuela de Chicago, se construyeron teorías y modelos sobre la estructura urbana, a la vez que se formuló la definición sociológica ya clásica de ciudad, para la cual Louis Wirth (1938) recurrió a las variables demográficas de tamaño, densidad y heterogeneidad de la población. Este autor, a su vez, asoció a tales factores demográficos de un agregado urbano la cristalización de un estilo de vida distintivo, caracterizado por sus contactos personales secundarios, sus papeles sociales fragmentados, así como relaciones humanas patológicas. En el "modelo de Chicago" el urbanismo es considerado como un modo de vida que refleja los patrones de interacción y asociación humanas que se producen como consecuencia de las grandes concentraciones de población en los centros urbanos.

Criticando las nociones urbanas y los esquemas espaciales derivados del modelo de Chicago, el sociólogo urbano Gideon Sjoberg (1974) llegó a afirmar que mediante éstos se lograba caracterizar únicamente a las configuraciones urbanas de la ciudad industrial, de reciente conformación, pero que resultaban poco adecuados para comprender la vida urbana anterior a la revolución industrial. En su tesis alternativa a la Escuela de Chicago, Sjoberg planteó que, dadas las limitaciones tecnológicas de un empleo de energía basado en la fuerza humana y animal, la ciudad preindustrial acusa patrones estructurales diferentes de los que prevalecen en una ciudad industrial moderna.

Sjoberg (1964 y 1974) atina al sugerir que la suerte de las ciudades depende en gran medida de las vicisitudes del poder político y que éste constituye un factor clave en la dinámica del ascenso y caída de la vida urbana; seguramente influenciado por la noción de la revolución urbana del arqueólogo Gordon Childe, Sjoberg no sólo se inclina, en esencia, por una interpretación tecnológica de la historia, sino que asocia, al igual que Childe, un estilo de vida refinado y, en general, patrones de "urbanidad" a los habitantes citadinos, entre quienes destacarían los miembros de la élite letrada, la cual se encarga de elaborar los diversos aspectos civilizatorios de las "grandes tradiciones" clásicas.[1]

[1] De hecho, la lista de rasgos sumamente heterogéneos que definen a la revolución urbana de Childe encierra una confusión elemental entre urbanismo y civilización.

Al seguir de cerca la lógica childeana, Sjoberg usa el criterio de la escritura como el indicador básico del surgimiento de la vida urbana. Los centros preliterarios —llamados también folk— serían, en este marco de ideas, preurbanos, en tanto que la etapa de la aparición de la escritura demarcaría para dicho autor la conformación de los patrones urbanos de la ciudad preindustrial,[2] categoría en la cual engloba a todas las ciudades de las sociedades que él denomina del "orden feudal". Sin embargo, cabe cuestionar el valor heurístico del concepto de la ciudad preindustrial, puesto que en este único rubro caben tipos y experiencias urbanas diversas, que irían desde las ciudades antiguas, clásicas, medievales, hasta las ciudades de las naciones tradicionales contemporáneas, por lo que tampoco discrimina entre ámbitos sociopolíticos e históricos distintos. Como dice Cox (1969), Sjoberg comete un error fundamental: considerar al feudalismo como el fenómeno social general que subyace a toda manifestación urbana en un contexto tecnológico preindustrial.[3]

Para el antropólogo urbano Richard Fox (1977), la teoría de Sjoberg, al asumir que todas las ciudades preindustriales son de un mismo tipo, niega la diversidad urbana y, ante todo, no permite echar luz sobre la relación básica entre la ciudad y el entorno social total más amplio, en especial en lo que respecta a las características de las organizaciones estatales en las que están inmersas las variadas manifestaciones urbanas.

Empleando una perspectiva holística y usando el método de la comparación intercultural de la antropología, Fox parte explícitamente del supuesto de que las ciudades representan adaptaciones a su ambiente estatal específico. En efecto, para Fox, y en esto coincidimos ampliamente con él, las ciudades sólo existen en el contexto de un orden estatal y por lo tanto se definen únicamente en este nivel particular de organización sociocultural; la complejidad de la ciudad como institución social refleja, por ende, las características y la complejidad de la organización económica y política de un Estado.

Partiendo entonces de que las sociedades estatales son los entornos sociales y culturales en los cuales se desarrollan las ciudades y a los que se adaptan las localidades urbanas, Fox postula que diferentes tipos de Estados dan lugar a tipos distintos de ciudades, configurándose así una diversidad urbana de acuerdo con el marco estatal específico. Según esta premisa básica de una estrecha conexión entre variedad urbana y trasfondo estatal, y de acuerdo con la función urbana primaria, así como con los criterios de la escala del poder central y el

[2] Siguiendo el criterio de la escritura, Sjoberg clasifica a ciudades prehispánicas como Cuzco únicamente como cuasiurbana.

[3] Opina Cox (1969: 26) que este rubro único de la ciudad preindustrial "amontona tantos sistemas sociales disparejos que su valor como instrumento operacional queda anulado"

grado de su dependencia económica,[4] Fox construye una tipología que abarca cinco tipos urbanos generales, que representan, en esencia, variaciones adaptativas a sus rubros estatales respectivos.

Los tipos urbanos generales del modelo de Fox son los siguientes:

1. la ciudad real-ritual;
2. la ciudad administrativa;
3. la ciudad mercantil;
4. la ciudad colonial, y
5. la ciudad industrial.[5]

Frente a la categoría única de ciudad preindustrial de Sjoberg, la tipología funcional de los tipos urbanos de Fox tiene la ventaja analítica de distinguir tres categorías preindustriales diferentes, que son para él el resultado, en su función y organización urbanas, del marco estatal específico en el cual se desenvuelven. Combinando la perspectiva sincrónica funcional y la dimensión diacrónica de las variedades urbanas es posible construir etapas homotaxiales, que, al estar situadas en un esquema de tipos sucesivos, podrían tener implicaciones evolutivas y permitirían entonces esbozar generalizaciones del proceso de la transformación urbana y estatal.

En tanto que los tipos urbanos-estatales del esquema de Fox se pueden identificar perfectamente bien en entornos históricos concretos, habría que cuestionar, sin embargo, la utilidad de abordar, en los términos de las categorías foxianas, las manifestaciones urbanas de las civilizaciones antiguas, dificultad que queda patente al aplicar este modelo a la secuencia mesoamericana del desarrollo urbano.

Aunque en los dos intentos de analizar las ciudades del México prehispánico a la luz de las categorías de Fox se hace hincapié en la preponderancia de la ciudad real-ritual, llama la atención que en dichos análisis se haya llegado a conclusiones tan dispares, y hasta cierto punto incluso contrarias, respecto de la clasificación de los centros urbanos respectivos, como puede observarse en los intentos de encajar casos como Monte Albán o Teotihuacan entre las categorías de la tipología funcional de Fox.

Así, Joyce Marcus (1983) considera que centros como Monte Albán y Xochicalco son ejemplos de la categoría real-ritual, en tanto que clasifica a Teotihuacan, Tula y Tenochtitlan como ciudades del tipo mercantil. Pero en otra sección de su análisis sobre la naturaleza de las ciudades mesoamericanas

[4] Afirma Fox, por ejemplo, que en las condiciones de un poder estatal débil y un alto grado de dependencia económica, el papel cultural primario de la ciudad residirá en su función ideológica.

[5] Fox considera a estos cinco tipos generales como rubros primarios, pero afirma que pueden observarse, a su vez, variaciones secundarias en tanto adaptaciones particulares.

—en el que por cierto también trata de rastrear los patrones espaciales sumamente descriptivos de las teorías espaciales derivadas del contexto de las ciudades industriales actuales—,[6] Marcus menciona a Monte Albán, al igual que a Tikal, como ejemplos de ciudad administrativa. Subraya la autora que, al parecer, en el ámbito mesoamericano resulta problemático asignar un papel urbano predominante a las diversas capitales, ya que en éstas se presenta, en realidad, un alto grado de traslape respecto de sus funciones centrales. Concluye Marcus su discusión del modelo de Fox con la afirmación de que en las capitales mesoamericanas destaca la gran cantidad de templos, por lo que se podría inferir el predominio general de amplias funciones rituales.

Por su parte, William Sanders y David Webster (1988) creen que el modelo de Fox se puede aplicar al estudio de la "tradición urbana mesoamericana", ya que el modelo deriva de una perspectiva antropológica comparativa, además de que puede combinarse con una dimensión evolutiva. De hecho, Sanders y Webster convierten el modelo de Fox en un esquema explícitamente evolutivo, al ubicar las categorías foxianas en etapas sucesivas de la variedad urbana-estatal. Dentro de este marco están de acuerdo con Fox en que las ciudades únicamente pueden ser comprendidas si se atiende a las formas estatales en las que están inmersas y consideran el modelo de Fox especialmente prometedor para la investigación de la evolución de las antiguas ciudades mesoamericanas y de sus distintos patrones urbanos. Proponen al respecto que los tres rubros preindustriales de Fox tienen relevancia para la secuencia mesoamericana. Asumen así que algunos centros posiblemente se clasifican en el rubro mercantil, como Naco, Tulum, Cozumel, Xicalango y Soconusco; pero subrayan, no obstante, que la categoría de la ciudad mercantil en general no era importante o sólo se encontraba débilmente desarrollada en la secuencia prehispánica, si bien habría que suponer que las actividades comerciales estaban presentes en todas las ciudades de la tradición urbana específicamente mesoamericana, demarcada como tal por sus limitaciones de transporte, comunicaciones y producción, que, en opinión de estos autores, inhibieron en gran medida el surgimiento de grandes centros mercantiles.

Cabe agregar que Sanders y Webster consideran la categorización de la ciudad mercantil de Fox como derivada de un caso histórico particular, el de la Europa occidental durante la Edad Media y el Renacimiento,[7] por lo que sugieren

[6] Como serían los modelos formales que describen los patrones del crecimiento urbano en términos de zonas ecológicas; destacan aquí el modelo de las zonas concéntricas, el de sectores, así como el de núcleos múltiples.

[7] Aun cuando cabe señalar que Fox incluye aquí también ejemplos no europeos, como el de algunas ciudades portuarias japonesas de los siglos XIV al XVI, así como de las "ciudades de bazares" de Java, aproximadamente contemporáneas de las primeras.

la necesidad de una definición más amplia de la ciudad mercantil.[8] Sabemos que los centros mesoamericanos que Sanders y Webster clasifican en este rubro probablemente funcionaban como puertos de intercambio; habría que discutir, sin embargo, su *status* urbano, cuestionamiento que por cierto también existe en relación con las ciudades medievales.

Con respecto a la identificación de la categoría ciudad administrativa, Sanders y Webster sospechan que en el marco mesoamericano un ejemplo sobresaliente de esta variedad urbana podría ser la capital azteca Tenochtitlan, con sus notables funciones burocráticas, militares y económicas; otra ciudad comparable a la capital mexica, tanto en tamaño como en complejidad, sería la de Teotihuacan, aunque ellos anotan que este gran centro del periodo clásico más bien debería ser clasificado como una "ciudad real-ritual hipertrofiada" (1988: 539). Incluyen en la categoría administrativa también a centros como Monte Albán y Cholula, pero plantean que en los pocos casos en que hubo centros administrativos en Mesoamérica ello se debió a la presencia de Estados fuertemente centralizados que contaban con poblaciones numerosas, y que se trataba de centros en los que las variables demográficas de concentraciones grandes, densas y heterogéneas coinciden con la definición sociológica estándar de los agregados urbanos de Wirth (1938). Pero como para Sanders y Webster tales concentraciones fueron más bien excepcionales, postulan que la mayoría de las urbes mesoamericanas, desde el Preclásico hasta el Posclásico, son ejemplos típicos de la categoría foxiana de la ciudad real-ritual. En este sentido, con su escasa población permanente y su reducida separación espacial respecto del ámbito rural, constituían centros de Estados relativamente pequeños.

Cabe mencionar que al establecer la categoría de ciudad real-ritual, fue el mismo Fox quien sugirió que ésta podría ser significativa para referirse a lo que los arqueólogos han señalado como "centros de culto" en las civilizaciones antiguas (Fox, 1977). Aquí, Sanders y Webster, quienes aparentemente no vacilaron mucho en retomar esta sugerencia de Fox, justifican la aplicabilidad de este rubro a las configuraciones urbanas más antiguas al argumentar que no obstante el acento exagerado en los aspectos rituales e ideológicos del tipo real-ritual, mediante esta categoría Fox "no está reavivando la vieja perspectiva 'ceremonial/ teocrática', que ha ofuscado tantas discusiones sobre los orígenes de las sociedades complejas y de los centros urbanos" (Sanders y Webster, 1988: 527).

[8] Dentro de la definición más amplia de una ciudad mercantil, Sanders y Webster (1988: 539) plantean que en esta categoría se debería englobar a cualquier centro en el que "el intercambio y la producción artesanal generan una cantidad más grande de riqueza y de poder político que los impuestos y las rentas recolectadas del campesinado rural".

Estos arqueólogos ilustran al respecto el caso del centro maya de Copán en el siglo VIII, con su recinto real, su plaza ceremonial y sus edificios monumentales asociados: templos, juegos de pelota, altares y calzadas ceremoniales. En concordancia con las características señaladas por Fox para la categoría real-ritual, ellos interpretan que determinadas concentraciones de residencias adosadas a la acrópolis conforman las unidades domésticas expandidas de la corte real. Pero al mismo tiempo describen a Copán como un centro con una población altamente diferenciada, a la vez que asumen una densidad demográfica considerable y calculan una población total de entre 5 000 y 10 000 habitantes, a los que agregan otras 10 000 personas asentadas fuera del núcleo urbano propiamente dicho.[9]

Esta descripción de las características demográficas de Copán, empero, coincide poco con la imagen de un centro ritual disperso y prácticamente vacío durante la mayor parte del año, tal como prescribe, en esencia, el esquema foxiano. Es más, en una aplicación sumamente mecanicista del modelo de Fox, Sanders y Webster llegan tan lejos como para afirmar que la entidad política de Copán poseía un poder débil y descentralizado, a consecuencia de la importancia que tenía el principio del parentesco, planteamiento que ellos generalizan para atribuir estos rasgos a la mayoría de las ciudades mesoamericanas. Sugieren en este sentido que: "Virtualmente todos los rasgos discutidos para Copán —un gobierno débil, descentralizado, instituciones económicas pobremente desarrolladas, y una población muy pequeña— son pertinentes para la mayoría de los demás centros mesoamericanos" (Sanders y Webster, 1988: 534).

Dudamos de que esta generalización sea tan pertinente para la mayoría de las urbes mesoamericanas y, ante todo, respecto de sus organizaciones estatales. Al destacar, además, la preponderancia religiosa, la ostentación ritual y la centralidad de los templos y santuarios en ellas, es patente que estos autores no superan mayormente la perspectiva ceremonial/teocráctica que ha estado vigente durante tanto tiempo en los estudios mesoamericanos y que vuelve a asomarse en tales inferencias, generadas por una aplicación mecánica del modelo de Fox.

En efecto, la tipología funcional de Fox constituye una gran aportación al estudio de la problemática urbana en un contexto holístico, puesto que ubica las características urbanas entre las particularidades del desarrollo estatal. Tampoco puede cuestionarse la validez universal de la diversidad urbana-estatal establecida tras un análisis comparativo intercultural. Considerando la base empírica sobre la que Fox generalizó y construyó su tipología, habría que ver, empero, con ciertas reservas que él trate de aplicar la existencia de las mismas

[9] Admiten Sanders y Webster que tal tamaño y nucleación de la "corte y capital" de Copán colocarían a esta urbe en los límites superiores de una ciudad real-ritual.

categorías de la antropología urbana al caso de las ciudades antiguas, de las que Fox en realidad no incluyó ningún ejemplo y en las cuales no forzosamente encontramos representadas las mismas manifestaciones urbanas con sus organizaciones estatales respectivas.

Sin duda, en cuanto a las categorías preindustriales que postula el modelo foxiano, los rubros mercantil y administrativo clasifican a ciudades de etapas y situaciones históricas concretas, de la misma manera que su existencia se puede rastrear en la secuencia mesoamericana. Opinamos, en particular, que el rubro administrativo coincide perfectamente bien con la conceptualización general de la ciudad preindustrial de Sjoberg (cf. Arensberg, 1968; Fox, 1977; Wiesheu, 1996). Más concretamente, creemos que el rubro administrativo cubre en forma idónea a las ciudades de los Estados imperiales, denominados a veces burocrático-históricos, con sus características urbanas masivas, planificadas y estratificadas.[10]

Existe, sin embargo, una dificultad especial con la categoría de ciudad real-ritual. Empleada en una perspectiva evolutiva para categorizar a los agregados urbanos supuestamente poco reconocibles con base en sus aspectos demográficos, este rubro no resulta tan fácilmente transferible a las condiciones de las configuraciones urbanas tempranas que no encajan en la clasificación de ciudades mercantiles y administrativas, lo que se debe, en nuestra opinión, a que el rubro real-ritual se construyó principalmente basándose en casos etnográficos o en situaciones históricas más bien recientes, que reflejan contextos empíricos distintos de los que predominaban en las situaciones arcaicas de las civilizaciones antiguas.

Lo mismo es válido para la organización estatal asociada a la urbe real-ritual. Tal como señala Fox (1977), este tipo estatal se ha caracterizado generalmente como feudal o tribal, pero este autor prefiere adoptar el término *Estado segmentario* —acuñado por Southall para referirse a las entidades estatales típicamente descentralizadas de algunas sociedades del sur de África— o el del mismo Estado teatral, que Clifford Geertz empleó para resaltar la fachada ceremonial y simbólica de los Estados del sureste asiático. Creemos que se trata aquí de Estados cuya formación se produjo a consecuencia de una serie de factores exógenos y que, por consiguiente, no reflejan las condiciones originales de un Estado primario.[11]

[10] Los ejemplos de Fox de las ciudades del periodo tokugawa de Japón, así como de París durante el siglo XVI, a las que el autor considera variaciones secundarias del tipo administrativo, deberían ser descritas más bien como instancias de la categoría mercantil, en tanto que las ciudades imperiales de la China y la India tradicional, a las que el autor sólo hace una referencia somera, deberían ser vistas como retratos ideales de las ciudades administrativas y su variedad estatal asociada, la de un Estado burocrático (o más concretamente, de un "imperio burocrático-histórico", según la terminología del sociólogo Eisenstadt)

[11] Al parecer Sanders y Webster intuían, de alguna manera, que existía un problema con el rubro del

Aunque se podría pensar que en la secuencia prehispánica el concepto de Estado segmentario, tal como lo es el Estado organizado alrededor del clan real de los swazi de Sudáfrica o el de los rajput de la India prebritánica —que son los ejemplos específicos que cita Fox—, resulta aplicable ante todo a las sociedades situadas en la periferia de las grandes conformaciones imperiales, a cuya influencia y presión estaban sujetas, conformando típicamente entidades estatales de generación secundaria. De hecho, la existencia de tal tipo de Estado segmentario se ha planteado para las sociedades mayas del Posclásico, en particular en relación con los señoríos de los Altos de Guatemala (cf. John Fox, 1988), y podríamos proponer su uso para gran parte de las sociedades posclásicas mesoamericanas que se han englobado con un término tan vago y eurocentrista como es el de los "señoríos".[12]

Sugerimos, por tanto, que el rubro foxiano de la ciudad real-ritual es una variación adaptativa a un Estado del tipo secundario, el cual no puede ser considerado análogo a las situaciones de las organizaciones estatales primarias de las civilizaciones antiguas. La inferencia mecánica sobre la existencia de la categoría urbana real-ritual de Fox efectivamente dificulta una conceptualización objetiva de los patrones urbanos de las formaciones primarias. Es más, diríamos que oscurece en gran medida las características *sui generis* que acusa el proceso de la transformación urbana originaria que se cristalizó en las áreas nucleares del desarrollo de las civilizaciones prístinas.

En suma, la categoría de la ciudad real-ritual de Fox no es una categoría útil ni resulta apropiada para aproximarse a los contextos primarios o arcaicos de las civilizaciones prístinas. Habrá que construir un tipo urbano aparte, el de una ciudad arcaica, en tanto conformación urbana originaria que refleja las características de la fase constitutiva y primigenia de una fase de complejidad sociopolítica que denominamos con el término de *Estado arcaico*.[13] Por lo que —si queremos aprovechar plenamente sus ventajas analíticas holísticas y al mismo tiempo lograr una comparabilidad intercultural tanto sincrónica como diacrónica-evolutiva— la tipología funcional del modelo de Fox debe ser ampliada para incluir en ella las manifestaciones urbanas-estatales más antiguas, que deben ser reconstruidas, principalmente con base en la investigación arqueológica.

Estado segmentario para caracterizar a los Estados mesoamericanos del periodo Clásico, ya que sentían que en este término Fox agrupó, en realidad, el cacicazgo de Service, la sociedad de rango de Fried, así como lo que ambos autores definen como Estado. Critican a Fox que haya incluido también entidades estatales basadas en el parentesco y del tipo feudal.

[12] Como podría ser el caso de los señoríos de la Huasteca y la Mixteca.

[13] Para una descripción de las características de una formación estatal arcaica, véase Wiesheu (1996).

Bibliografía

Arensberg, Conrad M.,
1968 "The urban in cross-cultural perspective", en *Urban Anthropology. Research Perspectives and Strategies*, University of Georgia Press, Athens, pp. 3-15.

Cox, Oliver C.,
1969 "The preindustrial city reconsidered", en Meadows y Mizruchi, editores, *Urbanism, Urbanization and Change: Comparative Perspectives*, Addison-Wesley Co., Reading, pp. 19-29.

Fox, John W.
1988 "Hierarchization in Maya segmentary states", en Gledhill y Bender, editores, *State and Society. The Emergence and Development of Social Hierarchy and Political Centralization*, Unwin, Londres, pp. 103-112.

Fox, Richard G.
1977 *Urban Anthropology. Cities in their Cultural Settings*, Nueva Jersey, Prentice Hall.

Marcus, Joyce
1983 "On the nature of the Mesoamerican City", en Vogt y Leventhal, editores, *Prehistoric Settlement Patterns*, University of New Mexico Press, Albuquerque, pp. 195-242.

Sanders, William T., y David Webster
1988 "The Mesoamerican urban tradition", en *American Anthropologist*, 90 (3), pp. 521-546.

Sjoberg, Gideon
1964 "The rise and fall of cities: a theoretical perspective", en Nels Anderson, editor, *Urbanism and Urbanization*, E. J. Brill, Leiden, pp. 7-20.
1974 *La ciudad preindustrial. Su pasado y presente*, Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, Caracas.

Wiesheu, Walburga
1996 *Cacicazgo y Estado arcaico. La evolución de organizaciones sociopolíticas complejas*, INAH, México.

Wirth, Louis
1938 "Urbanism as a way of life", en *The American Journal of Sociology*, 44 (1), pp. 1-24.

El estudio de la complejidad biosocial

Alejandro Terrazas Mata*

Resumen: Este ensayo analiza la estrecha y complicada interacción de sistemas complejos biosociales, ejemplificada en la evolución humana, la cual no puede concebirse sólo en su aspecto biológico o cultural. A partir de ahí, el autor explora las implicaciones y perspectivas de las observaciones de la investigación antropológica actual, promoviendo una aproximación totalizadora al tema.

Abstract: This paper refers to the tightly knit and complicated exchange mechanisms observed in biosocial complex systems, illustrated in the topic of human evolution, which cannot be studied from either the biological or cultural perspective alone. The observations engender some important implications and offer new perspectives in present anthropological research, which should be holistic in its approach.

La palabra *complejidad* se ha empleado desde hace mucho tiempo para referirse a la manifestación de toda clase de fenómenos, cuando las causas parecen ser diversas y sus relaciones difíciles de desentrañar. Sabemos que un sistema es complejo cuando tiene gran diversidad de partes y éstas se interrelacionan de maneras selectivas. Sin embargo, estamos lejos de tener un acuerdo general sobre lo que puede significar, estrictamente, la complejidad misma.

Coloquialmente suele hacerse uso del término *complejidad* casi como sinónimo de *complicado*, de aquello que es confuso o está enredado; por lo mismo suele entenderse como antónimo de *simple* o *sencillo*, aquello que es fácil de explicar, que no está enredado. Como se puede ver, esta definición de lo complejo carece de interés científico, pues apenas puede ayudarnos a conceptualizar nada sobre los

* IIA-UNAM

fenómenos que pretendemos conocer. Por otra parte, desde hace mucho tiempo, dentro del quehacer científico, se ha generado una interpretación muy diferente de lo que puede ser la complejidad, ya no como una forma despectiva de referirse al desorden, sino como una característica interna de los sistemas que componen la realidad. En la concepción positivista de la ciencia, el mundo se presentaba como una máquina sumamente compleja, es decir, compuesta por gran cantidad de partes interrelacionadas. Se trataba, entonces, de desarmar la máquina, de aislar el fenómeno que se deseaba conocer, con el fin de reducir al mínimo la complejidad y poder observar las interrelaciones de unos cuantos componentes, en condiciones controladas en el laboratorio; de este modo se podrían entender las leyes generales que estarían rigiendo el desarrollo de ese fenómeno. Los experimentos en los que se basa la ciencia positivista son verdaderas abstracciones de la realidad, en los que la complejidad pretende ser eliminada, reduciendo las observaciones a unas cuantas variables bien controladas; de este modo se obtienen leyes generales que nunca podrán ser confirmadas en la realidad, pues en el mundo externo los fenómenos casi nunca ocurren aisladamente de la gran cantidad de variables que pueden modificar los resultados respecto de lo predicho por la teoría, generalmente expresada en fórmulas matemáticas. Los experimentos de Galileo pueden ser tomados como ejemplares de lo que sería el proceso de producción del conocimiento que más tarde propondrían los científicos positivistas (ACC y ACURSS, 1985: 73 y ss).

Por supuesto existen muchos otros enfoques que pretenden conocer el funcionamiento del mundo sin traicionar su complejidad, a pesar de las simplificaciones necesarias para poder entenderlo; por lo pronto, actualmente existen dos grandes tendencias que pretenden abordar el estudio de los sistemas complejos sin simplificarlos arbitrariamente; una de estas tendencias es heredera de ciertas interpretaciones, muy creativas, de la dialéctica de Hegel o de Marx. Por otro lado, en el seno mismo de las ciencias de tradición neopositivista ha surgido un importante movimiento que pretende entender la realidad desde una perspectiva abierta a las fluctuaciones; la complejidad es entendida ahí como una fuente de creatividad de los sistemas autoorganizativos. Esta tendencia se identifica con el emblema de las "teorías de la complejidad" y abarca campos tan diversos como la física cuántica, la química de estructuras disipativas, la teoría del caos y la geometría de fractales, el paradigma holonómico en las neurociencias, la teoría de sistemas autopoiéticos en la biología, etc. (cf. Briggs y Peat, 1992). Estas teorías no constituyen una unidad y en muchos casos son incluso contradictorias entre sí. Sin embargo, conforman, en conjunto, algunas de las propuestas más fértiles y provocativas del quehacer científico en la actualidad.

El estudio de las sociedades complejas en la arqueología

En las ciencias sociales se acostumbra utilizar el término so*ciedades complejas* con bastante soltura, para referirse a cierta clase de sistemas sociales que presentan características que pueden variar de un autor a otro.

Dentro de la arqueología, las características más habitualmente atribuidas a "sociedades complejas" tienen que ver con la existencia de clases sociales o con la existencia del Estado o de un elevado nivel de jerarquización social (lo que quiera que esto signifique) o con la elaboración, alcance y características de las relaciones de centro y periferia, ya sea regional o funcionalmente[1] hablando. Pienso que la costumbre de llamar complejas a aquellas sociedades que presentan alguna o todas las características arriba mencionadas, constituye una práctica muy desafortunada, pues parece implicar, entonces, que pueden existir "sociedades simples", lo cual, como espero demostrar en este ensayo, constituye un contrasentido.

La existencia misma de los sistemas sociales constituye, por su naturaleza intrínseca, la realización de un fenómeno sumamente complejo, sin importar que la sociedad carezca por ejemplo de clases sociales, Estado o de cualquier otro indicador clásico. Tratar de clasificar a las sociedades en simples o complejas plantea de inmediato el problema de explicar cómo se pasa de lo simple a lo complejo, tarea en la que se han presenciado grandes fracasos, tanto en el campo de la biología (como el paso de la materia inanimada a la "materia viva"), como en el de las ciencias sociales (problemas como el origen de la cultura, el lenguaje o el fenómeno urbano).

En muchos de estos intentos suele seleccionarse un factor "detonante", que ha de modificar "poco a poco" las condiciones del sistema, desde un estado simple hasta el nivel de desarrollo que pretendemos explicar, sin entender cómo es que ocurre realmente este proceso de "poco a poco". En todo caso, creo que resulta mucho más ventajoso asumir el hecho de que la realidad de los fenómenos sociales es de naturaleza compleja desde el inicio mismo de las sociedades humanas (herederas de la complejidad de las sociedades animales), del mismo modo que la complejidad biológica es resultado directo de la evolución de las especies originales.

Entonces es posible elegir las características de estas sociedades que pueden servir como indicadores, como medida, del aumento o reducción de la complejidad a lo largo del tiempo y de una región a otra, recordando que lo que llamamos complejidad de ese sistema social es una medida arbitraria que podrá variar de

[1] A manera de ejemplos de este último enfoque pueden verse los trabajos presentados por diversos autores en Champion (editor), 1986.

acuerdo con los indicadores que seleccionemos como puntos de comparación. Según Edgar Morin (1990) la complejidad es un concepto problema, no un concepto solución; se trata de desarrollar una forma de percibir al mundo en su funcionamiento real, con sus interrelaciones y sus contradicciones, sin incurrir en simplificaciones que oculten las causas reales de sus fenómenos detrás de leyes generales que pueden funcionar en el papel, pero nunca en el mundo que nos rodea. No rechazo la idea de que se puedan formular leyes de carácter general; lo que digo es que debemos entender que son simplificaciones de naturaleza histórica y sujetas a una continua revisión. Se trata, pues —si es que el concepto de complejidad ha de servirnos de algo más que un pretexto para seguir las teorías de moda—, de elaborar una concepción de la complejidad que permita plantear preguntas fértiles sobre los fenómenos que deseamos conocer, teniendo siempre presente que ninguna "teoría general de la complejidad" ha de poder resolvernos los problemas planteados en el campo de la arqueología; por el contrario, debemos desarrollar las teorías sobre el fenómeno humano de tal modo que puedan incorporar la noción de la complejidad y, sobre todo, que puedan manejar conceptualmente la complejidad del segmento de la realidad elegido para tratar de conocerla.

Ahora bien, aun cuando tan sólo he planteado hasta aquí algunos problemas conceptuales de manera muy superficial, quiero presentar ahora algunos aspectos que han de complicar más las cosas, antes de presentar los lineamientos básicos que permitan hablar de la complejidad del fenómeno humano de manera fértil y creativa.

El problema es el que sigue: la mayoría de los trabajos que se preocupan por la complejidad de las sociedades se están ocupando de sociedades verdaderamente recientes, aquellas en las que conviven poblaciones compuestas por seres anatómicamente modernos, con ese bagaje cognoscitivo y conductual tan homogéneo que caracteriza a nuestra especie. En cambio, cuando preguntamos sobre el origen de las sociedades humanas, tenemos que remontarnos en el pasado a periodos muy anteriores a la aparición de *Homo sapiens;* nos apartamos entonces del "tiempo histórico" y nos adentramos en la profundidad del tiempo geológico. En esta perspectiva temporal nos damos cuenta de que la explicación sobre la evolución de las sociedades de los homínidos está íntimamente relacionada con su evolución biológica. Se presenta el fenómeno de estrecha coevolución de lo biológico, lo psíquico y lo social, que son los componentes de lo que, en el caso de los homínidos, he llamado "fenómeno humano" (Terrazas, 1992). Es aquí donde debemos tener cuidado de no confundir lo complejo con lo complicado; una buena concepción de la complejidad de los sistemas puede sernos de gran

utilidad para abordar este problema sin confundir la naturaleza de estos componentes. En lo que sigue echaré mano de las ideas desarrolladas por el sociólogo Niklas Luhmann (1993, 1996) para tratar de introducir algún orden en este campo, que nos proyecta al mundo de las teorías biosociales, en el que es tan común caer en determinismos y reduccionismos que traicionan la riqueza del fenómeno estudiado. Para Luhmann lo que llamamos complejidad es, más que una operación del sistema, una atribución que le hace un observador; por supuesto que puede tratarse de sistemas que son capaces de la autoobservación y que pueden realizar esta función en términos de su propia complejidad. En todo caso, lo que le interesa a un sistema complejo no es medir su complejidad, sino garantizar que continúe su propio funcionamiento, su propia existencia. Este tratamiento de la complejidad obliga a un planteamiento estrictamente materialista que haga de lado toda teoría trascendentalista; la observación

> designará siempre una operación empíricamente observable. La referencia (lo que designa una operación) ciertamente tiene que ser distinta de la operación que refiere; pero esta distinción debe entenderse de manera puramente funcional y no ontológica; no se refiere a mundos ónticamente separados (ser o pensar), sino que caracteriza únicamente a la correspondiente operación de la observación (Luhmann, 1996: 60).

Desde esta perspectiva, la complejidad de un sistema puede medirse de acuerdo con distintos criterios, dependiendo de los factores o funciones que el observador utilice como parámetro de referencia; es por esto que es posible comparar los grados de complejidad de un sistema en distintos momentos de su existencia, pero no es posible comparar la complejidad de sistemas que basan su funcionamiento en operaciones distintas Por ejemplo, es relativamente factible medir el cambio de complejidad de una sociedad a lo largo de 1 000 años de su historia, pero no es posible decidir qué es más complejo, si un cerebro o una sociedad. Una vez hechas estas precisiones, es posible adoptar la definición de Luhmann[2] (1993 y 1996):

> Una unidad, se dice, es compleja en la medida en que posee varios elementos y los une mediante relaciones. Pero esto se puede realizar únicamente con la condición de que no sólo se cuantifiquen los elementos, sino que se conside-

[2] Para realizar la discusión de toda esta sección, me he basado en la presentación de Luhmann (1993: 59-63, y 1996: 133), de modo que esto no necesariamente coincide con las opiniones de otros autores, que se basan en modelos matemáticos, más que en un enfoque estructural y sistémico.

ren las diversidades cualitativas; y, además, con la condición de que se considere también la dimensión temporal y se admitan, de ahí en adelante, también las diversidades, es decir, los elementos inestables (Luhmann, 1993: 60).

Los sistemas existen en un entorno en el que hay otros sistemas, además de elementos y energía dispersos; la forma en la que existe el entorno siempre es más compleja que el sistema mismo; de ahí que el sistema deba desarrollar formas de manejar esta complejidad externa; sin embargo, nunca desarrollará la diversidad requerida (Ashby) para poder responder a todas las perturbaciones provenientes del entorno. Por esto el sistema que desarrolla subsistemas capaces de discriminar aquellos aspectos relevantes para la supervivencia del sistema, tiene que realizar una reducción de complejidad aumentando la selectividad de sus reacciones.

Podemos empezar a imaginar los sistemas complejos comenzando por un sistema compuesto por varias unidades simples, todas idénticas, que establecen relaciones con todas las otras unidades del sistema; lo que afecte a una unidad se transmite a todos los componentes del sistema; esto se puede considerar, a falta de mejor término, como una complejidad simple, puesto que sin importar la cantidad de elementos, sus relaciones siempre serán las mismas y sus operaciones se pueden calcular con unas cuantas ecuaciones y su desarrollo con unos algoritmos sencillos. Un sistema un poco más complejo podría idearse restringiendo las posibilidades de relacionalidad de los elementos y atribuyendo a éstos funciones sencillas bien especificadas (por ejemplo, con funciones binarias: encendido/apagado), donde el estado de cada unidad afecte el estado de las unidades adyacentes; por ejemplo, si una unidad tiene a su lado dos unidades apagadas, ella misma se enciende; si tiene una unidad encendida y otra apagada, se apaga, etc. Un ejemplo de esto pueden ser los modelos de "autómatas celulares", en los que se pueden apreciar las primeras expresiones de comportamiento autoorganizativo (cf. Varela, 1992: 114-120). Sin embargo, los autómatas celulares son simples modelos de computadora, sistemas cerrados en los que no existe la percepción de un entorno y en los que cada elemento es idéntico a los demás y todos realizan funciones idénticas; lo único que se ha modificado es la relación con unos cuantos elementos en lugar de con todos.

La verdadera complejidad se origina cuando los diferentes elementos que constituyen un sistema se empiezan a diferenciar unos de otros por la función que realizan, de modo que no todos los elementos se relacionan entre sí ni lo hacen todos de la misma manera; ocurren varias formas de aumento de la complejidad del sistema; la más socorrida en los modelos de sistemas en las ciencias so-

ciales se basa en la jerarquización de los subsistemas, es decir, en el proceso por el que unos subsistemas empiezan a condicionar el funcionamiento de otros subsistemas. Sin embargo, en muchos casos, como en el funcionamiento neuronal, el procesamiento de la información genética o el funcionamiento de las organizaciones sociales, las interrelaciones entre los subsistemas son tan complejas que no se llega a establecer una verdadera jerarquía, pues los subsistemas que en unas circunstancias dependen de las "decisiones" de otro, en circunstancias distintas son los que toman el control, estableciéndose lo que se conoce con el nombre de heterarquía. Por otra parte, cada subsistema se especializa en la realización de determinadas funciones, de modo que sólo unos cuantos se ocupan de las relaciones con el entorno; son estos los que se encargan de discriminar los aspectos del entorno que resultan relevantes para la supervivencia del sistema; así opera una reducción de la percepción de la complejidad del entorno que el sistema puede manejar adecuadamente. La forma como esto opera en los sistemas psíquicos, biológicos y sociales se ha de analizar más adelante.

Paradójicamente, la reducción de la complejidad del entorno solamente puede operar mediante el aumento de complejidad dentro del sistema mismo, por lo que éste se enfrenta al nuevo problema de manejar adecuadamente su propia complejidad interna, por mecanismos de control[3] y por la periódica necesidad de reducir la complejidad interna de cada sistema (pensemos en el continuo crecimiento de las burocracias y los periódicos esfuerzos para reducir su tamaño, sin poder nunca prescindir completamente de su existencia). El aumento de la diferenciación funcional de los subsistemas, así como el de la selectividad de las relaciones que pueden establecer entre sí, ocasionan que en el sistema no sea posible que todas las operaciones ocurran simultáneamente. Esto nos introduce de lleno en el estudio de la problemática del tiempo en los sistemas complejos. El aumento de complejidad del sistema implica que gana mayor autonomía respecto del entorno, se hace capaz de determinar sus propias operaciones (autoorganización), pero este fenómeno va más allá, puesto que con el transcurso del tiempo en las operaciones del sistema se producen cambios determinados por ellas mismas en sus relaciones estructurales fundamentales; el sistema cambia en sus estructuras fundamentales: evoluciona. A esta forma de producir las propias transformaciones estructurales dentro del sistema se le ha llamado autopoiesis, con el fin de recalcar hasta qué punto esta forma de teoría ha rebasado

[3] El estudio de estos mecanismos de control, en máquinas, fábricas y modelos biológicos, constituyó el principal estímulo para el desarrollo de la cibernética de primer orden, con el fin de mejorar los sistemas armamentistas de los Estados Unidos durante la Segunda Guerra Mundial (Wiener, 1982).

las implicaciones de las teorías autoorganizativas más clásicas (Luhmann, 1991: 56, 61). Estas reflexiones tendrán importantes implicaciones en la discusión sobre la causalidad de los procesos evolutivos que hay en el fenómeno humano. Ahora bien, todas las generalizaciones hechas hasta aquí pueden aplicarse a los distintos tipos de sistemas que constituyen el fenómeno humano: las conciencias, las poblaciones y las sociedades; sin embargo, es imposible que estos mecanismos operen de la misma manera en sistemas tan disímiles en su naturaleza. Debemos tomar en cuenta que los sistemas antes mencionados operan con base en elementos constitutivos radicalmente diferentes: los sistemas biológicos manejan su información a través de su código genético; los sistemas psíquicos, mediante la cognición, y los sistemas sociales, mediante la comunicación. Se trata de sistemas cerrados en cuanto a su manera de operar (clausura operacional), y que, sin embargo, están íntimamente ligados entre sí, al grado de que ninguno puede existir sin la presencia de los otros; a esto se le llama acoplamiento estructural.

Cuando tratamos con casos concretos y reales de sistemas de este tipo, a los que me he de referir como organizaciones bio-sociales, nos encontramos con que cada componente opera como parte del entorno de los otros, y como tal se constituye en una fuerza de selección de las condiciones de los mismos; establece así un proceso de estricta coevolución de estos sistemas, que debe distinguirse de los intentos de aplicación del concepto de coevolución en ecología.

De este modo se mantiene la diferencia de cada uno de estos sistemas, pero también su unidad en un todo organizado en términos de su complejidad, sin que sea necesario que medie ninguna forma de planeación o ni siquiera de ortogénesis; no se puede aplicar, tampoco, ninguna noción de progreso, puesto que el aumento o reducción de la complejidad es siempre circunstancial y está sujeto a las condiciones momentáneamente impuestas por el entorno y las condiciones internas de la organización bio-social. Esta forma de mantener la unidad de la diferencia recuerda en mucho algunos postulados centrales de la vieja dialéctica materialista, por lo que debemos profundizar más en estas reflexiones para poder comprender las implicaciones filosóficas de este tipo de enfoques relativamente novedosos.

Bibliografía

Academia de Ciencias de Cuba y Academia de Ciencias de la URSS
1985 *Metodología del conocimiento científico*, Ediciones Quinto Sol, México.

Briggs, J., y F. D. Peat
1990 *Espejo y reflejo: del caos al orden. Guía ilustrada de la teoría del caos y la ciencia de la totalidad*, Gedisa, Barcelona.

Champion, Timothy (editor)
1986 *Comparative Studies in the Development of Complex Societies*, volumen 3, Allen and Unwin, Southampton y Londres.

Engels, Federico
1986a "La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring", en *Obras filosóficas*, Fondo de Cultura Económica, col. Carlos Marx y Federico Engels, Obras Fundamentales, México.
1986b "La dialéctica de la naturaleza", en *Obras filosóficas*, Fondo de Cultura Económica, col. Carlos Marx y Federico Engels, Obras Fundamentales, México.

Luhmann, Niklas
1991 *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, Alianza Editorial-Universidad Iberoamericana, México.
1993 *Teoría de la sociedad*, Universidad de Guadalajara/Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente, México.
1996 Introducción a la teoría de sistemas. Lecciones publicadas por Javier Torres Nafarrate, Anthropos/Universidad Iberoamericana/ITESO, México.

Morin, Edgar
1995 *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, col. Ciencias Cognitivas, Barcelona.

Terrazas, Alejandro
1992 "Bases para la elaboración de una teoría paleoantropológica", en *Boletín de Antropología Americana*, volumen 25, julio.

Varela, Francisco, Evan Thompson y Eleanor Rosch
1992 *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*, Gedisa, Barcelona.

Wiener, Norbert
1982 *Soy un matemático*, Conacyt, México.

Acciones, actitudes y memorias. Labor en la arqueología de protección

Luis Alberto López Wario

Resumen: El autor presenta algunas reflexiones sobre el estudio de culturas pretéritas y su reconstrucción e interpretación desde la perspectiva de la arqueología mexicana. Ejemplifica los problemas que caracterizan el estudio y la protección del patrimonio nacional, relacionados con los objetivos de la disciplina y las estrategias empleadas en la recuperación y conservación. En la parte final se presentan, a manera de propuestas, algunas sugerencias que subrayan el compromiso que tiene el arqueólogo en el estudio y la difusión del patrimonio cultural.

Abstract: The author presents some reflections on the study of past cultures, their reconstruction and interpretation from the perspective of Mexican archaeology. He characterizes some of the problems which have troubled the research and protection of the national heritage. These concern mainly the lack of goals and the deficient exploration and preservation strategies. Some suggestions are given in the final part of the paper, stressing the archaeologists' responsibilities not only in the field of research but also in terms of a broader social discussion.

A mi hija Laura Emilia

Poetas, científicos e historiadores nos muestran el otro lado de las cosas, la faz escondida del lenguaje, la naturaleza o el pasado.

Octavio Paz (en *México en la obra de Octavio Paz*, FCE, México, 1937, tomo I, p. 174.)

Las imágenes

Es un árbol con ramificaciones diversas, encontradas, que en momentos intentan ahogarse unas tras otras, con raíces muy dispersas, con entrelazamientos

* ENAH-INAH

extraños y paradójicos. En ocasiones parece que es un árbol seco a punto de caer; en otras se le augura un gran desarrollo, con grandes frutos.

No. Lo que estamos observando es un ser humano, cuyos padres son muy diferentes pero que han concebido un alfeñique, muy fuerte, alto, tan bajo que puede crecer, pero está a punto de fallecer, con muchas esperanzas de sobrevivir.

Se trata de un campo de batalla lleno de cadáveres, en el que cada ejército pelea contra todos los demás, en ocasiones haciendo uniones tan fuertes como efímeras, con armas tan mortíferas que pretenden, sin lograrlo, de un solo tiro eliminar al enemigo, con banderas tan parecidas que en ocasiones se confunden y se infringen bajas a sí mismos.

Observamos una película en partes muda, en partes sonora, con mutilaciones, con censuras, en color y blanco y negro, con un guión bruscamente alterado; que se improvisa todo con planeación, con objetivos definidamente difusos; en ocasiones es drama; en otras, comedia o terror o bien ciencia ficción.

O un encuentro de religiosos donde se trata de imponer la fe al ya creyente, sobre un dios en el que no se cree, donde se habla a la vez que se grita, se susurra o calla, en que el incienso se mezcla con los fétidos olores, las luces con veladoras, rezos con oscuridad, en un proceso de congregación en el que cada uno está por su lado.

¿Qué resultaría de un experimento en el que el químico mezcle aleatoriamente las sustancias que en mucho ya vienen preparadas? En algunos momentos creerá que tiene ya la piedra filosofal, el parteaguas del conocimiento, la cura de los males y la fuente de la eterna juventud. ¿Qué portentos se verán anulados al mezclarse con sustancias extrañas? ¿Qué caos se generará si todas las sustancias son resultado de mezclas anteriores y no se pueden localizar sustancias puras?

¿Cuál de todas estas imágenes corresponde con la arqueología o las arqueologías? ¿Qué es esto de la arqueología? ¿Para qué sirve, quién la desarrolla y por qué se desarrolló así? ¿Qué vendrá más delante en esta actividad? ¿Cuáles son los factores que inciden en ella? ¿Cómo podemos estudiarla y estudiarnos?

En el juego de «intentemos construir», seguimos la parábola del arqueólogo Manuel Gándara (comunicación personal) que sostiene que más vale una vela encendida. Mantengamos la posibilidad de explicarnos y explicar el mundo de la arqueología y, desde ella, sus limitantes y problemáticas.

Intentaremos en esta exposición aproximarnos a ese mundo, para construir nuestra propia imagen.

Preguntando desde adentro

Cómo voy a creer, dijo el fulano
que el universo es una ruina
aunque lo sea
o que la muerte es el silencio
aunque lo sea.

(MARIO BENEDETTI, "Utopías", en *El amor, las mujeres y la vida*, Alfaguara, México, 1997, p. 125.)

En un antiguo y quizá ya caduco pero aún impactante texto, Franz Hole y Robert Heizer hacen una reflexión sobre el quehacer arqueológico *(Introducción a la arqueología prehistórica*, México, FCE, 1977). Sin abundar en su estrategia numérica, señalan que aproximadamente 75% de los conocimientos arqueológicos son resultado de hallazgos. El restante 25% proviene de las investigaciones científicas conocidas como inducidas.

De ser esto cierto, ¿qué se estaría expresando? ¿Será la preponderancia del azar sobre la metodología o la escasa capacidad de los profesionistas? Hay que reconocer que en gran medida en todos los procesos de investigación se presenta el hecho de buscar una respuesta y se encuentra un inesperado resultado, así como nuevas preguntas. A este proceso se le conoce como *serendipia*.

Pero es la discusión de lo científico contra lo no científico la que centra a la arqueología. Encontrada entre las aguas de las ciencias naturales y de las ciencias sociales, esta especialidad ha buscado su perfil ¿ No estará el problema central en que queremos definir a esta disciplina como científica partiendo de patrones ajenos, diseñados para otras disciplinas en las cuales no cuenta el factor humano, como decía el escritor Graham Greene *(El factor humano)?*

La búsqueda insoslayable e indeclinable de la objetividad, como condición indispensable para señalar lo científico. ¿Es lógico y fructífero buscar lo objetivo como característica de lo científico en una disciplina que se precia de tratar no con objetos sino con los sujetos creadores de esos objetos?

Estamos enfrentados a explicar no procesos particulares sino sociales basados en objetos, rastros de formas de vida, es decir, seres humanos a los cuales ya únicamente se les puede preguntar a través de sus restos, de sus desperdicios.

Nuestra perspectiva, producto en mucho de nuestra forma de organización, no corresponde a las formas de organizarse de los grupos que estudiamos. Ellos tenían una forma de pensar, actuar, distribuirse, quizá compleja y siempre cambiante, pero específica. Y nuestra perspectiva está marcada por formas actuales de pensamiento, actuación y organización.

En mucho, las definiciones e interpretaciones que hacemos de los procesos sociales están permeados por esta visión. Parafraseando al historiador Paul Veyne, el dato arqueológico es contemporáneo a nosotros (Jorge Lozano, 1987). Es el resultado de una construcción actual, no existe como dato arqueológico, sino que es creado; existe un objeto resultado de formas de vida humana; si es o no materia digna de preservarse, ése es otro asunto. Su incorporación al discurso arqueológico dependerá de su recuperación en una estructura arqueológica consciente o inconsciente para los especialistas. Por esa concepción de contemporaneidad y construcción del dato, es necesario plantearse las opciones de cientificidad, objetividad y potencialidad.

Se han propuesto diferentes respuestas al proceso de la historia humana. Las formas de hacerlo han variado en función de factores tanto de índole social del mundo contemporáneo del historiador, como de tipo académico interno de la disciplina.

Los principales factores «externos» a la arqueología y a la historia son de tipo político ideológico y, en segundo lugar, económico. La influencia de estos factores genera una amplia discusión sobre las posibilidades del quehacer arqueológico sin ataduras ideológicas. En el fondo se discute sobre la cientificidad. En consecuencia, aquí cabe la pregunta: ¿es posible efectuar una labor científica evadiendo toda concepción del mundo?

Es decir, ya no nos planteamos si es buena o mala la influencia ideológica en el quehacer científico —discusión moral que según algunos pensadores no debería darse, pues dicen que la ética no es asunto de ciencia sino de filosofía—. La discusión se centra en si es o no posible la ciencia apolítica. A lo largo de su historia, la arqueología no ha podido separarse de una posición política. Por su carácter, no creo que lo logre, ni debería intentarse.

Esa posición política no es homogénea en el tiempo ni en todos los especialistas que la desarrollan. Entonces, la respuesta tampoco se encuentra en esos esquemas generalizadores que sostienen que todo está en función de lo económico.

Paradójicamente se ha intentado dar solución a problemas de origen externo atendiendo factores internos. Así, desafiar las nuevas investigaciones partiendo de nuevas perspectivas metodológicas es un intento; otro está en reforzar las teorías; uno más en la formación de los nuevos profesionistas. Quizá también en la integración o desintegración disciplinaria. Las tendencias varían, las posibilidades son muchas. Sea cual sea la propuesta seguida, los resultados señalan gran complejidad y dificultad por la dispersión de esfuerzos.

De este modo, cuando se quiere poner tierra de por medio entre la arqueología y la ideología, no hablamos de uniformidad ni de un acuerdo. Precisamente, la

tendencia corre hacia la superespecialización y la individualización del quehacer.

Las preguntas que eran básicas se continúan planteando; indudablemente se intenta responderlas. Los enfoques variarán, pero preguntas identificatorias como dónde, qué, cómo, cuándo y quién se plantean aún. Más riesgosas son por qué y para qué o para quién, pues estas preguntas tienen implícita o explícita una concepción explicativa (uso como adjetivo y sustantivo esta palabra) y de revisión de perspectivas de las actividades (Nalda y Panameño, 1978; Pereyra, 1981). Permiten no sólo intentar enfrentarse a la problemática de una evidencia, por lo general fragmentaria, alterada o afectada, con limitaciones; exponen al investigador a responder no sólo sobre los otros, sino también sobre el nosotros que estudia.

El objeto de estudio no son objetos, sino el mismo sujeto visto en su proceso. La sociedad estudiándose a sí misma.

Pero no endiosemos al especialista. La palabra del gurú se vio sustituida por la del científico, quien es el sabio de la tribu, aquel que tiene el poder de decirnos la verdad. Cabe señalar que actualmente de nuevo la gran necesidad de respuestas ha generado búsquedas frenéticas en muchas personas, encaminándolas a religiones y rituales no necesariamente ortodoxos para la visión occidental.

¿Dónde está la falla? ¿En el especialista, en la disciplina, en el inasible objeto de estudio, en la sociedad no especialista que no entiende el mensaje, en el discurso?

Las posibilidades se centran en la especialización. La revisión de los planes de estudio de la ENAH, principal formadora de arqueólogos en México, señala una tendencia a construir el perfil del arqueólogo tecnificado que cuenta con amplios conocimientos para identificar su objeto de estudio concreto, así como para registrarlo rigurosamente (López Wario y Pulido, 1991). Todo ello es necesario, pero, ¿y la integración de esos datos a un discurso?

Cuántas posibilidades de respuesta tendríamos a nuestra solicitud de señalar las 10 principales fallas de la arqueología y cuántas posibilidades más en las posibles soluciones. Ya lo decían los historiadores franceses: tendremos problemas en definir *qué* es un hecho histórico y en el *cómo* se definió, pero más habrá cuando discutamos sobre *por qué* se presentó tal hecho y sus consecuencias e interacciones (Lozano, 1987).

Aquí mencionamos el problema de la explicación en general y de la causal en particular. Con ello recordemos el viejo y vigente ejemplo de Edward H. Carr sobre el fumador, la publicidad, el conductor, el auto, el mecánico, el municipio

y la iluminación (Carr, 1986). Hablamos del conjunto de responsabilidades compartidas que desencadenan un hecho determinado. Sigamos en esta discusión al historiador Carlos Pereyra, quien enfrenta el estudio de los hechos históricos como una realidad en proceso, con gran dinámica y complejidad, multifactorial y con jerarquías cambiantes en dichos factores (Pereyra, 1984).

Una salida que se ha propuesto es la tecnología, el uso de computadoras y posicionadores, de taquímetros electrónicos y de todo aquello que originalmente planteó una escuela de pensamiento que sostiene que arqueología es ciencia si y sólo si cuenta con tecnología y se acerca a procedimientos que utilizan los químicos, los físicos o los matemáticos. Con ello, los seres humanos pueden ser medidos en estadísticas, en parámetros totalmente mensurables para poder asirlos y que no se nos escapen (Brothwell y Higgs, 1980).

Intentemos un ejercicio: además de la problemática hasta ahora señalada, agréguese una legislación patrimonialista, tal como la mexicana desde el siglo pasado. Así, tenemos que no sólo debe explicarse con certeza ese patrimonio, sino que debe evitarse que se pierda, que se destruya, que se altere.

Ese patrimonio es un universo *no* conocido, disperso, diverso, complejo. Nos enfrentamos a un todo que se calcula que rebasa los 230 000 sitios arqueológicos, considerando para ello desde la evidencia de una ocupación estacional hasta aquellos sitios con rasgos de alta complejidad (*Arqueología Mexicana*, 1996). La legislación y los avances académicos chocan con los intereses económicos y políticos de los inversionistas, de los políticos en turno y de los mismos arqueólogos.

No existe una relación desinteresada hacia la preservación física del patrimonio. Las necesidades de contar con satisfactores se enfrentan a la protección *in situ* de los vestigios. La discusión se centra entonces en qué preservar físicamente y qué no. ¿Cuáles son los criterios? La respuesta obvia lleva a enfrentar los intereses que deberían ser asumidos.

No hay otra posibilidad: se debe reconocer que la memoria en la materia se preserva no sólo en las mentes y en los restos, sino, y principalmente, en las actitudes. Ábrase el juego. Las metáforas del árbol, de los ejércitos que se enfrentan, del experimento químico, etcétera, tienen todas algo de razón.

La importancia de las preguntas radica en su estructuración, en las opciones de respuesta que sean creadas, en las perspectivas de las mismas posibles soluciones y en los mecanismos que se desarrollen para enfrentar las problemáticas sobre qué es lo que queremos de esta disciplina social que se dirige al estudio de la materia, buscando su permanencia y la explicación de los procesos sociales que la generaron.

Pero, ¿es posible recuperar toda la información de las actividades humanas? El arqueólogo norteamericano Michael B. Schiffer ha escrito mucho y ha elaborado importantes conceptos sobre la permanencia física de la información *(behavioral archaeology)*. Con certeza podemos reflexionar sobre las condiciones naturales que impiden que un vestigio se conserve en su totalidad, que llegue íntegro a nuestras manos. Pero debemos señalar que son las actividades humanas las que más inciden en la preservación o no de los vestigios arqueológicos. Esta distinción que Schiffer nos adelanta, debe ser considerada para controlar las variables que afectan la permanencia de los restos.

Así, en la preservación del dato y del objeto arqueológicos se deben considerar las condiciones geográficas, los montos de las aportaciones financieras, las capacidades técnicas del especialista, los usos y tenencias del suelo, las deteminaciones institucionales, sean o no sexenales, la relevancia del estudio para la población local, la integración y divulgación de la información, la estructuración y coherencia de los planteamientos, los criterios de investigación, selección y jerarquización de variables, los sistemas y plazos de construcción de una obra así como las áreas que afectará, entre varias más (Carballal y López Wario, 1987).

Hasta aquí se ha hecho referencia a la permanencia física de los restos arqueológicos, pero habrá que considerar también si la materia refleja la totalidad de la actividad humana. ¿Todas nuestras labores, toda nuestra vida queda reflejada en su totalidad en la materia?

¿Esta totalidad implica las distintas etapas de nuestra vida, los pensamientos, incluso nuestros descansos? ¿En todo momento el ser humano reposa sus actividades en piedra, barro, vidrio, hueso, metal, etcétera? ¿Esta materia preservaría la tecnología, las formas de organizarse, de pensar, la dieta, las relaciones con los animales y la vegetación?

La discusión se centra en si el registro arqueológico permite o no contar con la totalidad de las formas humanas de vida. El hecho de que se argumente que no es posible está quizá en función de la carencia de instrumentos teóricos y metodológicos suficientes para estudiar los rasgos arqueológicos. O será quizá la deficiente o no usada tecnología lo que limita nuestro registro y recuperación, propiciando la pérdida de materiales y datos.

Esta reflexión tiene una arista más. El registro está incompleto porque el investigador no recupera su totalidad. Pero, ¿qué es el todo que se debe registrar? Además, ¿cuáles de todas estas actividades son importantes para entender a la sociedad humana?

En toda investigación se da una selección de aquellos elementos que en su momento serán las variables que hay que considerar en el proceso (Pereyra, 1984).

Las formas específicas de su control varían dependiendo de las características físicas del elemento, de la habilidad del estudioso, así como de su relevancia y valor de interrelación e incorporación en el todo de la investigación.

Las variables están sujetas a las necesidades de la investigación, por lo que es necesario establecer el criterio de selección de los elementos que se intenta recuperar. De nuevo aquí se vuelve importante lo que líneas arriba se señalaba: la construcción de los datos es contemporánea; lo que preexiste es la evidencia material.

Este panorama se debe observar desde la lógica institucional de la preservación del patrimonio arqueológico. Por ley, el patrimonio arqueológico nacional es un ente tan amplio como todo aquello que hayan elaborado los grupos humanos, la flora y la fauna relacionada con ellos y hasta los propios restos de esos que habitaron nuestro actual territorio nacional hasta el establecimiento de los grupos hispanos. ¡Nada más ello! ¿Es posible proteger todo? (Ley Federal sobre Zonas y Monumentos Arqueológicos, Artísticos e Históricos, 1972).

Usted enciende la luz en su casa, toma una cerveza fría del refrigerador, se transporta en metro o en auto, viaja a una playa, asiste a una iglesia o acude a un banco, en casi todos los lugares en que usted se encuentre o por las vías en que se transporte, o a través del proceso con que se genera la energía que utiliza o los productos que consume, por todo ello el patrimonio se ve en peligro de afectación o alteración.

Por el uso intensivo que se dio durante siglos en diferentes momentos al territorio hoy mexicano, por su muy variada cronología y tipo de evidencias, y principalmente por el uso desmedido, irrefrenable y desordenado de espacios, es que las evidencias de ocupaciones de ocupaciones previas corren el peligro de su alteración y destrucción física.

El problema no radica en las estrategias utilizadas para proteger el patrimonio. Gran parte del condicionamiento está en la diversidad de las características ya referidas, pero, principalmente, está en el tipo de obra. La multiplicidad de objetivos financieros, sociales y políticos en conjunción (en ocasiones contrapunteándose) con los sistemas de construcción, en gran medida determinan el qué hacer para la preservación física de los restos arqueológicos.

El arqueólogo que hace labores de salvamento o de protección no determina el dónde, ni el cuándo, pero si el cómo, con qué, para qué y por qué.

La atención a obras mayores es amplia. Proyectos carreteros, presas hidroeléctricas o hidroagrícolas, gasoductos, líneas del metro, entre otros, difícilmente pasan desapercibidos, ya sea por su magnitud o por la tendencia de nuestros gobernantes a propalar sus triunfos antes de inaugurar las obras, promovién-

dose por todos los medios. Más extraños son los casos en los que solicitan las autorizaciones de obra del INAH.

Este tipo de arqueología no puede limitarse, por definición, a un tipo de vestigio, cronología o área. La arqueología monumental está acorde con una perspectiva académica y política. La necesidad de redimensionar el presente y el futuro obligan a rescatar los rasgos y evidencias del pasado. No me refiero a lo material, sino a que esa cultura material haga referencia a la grandeza o pequeñez que desde nuestro presente le adjudicamos.

Precisemos. Mientras que tradicionalmente la arqueología se ha ocupado de sitios monumentales en áreas centrales y de cronología prehispánica, la arqueología de salvamento o protección tiene que cubrir el espectro nacional sin privilegiar el tipo o características de los vestigios ni sus cronologías, pues debe estudiar desde asentamientos mexica hasta botellas de refresco de los más recientes años, por ejemplo. También es necesario reconocer que si no se proyectan obras, en algunas áreas no se podría haber realizado un estudio arqueológico que permita conocer las características de las ocupaciones humanas.

Desde una amplia perspectiva legal y técnica se puede afirmar que esta arqueología ha cumplido, pues el sentido patrimonialista señala que se debe evitar la pérdida física de los objetos arqueológicos. Su integración a un discurso y el qué se obtiene de ello es otro asunto. La recuperación y la salvaguarda, así sea embodegando o exhibiendo las piezas, también se han cumplido.

Se pueden plantear preguntas a esta tendencia, pero éstas serían sólo de la incumbencia y responsabilidad de los arqueólogos que realizan esas labores, o de los arqueólogos en general. En cambio, es responsabilidad de la sociedad en general preguntarse sobre las expectativas del quehacer de generar conocimientos del pasado. El arqueólogo K. C. Chang dice que si alguien tiene la culpa sobre la mala o nula información que sobre la arqueología tiene el público en general, ésa está en los especialistas, que no sabemos o no queremos dar a conocer nuestras actividades (Chang, 1976). Agregaría que es necesario saber qué se espera de nosotros, poder decir lo que tenemos para ofrecer y según qué procedimientos. Resolver el qué y el cómo, pero principalmente el para qué se realiza esta labor.

Construir puentes

> Yo no quise escribir una obra objetiva. Ni quise ni podría. Nada tiene de neutral este relato de la historia. Incapaz de distancia, tomo partido: lo confieso y no me arrepiento. Sin embargo, cada fragmento de este vasto mosaico se

> apoya sobre una sólida base documental. Cuanto aquí cuento, ha ocurrido; aunque yo lo cuento a mi modo y manera.
>
> (EDUARDO GALEANO, *Memoria del fuego*, 10ª edición, Siglo XXI Editores, México, 1986, tomo I, p. XV.)

Lamentablemente, el discurso ha amoldado los vestigios. Ante la disyuntiva muchos optan por desgracia en salvar la teoría. Esta perspectiva no implica falsear la actividad consciente y alevosamente, sino privilegiar y jerarquizar aquello que refuerza lo que se desea sostener.

Es muy común generalizar en todos los aspectos de la vida. A partir de un rasgo, de una evidencia, se elabora una visión y una actitud hacia un todo. Así, considerar que sólo existen dos tradiciones del pensamiento arqueológico (la marginal y la rectora), es equivalente a la visión del viejo oeste gringo: los buenos nosotros y los malos ellos (Crespo,1996; Lorenzo, 1981). Esas posiciones son intercambiables dependiendo del poder o la tribuna que se tenga. En ocasiones uno mismo se llega a considerar más predicador que estudioso. Visiones como éstas logran paralizar o polarizar las actividades.

Considero necesario que en la arqueología se continúe y profundice la discusión académica, pero también tiene que aportar respuestas y acciones. Como dice el escritor Salman Rushdie, a través de sus personajes en el libro *Harún y el mar de las Historias:* "Pero pero pero... —dijo Butt— ¿y no es el Poder de la Palabra el mayor de todos? Entonces debe ejercitarse plenamente [...] Pero no es tan sencillo, se dijo Harún, porque... la Acción podía ser tan notable como la Palabra" (Rushdie, 1994).

Haré algunas consideraciones generales para hacer explícita mi posición. La arqueología tiene una fuerte carga política y una concepción teórica, estén o no explicitados, conscientes y estructurados ambos factores.

No podemos hablar de posiciones uniformes, homogéneas, puras y sustituibles unas por otras. Se mezclan, no existen escuelas de pensamiento que sean eliminadas en su totalidad.

En síntesis, tenemos que hablar en plural de la arqueología. Las concepciones tienen un reflejo concreto en los hechos de los arqueólogos. Es decir, tal como los arqueólogos revisan los restos de comunidades extintas para conocerlas, igual se puede hacer con los temas, áreas, estrategias y argumentaciones seguidas por ellos en la historia del conocimiento.

En rápido vuelo podemos establecer que en la corta y fructífera historia de la arqueología, el discurso académico ha transcurrido de un nivel macro a un nivel micro sin eliminarlo totalmente; pasó de los estudios de grandes sitios a los de

área de actividad; de plazas y grandes monumentos a pisos y muestras; en el plano teórico se ha pasado de las identificaciones a las explicaciones y en México se ha fortalecido el aparato administrativo que por ley se encarga de estas labores. No con ello se puede decir que la disciplina se ha visto incrementada o ha ampliado sus posibilidades, o que se hayan cumplido todos los objetivos.

Aun en un plano incipiente, escaso y aislado se vienen desarrollando las relevantes reflexiones sobre el quehacer del arqueólogo. Sobresalen los balances hechos en México por los arqueólogos Juan Yadeun, Manuel Gándara, Román Piña Chan, Enrique Nalda, Eduardo Matos, Alejandro Martínez, Carlos Navarrete, Linda Manzanilla, Ignacio Bernal y Jaime Litvak. Estas reflexiones permiten entender que con la arqueología se estudian procesos de vida del ser humano y que las perspectivas con las que se estudian dichos procesos también están en constante cambio. Lo que sostenían Gamio y Batres no es lo mismo que sostienen Piña Chan, Manzanilla, Navarrete, Fournier o Matos, o cualquiera de nuestros arqueólogos contemporáneos.

Esas reflexiones ponen el acento en diversos aspectos: teoría, áreas geográficas, temas, estrategias. Insisto en que se debe poner el acento en la persona que realiza la investigación para entender sus aportaciones y la aceptación de su discurso; es decir, no sólo el mundo de la arqueología y el contexto en que desarrolla la integración. Los valores del estudioso cuentan mucho, en grado mucho mayor del que se le ha querido reconocer y otorgar.

Se puede considerar así el patrimonio arqueológico no sólo sujeto a presiones de tenencia de la tierra, de uso de suelo, reutilización del espacio, saqueo, intereses políticos encontrados, sino también recuperar el papel que tiene el que hace las labores de protección, sin endiosarlo. Es necesario, por tanto, definir las condiciones políticas y sociales específicas en que se desarrolla una investigación.

Como parte de ese peso y responsabilidad, se debe evitar que el profesionista sea el destructor del vestigio, pues el no registrar las evidencias de su entorno hace que se pierda el dato, aunque el objeto se conserve. De la misma manera, es una destrucción del patrimonio el no escribir y dar a conocer los resultados.

Otro aspecto de importancia se encuentra en un ente que debería estar extinguido: el arqueólogo que puede ser llamado Atila, aquel que, en su afán de trascender, limita, y que donde pone su capacidad nadie más puede ponerla, pues conserva los datos y no permite que nadie se aproxime a su área.

Para adentrarnos en las formas de actuar de los arqueólogos, mencionemos algunos rasgos más. Independientemente de la posición teórica, de la definición política, los ideales y demás valores académicos, morales y sociales, los arqueólogos utilizan dos estrategias básicas: la espacialidad y la ubicación cronológica. La

búsqueda de definición sincrónica y diacrónica es fundamental para iniciar la explicación de los procesos humanos.

Gran parte de los no arqueólogos y algunos de ellos creen que el registro arqueológico automáticamente permite definir la totalidad de las actividades. Este concepto es conocido como premisa Pompeya. Debemos señalar que esta situación se presenta muy escasamente, pues lo más común es que los contextos sean secundarios y no reflejen las actividades como si fueran fotografías. El abandono o reúso de espacios es constante en la vida humana, por lo que las superposiciones frecuentemente han alterado las ocupaciones previas.

En mucho estas apreciaciones se complementan entendiendo erróneamente a la historia de la arqueología como un desarrollo hacia el proceso, basado en descubrimientos, avances técnicos y acumulación de información, desde la perspectiva de confirmar que la historia es universal. Esa visión de la historia de la arqueología hace referencia a la concepción general de la historia de la humanidad, viéndose como si la humanidad fuera un ser biológico (Litvak King, 1986).

Por fin, la introducción

Te sobrevive todo.
Todo existe a pesar
de tu muerte.
(JAIME SABINES, *Antología política*, FCE, México, 1996 p. 367.)

Debemos considerar los vestigios arqueológicos como recurso no renovable, cada que se altera un contexto se perdió un dato; cada saqueo es una destrucción; cada reporte no escrito o cada parcelación de las áreas o temas de interés es un daño al patrimonio. Evitemos que nuestra visión parcial y fotográfica de algo nos inspire generalizaciones que en mucho son paradójicamente reductivas y parcelarias.

Un compromiso consiste en la formación de los futuros especialistas. Que los enfoques docentes plasmados en los planes de estudio sean explícitos en cuanto a las tendencias, que éstas tengan su correspondencia en los procesos didácticos y que se establezcan tras entender que en las condiciones actuales y con esta legislación, esa labor no está aislada de las áreas que desarrollan las investigaciones de manera institucional.

Es posible que en un futuro cercano la arqueología se vea restringida en sus posibilidades de actuación. Una posibilidad muy fuerte está en la llamada arqueología de protección, por lo que esta área se debe reforzar enfatizando sus

aspectos nominativos, fortaleciendo sus fundamentos teóricos y metodológicos, y formalizando su operatividad.

Si se permite el juego de palabras, no debemos buscar uniformar ni limitarnos a informar, lo cual es socialmente bien visto; se debe recalcar el objetivo formar. Como decía Mao: si le das un pescado a un hombre, come un día; si le enseñas a pescar, comerá siempre (Mao Tse Tung, *Cinco tesis filosóficas).*

Busquemos que el privilegio de la sensibilidad política sobre la ley y la técnica no provoque más intromisiones de tantos intereses, algunos de ellos agazapados.

Es necesario que el incremento de burocracia o que la deficiente organización para laborar no sea un problema o que se dependa de las autoridades para resolver todo; la solución es un compromiso general. El concepto de la autoridad como padre debe ser superado. El síndrome de las justificaciones ataca indiscriminadamente y la culpa siempre está en otro lado ¿Ello ayuda a crecer? La distribución de recursos deberá estar en función de objetivos académicos, con su inevitable carga política, pero no en función de las presiones o relaciones. Quizá suena muy eficientista, pero en esta eficacia deberán pesar los resultados precisamente porque la arqueología está en el punto del no retorno. Se requieren respuestas y aportaciones.

No considero que la superespecialización sea la salida. La arqueología por sí misma es ya una especialización en el campo del conocimiento general. Esa especialización está impuesta por los materiales específicos que trabaja y por las técnicas necesarias para el análisis. Pero la teoría, los objetivos y la metodología son comunes a otros campos de estudio.

El que dentro de la arqueología me especialice en cerámica y en ella en tal fase o tal tipo no es la respuesta. En todo caso, sabré más de menos. De cualquier forma, se insiste que no hablamos de arquitectura, cerámica, piedras. Hablamos de gente como cualquiera de nosotros.

Estos análisis están en función de lecturas diferentes que pueden provocar resultados contrapuestos ¿Cuál es el bueno? ¿Cuál es la lectura errónea? Es muy común el recurso a la autoridad, a aquel que utiliza palabras que me refuerzan o confrontan, de tal manera que sigo y cito. La disputa por el pasado no tiene sentido en una perspectiva que intenta imponerse a los demás. El poder que da el conocimiento es efímero y, de origen, superable.

Reconocer que para muchos no es importante la arqueología, sino, en todo caso, el patrimonio y el pasado, pero, la mayor parte de las veces su relevancia radica en el control de los conocimientos sobre los procesos de larga duración que se generan con los estudios históricos. El uso del discurso no es una novedad,

pero en épocas de cambio convulso y complejo es, al menos, peligroso, sea cual sea el objetivo social, político, legal o económico que se persigue (Nalda y Panameño, 1978).

Considerar relevante el qué se espera de los arqueólogos por parte de los no arqueólogos. ¿Que recuperemos piezas, que les digamos la verdad sobre el pasado, que construyamos explicaciones? ¿Y si podemos ofrecer algo más?

La búsqueda de lo más antiguo, lo más grande, lo único, se infiltró en el discurso histórico desde hace mucho tiempo. Es común el uso de superlativos, la descalificación por lo general *a priori*, el olvidarse de que las concepciones son históricas en el doble sentido de la palabra, pues paradójicamente cambian y permanecen.

Sin embargo, esos discursos han hecho posible la generación de estudios sobre el pasado. Pero el pasado ya no lo podemos cambiar, aunque se quiera. Se puede construir un discurso desde el presente para el futuro. Ése es el meollo del problema. Insisto. Existe un solo pasado, pero las interpretaciones pueden ser muchas, y su fin no siempre es explícito.

Las posiciones que desde este convulso y complejo presente nos plantea lo remoto de las explicaciones, o las formalizaciones matemáticas como opción, o quizá la discusión sobre el caos como comportamiento natural, o bien la mezcla de todo ello, genera la pregunta de si el problema no radicará en que el ordenamiento de la naturaleza y las formas de organizarse de las sociedades humanas nos son todavía no totalmente comprensibles. Es decir, ¿no será la incapacidad del estudioso y no el caos natural? Insistamos en que por fortuna la realidad es más grande y persistente que los patrones de investigación de los especialistas.

Busquemos entonces fortalecer las formas diferentes de explicar, las formas diversas de plantearnos el quehacer, para que generen alternativas para nuestro presente. Ello no implica que se apoye indiscriminadamente toda propuesta, desde el principio de «todo vale». En ello es básico que se definan y apliquen criterios académicos muy firmes. Apoyar investigaciones concretas y coherentes y no panfletos disfrazados de proyectos ni propuestas deshilvanadas.

Promovamos la política de investigación que privilegie la prevención más que la curación, que se defina dicha política a partir de un balance general de las transformaciones internas, aportaciones y fallas de la arqueología, que se erradique la improvisación y la carencia de estrategias, que se impulse la definición y cumplimiento de prioridades explícitas, conscientes y asumidas, que se eliminen las inercias institucionales y personales, que se acabe la actuación con el principio de la inmediatez, que se entiendan y promuevan las diferencias, aunque eso reste poderes y autoridades seudointelectuales y burocráticas.

Para finalizar, quiero recuperar algo que escribí para otro foro académico, en condiciones personales dolorosas. Creo que aún está vigente lo que expresé en agosto de 1996 (López Wario, 1996).

Enfaticemos la divulgación de lo que resulta de nuestro trabajo, con mayor calidad, más plural, con palabras más sencillas y en más espacios. Después de todo, los llamados olmecas, los teotihuacanos, chichimecas, mayas, etcétera, ya vivieron y a pesar de nuestras disputas y diferencias, son traídos a nuestro momento para un futuro en condiciones muchas veces no óptimas. Podemos decir: ¡qué bueno que siempre estaremos en construcción!

Aprender de ellos ha sido siempre el objetivo, y no el conocerlos para tener el placer de saber más. Aprendamos de las soluciones que se plantearon y se dieron. Las vidas tienen sentido si no se incurre en los mismos errores. No creo que todo tiempo pasado fue mejor. Simplemente no quiero que el maltrecho tiempo presente y el esperado futuro sean peores.

En síntesis, puedo desear que la arqueología salga de su nicho y se expanda, pensar que se pueden generar discusiones y críticas, soñar que se puede apoyar lo que no es como yo quiero, que se puede proteger para evitar pérdidas, que se pueden proponer explicaciones sociales, que la arqueología puede aportar algo para que este compromiso colectivo sirva para entender qué querernos, qué hacemos, es decir, resaltar el aspecto humano de esta actividad, lograr lo que nos propone el arqueólogo Román Piña Chan: que nos pongamos a "pelear, escribir y criticar dentro de tu esfera de acción", pues "no es posible que nada más quede aislado de su sujeto de estudio y se olvide de la realidad inmediata en la que está", ya que "la arqueología sirve para echar un puente entre el pasado y el presente" (entrevista en video, DSA, 1996) y, asimismo, para que no ocurra, no siga ocurriendo, como dice María Zambrano: "Nada hay que degrade humille más al ser humano que el ser movido sin saber por qué, sin saber por quién, el ser movido desde fuera de sí mismo" *(La Jornada, 1996).*

Bibliografía

Arqueología Mexicana
1996 Número 2, Editorial Raíces/INAH, México.

Brothwell, Don R., y Eric Higgs
1980 *Ciencia en arqueología*, FCE, México.

Carballal, M., y Alberto López Wario
1987 *Salvamento arqueológico. Balances y perspectivas*, en prensa.

Carr, Edward
1986 *¿Qué es la historia?*, Planeta-Seix Barral, pp. 140-191.

Chang, K. C.
1976 *Nuevas perspectivas en arqueología*, Alianza Editorial, Barcelona.

Crespo, Ana María, *et al.*
1996 *Arqueología, realidades, imaginaciones*, DII-IAI, México.

Ley Federal...
1972 "Ley Federal sobre Zonas y Monumentos Arqueológicos, Artísticos e Históricos", *Diario Ofical de la Federación*, julio.

Litvak King, Jaime
1986 *Todas las piedras tienen 2000 años*, Trillas, México

López Wario, Luis Alberto, y Salvador Pulido Méndez
1991 "Forjando arqueólogos. Planes de estudio de arqueología en la ENAH. 1941-1991", *Cuicuilco*, 26, pp. 83-96.
1996 "Una percepción no muy fundamentada pero sí muy personal", ponencia inédita presentada en el Primer Simposio "La arqueología al final del milenio", ENAH.

Lorenzo, José Luis
1981 "Arqueología al sur del Río Bravo", *S. O. S.*

Lozano, Jorge
1987 *El discurso histórico*, Alianza Editorial, Barcelona.

Nalda, Enrique, y R. Panameño
1978 "Arqueología para quién", *Nueva Antropología*, número 12.

Pereyra, Carlos, *et al.*
1981 *Historia ¿para qué?*, Siglo XXI Editores, México.
1984 *El sujeto de la historia*, Alianza Editorial, Barcelona.

Rushdie, Salman
1994 *Harún y el mar de las historias*, Seix Parral, Barcelona.

Entre el exceso y la deficiencia (hacia el derecho a una alimentacion sana para todos). Ensayo sobre la cultura alimentaria en la ciudad de México*

Martha B. Cahuich Campos**

Resumen: Existen varios estudios antropológicos que abordan la cultura urbana de la ciudad de México, pero muy pocos retoman el tema de la alimentación, cuyo conocimiento es esencial para la implementación de políticas alimentarias. Este ensayo propone reflexionar acerca de la cultura alimentaria de esta urbe en dos niveles: en el de la unidad doméstica y en el comunitario, resaltando en este último aspecto su fuerza potencial como arma política.

Abstract: In spite of the presence of many studies that take aim on Mexico City's cultural phenomena, very few of them deal with alimentary practices. This paper intends to address this issue in two levels: within the domestic unit and as it operates in the community, underlining the possible political advantages of the latter.

La alimentación es una necesidad biológica indiscutible, pero en el caso del hombre, la cultura le imprime a esta actividad un sello único con respecto a otras especies, lo que genera comportamientos especiales y diversos para la selección de alimentos, su preparación, almacenamiento, consumo y desecho. Cada grupo humano ha desarrollado un conjunto de conocimientos y técnicas para la resolver sus necesidades alimentarias y la alimentación es una parte clave de la identidad cultural.

La importancia del estudio de la cultura alimentaria radica en que la alimentación es el primer momento de la nutrición y una buena nutrición es requisito indipensable para la salud. La mala nutrición (por exceso o deficiencia en el con-

* Ponencia presentada en el Primer Congreso Internacional Ciudad de México sobre Políticas y Estudios Metropolitanos, Palacio de Minería, 11 de marzo de 1997.

** ENAH-INAH

sumo de nutrimentos) tiene un sinnúmero de consecuencias. Los problemas derivados de una mala nutrición son ampliamente conocidos: por ejemplo, se sabe que un consumo deficiente de algunos nutrimentos puede repercutir de manera importante en el crecimiento, desarrollo y en la capacidad intelectual de los niños; y que un consumo excesivo de algunos de ellos incrementa el riesgo de padecer enfermedades crónico-degenerativas, como cáncer, hipertensión arterial, infarto al miocardio, diabetes mellitus, etc., en los adultos.

Actualmente existen grupos civiles que luchan en el mundo para que la alimentación adecuada sea respetada como un derecho humano; porque violar ese derecho implique un atentado contra la dignidad y el bienestar del individuo. Sin embargo, por su complejidad biológica y porque tanto en la sociedad como en el medio ambiente influyen en ella muchos factores, el estudio de la alimentación es un fenómeno difícil de abordar.

La zona metropolitana de la ciudad de México ha sido por algunos siglos un mosaico cultural y ejemplo de polarización social. Es posible intentar estratificar a su población según diversos criterios, pero es indiscutible que hay diferencias enormes entre diversos sectores. Sin embargo ¿qué sabemos acerca de la(s) cultura(s) alimentaria(s) que tienen los habitantes de la ciudad de México?, ¿qué repercusiones tiene(n) en su salud?, ¿cuál es el impacto de las políticas alimentarias oficiales?, ¿cómo solucionan los diferentes individuos y sus familias sus problemas alimentarios?

Existen varios estudios antropológicos que abordan la cultura urbana, pero muy pocos que traten el tema de la alimentación, aunque los primeros aportan valiosos elementos para un análisis de este tipo. Ante la gran cantidad de habitantes de la metrópoli, su diversidad de orígenes, sus diferencias socioeconómicas, el complejo sistema de abasto, distribución y desecho de alimentos, es difícil intentar un análisis cultural. Paradójicamente, sólo el conocimiento de la cultura alimentaria de los diferentes grupos que habitan la metrópoli permitirá identificar a los actores que es indispensable comprender si se quiere influir en ella. La alimentación es una necesidad que se resuelve principalmente a través de la unidad doméstica[1] y que implica varios momentos básicos (que sirven de hilo conductor en este ensayo): la obtención de los alimentos, su preparación (aunque a algunos alimentos no se les dé este tratamiento), consumo, almacenamiento y desecho. Pero la alimentación puede ser enfrentada también extrafamiliarmente (en el barrio, la organización civil,

[1] Obviamente existen personas que no viven en una unidad doméstica (ancianos que están en asilos, niños huérfanos en casas hogares, reos, niños de la calle, etc.) y su alimentación depende de algún tipo de organización no familiar.

etc.) y éste es uno de los fenómenos que con mucha claridad se ha observado en la ciudad de México. Intentaremos abordar puntos generales sobre estos dos niveles.

I. La alimentación como fenómeno familiar

a) Obtención de alimentos

¿Cómo adquiere una familia sus alimentos?, ¿dónde?, ¿quién los elige y con qué criterios?, ¿cada cuándo se obtienen y cómo? Existen cuatro elementos básicos que influyen en la obtención de los alimentos por parte de una familia: su disponibilidad; el hecho de contar con conocimientos acerca del alimento y el saber cocinarlo; el gusto o rechazo del sabor y la finalidad social de su consumo.

Disponibilidad de los alimentos

El que una familia pueda disponer de determinados alimentos depende básicamente de las dinámicas que condicionan su oferta en el mercado y, por otra parte, de su poder adquisitivo. El cultivo de vegetales o la cría de animales para el consumo humano es excepcional en la ciudad, así que la principal vía de adquisición de productos alimentarios es comprarlos. La ciudad de México capta muchos de los alimentos producidos o importados por el país, y aquí se puede encontrar una amplia variedad de cereales, tubérculos, leguminosas, oleaginosas, frutas, verduras, tejidos animales y lácteos. Su distribución en la ciudad es desigual, ya que 94% de la venta de alimentos se concentra en 24% de los establecimientos (supermercados), mientras que el restante 76% de los establecimientos (pequeños comercios) vende sólo 6% de los productos. La intermediación aumenta entre 35 y 70% el costo de los productos. Existen grandes canales de distibución (Central de Abastos, la Viga, la Merced, etc.) en los cuales los grandes mayoristas establecen de común acuerdo los precios para controlar la oferta del producto y ellos se encargan de distribuir los alimentos a los medianos mayoristas y a los detallistas. Este proceso de distribución es poco eficiente, pues aproximadamente hay una merma del 35% de los productos perecederos.[2] Sin embargo, las distintas colonias o barrios cuentan con diferentes centros de venta de alimentos.

[2] Ursula Oswald, *Estrategias de supervivencia en la ciudad de México*, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1991, 219 pp.

Por otra parte, la Encuesta Urbana de Alimentación y Nutrición en la Zona Metropolitana de la Ciudad de México, realizada por el Instituto Nacional de la Nutrición en 1995 (Enurbal 95)[3] encontró que las familias de estrato socioeconómico alto[4] tuvieron un ingreso 10 veces mayor que las urbano-marginales, y que el gasto que destinaron las primeras para la obtención de alimentos fue menor a la mitad de sus ingresos. mientras que las familias de los tres estratos inferiores destinaron dos terceras partes de su ingreso para este fin.

Conocimento del alimento y su preparación

El conocimiento de los alimentos (educación alimentaria) es otro factor fundamental en el que la cultura interviene de manera amplia. En el caso de la ciudad de México este aspecto es complejo, ya que por un lado la transmisión generacional está presente, pero los medios masivos de comunicación, y en algunos sectores la orientación médica o la educación institucional también intervienen.

En un estudio que estamos realizando en la Escuela Nacional de Antropología e Historia[5] hemos observado que en familias migrantes en el estado de Morelos, que se establecieron en localidades de reciente creación y que cuentan con pocas redes sociales, las mujeres cocinan los mismos platillos característicos de sus lugares de origen, y que varias de ellas no compran otro tipo de alimentos (aun cuando pudieran ser accesibles económicamente para ellas) porque desconocen la manera de prepararlos y no tienen a quién consultar (ya que sus madres, otros parientes o amigas no viven cerca de ellas). Además, encontramos que aquellas mujeres que habían trabajado en el D.F. como empleadas domésticas, sabían preparar mayor cantidad de platillos. Incluso hubo familias en las que los varones —que habían trabajado en la ciudad como albañiles— enseñaban a sus esposas a cocinar nuevos platillos o bien les solicitaban guisos desconocidos para ellas y que habían conocido ahí.

Los medios masivos de comunicación desempeñan un papel fundamental en el aprendizaje alimentario. La Enurbal 95 hizo evidente que éstos son la fuente más importante de información en materia de nutrición, lo que implica que en el

[3] Instituto Nacional de la Nutrición Salvador Zubirán, *Encuesta Urbana de Alimentación y Nutrición en la Zona Metropolitana de la Ciudad de México*, 1995, 46 pp.

[4] La Encuesta Nacional de Alimentación (Enal) 1995 estratificó a los habitantes en seis niveles socioeconómicos: alto, medio alto, medio bajo, bajo, muy bajo y urbano marginal.

[5] El proyecto se intitula «Estrategias de supervivencia en población marginal: sus consecuencias en la nutrición», y en él se investiga a familias migrantes provenientes de los estados de Guerrero, Veracruz, Oaxaca, Estado de México, y Querétaro. Se trata de familias de jornaleros que se establecieron en una colonia del municipio de Ayala en el estado de Morelos.

contacto cotidiano con los medios, los hábitos alimentarios y la valoración que se da a los alimentos se va transformando, lo que puede beneficiar o perjudicar la nutrición de la población. Tal fenómeno lo hemos observado en una de las comunidades que estudiamos en el estado de Morelos, en la cual la introducción de la energía eléctrica ha sido reciente y el uso de la TV se ha difundido rápidamente. Varias de las señoras expresaron ideas "nuevas" sobre salud y alimentación que habían escuchado en distintos programas y los niños comenzaron a pedir la compra de otros productos (especialmente golosinas) de los conocidos antes de la introducción de la electricidad.

Se ha analizado poco la educación alimentaria que se recibe en las escuelas. Por un lado, en algunas asignaturas que se les imparten a niños y jóvenes se incorporan aspectos alimentarios, pero por otro (por lo menos en las escuelas oficiales) se fomenta el consumo de refrescos y golosinas industrializadas que se venden en los recreos a través de las cooperativas. Así, hay poca educación nutriológica y alimentaria real en las aulas y en la vida práctica de la escuela. Lo mismo se puede decir de la orientación médica. En ocasiones ésta es prácticamente inexistente en la consulta o bien algunos médicos pueden estar insuficientemente preparados en la materia. La Enurbal 95 también hizo evidente el poco impacto que tiene el médico en la educación alimentaria de la población.

Preferencias por los alimentos

Es indiscutible que en la alimentación se manifiesta en parte la personalidad de un individuo y de un grupo humano. En la elección de los alimentos interviene necesariamente el gusto por ellos en cuanto a su sabor, olor y apariencia o por la posibilidad de preparar con ellos platillos agradables de acuerdo con criterios personales o colectivos. Es muy difícil que se consuman alimentos o platillos desagradables. Lo anterior se ha olvidado fácilmente en las diferentes campañas para que la población consuma alimentos enriquecidos, y ha sido bien aprovechado por la publicidad y la mercadotecnia para la venta de productos industrializados que gustan a buena parte de la población (por ejemplo a los niños). El factor gusto o rechazo sensorial no debe ser obviado en ningún estudio o acción que intente modificar hábitos en la población.

Sin embargo, la pluralidad que prevalece en la ciudad de México, permite pensar que la población potencialmente puede experimentar con distintos sabores e incorporar nuevos elementos culinarios, lo que quizá podría permitir que la dieta sea más dúctil y probablemente más variada que la de las zonas rurales, por ejemplo.

Papel social de los alimentos

Los alimentos tienen una carga ideológica y la alimentación es un hecho social. La mayor parte de los individuos comen en grupo y comparten alimentos y su elección depende también de cómo y en qué momento vayan a ser socialmente consumidos: hay alimentos que se consumen cotidianamente o por excepción en un momento especial; de algunos se considera que benefician a la salud o que ayudan a su recuperación; la religión norma en momentos la alimentación y éstos son parte fundamental en los ritos y fiestas. Así pues, es necesario comprender el carácter simbólico de la alimentación, pues sólo así es posible acercarse a la lógica que en materia de salud tiene un grupo y que deja al descubierto aspectos de identidad. La manera como se conceptualiza este fenómeno es totalmente desconocida ya no digamos para la generalidad de los habitantes de la zona metropolitana, sino ni siquiera para alguno de los posibles sectores en que pueden ser clasificados. Este punto, cuyo conocimiento es esencial para cualquier persona o grupo que pretenda influir en la nutrición o aun en la salud, es un gran vacío en la investigación.

b) Preparación y almacenamiento de los alimentos

Ya he mencionado la importancia de saber preparar los alimentos al momento de elegirlos. Sin embargo, la preparación no depende sólo de que una o varias personas sepan cocinar, sino de que tengan tiempo de hacerlo. Tradicionalmente ha sido la mujer la encargada de cocinar; sin embargo, en la ciudad de México esta afirmación no es cierta en todos los casos. El trabajo coordinado por Oswald puso en evidencia que en sectores marginales las mujeres se han visto forzadas a integrarse a la economía informal como una estrategia de supervivencia familiar, lo que necesariamente repercute en la alimentación. No obstante, esto no es privativo de los estratos sociales bajos, sino también de los medios, e implica que la mujer debe preparar en horarios no laborales la comida para la familia y que debe haber una manera de preservarla. Implica además que los hábitos alimentarios de los niños —que normalmente se adquieren en el hogar— son aprendidos en otros lugares (guarderías, familiares o vecinos que los atienden mientras sus padres trabajan) o bien que prácticamente sean descuidados. Puede inclusive llegarse al extremo de que no exista tiempo para preparar los alimentos y que uno o varios miembros de la familia coman en fondas, puestos y restaurantes, dependiendo así de los "hábitos de preparación de alimentos" de estos lugares. Es probable que en algunos, la dieta de un profesionista que come un taco, una torta o una comida corrida no difiera mucho de la de un obrero que

come en el mismo lugar o en otro similar. El no contar con tiempo para preparar alimentos puede llevar al incremento de consumo de productos industrializados de rápida preparación, al abandono de productos vegetales (por ejemplo, las hortalizas) que requiere tiempo para su limpieza y desinfección, al incremento en la ingestión de platillos ricos en hidratos de carbono (como es típico en los menús de las comidas corridas), al incremento en el consumo de refrescos, etcétera.

Otro punto importante a considerar es el almacenamiento de los alimentos que puede hacer una familia: el contar con refrigerador, por ejemplo, permite que no sea necesario cocinar diariamente o hacerlo en menor tiempo y que puedan comprarse productos perecederos. Esto es muy evidente cuando se estudian comunidades rurales que no cuentan con este aparato.

c) Consumo de alimentos

En la historia humana el consumo de alimentos se ha realizado normalmente en grupo y se destina un tiempo y un lugar para ello. Este esquema no corresponde siempre a la vida de los habitantes de la metrópoli. Varios de ellos que no tienen el privilegio de comer en su hogar; en muchas ocasiones lo hacen solos, con el tiempo medido, en cualquier lado; a veces engañando al organismo de que se respeta su horario de comida, llenándolo con cualquier cosa. Así, se observa que, según este esquema, es más importante el trabajo (la producción) que la salud, y que la complejidad de vivir en la ciudad obliga a robarle tiempo al espacio destinado para comer.

Esto llega a veces al extremo de que se le niega a buena parte de los bebés el único alimento que en la vida posnatal produce el cuerpo humano: la leche materna. La lactancia en la ciudad es para algunos sectores prácticamente inalcanzable o sumamente restringida. Esta actividad, una de las más importantes para el adecuado crecimiento y desarrollo físico y mental del ser humano, ha sido prácticamente mutilada. Aunque se ha reconocido su importancia en el sector salud, la legislación laboral no favorece su práctica y la complejidad de la vida urbana la obstaculiza. Problemas sociales como el desempleo implican que la mujer recién parida tenga que incorporarse a la economía de la familia y no alimente a su hijo. Además, la lactancia no es una actividad sencilla: requiere cierto aprendizaje y ayuda práctica, ya que son muy conocidas algunas fases "críticas"; así, en las ciudades puede haber sectores (por ejemplo madres solteras o familias migrantes) que no cuenten con la asesoría directa de médicos o de otras mujeres, lo que puede ocasionar que las madres jóvenes o solas no puedan realizarla fácilmente o bien que la abandonen.

d) Desecho

La alimentación no es un proceso totalmente eficiente; siempre hay una parte de los alimentos que se desecha. Sin embargo, la mala administración en el consumo de los alimentos en la ciudad es evidente, pues diariamente se tiran toneladas de comida, y en este aspecto los factores causales fluctúan desde los intereses económicos de los grupos que se encargan del abasto y distribución de alimentos a la ciudad, hasta la mala administración y educación en las unidades domésticas. Obviamente es una problemática compleja, pero es de suma importancia, ya que una mejor distribución del alimento en la metrópoli e incluso en el país podría ayudar a resolver los graves problemas que vivimos.

II. La alimentación en la comunidad y como arma política

Hasta aquí nos hemos referido a la alimentación en la ciudad de México más en la unidad doméstica, pero no lo hemos abordado el punto de vista comunitario y político.

Aun cuando el D.F. recibe más programas de asistencia social alimentaria que otras entidades de la República, no todas las familias que en teoría deberían recibirlos cuentan con ellos. Ante el crecimiento desmedido que tuvo la ciudad en las últimas décadas, el proveer de alimentos a sus habitantes es una enorme tarea que enfrenta no pocas dificultades. Desde el abasto de alimentos a la ciudad y su distribución, hasta el control del precio, el intento de garantizar que la población de escasos recursos cuente con productos básicos, las campañas de educación alimentaria y nutricional, etc., todas estas actividades han implicado para las autoridades gubernamentales y de salud enormes retos a los que se ha respondido con un conjunto de programas que buscan solucionar estos problemas. Sin embargo, una característica de estas acciones es que han sido usadas más como herramientas políticas que de salud, y han dependido de la dinámica política y económica que viven el país y la metrópoli. Pero, además, una segunda característica es que ignoran la cultura de los grupos a quienes se destinan, los intereses de estos mismos grupos y las estructuras de organización comunitaria con las que algunos de ellos cuentan. Las secretarías o institutos que definen las políticas alimentarias consideran a la población como un *objeto* que debe asumir el camino correcto que marcan esas políticas, ya que sus conocimientos y su lógica acerca de "lo que se debe hacer" es la única verdad. A la población se le ha acostumbrado (y buena parte de ella lo ha asumido así) a que su relación con las autoridades es la de un objeto pasivo al que se le deben regalar los alimentos, sin que ninguna de las dos partes asu-

ma que en estas acciones los primeros simplemente cumplen con una de sus obligaciones como servidores públicos y que para los segundos simplemente se ejerce su derecho de acceder a los alimentos.

Algunas de las acciones oficiales emprendidas en los últimos 20 años han pretendido descentralizar el abasto y la distribución de alimentos, abaratar el costo de transporte y almacenamiento de los productos, contrarrestar el poder de las grandes empresas privadas, eliminar la intermediación y acercar al productor con el consumidor. Sin embargo, ninguna de estas acciones ha logrado cubrir las necesidades de la población marginal, prestándose en ocasiones al enriquecimiento de particulares. Además, varios de estos programas han carecido de una buena organización y de una visión mercadotécnica, lo que también ha contribuido a su fracaso. En la actualidad, con el recorte de presupuestos a los programas de subsidio, con la caída del poder adquisitivo y con el creciente desempleo, las posibilidades de adquisición de productos básicos para la población media y marginal disminuyen drásticamente.

Ante este panorama, ¿qué hace la población? Es éste un punto clave: en nuestra ciudad, los individuos que tienen la capacidad de hacerlo, se organizan y responden a esta situación y a lo anterior no se le ha concedido la importancia debida. En el nivel básicamente popular existen (en forma sencilla o compleja) procesos de autoorganización. Algunos de ellos van desde los pequeños grupos de salud para los que la alimentación es una de las principales preocupaciones y demandas, hasta los esfuerzos que han realizado distintas agrupaciones civiles por legalizarla como un derecho constitucional y denunciar la precaria alimentación en la que se ha sumido a la población marginal.

Existen en algunas colonias marginales, grupos o comités (integrados básicamente por mujeres) que intentan mejorar la salud de sus familias, empleando métodos alternativos a la medicina oficial y en los que la alimentación es uno de los puntos decisivos. Algunos de estos grupos están vinculados con redes regionales o movimientos nacionales. Varios de ellos exploran con alimentos que consideran "novedosos" o alternativos, y que, según su parecer, cuentan con cualidades nutriológicas que pueden enriquecer su dieta (soya, amaranto, etcétera).[6] Grupos más organizados producen materiales didácticos que se emplean para dar orientación en materia de sanidad, salud y nutrición. Algunos médicos o académicos colaboran en estos procesos e intentan mejorar así los

[6] Rosa María Virrareal Ríos, La promoción de la salud popular. Un camino de autoconstitución de sujetos, inédito.

niveles de vida de la población pobre, etc. Estos esfuerzos no han estado exentos de intentos gubernamentales de debilitamiento o división. Se han dado, además, demandas y movimientos de protesta que en ocasiones han sido reprimidos con violencia física.

Vale la pena destacar dos procesos que se han llevado a cabo en esta década: en 1990 varios grupos independientes desplegaron un «Pacto contra el Hambre» que por momentos logró ejercer presión política; y en 1991, como resultado de un foro de análisis sobre la situación del abasto alimentario y las perspectivas de un proyecto alternativo, surgió el Frente Nacional por el Derecho a la Alimentación.[7] Esta organización integra diferentes sectores sociales del país en la lucha por defender el derecho de los mexicanos a una alimentación suficiente en calidad y cantidad. Una de sus acciones fundamentales ha sido tratar de elevar a rango constitucional el derecho a la alimentación. Además ha realizado foros para diagnóstico y capacitación nutricional, ha buscado crear conciencia y organización, así como consolidar proyectos regionales. Por otra parte, analiza los informes que el gobierno mexicano lleva a los foros internacionales donde se relatan los avances que se han tenido en el país en materia alimentaria, y realiza denuncias o contrainformes en el caso de que se considere que la postura oficial no refleja la situación real de la nación. Por otra parte, ha intentado establecer una coordinación civil internacional que presione a los gobiernos en favor de la buena alimentación y salud de los pueblos.

Sin embargo, cada vez es más claro para varios de estos grupos que es la misma población la que debe asumirse como sujeto social y decidir que su alimentación debe estar en sus manos, es decir que en las decisiones políticas que la afecten, la población debe estar presente y ser escuchada. Esto implica una toma de conciencia de la población, por un lado, y un cambio de mentalidad en las autoridades, por el otro. Pero la garantía de una alimentación adecuada para todos los mexicanos no puede provenir de esfuerzos aislados o antagónicos, sino conjuntos (gobierno-sociedad civil), aunque esto no está exento de contradicciones o antagonismos, ya que se juegan distintos intereses.

La alimentación es, finalmente, un arma para el cambio; es una de las preocupaciones más claramente vividas y comprendidas y que no puede ser obviada. Probablemente no todas las personas entiendan las demandas de contar con un sistema democrático en México, pero nadie puede negar la importancia del acceso a los alimentos. Es fácil objetar cambios en la estructura política, pero es

[7] «Historia cronológica de la Coordinadora de Consejos Populares de Abasto del Distrito Federal, del Pacto contra el Hambre y del Frente por el Derecho a la Alimentación», documento del taller «El Derecho Humano a Alimentarse», realizado del 8 al 11 de septiembre de 1994 en la ciudad de México.

más difícil argumentar que no se tiene derecho a comer bien. Pero para poder comer bien deben darse cambios fundamentales en la estructura social y política; la alimentación es un hilo que necesariamente conduce a la madeja. Esto ha sido mejor comprendido por la organización civil más estructurada que por la pequeña organización popular, pero no ha sido retomada por la sociedad metropolitana en su conjunto.

Para terminar, la Enurbal 95 concluyó que en la ciudad de México existen dos patrones de consumo, ambos correspondientes a una mala nutrición. Por un lado, los estratos socioeconómicos superiores de la ciudad tienen un patrón de consumo caracterizado por una abundante ingestión de alimentos de origen animal, con alta proporción de grasa, una ingestión pobre de fibra dietética y una excesiva carga de calorías, lo que lleva al sobrepeso y a la obesidad. Este tipo de patrón alimentario es frecuente en países del primer mundo. Por otro lado, en los sectores pobres hay indicios de cierta permeabilidad del patrón de alimentación de los estratos altos, encontrándose alguna obesidad temprana en niños pobres; sin embargo, lo predominante es la desnutrición, que afecta a decenas de miles de niños, aunque no alcanza niveles de alarma. En relación con este diagnóstico y desde una perspectiva antropológica, poco sabemos de los factores que influyen en el surgimiento de estos dos patrones que los nutriólogos y médicos han encontrado. Pero la comprensión de los complejos procesos que los producen es fundamental si se quiere influir y cambiar la realidad alimentaria, elemento básico para el buen desarrollo de la vida y la dignidad de la quinta parte de los habitantes del país, que vivimos, convivimos o malvivimos en esta ciudad.

Posmodernismo y teoría antropológica. La implosión de la modernidad

Francisco de la Peña Martínez*

Resumen: Se pretende aquí trazar un panorama de las diferentes posturas que han surgido sobre la posmodernidad desde la perspectiva de la teoría antropológica. Para comprender el debate que ha suscitado este tema, se revisan los avances recientes del discurso antropológico en diferentes países: los Estados Unidos, donde surgió la llamada antropología posmoderna; Inglaterra y Francia, donde las posiciones críticas hacia los fundamentos de la teoría posmodernista han avanzado significativamente, y finalmente México, donde la posmodernidad ha encontrado un eco reciente prometedor.

Abstract: The aim is to establish an overview of different positions about Postmodernity from the perspective of anthropologic theory. In order to have a complete understanding of this subjects, it is necessary to explore the recently developed discourse on anthropology in different countries: The USA, where the so called Postmodern Anthropology originated; England and France, where the critical posture about the postmodern theory premises have been developed meaningfully; and finally in Mexico, where the phenomenon of postmodernity is facing a quite promising field to develop.

Desde el inicio de los años ochentas el debate sobre la posmodernidad domina el paisaje intelectual de nuestro tiempo. De la historiografía a la filosofía, pasando por la sociología, las ciencias de la comunicación, la economía, la ciencia política, la crítica literaria y la estética, la discusión sobre lo que significa la mutación, si no es que el fin del espíritu de la modernidad, agita todas las ciencias del hombre.

A grandes líneas podría decirse que tres temas, reveladores del desdibujamiento de la identidad modernista, caracterizan el ambiente en el que se despliega el pensamiento posmoderno:

a) El desencanto respecto de la ideología del progreso.

b) El escepticismo respecto de la superioridad de la racionalidad científica frente a otras formas del saber.

* ENAH-INAH

c) El debilitamiento del individualismo como expresión privilegiada de la identidad.

La crítica al progreso se puede resumir en la idea del fin de la historia, que expresa el rechazo de todo tipo de discurso teleológico sobre la historia, es decir, de toda filosofía de la historia que, en nombre de ciertos principios universales (la evolución, el espíritu, el desarrollo, la vanguardia, la naturaleza, la dialéctica, el hombre o la razón), justifica la oposición y la negación de lo atrasado por lo avanzado, de la tradición por el cambio, de lo viejo por lo nuevo, de lo no occidental por lo occidental, etcétera. Si el progreso no existe, entonces la historia no es un *continuum* temporal y carece de un sentido. La historia, relativizada, se fragmenta y se culturaliza; y más que por "etapas" o "estadios", estaría conformada por *epistemes* diferentes, de culturas "epocales" discontinuas.

Por otro lado, la ruptura con la preponderancia del racionalismo positivista como modelo para el conocimiento abre la puerta a otras formas de saber ajenas al lenguaje científico y a sus imperativos universalistas (esto es, la objetividad, la neutralidad y la predictibilidad). El cuestionamiento de la objetividad y la objetivación del saber mediante la explicación determinista acarrea un desplazamiento de las interrogantes epistemológicas hacia la intersubjetividad y la hermenéutica interpretativa.

Finalmente, la crítica a la subjetividad moderna en la forma de crítica al sujeto del conocimiento y al sujeto de la historia se liga con el reciclamiento de los particularismos identitarios, étnicos, religiosos, sexuales y culturales que caracterizan a nuestro tiempo, más allá del atomismo individualista y de sus ideales de autoconciencia y autodeterminación.

En todos los casos, la ideología posmoderna hace de la "diferencia", de la alteridad y la otredad sus significantes mayores, exaltando un relativismo a la vez gnoseológico y cultural frente al universalismo racionalista de la cosmovisión modernista.

La antropología ha sido, por razones de fondo, particularmente interpelada por los efectos del discurso posmoderno. En efecto, hija del colonialismo y de la expansión de la cultura occidental en el mundo no europeo, la antropología no ha sido ajena al discurso que sobre los "otros" ha construido la sociedad moderna. Las figuras según las cuales la antropología clásica ha concebido al "otro" no europeo son múltiples y se han transformado a lo largo de su historia. En gran medida éstas son una especie de elaboración secundaria de los fantasmas y las proyecciones del hombre occidental, para quien la sociedad "otra" aparece como la sombra de la modernidad y como el mudo objeto de toda clase de juicios.

Ni simple ni mecánica, la relación de la antropología con la modernidad ha sido ambivalente, a la vez de justificación y de reproche, y lo que se opone a la modernidad ha podido ser considerado negativa o positivamente por la antropología, según el extremo que se adopte: Si se trata de renegar del mundo civilizado, el salvaje puede ser valorado como el hombre auténtico, original o puro, y su sociedad puede ser idealizada como una sociedad armónica o igualitaria. Si se busca exaltar la civilización moderna, el hombre primitivo aparece como el representante de lo arcaico, lo irracional, lo atrasado. En cualquier caso, el juicio sobre la naturaleza del otro ha sido siempre el juicio del hombre de Occidente, el que el Occidente ha impuesto a los otros a fin de definirlos más allá de lo que ellos piensen que son. El "otro" ha sido sucesivamente el idólatra en el Renacimiento, el ignorante en el Siglo de las Luces o el escalón más bajo de la evolución que conduce a la civilización en el siglo XIX. En nuestro siglo, el "otro" aparece ante todo como un dato etnográfico, como el portador de una "cultura" diferente, fuente de información y objeto a clasificar y explicar científicamente (Fabian, 1983).

Ahora bien, en todos los casos las afirmaciones sobre el "otro" han dejado intactos los fundamentos del paradigma de la modernidad, es decir la demarcación misma entre lo civilizado y lo no civilizado, entre el mundo de la razón y el de la creencia, entre el sujeto y el objeto del conocimiento, entre el progreso y su ausencia. En este sentido, la identidad de la antropología no sólo ha sido inseparable del horizonte de la modernidad, sino que difícilmente ha sabido escapar a él; es por ello que la descomposición del discurso de la modernidad occidental, que se manifiesta en el debilitamiento de estas oposiciones clásicas, la afecta particularmente.

Las reacciones al posmodernismo en la antropología han sido desiguales, dependiendo en gran medida de sus diferentes tradiciones intelectuales. En este ensayo analizaremos los efectos de esta problemática en el seno de la antropología norteamericana, la más receptiva al discurso posmodernista, para compararla después con su evolución en la antropología europea. Consideramos al final el caso de nuestro país, donde la discusión en torno a la posmodernidad desde la antropología ha tomado un camino aparte.

La conquista del Oeste a la francesa

El desarrollo de la antropología posmoderna está en gran medida ligado al impacto que ha tenido en Norteamérica el pensamiento intelectual francés en los últimos 20 años. En efecto, puede reconocerse en la problemática posmoderna la impronta del llamado pensamiento posestructuralista, universo teó-

rico que incluye autores tan distintos como Foucault, Derrida, Castoriadis, Lyotard, De Certeau, Kristeva, Baudrillard, Bordieu o Lacan. Producto del mayo del 68 francés, el pensamiento posestructuralista es a su vez una versión desencantada del estructuralismo, depurado de sus excesos racionalistas y sus pretensiones logicistas.

A diferencia del relativo impacto de las abstracciones estructuralistas, el posestructuralismo tuvo una exitosa aclimatación en suelo americano. Ello trajo consigo la popularización de un paradigma semiológico relativista que penetró en todos los campos intelectuales, pero especialmente en el de la crítica literaria, desde donde se extendió al resto de las disciplinas sociales y humanas.

El posestructuralismo definirá su problemática rechazando la noción de estructura, a la que sustituye por la de discurso, a fin de estudiar los universos de la significación. Para los posestructuralistas, la significación, más que el producto de una jerarquía de estructuras de sentido construidas en torno de un centro o de principios fijos, es el resultado de una serie sinfín de asociaciones. Por ello ningún discurso tiene un sentido determinado y es más bien el efecto de un juego permanente de signos.

Con todo, desde el punto de vista filosófico, tanto el estructuralismo como el posestructuralismo son antihumanistas en la medida en que no parten del individuo, del yo o la persona en su análisis de la acción social y el discurso. Ambos comparten temas como el de la "muerte del autor", el "fin del hombre", o la "muerte del sujeto". Sin embargo, el estructuralismo se refiere a una lógica subyacente de la acción humana, mientras que el posestructuralismo la concibe como el producto de un tejido de relaciones de poder más bien aleatorias. Ahí donde el estructuralismo recurre a la idea de transformación lógica o de variantes estructurales a fin de explicar el cambio-temporal de un orden simbólico, el posestructuralismo lo considera como el efecto de una mutación epistémica, de un acontecimiento indetermidado. Si el estructuralismo privilegia el "sistema", la "semiología" y la búsqueda de "universales", el posestructuralismo celebra la "diferencia", la "singularidad" y la "semiosis" (Parkin, 1987).

De la teoría posestructuralista del discurso se despliega una deriva filosófica antropologizante que desembocará en la problemática posmoderna, concebida como una crítica a las representaciones occidentales, es decir, de la *episteme* moderna. La crítica posestructuralista del "logocentrismo" y el imperio de la razón occidental sobre el mundo, en su versión "americana", creará un lenguaje y un estilo singular, y el elogio posestructuralista de la "diferen-

cia" en el lenguaje desembocará, en el discurso posmoderno, en un elogio de la "diferencia" en el plano cultural, como una reflexión sobre la "otredad" y la heterogeneidad. Haciéndose eco de las propuestas deconstructivas de Derrida, de la arqueología del saber estilo Foucault o de la crítica de los metarrelatos a la Lyotard, la teoría posmoderna se extenderá progresivamente desde el terreno literario hacia otros ámbitos de la crítica cultural, los llamados *cultural studies*, campo disciplinario muy norteamericano donde se confunden antropología, comunicación y periodismo, feminismo y estudios de género, sociología de la cultura y estética, historia de las ideas y crítica política.

En el caso particular de la antropología, el pensamiento posmoderno se asentó no sin resistencias en un medio en el que predominaba, a pesar de la tradición relativista boasiana, el culto al empirismo y al cientificismo más clásico. Desde la escuela de cultura y personalidad hasta la antropología cognoscitiva, pasando por el neoevolucionismo y sus variantes, el materialismo cultural o el ecologismo cultural, el ideal de una ciencia dura y positiva, objetiva y factual, ha dominado el medio antropológico norteamericano.

En ese sentido, la aparición de la antropología "posmoderna" puede verse a la vez como el reclamo de un modelo de reflexión más del lado de las humanidades y como una crítica al dominio de la razón antropológica positivista.

Sin duda el precursor más antiguo de esta reacción fue Clifford Geertz, en los años sesentas y setentas. El influjo de su propuesta de una antropología simbólica de cuño hermenéutico es evidente tanto en el impulso interpretativo que permea el discurso antropológico actual, como en el esfuerzo por inscribir el punto de vista del "otro" en el análisis etnográfico. Con todo, el proyecto de esta antropología fenomenológica, lo mismo que otras expresiones del giro simbólico en la antropología norteamericana de esos años (como la obra de Shalins, Turner o Schneider), serán progresivamente desplazados por el programa de la antropología posmoderna.

El reconocimiento del perfil específicamente posmoderno de la antropología no será evidente sino hasta bien entrados los años ochentas. Así, por ejemplo, en un balance de la antropología hecho en el 84, Ortner (1984) consideraba a la problemática de la praxis y la acción simbólica como el núcleo principal en las búsquedas teóricas más relevantes de la antropología norteamericana contemporánea. Autores como Rabinow o Fabian, hoy considerados posmodernos, aparecen en este trabajo como representantes de una antropología de la acción, de corte materialista, que conjuga la economía política, la sociología del hábitus de Bordieu o la genealogía del poder con la antropología simbólica y hermenéutica.

La publicación del libro *Writing Culture: The Poetics and the Politics of Etnographic*, en 1986, marca el inicio de la corriente posmodernista en la antropología norteamericana, promoviendo una nueva manera de concebir su práctica que domina hasta nuestros días. Reynoso (1986) sugiere distinguir tres orientaciones mayores en este paradigma:

1) la que, interesada en la deconstrucción del discurso antropológico, lo toma por objeto, elaborando una especie de metaantropología o antropología de la antropología (Clifford y Marcus, 1986; Clifford, 1988; Boon, 1990).

Esta orientación, a diferencia del enfoque de Geertz, no trata de interpretar a la cultura como un texto, sino de interpretar el texto de la cultura que producen los antropólogos.

Su objetivo es comprender la producción de los efectos de verdad y objetividad científica que reclama esta disciplina, a través de un análisis de las estrategias retóricas de las que se vale el discurso etnográfico establecido a fin de autorizarse frente a otros discursos. El supuesto de la arbitrariedad y convencionalidad de todo discurso, incluido el científico, exigiría refutar la pretendida neutralidad de la descripción antropológica, haciendo hincapié en su estructura de ficción. Así, al analizar los modos de producción discursiva de la antropología, esta perspectiva demuestra la forma en que el "otro", forcluido del texto etnográfico en tanto sujeto, ha sido construido históricamente como un producto de una apropiación cosificante. La deconstrucción del discurso de la modernidad se confunde así con la crítica al discurso antropológico, ejemplar representante de las trampas de la razón occidental (Clifford y Marcus, 1986).

2) La que, a partir de esta crítica, explora nuevas formas de escritura etnográfica (dialogismo, poligonía, evocación, heteroglosia), a fin de romper con el lenguaje positivista de la antropología académica, retórica que desubjetiviza la relación del antropólogo con los "otros"(Crapanzano, 1986). Para esta vertiente, se trata de crear una etnografía experimental que reconoce su dimensión textual y que se concibe como un género de escritura. Una etnografía que, sin excluir al otro ni su lenguaje del discurso antropológico, se quiere más literaria que científica, ficción ejemplar y no explicación objetiva (Crapanzano, 1986; Rosaldo, 1990; Fernández, 1991; Rabinow, 1977).

3) Por último, la que, radicalizando estos presupuestos, convierte la crítica al discurso científico y a la práctica etnográfica tradicional en un rechazo del racionalismo occidental, del proyecto de la modernidad y del saber antropológico mismo (Tyler, 1986; Taussig, 1986). La etnografía posmoderna se asume como acto ético, estético y hasta terapéutico, contrario a to-

da pretensión científica. Llevado a su extremo, el radicalismo posmodernista conduce al silencio místico, a la renuncia o a la fragmentación del discurso, condenando a la antropología a ser una imposible tentativa para acceder a la otredad.

Sin duda estas tres orientaciones atraviesan la mayor parte de los trabajos de la antropología posmoderna. Con todo, Reynoso olvida una línea más de reflexión, menos visible aunque no menos importante, que quisiéramos destacar (Marcus y Fisher, 1986; Herzfeld, 1989; Pinberton, 1994; Ivy, 1995). La definiríamos como una crítica de la antropología que toma la forma de una antropología del presente. Crítica antropológica de la modernidad y crítica de la cultura a escala nacional, se trata de una antropología de la complejidad, de los dilemas culturales que provocan las metamorfosis de la modernidad. Sin ser el ejemplo de una antropología posmoderna "radical", esta vertiente aparece en años recientes como una vía de reflexión menos nihilista aunque igualmente "experimental". De hecho, es la que tiene más coincidencias con las búsquedas que existen en el ámbito antropológico europeo en torno a la "condición" posmoderna.

Para esta otra perspectiva, una de las evidencias que enfrenta el posmodernismo es el desdibujamiento de las fronteras entre lo próximo y lo lejano. En la medida en que la alteridad no designa lo "exótico" más que al interior de un mundo sin exterior, globalizado, síntesis planetaria espacio-temporal donde se confunden tradición y modernidad, adentro y afuera, local y global, la antropología se convierte en autoanálisis y teoría de la contemporaneidad.

Una antropología que vuelve sus ojos a Norteamerica o a Europa para explorar sus alteridades propias (Marcus y Fischer, 1986; Herzfeld, 1989) se interesa tanto en las culturas centrales como en las periféricas (Japón, Indonesia, Grecia, Irán), estudiándolas como sociedades globales en las que lo local y lo transnacional, lo mítico y lo histórico, lo tradicional y lo moderno, lo simbólico y lo ideológico se afirman contradictoriamente al seno de identidades complejas sujetas al cambio acelerado (Ivy, 1995; Pinberton, 1994).

El desarrollo de la sensibilidad posmoderna en la antropología posmoderna norteamericana ha tenido como su efecto más profundo la recomposición de su campo y de su discurso.

En cierta medida, la deconstrucción posmodernista del discurso de la antropología ha provocado una indeterminación de su objetivo en dos planos, el histórico y el práctico, el empírico y el técnico, acarreando una redefinición de esta disciplina en Norteamérica.

Por un lado, indeterminación del objeto en su evidencia referencial. En efecto, para la crítica posmoderna la cultura "primitiva" y "exótica" desaparece al mismo tiempo en que su horizonte epistémico —la modernidad— se desdibuja por la crítica de la razón antropológica. El fin de la modernidad coincide con el de la antropología y del "otro" construido por ésta, producto del clivaje artificial de lo occidental y de lo no occidental. Un "otro" que, como objeto de la antropología en tanto "ciencia" occidental, se revela como el producto no de un discurso aséptico y desinteresado, sino de un discurso de poder, arbitrario e ideológico.

Por otro lado, indeterminación del objeto en la concurrencia interdisciplinaria. En efecto, el lenguaje de la filosofía, la poética, el psicoanálisis, la crítica literaria, la microsociología, el periodismo o la historia de las ideas ha venido a confundirse cada vez más con el lenguaje antropológico, revitalizando sus perspectivas, redefiniendo sus temas, pero a la vez difuminando los límites entre la antropología y estas disciplinas.

Así, frente a la evaporización de sus fronteras simbólicas, la antropología norteamericana ha debido repensar la naturaleza de su identidad, buscando una respuesta no del lado del objeto sino del sujeto.

Ello explica la fuerte deriva "etnografista" que caracteriza a esta antropología, y el por qué se ubique en la intersubjetividad la especificidad del quehacer antropológico. Puesto que la experiencia de campo particularizaría el tipo de saber que la antropología produce, la antropología posmoderna reclamará su autonomía en un doble frente, aquel que se ampara en el ejercicio de la mirada antropológica y otro que deriva del inevitable rito de paso que supone la experiencia etnográfica en el plano individual. Síntesis de una distancia epistemológica y comparativista con una empatía hermenéutica y dialógica, la experiencia etnográfica permanece como el último reducto y como el principio de identidad de la antropología frente a la implosión de su objeto y frente a la competencia interdisciplinaria. Liberada de un objeto mutable, ideologizado e indefinido, y por tanto sin un objeto específico, la antropología nortemericana actual alienta un trabajo de autocrítica sobre los límites de su lenguaje que se apoya en una elaboración intelectual de la experiencia de la observación y la participación, como instrumento a través del cual ampliar y redefinir el horizonte de su singularidad (Clifford, 1997). Una reflexión sobre el "estar allí" del sujeto etnográfico, sobre la transcripción de una experiencia esencialmente hermenéutica al registro de una nueva escritura y sobre un proyecto de experimentación con estrategias discursivas y analíticas que rompan la cárcel del logos occidental.

Relativizando el relativismo

El impacto del posmodernismo en el ámbito antropológico europeo difiere en mucho del caso norteamericano. En el contexto cultural francés e inglés, los debates sobre la posmodernidad se han limitado en gran medida al terreno filosófico, y su impacto sobre la antropología en particular ha sido más bien desigual. Frente a la complacencia de los antropólogos norteamericanos, el discurso posmoderno ha sido visto con precaución por muchos de sus colegas europeos.

En el ámbito inglés, por ejemplo, las ideas de dos conocidos antropólogos, Ernst Gellner y Jonathan Friedman, destacan por sus agudas objeciones a las implicaciones del pensamiento posmodernista.

Gellner (1994) ha sostenido que el posmodernismo antropológico es un fenómeno cultural básicamente norteamericano que debería ser comprendido a través de una antropología de la comunidad antropológica norteamericana. El posmodernismo en el fondo no sería sino una reedición del viejo relativismo romántico y decimonónico que penetró en la antropología norteamericana a través del agnosticismo neokantiano de Boas.

Sin embargo, se trataría de un relativismo de nuevo cuño, alimentado de un espíritu antimoderno inexistente en el relativismo clásico de Boas, para quien los principios de la evolución, la racionalidad y la unicidad de los procesos históricos son innegables, aunque los matice en nombre de un relativismo moral que se distingue de todo nihilismo epistemológico.

Pues bien, a diferencia de éste, el relativismo de la antropología posmoderna se caracterizaría por establecer una equivalencia entre el relativo moral y el epistemológico, al hacer de la ciencia un discurso ligado al colonialismo y al imperialismo occidental. Atrapada en este postulado, la crítica a Occidente, a la modernidad y al colonialismo se confunde con la crítica a la ciencia, lo que en último término lleva al rechazo de la antropología como ciencia positiva.

Al culturalizar la ciencia, el saber antropológico se convierte, para los posmodernos, en una etnociencia inseparable de la dominación y destrucción del otro por Occidente. Desuniversalizada, la ciencia no sólo es únicamente un saber entre otros, sino que sus pretensiones de objetividad, causalidad e imparcialidad aparecen como una máscara del poder. Por este motivo, la hermenéutica y la deconstrucción se presentan como los instrumentos privilegiados del posmodernismo antropológico en su combate por la descolonización y contra el imperio de la razón cientificista.

El "progresismo" aparente del discurso posmoderno desemboca entonces en un antirracionalismo que, en opinión de Gellner, no hace sino encubrir el

complejo de culpa y el provincianismo de los intelectuales norteamericanos. Sustituyendo al objeto por el sujeto y la explicación por la interpretación, los antropólogos norteamericanos pretenderían exorcizar el fantasma del colonialismo occidental recurriendo a un solipsismo intelectual, mezcla de empirismo y esteticismo, y a un falso igualitarismo respecto del "otro", más visible que real. En este sentido, la obsesiva exaltación posmoderna de la alteridad no sería sino la contraparte del profundo provincianismo americano que descubre la "diferencia" justo en el momento en que declina la hegemonía cultural estadounidense sobre un mundo cada vez más multipolarizado. En última instancia, para Gellner el posmodernismo no es más que una moda pasajera y uno de los avatares del pensamiento antirracionalista que, junto al integrismo fundamentalista, dominan la escena mundial.

Por su parte, Friedman, no obstante que coincide con las objeciones de Gellner al pensamiento posmoderno, intenta elaborar una explicación teórica más ambiciosa, materialista, sobre el fenómeno de la modernidad y la posmodernidad. Más aún, los trabajos de Friedman tienen relevancia no sólo para la antropología británica actual, sino también en la antropología de los países nórdicos, donde su influencia es muy importante en los departamentos de antropología de Dinamarca y Suecia.

Friedman (1989) afirma que la antropología posmoderna, al llevar a su extremo el culturalismo propio de la tradición norteamericana, disolviendo los "hechos" en los "significados", hace abstracción de las relaciones de poder y de las estructuras económicas que han condicionado la relación de Occidente con los "otros".

Paradójicamente, en nombre de una crítica que se quiere anticolonialista, centrada en el rechazo de la historia lineal y en la relativización de la razón científica, el posmodernismo olvida la historia "real" y se impide a sí misma explicar el surgimiento y las condiciones en las cuales se desarrolla el discurso posmoderno como tal.

En este sentido, para Friedman la antropología posmoderna representaría una especie de narcisismo intelectual, efecto de un ego modernista deficitario, obsesionado por el reconocimiento de los "otros". Por ello el discurso posmoderno, preso de un imaginario especular, desconoce sus condiciones de producción políticas y económicas en la medida en que niega su historicidad, rechazando la historia *tout court*.

Inscribir la antropología posmoderna en la historia material implicaría dar cuenta del fenómeno de la posmodernidad como un producto necesario de la modernidad más que como su negación o superación. La posmodernidad se-

ría en el fondo una de las expresiones posibles de la matriz modernista, la que corresponde a nuestro presente. En efecto, Friedman (1994) inscribe a la posmodernidad en una concepción global de los procesos civilizatorios en el marco de economía-mundo, que a lo largo de su desarrollo histórico ha conocido distintas épocas "modernistas". Desde su origen, el espacio cultural de la identidad capitalista y su economía-mundo incluye cuatro polos interrelacionados: modernismo, tradicionalismo, primitivismo y posmodernismo. A cada de uno de estos polos corresponderían un mayor o menor acento en lo cultural y lo natural.

Así, la cosmología del modernismo se definiría por una negativización de lo cultural y lo natural, por promover una identidad sin ningún contenido fijo en un proceso continuo de acumulación de riqueza, conocimiento y experiencia al seno de un universo infinito y abierto, centrado en un ego autosuficiente. El modernismo se opone así a la tradición y a la naturaleza, como el cambio y el progreso se oponen al inmovilismo.

El tradicionalismo expresaría una reacción al polo modernista, positivizando lo "cultural" y el universo de los "significados", el mundo de los valores y de las relaciones personales, frente al vacío semántico de la cosmología moderna. Por su parte, el primitivismo acentuaría una cosmología naturalista, enfatizando la oposición de las "fuerzas" naturales y la "libido" como poder creativo ilimitado frente al modernismo, concebido como estructura de poder y control. Más aún, el primitivismo se definiría como todo lo que perturba al mundo civilizado: la confusión de los sexos, la liberación del deseo, la expresión inmediata de los sentimientos, la primacía de la comunión sobre la distancia social.

Por último, el posmodernismo representaría un retorno simultáneo a lo cultural y a lo natural, desde una cosmología relativista que se opone a la desnaturalización y deculturación del universo modernista. La posición posmodernista sería al mismo tiempo el revés simétrico del discurso modernista y la síntesis de lo tradicional y lo primitivo. Paradójicamente, fusionando tradicionalismo y primitivismo en una operación que disuelve la oposición entre cultura y naturaleza, el posmodernismo radicaliza ciertos aspectos del polo modernista, al obliterar cualquier forma específica de identificación, en una especie de "todo se vale". En efecto, el relativismo total posmodernista impide cualquier forma de compromiso con una identidad particular y conduce a un profundo cinismo.

Para Friedman, los cuatro polos mencionados definen los extremos en los que el proceso histórico de la economía-mundo se encuadra. El esquema de

Friedman, aplicable a diferentes ciclos civilizatorios, es válido para interpretar tanto la dinámica de la cultura griega y romana como al capitalismo moderno, y explica por qué la identidad modernista se ha cristalizado varias veces a lo largo del proceso civilizatorio. Su despliegue ha coincidido con la máxima expansión de los ciclos de hegemonía, ciclos de identidad cultural que corresponden a la consolidación de los centros de acumulación en el sistema de la economía-mundo. A su vez, las etapas de declinación de tales centros han generado una bifurcación o trifurcación del espacio cultural, polarizado por las reacciones antimodernistas, sean tradicionalistas, primitivas o posmodernistas.

En este sentido, la razón por la cual el espacio cultural actual en Occidente está dominado por la cosmología posmodernista, se explicaría por la declinación de un vasto ciclo de hegemonía que llega a su fin, que corresponde a una descentralización y fragmentación de la acumulación capitalista mundial. El repliege del capitalismo occidental frente al surgimiento de nuevos centros de acumulación económica (en el extremo Oriente y en los otros polos del mundo) daría cuenta tanto del auge del posmodernismo en un caso como del nacimiento de nuevas figuras del modernismo en el otro.

En síntesis, para Friedman, al igual que para Gellner, el fenómeno de la posmodernidad y su cosmología relativista es más relativa de lo que parece. En su esencia se trata de una respuesta cultural —materialmente determinada— a las mutaciones de la globalización económica contemporánea, aquella que corresponde exclusivamente a la desintegración de la identidad modernista en el mundo occidental.

Del fin de una ilusión a la ilusión de un fin

En la antropología francesa la crítica a la posmodernidad ha sido abordada en una forma menos brusca aunque no menos firme. A diferencia del duelo melancólico de la antropología norteamericana por el objeto perdido y su correlato, el acento en la destrucción sinfín de su discurso sobre el otro, los etnólogos franceses han asumido el desafío de la posmodernidad a través de una saludable refundación de los objetivos de la disciplina.

La obra de Marc Augé (1994, 1992) representa sin duda la más importante tentativa de elaboración conceptual en este sentido. En su opinión, se trata de no excluir el estudio de otros "otros" del campo de la reflexión antropológica, más que de reducir la problemática posmoderna en antropología a ser el acta de defunción del "otro" etnográfico en su sentido clásico. Sin confundir lo "primitivo", lo "salvaje" o lo "no occidental" con el objeto de esta disciplina,

para Augé la antropología comprende un objeto de conocimiento teórico que no reenvía a ningún objeto empírico particular definido por ciertos atributos supuestos esenciales o por su "diferencia" con respecto a la modernidad. Por el contrario, la antropología se caracteriza por cierta manera de abordar las lógicas culturales, cualesquiera que éstas sean, desde una perspectiva cuyo objetivo es "el estudio del otro entre los otros", es decir el estudio de lo que puede definirse como una doble alteridad, "la concepción que otros se hacen del otro y de los otros" (Augé, 1994). En consecuencia, para Augé la antropología posee un objeto preciso, al que podríamos definir también como lo simbólico, si por ello entendemos la relación representada e instituida del otro, la constitución de la alteridad y de la identidad entre los otros.

Augé sostiene que la antropología ha sido posible a partir de una triple experiencia: la de la pluralidad, la de la identidad y la de la alteridad. Sin confundirse, las relaciones entre estas tres experiencias se han transformado en la historia de la antropología. La antropología británica ha revelado la pluralidad interna de las sociedades etnologizadas; el estructuralismo, la total relatividad de la identidad personal; la etnopsiquiatría y la antropología del sincretismo, las crisis identitarias y la relación del otro entre los otros. En nuestros días, la antropología comprueba que la alteridad y la identidad se relativizan y que nuestra idea de pluralidad cambia. Así, la alteridad ha dejado de ser sinónimo de lejanía o de aislamiento, tornándose cada vez más próxima, al tiempo que la identidad revela su propia otredad y su extrañeza. Si la distancia en el espacio antes era asociada a la distancia del tiempo, actualmente ambas distancias han desaparecido, redefiniendo nuestra idea del espacio y del tiempo, y en consecuencia nuestra idea de la alteridad y la identidad.

En este sentido, el supuesto final de la modernidad y su celebración anticolonialista, según las armas de la deconstrucción posmoderna, no implica el fin del "otro" antropológico. De hecho, la postura posmoderna encubre una subestimación de las transformaciones del mundo, ya que más que desaparecer, la otredad ha cambiado y reviste nuevas e insólitas figuras, pues la modernidad sufre mutaciones radicales. Contra lo que piensan los antropólogos norteamericanos, Augé (1992) sostiene que la posmodernidad no representa el fin o el declive de la modernidad, sino su exacerbación, su radicalización. Para ser precisos, deberíamos quitar el *pos* y hablar más bien de sobremodernidad o hipermodernidad. Asimismo, la imposibilidad de objetivación y la necesidad de ficcionalizar la experiencia etnográfica no se deriva de la desaparición del exotismo o del imperativo dialógico frente al "otro". Tampoco ello explica una especie de repliegue inevitable de la antropología occidental sobre su propia

sociedad. Por el contrario, más que de un repliegue, la antropología ha ampliado el campo de su mirada en función de la extensión y de la complejización de su horizonte, y más que nunca exige de elaboraciones teóricas globales que no reduzcan todo al empirismo y al relativismo epistemológico.

Para Augé, el contexto en el cual la antropología se inscribe hoy día es el de la mundialización, de la circulación cultural, del aceleramiento del tiempo y de la unificación de los espacios. La contemporaneidad define el horizonte en el que la antropología confronta, con el signo del exceso, la desaparición de las distancias físicas y temporales, la desubicación de las identidades y la hibridación o el debilitamiento de las cosmologías. Ello exige una teorización nueva aunque antropológica de fenómenos que, como el rito político, el imaginario mediático, la uniformación cultural, la individualización de las cosmologías, el sincretismo, el integrismo, el racismo, derivan de una recomposición de la relación entre alteridad, identidad y pluralidad. Por ello, la contemporaneidad implica que no puede existir más que una antropología del presente, una antropología que no es de "un mundo", sino de "los mundos" contemporáneos. El proyecto de Augé no es entonces el de una antropología posmoderna sino el de una antropología de la sobremodernidad, que, más que explotar las derivaciones de la escritura etnográfica, intenta dar cuenta, desde la antropología, de las mutaciones culturales de nuestro presente.

El sur o de la desmodernidad

Para finalizar este recuento de los avatares del tema de posmodernidad entre los antropólogos, hablaremos brevemente sobre su trayecto en México.

Si, como muchos afirman, ser antropólogo en México es casi un pleonasmo, también podría afirmarse que México es un país en el que las realidades que designan la noción de lo posmoderno, al margen de su conceptualización, han existido en la práctica desde hace tiempo. El entusiasmo que manifiestan los antropólogos posmodernistas por el desdibujamiento y el entrecruzamiento de las fronteras entre lo moderno y lo tradicional, lo local y lo global, lo histórico y lo mítico, lo civilizado y lo arcaico, resulta poco original en nuestro país. Los temas que hoy despiertan la pasión antropológica, la invención del otro, el multiculturalismo, el sincretismo, la existencia y las formas identitarias complejas y múltiples, la hibridación cultural, son parte de una realidad histórica —la nuestra— marcada desde siempre por el signo de la promiscuidad y el mestizaje.

Si la realidad cultural de los mexicanos es o parece posmodernidad, sorprende que ello no haya alentado sino hasta hace pocos años el desarrollo de

una teoría local acorde con esto. Sin duda no son aún muchos los trabajos que se inscriben en esta problemática, aunque existen ensayos nada despreciables. En tres obras destacadas ilustraremos brevemente las particularidades que el análisis de la cuestión posmoderna tiene en nuestro país.

La primera tentativa en este ámbito la llevó a cabo Roger Bartra (1987). En un texto pionero, publicado hace ya algunos años, Bartra intenta analizar la cultura nacional desde una perspectiva más sociológica y política que antropológica, que pretende dar cuenta del surgimiento de lo que él llama su "desmodernidad". La tesis básica de Bartra es que la cultura política dominante en México no puede arribar a la modernidad, aunque permanentemente crea estar a sus puertas, por el peso de una mitología del ser mexicano premoderna que, alimentada por el Estado, impide la democratización de la sociedad. Presa entre una modernidad a medias y la nostalgia de un pasado idealizado, una nueva cultura democrática se abre paso rechazando a ambas: falsa modernidad y falsa tradición, en su forma de desmodernidad. Con todo, o bien la desmodernidad parece no poder ser definida como posmodernidad, ya que el déficit de modernidad que caracteriza a la cultura en México requeriría una interpretación específica, no desde la problemática del final de la modernidad o de su exceso, sino desde el de su ausencia. O bien podría deducirse que para Bartra la condición posmoderna, surgida de una situación cultural específica (la que viven los países desarrollados), en México asume la forma de desmodernidad.

El trabajo de Néstor García Canclini (1989) es otra tentativa de análisis más reciente del fenómeno de la posmodernidad en nuestro país. Dicho trabajo, aunque para muchos es antropológico, sobre todo en el extranjero, se inscribe en una perspectiva que se quiere interdisciplinaria más que específicamente antropológica. En efecto, su enfoque es fundamentalmente el de una sociología del arte y el estudio de la cultura popular. Su tesis central es que el camino que ha tomado la modernidad reciente en el país es una especie de "modernidad posmoderna", evidente en el fenómeno de la hibridación que se manifiesta en la disolución de las fronteras y en la interpretación de la alta cultura, la cultura de masas y las culturas populares.

Por último, mencionaremos el trabajo de Claudio Lomnitz (1995), caracterizado tanto por su mirada etnográfica como por su conceptualización específicamente antropológica. Interesado en el análisis de la metamorfosis de la modernidad reciente en el marco de la cultura nacional, Lomnitz ha elaborado una interpretación de la construcción de la cultura nacional en México que describe la forma en la que la configuración de la identidad de "lo mexicano"

se da a partir de la selección, transposición, articulación y asimilación de símbolos y mitos propios de las culturas locales-regionales al seno de la cultura "oficial". Ello le permite dar cuenta tanto de la función del caciquismo, el caudillismo, la burocracia y el presidencialismo en la conformación de la cultura nacional "oficial", como de la cosmología política mestizófila que le subyace. Cosmología que ha hecho posible el predominio del PRI como partido casi único en el México del siglo XX y que explica la exacerbada ritualidad y antidemocracia de su cultura política.

Como se sabe, esa cosmología vive hoy una crisis probablemente irreversible. Con todo, Lomnitz (1994) nos previene contra la celebración apresurada del multiculturalismo, la globalización y el rechazo del nacionalismo tradicional como salidas tanto para apresurar la caída del autoritarismo político como para democratizar y modernizar a la sociedad. Lomnitz advierte con razón que el multiculturalismo posmoderno en los países ricos tiene un significado distinto al que reviste en nuestro país, y cumple una función económica y política que recrea las asimetrías y la distancia que opone a países desarrollados y no desarrollados. Lo que en el primer mundo aparece como un reconocimiento de la diversidad cultural, representa, desde la perspectiva global, la integración de las culturas a un sistema de mercado mundial donde los patrones del "estilo" y la "diferencia" dominantes están concentrados en unos cuantos países. En los hechos, este proceso implica la desaparición de la *diversidad* cultural real y el aumento de las "diferencias" culturales, diferencias producidas, estandarizadas e impuestas por los países dominantes.

Dada la condición del subdesarrollo y la integración subordinada de México al proceso de mundialización, corremos el riesgo de entrar en un proceso de desintegración nacional y de decadencia cultural que nos haga víctimas de un posmodernismo legitimador del neocapitalismo multicultural. De ahí que Lomnitz apele a una reconstrucción y a una reinvención del nacionalismo que nos permita tener un margen de autonomía frente a tales desafíos.

Conclusiones

Parece claro que el debate sobre la posmodernidad ha estimulado el desarrollo de una nueva manera de concebir tanto el ejercicio de la antropología como los problemas que debe estudiar y el ángulo desde el cual hacerlo. Sin embargo, parece también que esta problemática divide a los antropólogos en una confrontación que estimo falsa o al menos relativa.

En efecto, más allá de los estilos personales, la diferencia entre una antropología posmoderna y una antropología de la posmodernidad opone las muy

diversas maneras de entender lo posmoderno en esta disciplina. Sin embargo, dicha diferencia se presenta como el falso dilema del irracionalismo *vs.* el racionalismo. Si una antropología posmoderna se inclinaría más por el acto etnográfico, por la destrucción del discurso sobre las culturas, por la renovación de la escritura etnográfica y por la recuperación del discurso del "otro" o de los "otros" discursos, la antropología de la posmodernidad se situaría más del lado de una renovación de su objeto, a fin de dar una respuesta crítica, es decir global, racional y con pretensiones de objetividad a las mutaciones culturales del presente. Con todo, estos dos programas no tienen por qué ser incompatibles entre sí. En ambos casos se trata de una refundación de la antropología como tal. Por ello, creemos que se trata de búsquedas que convergen en cierto sentido, pues todas ellas pueden, a condición de matizar sus diferencias, contribuir con ideas nuevas a un mismo proyecto: la antropología por venir.

Bibliografía citada

Augé, Marc
1994 *Pour une antropologie des mondes contemporains*, Aubier, París.
1992 *Non-Lieux*, Le Seuil, París.

Bartra, Roger
1987 *La jaula de la melancolía. Identidad y metaforfosis del mexicano*, Grijalbo, México.

Boon, James
1990 *Otras tribus, otros escribas*, FCE, México.

Clifford, James
1997 *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Harvard University Press, Cambridge.
1988 *The Predicament of Culture*, Harvard University Press, Cambridge.

Clifford, James, y George Marcus (editores)
1986 *Writing Culture*, University of California Press, Berkeley.

Crapanzano, Vincent
1986 "Hermes Dilemma: The Masking of Subvertion in Ethonographic Description", en Clifford y Marcus, *Writing Culture*.

Fabian, Johannes
1983 *Time and Other*, Columbia University Press, Nueva York.

Fernandez, James (editor)
1991 *Beyond Methaphor. The Theory of Tropes in Anthropology*, Stanford University Press, Stanford.

Friedman, Jonathan
1989 "La antropología como espectáculo", *La Jornada Semanal*, México, diciembre.
1994 *Cultural Identity and Global Process*, Sage Publications Ltd.

García, Canclini, Néstor
1989 *Culturas híbridas*, Grijalbo, México.

Gellner, Ernst
1994 *Postmodernismo, razón, religión*, Barcelona, Paidós.

Herzfeld, Michael
1989 *Anthropology through the Looking-Glass, Critical Etnography in the Margins of Europe*, Cambridge University Press, Cambridge.

Ivy, Marilyn
1995 *Discourses of Vanishing, Modernity, Phantasm, Japan*, The University of Chicago Press, Chicago.

Lomnitz, Claudio
1995 *Las salidas del laberinto*, Joaquín Mortiz, México.
1994 "La decadencia en los tiempos de globalización", en varios autores, *De lo local a lo global. Perspectivas desde la antropología*, UAM, México.

Marcus, George, y Michael Fischer
1986 *Anthropology as Cultural Critique*, The University of Chicago Press, Chicago.

Ortner, Sherry B.
1984 "Theory in Anthopology since the Sixties", *Comparative Studies in Society and History*, número 26.

Parkin, David
1987 "Mythes et fantaisies post-estructuralistes", en *Gradhiva*, número 2, Jean Michael Place, París.

Pinberton, John
1994 *On the Subject of "Java"*, Cornell University Press, Ithaca.

Rabinow, Paul
1977 *Reflections on Fieldwork in Morocco*, University of California Press, Berkeley.

Reynoso, Carlos (compilador)
1986 *El surgimiento de la antropología postmoderna*, Gedisa, México.

Rosaldo, Renato
1990 *Cultura y verdad*, Grijalbo, México.

Taussing, Michael
1986 *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*, North Carolina University Press.

Tyler, Stephen
1986 *The Unspeakable: Discourse, Dialogue and Rhetoric in the Postmodern World*, University of Wisconsin, Madison.

Análisis del concepto de instinto en Jean Baptiste Lamarck

Jorge A. Ocampo Carapia*

Resumen: Una de las labores más importantes de la filosofía de la ciencia es el análisis detallado de los conceptos de una teoría científica. Ello pretende ampliar las formas en las cuales un concepto se relaciona en una teoría.

El "instinto" ha sido un concepto central para la biología moderna. Este ensayo intenta hacer un análisis detallado del "instinto" en la *Filosofía zoológica* de Lamarck, obra central en la historia de las teorías evolucionistas.

Abstract: One the most important goals of philosophy of science is the analysis of concepts in a scientific theory, in order to describe the ways in which a particular concept is related to a theory.

The "instinct" concept has been fundamental to modern history of biology. This essay attempts to make a detailed analysis of this concept in Lamarck's work: *Zoological Philosophy*, a transcendental book in the history of evolutionary theories.

El presente ensayo está dirigido fundamentalmente a especialistas en la historia y la filosofía de la biología y de la antropología, lo que no significa que no pueda o deba ser leído por otro tipo de especialistas o por personas a quienes les resulte interesante la historia y la filosofía de la ciencia. Pero se dirige más todavía a los especialistas dedicados al estudio y reflexión del comportamiento animal y humano.

Una de las actividades o —según algunos filósofos— objetivos de la filosofía de la ciencia es el estudio y esclarecimiento de los conceptos científicos. Si esas herramientas del intelecto humano *nos permiten ver con claridad ciertas porciones de la realidad*, entonces los conceptos científicos desempeñan un papel fundamental en la *construcción* de las teorías científicas. En cierto sentido, dependiendo de la claridad que los conceptos tengan dentro de una

* Departamento de Filosofía de la UAM-Iztapalapa

estructura teórica, esta última poseerá cierta potencialidad de explicación o de descripción frente a un fenómeno particular. Y ciertamente los conceptos científicos cambian de carga epistemológica conforme se transforma la teoría en la que están inmersos.

Así pues, como en este caso, el estudio de un concepto puede centrarse en su mera descripción teórico-funcional, con el único fin de presentar una propuesta interpretativa que tiene como virtud *abrir al concepto en todos sus significados* dentro de una teoría específica.

Aún así, aparte de las virtudes que engloba toda exégesis en los conceptos, la reflexión sobre éstos nos lleva a identificar al menos tres aspectos importantes. El primero es la ubicación e identificación del papel espistemológico del concepto dentro de una estructura teórica; el segundo, la porción de la realidad que el concepto pretende explicar, así como los argumentos que lo apoyan para lograrlo; y el tercero, la potencialidad explicativa que el concepto le da a la teoría en su conjunto.[1] En este trabajo nos hemos centrado exlusivamente en el segundo aspecto, por ser el que representa, desde nuestro punto de vista, la parte sustancial del tejido teórico que estamos interesados en mostrar al lector. Cabe decir que aunque el análisis de la composición interna de una estructura teórica puede ser exclusivamente de carácter lógico,[2] ello no excluye en modo alguno la contextualización histórica en la cual surgen las teorías y los conceptos científicos. En este sentido, es de resaltarse que el análisis filosófico de un concepto remite a su estudio historiográfico, por lo que necesariamente la labor nos hace también referirnos al marco científico-social, imprescindible para comprender globalmente la génesis y el desarrollo de cualquier entidad teórico-científica.

El presente ensayo se propone analizar un concepto científico de especial relevancia en la historia de la biología: el instinto. Aquí, nos restringimos al análisis de tal concepto en la *Filosofía zoológica* de Lamarck, por haber sido sido, con sus aportaciones sobre la conducta animal y humana, uno de los precursores más importantes de dos disciplinas científicas importantes: la etología y la etología humana.

A Lamarck la historia lo reconoce como el antecedente más importante de Darwin, en cuanto a la concepción evolutiva de las especies (Buican, 1987;

[1] Labores como éstas suponen un trabajo de investigación que puede extenderse por años; el mejor ejemplo de esto lo tenemos en el concepto de especie biológica, en el cual los mejores filósofos de la biología han dejado huella en una decena de libros. Véase, por ejemplo, E. Mayr, 1979.

[2] Como sabemos, buena parte de la labor de los llamados lógico-positivistas obviamente del Círculo de Viena, fue profundizar en el análisis lógico de las teorías científicas, fundamentalmente las relacionadas con la física. Sin embargo, pensamos que una de las cúspides del análisis lógico de las teorías científicas se encuentra en la excelente obra de Ulises Moulines, s. f.

Drouin y Lenay, 1990; Gayon, 1992; Mason, 1988). El concepto de instinto en su obra tiene particular importancia e interés por la combinación que el genio francés hace de elementos biológicos y entidades metafísicas para explicar la composición y funcionamiento del instinto en los animales y, posteriormente, en los seres humanos. Nosotros percibimos este manejo teórico como la inevitable confrontación de dos formas de explicar —ambas ya presentes en el siglo XVIII— la naturaleza de las especies. Una, la científica, asume la observación directa del fenómeno como la fuente acaso más importante para explicar un fenómeno particular. Y por otro lado está la forma metafísica, a través de la cual Lamarck trató de explicar la naturaleza interna del instinto mediante entidades no observables, pero que correspondían a las especulaciones teóricas que Lamarck suponía como reales en la causalidad del fenómeno. La forma científica de explicación, por lo menos respecto de la presencia y diversidad de las especies, o bien de los organismos vivos, estaba respaldada ya por grandes naturalistas como Buffon y Cuvier. Por su parte, la forma metafísica —presente en la mayoría de las teorías científicas del momento, como el fijismo de las especies del propio Cuvier— hace aún más evidente el dominio que las escuelas creacionista y deísta tuvieron en buena parte de los naturalistas del siglo XVIII.

Aunque estamos convencidos de que Lamarck se proponía explicar el fenómeno del intinto por la ruta biológica, el desconocimiento de otros fenómenos biológicos —como el de la naturaleza y función de los mecanismos genéticos— lo obligaron a echar mano de entidades metafísicas que en buena medida no le venían mal a un mundo científico dominado y acosado por la Iglesia católica. En tal sentido debemos recordar que desde el punto de vista de la evolución, la Iglesia sostenía la inmutabilidad de las especies, y su representante en los foros científicos de la Europa de finales del siglo XVIII, Georges Cuvier, secretario de la Academia de Ciencias, se encargó de sostenerlo y de utilizarlo contra las nuevas corrientes transformistas-evolutivas encabezadas por Lamarck y Etienne Geoffroy Saint Hilaire.[3]

Un detalle que hace más interesante el análisis del concepto de instinto en el pensamiento de Lamarck, es que *intuyó* y colocó a los instintos como parte del comportamiento humano. Y a pesar de que ofrece una explicación oscura acerca de su naturaleza y funcionamiento, ello lo convierte en un precursor

[3] Etienne Geoffroy Saint Hilaire (1772-1844) fue un brillante evolucionista, defensor de la causa de Lamarck contra Cuvier. Uno de los conceptos centrales en la concepción evolutiva en la obra de Saint Hilaire era la unidad de plan de composición a través de todas las especies animales (véase Thorpe, 1979: 32).

fundamental de la etología humana, disciplina fundada por el mismo Darwin y que hoy representa una de las herramientas teóricas más sólidas para explicar la evolución de nuestra propia conducta.[4]

Finalmente, es importante mencionar que el concepto de instinto encierra una complejidad particular en todas las teorías científicas en las que se ha utilizado; las mejores muestras de ello están en la obra del naturalista francés.[5]

Contexto

El siglo XVIII representa una de las etapas de mayor efervescencia intelectual en la historia de Occidente, por lo menos en lo que respecta al estudio y reflexión acerca de la naturaleza de los seres vivos.

Previamente al pensamiento de Lamarck, ya existían al menos dos corrientes de pensamiento importantes. El creacionismo sostenía que el universo había surgido en uno o más actos de creación divina; en consecuencia, ningún ser vivo podría presentar ningún cambio notable desde el momento de su creación. Por otra parte, la corriente de pensamiento deísta proponía que todo lo creado por Dios era para beneficio humano. Ambas tesis encontraban en la divinidad la razón y origen de la existencia de los seres vivos.

Paralelamente se desarrolló el progresionismo —del cual Lamarck formaba parte—, el cual proponía la existencia de una cadena de seres en la que cada eslabón era resultado de un acto especial de creación divina. A pesar de su carácter evolucionista, dicha tesis terminó por acoplarse, en sus hipótesis principales, a las tesis religiosas. Después de haberse formado con los jesuitas de Amiens y de haber cursado exitosamente una carrera militar breve, Jean Baptiste Antoine de Monet de Lamarck ingresó, gracias al notable naturalista Buffon, a una comisión del rey para visitar los jardines botánicos y museos de Holanda, Hungría y Alemania en compañía del hijo de Buffon. Durante su estancia en la milicia, Lamarck había conocido a Jean Jacques Rosseau, con quien realizó varias expediciones botánicas durante las cuales —aparte de haber estudiado botánica durante más de 10 años— escribió su *Flora francesa*, con un prefacio de Dubenton (Lamarck, 1963).

[4] Darwin es reconocido como el fundador de la etología humana con su libro *La expresión de las emociones en los animales y el hombre*, escrito en 1872. En dicha obra Darwin lleva a cabo un estudio comparativo exhaustivo del comportamiento en distintas especies animales, lo cual lo lleva a especular y a comprobar, mediante la observación, la transmisión y evolución de la propia conducta humana. Véase también Eibl-Eibesfeldt, 1983.

[5] La psicología contemporánea, fundamentalmente desde la obra de Sigmund Freud tiene sus propias definiciones acerca de lo instintivo. Si el lector decide revisar la literatura psicológica acerca del instinto, dará cuenta de lo que aquí se ha expresado respecto de los cambios de significado epistemológico que un mismo concepto tiene en distintas teorías.

Pocos años después obtuvo una plaza para el estudio de animales microscópicos, en el Museo de Historia Natural de París. A los 57 años de edad publicó su *Sistema de animales invertebrados*, en el cual expone su tesis de que la transmisión de los caracteres adquiridos es la responsable de la evolución de las especies. Asimismo, en su *Filosofía zoológica* lanza la idea de la tendencia hacia la complejidad orgánica; en este sentido, la herencia de los caracteres adquiridos marcaría las divergencias evolutivas.

Lamarck fue el primero en forjar una teoría de la evolución coherente en la cual se pueden identificar las cuatro hipótesis más importantes.

1) La naturaleza tiende a incrementar el tamaño de los seres vivos hasta un límite predeterminado.

2) Los nuevos órganos se producen como resultado de una nueva necesidad.

3) Los órganos alcanzan un desarrollo que es proporcional al grado de uso al que están sometidos.

4) Todas las características adquiridas por un individuo son transmitidas a su progenie (Sarukhán, 1988).

A partir de estos postulados, Lamarck despertó, entre otras cosas, la atención de algunos naturalistas —entre ellos Darwin— hacia el estudio del comportamiento animal y humano. Como veremos más adelante, las observaciones del comportamiento del naturalista francés reforzaron al menos los puntos de su teoría sobre la adquisición de nuevos órganos y la heredabilidad de las características. Con ello queremos evidenciar que a pesar del manejo teórico *desventurado* de las entidades metafísicas que usó para explicar el instinto, es claro que Lamarck tenía claro que el comportamiento en los animales desempeñaba un papel determinante en la evolución de las especies.

En contraste, frente a la existencia de éstas, su comportamiento tendía a ser explicado según los mismos principios que sostenían su fijismo en tiempo y espacio, de tal manera que el comportamiento no representaba, ni con mucho, ningún mecanismo o fenómeno trascendental por lo menos en la perspectiva evolutiva de los seres vivos.

La naturaleza del sentimiento interior

Para comprender la naturaleza del instinto en el pensamiento de Lamarck es indispensable conocer lo que él denominó sentimiento interior.

El sentimiento interior es para Lamarck:

> el objeto más importante a considerar sobre el estudio de productos de la organización del hombre, así como de aquellos de los animales que están dotados de la capacidad de sentir [... es] el móvil de de todas las acciones del individuo; dirige todos los movimientos que están a su diposición (Lamarck, 1963: 333).

De esta forma, para Lamarck el sentimiento interior —como entidad metafísica— participa como rector de todas las acciones, pero es, a su vez, parte constitutiva de éstas.

Ahora bien, nuestro autor reconoce que existen ciertas entidades en los animales y en el hombre mismo que son las que interactúan con el sentimiento interior para, a su vez, desencadenar las acciones en cada individuo. Dichas entidades son:

1) Las necesidades en los animales, como mitigar el hambre, la fertilización sexual, evitar el dolor y buscar el placer o el bienestar.

Estas necesidades son provocadas por sensaciones externas que excitan el fluido nervioso —el estímulo eléctrico nervioso posiblemente— parcial o totalmente, dirigiéndose e impulsando al sistema muscular, a través del sistema nervioso, hacia las partes del cuerpo requeridas para llevar a cabo una acción determinada.

2) *Las sensaciones externas.* Son las provocadas por objetos exteriores al individuo, así como las que vienen de ideas, pensamientos o actos del intelecto. Las sensaciones externas son capaces de provocar excitaciones generales desde un principio; cuando esto ocurre en los animales, se pueden producir también impresiones internas.

3) *El sistema nervioso.* Es la red orgánica sensitiva que se extiende a todas las partes del cuerpo.

4) *El fluido nervioso.* Corre a través del sistema nervioso para excitar a las partes del cuerpo, incluido el sistema nervioso mismo.

Las necesidades y las sensaciones externas se caracterizan más por la intervención que en ellas tienen las ideas y actos del intelecto que las dirigen.

Por su parte, el sistema nervioso y el fluido nervioso son mecanismos orgánico-funcionales que no están exentos de la influencia directriz que las necesidades, las sensaciones externas y el sentimiento interior les imponen eventualmente.

Nuestro autor nos da un ejemplo de cómo se relacionan todas estas entidades:

> Cuando mi perro está afuera para pasear y ve a la distancia otro animal de su propia especie, él indudablemente experimenta una sensación a partir de este objeto externo. Sobre esto su sentimiento interior, regido por la impresión recibida, guía su fluido nervioso en la dirección de una tendencia adquirida en todos los individuos de su raza; por un tipo de impulsos involuntarios, su primer movimiento es ir hacia el perro que ve (Lamarck, 1963: 351).

A lo largo de nuestro análisis encontraremos constantemente que las relaciones que guarda cada entidad —física o metafísica— de las que Lamarck describe como partes del mecanismo instintivo, se sobreponen unas con otras en cuanto a su función. En el ejemplo anterior observamos esto. Aunque Lamarck reconoce que la acción instintiva del individuo es un impulso involuntario, a la vez considera que los elementos que intervienen para que las acciones se lleven a cabo (el fluido nervioso e implícitamente los sistemas nervioso y muscular), son guiados por el sentimiento interior según una

tendencia ya adquirida en todos los individuos de su raza. Ello nos permitirá poner en duda, más adelante, si el fenómeno del instinto —desde Lamarck— es un impulso por completo independiente de cualquier acto del intelecto que lo dirija, o bien si es un impulso involuntario sólo en el plano de las entidades orgánicas, como el sistema nervioso, por ejemplo, y que el sentimiento interior rige por tendencias preestablecidas en su naturaleza.

La existencia del sentimiento interior depende de la presencia de los sistemas nervioso y muscular. De tal manera que los organismos inferiores y más sencillos en la escala de la naturaleza, carentes de un sistema nervioso, no pueden poseer de ninguna manera sentimiento interior.

El concepto de instinto

Lamarck nos dice lo siguiente del instinto:

> para la satisfacción de estas necesidades, ellos adquieren varios tipos de hábitos, los cuales se transforman en propensiones internas.
>
> Estas propensiones no las pueden cambiar aunque quieran. He aquí el origen de las acciones habituales e inclinaciones especiales que han recibido el nombre de instinto (Lamarck, 1963: 352).

En nuestro análisis anterior habíamos visto que el sentimiento interior rige las acciones de los individuos; ahora vemos que éstas pasan a ser los hábitos. Asimismo, *propensión* e *instinto* se transforman en sinónimos; las necesidades, a su vez, surgen de las sensaciones que provocan la ejecución de las acciones, en ausencia de cualquier pensamiento o acto de voluntad. Sin embargo, las acciones llevadas a cabo por este proceso no pueden interpretarse del todo como ejecuciones espontáneas; es decir, éstas son el resultado de la organización de movimientos adquiridos por hábito. Cuando las necesidades excitan a la propensión de actuar junto con las impresiones, las impresiones y las necesidades mueven al sentimiento interior, provocando que éste reparta el fluido nervioso hacia los músculos correctos que requiere la propensión específica para actuar.

Con esto podemos decir que el fenómeno del instinto depende de tres factores fundamentales, a saber:

1) De que estas acciones hayan sido previamente fijadas en el nivel del sentimiento interior en los animales, a través de un proceso de repetición constante, hasta llegar a conformarse como un hábito propio de todos los individuos de una generación.

2) De que el sentimiento interior haya asimilado este hábito, de tal forma que pueda ser capaz de repartir correctamente el fluido nervioso hacia las partes que lo requieren, y de repetir un mismo proceso tantas veces como las necesidades específicas se presenten.

3) De que las acciones satisfagan infaliblemente las necesidades de los individuos.

Hasta este momento no existe, en la descripción de Lamarck, una frontera bien delimitada respecto del papel que tienen los hábitos respecto del instinto, de tal manera que es cuestionable que el instinto sea un acto independiente y por completo espontáneo, aun cuando *el autor reconoce en el instinto un proceso ejecutado en su totalidad sin la intervención de cualquier pensamiento o acto de voluntad.* Idea que, por las circunstancias histórico-científicas en que apareció la teoría, resulta un asunto de especial relevancia. "Siempre, en animales que poseen algún grado de inteligencia, las acciones son comúnmente controladas por el sentimiento interior y por el hábito" (Lamarck, 1963: 352).

El hábito es explicado por Lamarck como un estado primario del comportamiento de los animales que ha de fijarse en ellos —en el sentimiento interior, específicamente—, mediante un proceso de repetición constante de movimientos específicos que tendrían como fin satisfacer sus necesidades. De tal forma que, *a través del tiempo y de las generaciones, el hábito se transformará en una propensión llamada instinto.*

Hasta este momento, la naturaleza epistemólogica y funcional de ambos conceptos, hábito e instinto, se presenta confusa; sin embargo, avanzaremos en nuestro trabajo para dar oportunidad a una redefinición más clara de tales conceptos.

> El instinto de los animales consiste en el hábito de satisfacer los cuatro tipos de necesidades mencionadas, y resultan de las propensiones adquiridas larga y permanentemente, que fuerzan a actuar de una manera predeterminada a cada especie (Lamarck, 1963: 352).

Tanto el hábito como el instinto son dos estados de comportamiento que actúan en distintos niveles, aunque parece quedarnos claro que es el hábito el estado primario por el que tiene que pasar todo comportamiento tendiente a fijarse como instinto. La única diferencia drástica entre ambos estados vendría a ser su grado de fijación en una población.

Por otra parte, la idea de la herencia de los comportamientos instintivos en los animales no puede ser vista como una hipótesis individual. Por el contrario, en la teoría evolutiva de Lamarck, la hipótesis sobre la adquisición de nuevos órganos se ve fortalecida por la primera idea, en una secuencia de dos eventos:

1) Por el cambio de comportamiento de todos los individuos de una generación para satisfacer nuevas necesidades, aspecto que importa considerar, comprendiendo la propuesta de nuestro autor de ver a las especies animales como entidades dinámicas interespecífica e intraespecíficamente.

2) En las siguientes generaciones, los nuevos órganos aparecen para la ejecución correcta y única de las acciones instintivas. Asimismo, debemos reconocer aquí una de las hipótesis más concretas e importantes en la obra de Lamarck: la sustentación causal de una evolución gradualista. En dicha hipótesis se hace patente la idea de un avance evolutivo gradual de las estructuras anatómicas y, en consecuencia, fisiológicas, así como en el comportamiento de todas las especies. Lo anterior es una porción del conjunto de ideas que habrían de revolucionar el pensamiento evolucionista del siglo XIX. La hipóte-

sis de la heredabilidad de los comportamientos repetidos y eficientes que se convierten en instintos, así como la visión de un ambiente externo dinámico como un elemento rector del destino de los comportamientos de cada especie animal encontrarán sustento en la obra de Darwin.

El genio francés llevó certeramente sus observaciones y consideraciones sobre el comportamiento animal a la esfera humana. El proceso causal del instinto en los seres humanos es el mismo que en los animales. Sin embargo, Lamarck reconoce en los primeros un grado mayor de complejidad en lo que al gobierno de las acciones instintivas se refiere. En efecto, Lamarck introduce en el fenómeno de instinto en los seres humanos el concepto de emoción interna, la cual aparece como una entidad propia del sentimiento interior y que tiene dos funciones: la primera es aparecer como un proceso intermedio entre las acciones instintivas y el gobierno del sentimiento interior. Y la segunda, constituirse como la entidad sobre la que los *procesos culturales* (como la educación, fundamentalmente) afectan al sentimiento interior.

> Las emociones del sentimiento interior sólo pueden ser conocidas por el hombre, pues sólo él puede notarlas y marcarlas; pero él sólo percibe aquellas que son fuertes y que agitan, por así decirlo, su ser total (Lamarck, 1963: 336).

Nuevamente, por desgracia, los discernimientos de Lamarck no permiten ver con claridad aspectos que consideramos importantes. Precisando, encontramos que la naturaleza y dinámica de la emoción interna es difusa desde un principio, cuando se introduce como una entidad naciente al sentimiento interior. Se ha interpretado a la emoción interna como un concepto *ad hoc*, que el autor utiliza para explicar algunas acciones humanas.

Emociones internas parece ser un remplazo teórico de lo que normalmente se entiende como emociones humanas.

Nuestros hábitos, temperamento, y también la educación, modifican esta facultad de experimentar emociones; tanto, que en algunos individuos ésta es muy débil mientras que en otros es muy fuerte (Lamarck, 1963: 336).

Aquí parece ser que la emoción interna es una entidad sobre la que los hábitos, el temperamento y la educación actúan unidireccionalmente, sin que se resuelva la cuestión de cómo ocurren sus posibles interrelaciones.

Pero, desde la perspectiva de nuestro autor, toda la fenomenología de las acciones humanas es resultado de la evolución del comportamiento que parte desde aquellos animales que Lamarck considera anatómica y funcionalmente

capaces de tener acciones instintivas. Ello lo lleva a cuestiones muy interesantes, como las siguientes:

> Cuán grande es la luz dada por este simple y fértil principio en el poder del hábito, un poder del que el hombre puede escapar con gran dificultad por la ayuda del alto desarrollo de su intelecto. ¿Quién puede negar ahora que el poder de los hábitos sobre las acciones es inversamente proporcional a la inteligencia de lo individual y al desarrollo de su facultad de pensar, reflexionar, combinar sus ideas y variar sus acciones (Lamarck, 1963: 350).

Aunque se reconoce en el ser humano un dominio del intelecto hacia sus acciones, no deja sin embargo de restarle poder al hábito. Por otra parte, no es claro qué entidad dirige las emociones internas y las acciones instintivas en el ser humano, si el sentimiento interior, el hábito o la educación.

Ello nos lleva a una disyuntiva de interpretación: o bien el desarrollo intelectual del ser humano ha sido un proceso que en verdad tiende a reducir acciones del instinto, o bien —en correspondencia con nuestra cita— por la complejidad del desarrollo de sus sociedades, el ser humano conscientemente ha intentado escapar a su naturaleza instintiva animal.

Finalmente pensamos que es importante destacar la relevancia que tiene la consideración hecha por Lamarck sobre que las acciones instintivas en los seres humanos pueden ser sublimadas o modificadas por procesos culturales, idea por lo demás plenamente actual en el campo de la psicología y la etología de nuestros días.

Consideraciones finales

Hemos tratado de mostrar, con la concepción del instinto de Lamarck, aquellos aspectos que nos parecen importantes en la historia de la biología, y particularmente en una teoría científica representativa del momento. El manejo epistemológico que el naturalista le concedió al instinto mediante dos herramientas teóricas distintas: la observación directa y empírica del fenómeno y, a la vez, su entramado metafísico; ambas representan el encuentro entre dos formas de percibir el mundo. En las condiciones científicas del siglo XVIII, en las que toda hipótesis acerca de la existencia y naturaleza de los seres vivos tenía que coincidir con las tesis religiosas, las hipótesis lamarckianas sobre los cambios graduales del comportamiento a lo largo de las generaciones resultan ser trascendentales para las teorías evolutivas posteriores. Hemos tratado de evidenciar el interesante muestrario epistemológico que Lamarck

generó a partir de sus propias observaciones y especulaciones frente al fenómeno del instinto. A pesar de toda su oscuridad epistemológica, el manejo de entidades metafísicas —como el sentimiento interior, las emociones internas y el fluido nervioso— le permiten al naturalista fundamentar su concepción de que el comportamiento es un fenómeno íntimamente relacionado con los cambios anatómicos y funcionales en todos los individuos de una especie.

Por otra parte, es de resaltarse el valor que la teoría lamarckiana del comportamiento animal y humano tuvo en la concepción evolutiva de las especies en la obra de Darwin. Aunque éste nunca utilizó ninguna de las entidades metafísicas postuladas por Lamarck, sí llevó a su teoría la posibilidad de la herencia de los comportamientos adquiridos y la adaptación de los órganos a nuevos ambientes.

Todo el entramado teórico lamarckiano refleja en buena medida el pensamiento científico de la época: el esfuerzo que algunos naturalistas estaban ya realizando por tratar de entender los fenómenos naturales por la ruta científica, al mismo tiempo que permanecían sólidas las explicaciones teológicas. Debe quedar claro que en el caso de las últimas, su dominio se debía por supuesto a las condiciones sociales y culturales del momento, más que a su fuerza o coherencia explicativas respecto de los fenómenos de la naturaleza. Asimismo, en el caso particular del comportamiento animal y humano, Lamarck representa, para la historia de la etología y de la etología humana, uno de los intentos más serios de explicar la conducta de los seres vivos como un fenómeno de continuidad que permitía especular sobre la base científica en cuanto al desarrollo futuro de los organismos.

Finalmente, los errores en las relaciones causales entre las entidades metafísicas y las biológicas en los que incurrió Lamarck obedecen a la propia dinámica científica de ensayo-error, que es la que a fin de cuentas ha llevado al descubrimiento de las verdades sobre la naturaleza.

Bibliografía

Buican, D.
1987 *Darwin et le Darwinisme*, Presses Universitaires de France, París.

Drouin, J. M., y Ch. Lenay
1990 *Théories de l'evolution (Aspects historiques)*, Press Pocket, París.

Eibl-Eibesfeldt, I.
1983 *El hombre preprogramado*, Alianza Universidad, Madrid.

Gayon, J.
1992 *Darwin et l'apres-Darwin*, Editions Kimé, París, 1992.

Lamarck, J. M.
1963 *Zoological Philosophy*, traducción de Hugh Elliot, Hafner Publisher, Nueva York (la primera edición data de 1809).

Mason, S.
1988 *Historia de las ciencias*, volumen 4, Alianza, Madrid.

Mayr, E.
1979 "La evolución", en *Scientific American*, volumen especial, Labor, Barcelona.

Moulines, Ulises
s. f. *Exploraciones metacientíficas*, Alianza, Madrid.

Sarukhán, José
1988 *Las musas de Darwin*, Fondo de Cultura Económica, México.

Thorpe, W. H.
1979 *Breve historia de la etología*, Alianza, Madrid.

¿Cómo se asigna un significado a una forma? Problemas de estilo arqueológico en Mesoamérica

Blas Román Castellón Huerta*

Resumen: Este artículo analiza un problema común de los arqueólogos al intentar asignar un significado a formas y diseños de sus materiales. Se plantean las coincidencias entre estudios de arte y estudios arqueológicos, las diferencias entre estudios formales y estructurales, los métodos de la arqueología en el caso de la cerámica, y se hacen algunas reflexiones finales sobre las posibilidades de la arqueología en este tipo de estudios que son parte de sus objetivos.

Abstract: This article discusses the problem about how archaeologists assign a meaning to the shapes and designs of their artifacts. Coincidences between art studies and archaeology studies are set forth, as well as differences between formal and structural studies, the archaeological methods in pottery style, and some final suggestions about the possibilities of archaeology in this kind of studies which are an important part of the discipline.

Es común en el quehacer de una disciplina como la arqueología abordar constantemente el problema de la forma y el estilo que adoptaron las culturas del pasado para expresar su realidad social y la relación de los seres humanos con su medio ambiente físico. Las modalidades de estas expresiones son tan variadas y caprichosas que es difícil imaginar que exista un método único para aproximarse a ellas (Hill, 1985: 362; Hegmon, 1992: 517). En todos los casos la posible interpretación de las formas generadas por las culturas desaparecidas guarda una estrecha semejanza con el problema del arte. Esta semejanza es tan notoria que en muchos países la arqueología y la historia del arte son una misma actividad, aunque sus métodos y técnicas sean en principio diferentes (Perinetti, 1975: 17-20).

En el presente trabajo mi propósito es hacer una rápida revisión de lo que es el arte, a través de la forma y el estilo, así como de las distintas posiciones que

* DICPA/INAH

se han seguido para su interpretación. Me refiero en especial a dos tipos principales de análisis que son el estudio formal y el estudio estructural, tal como se ha practicado en tiempos recientes. También me refiero aquí a algunos métodos actuales que sigue la arqueología. Finalmente presento un avance de estudio sobre la cerámica de fondo sellado y sus diseños, procedente del sur de Puebla, con algunos comentarios críticos y conclusiones.

De manera amplia planteo aquí el problema de hasta qué punto es posible reconocer el significado de las formas y estilos elaborados en el pasado, y el alcance y validez de las interpretaciones más comunes que los arqueólogos ofrecen como resultado de sus investigaciones.

La forma como objeto de estudio

El arqueólogo trabaja principalmente con restos de cultura material, y sus estudios se han dirigido tradicionalmente hacia la reconstrucción de formas de vida, como patrón de subsistencia y patrón de asentamiento. Además, se acepta como necesaria la clasificación de los restos más comunes, como la cerámica, la arquitectura, la lítica y, en los casos en que existen, de otros restos, como escultura, pintura mural, fauna, restos óseos humanos, etc. (Eddy, 1984: 2-4). Las especialidades se han multiplicado en las últimas décadas pero, sea cual fuere el material de estudio, se asume que el arqueólogo tiene la obligación de ir más allá de la descripción de los restos para intentar descubrir el posible sentido de las formas que esos restos tienen.

No basta entonces con descubrir la función específica que tenían, por ejemplo, una raedera, un cuenco, un altar en un patio o una escultura de jaguar. Además del contexto en que se encontraban, y sus asociaciones con otros materiales, se reconoce que es preciso explicar la forma que estos restos tienen en culturas diferentes, o dentro de una misma cultura. Cuando se plantean así las cosas, se observa que el contexto arqueológico ya no es suficiente para proponer la explicación, y se debe echar mano de otro tipo de reflexiones y comparaciones que van más allá de lo que el arqueólogo tiene a la vista (Conkey y Harstoff, 1994: 1-2).

Habrá que reconocer, en primer lugar, que la constante variación de formas no puede explicarse sólo por referencia al contexto físico en que se encuentran. Se trata con seguridad de las preferencias que los antiguos habitantes tenían, y estas inclinaciones por ciertas expresiones plásticas son lo que reconocemos como el estilo o estilos propios de la cultura estudiada (Wiessner, 1989: 57; 1990: 107). Sin embargo, aún es preciso reconocer un segundo punto, a saber: que cuando el arqueólogo incursiona en las variantes de forma y estilo de los restos de la cultura material se sitúa completamente en el campo de lo simbólico, pues los

restos materiales son también restos de las concepciones que las gentes del pasado tenían sobre cómo representar imágenes y cómo producir formas que eran parte de su identidad como cultura (Schapiro, 1953: 305-306; Pasztory, 1989: 36).

Veamos rápidamente un ejemplo sencillo para ilustrar lo anterior. Existen muchos estudios sobre representaciones de animales en la Mesoamérica antigua. La forma de ilustrar la serpiente ha llamado la atención de arqueólogos y otros especialistas (*Artes de México*, s.f.). Si observamos algunos casos, podremos percibir de manera inmediata que los ejecutantes de las diversas formas de representar a este ofidio tuvieron distintos puntos de partida y soluciones también diferentes para lograr su propósito.

En la figura 1a observamos una serpiente de rostro alargado a la que se han agregado lo que parecen ser plumas. Su lengua bífida sobresale y se une a elementos externos en forma de volutas. En general se reconocen sus fauces, dientes, colmillos, nariz, etc., en el estilo esquemático de los murales de Teotihuacan. La figura 1b ilustra una cabeza de serpiente en Cacaxtla también en pintura mural. Aquí se ha dicho que se trata de un estilo ecléctico entre lo maya y el estilo del Altiplano. Hay más detalles en su cabeza y el trazo es más fino; también tiene elementos externos, como plumas y volutas. Sin embargo, no podríamos confundirla nunca con la serpiente anterior. El tercer caso (figura 1c) procede de la costa del Golfo, pero el material sobre el que se trabajó es piedra. Las líneas son mucho más sencillas, adaptándose a la forma del bloque empleado, y hay una tendencia marcada a usar líneas curvas para representar la cabeza y el cuerpo de este animal, que se ve más grueso. La figura 1d también fue tallada en piedra y presenta igualmente plumas en cabeza y cuerpo. Las líneas que marcan las fauces son más rectas y menos suaves que en los ejemplos anteriores, pero presenta más movilidad. Finalmente, tenemos el caso de un diseño en relieve sobre un fondo de vasija de barro, procedente del sur de Puebla (figura 1e). Aquí, el artista ha preferido dejar de lado el exceso de detalles y ha plasmado los principales elementos de la cabeza de la serpiente con un máximo de seis líneas, llevando la simplificación a un extremo difícil de reducir.

En todos los casos anteriores es claro que se trata de representar un mismo objeto, y que esta intención se cumple, pero que hay una gran variación en los materiales empleados, la ocasión en que se produjeron, los elementos que se agregaron, los trazos empleados y la función práctica que tuvieron. Decir que todos pertenecen a la tradición mesoamericana no ayuda mucho a entender la razón de realizaciones tan distintas.

Las variaciones de forma y estilo son parte inseparable de la cultura material; por lo tanto, el carácter simbólico de tales restos está siempre presente por muy

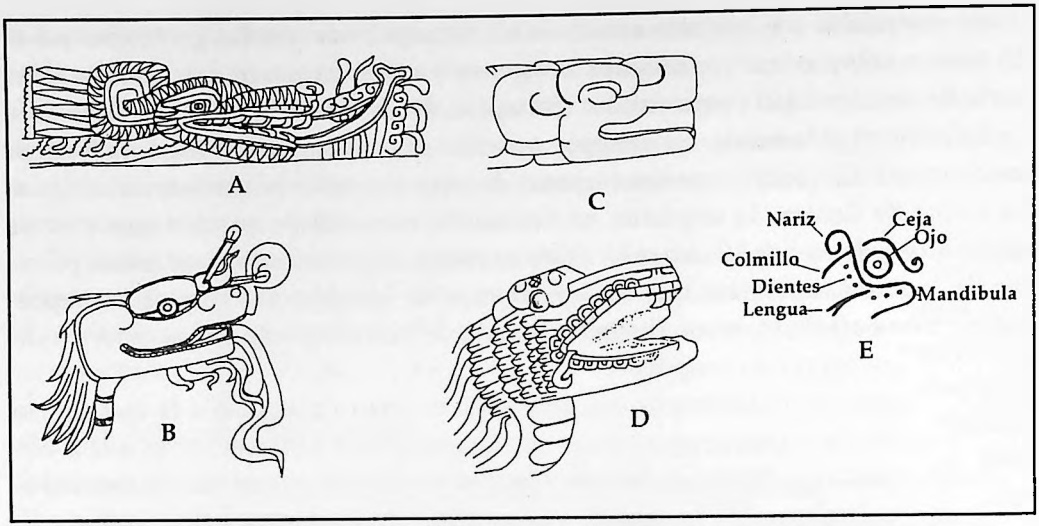


Figura 1

obvia que resulte la función práctica de un objeto. No puede ser de otra manera: si el arqueólogo estudia restos de cultura material, también debe estudiar, al mismo tiempo, el simbolismo de estas formas, pues la producción de cultura tiene que ver con el fenómeno humano por excelencia, que es su capacidad de apropiarse del mundo por medios simbólicos y de comunicación, y no sólo como medio para sobrevivir (Leach, 1978: 9-11).

Vistas así las cosas, el arqueólogo es también un estudioso del simbolismo, aunque esto se conciba actualmente como una especialidad aparte. Y ya en el campo de lo simbólico, el arqueólogo necesariamente tiene que abordar el problema del arte, pues es en este campo donde se presentan las variaciones de forma y estilo que son más frecuentes en el material que se estudia.

Aquí es preciso comentar un poco sobre las áreas de influencia de distintas disciplinas. Los arqueólogos normalmente se resisten a la idea de abordar cuestiones de arte y estilo sobre sus materiales, pues consideran que esto tiene que ver más con la estética, y por tanto con problemas que no se pueden desprender directamente de su información (Litvak, 1985: 3-4). Por su parte, los historiadores del arte profundizan más sobre cuestiones de iconografía, formas, simetría, etc., dejando de lado los contextos físicos precisos de donde se obtuvieron los objetos que estudian (Kubler, 1962: 23). Es claro que ambos tipos de especialistas ofrecen interpretaciones finales sobre el significado de las representaciones quemuchas veces coinciden, aunque provengan de perspectivas distintas (Kubler,

1984: 86). En realidad, los estudiosos encuentran su punto de contacto al estudiar procesos históricos, y esto también es cierto de otros campos, como la etnohistoria, la historia, la etnología, etc. Todos ellos proponen reconstrucciones y explicaciones de la cultura material que es, como hemos visto, expresión de hechos económicos y también simbólicos. Es muy necesario intercambiar puntos de vista sobre los diversos métodos que se siguen para el estudio de problemas semejantes, ya que todos los campos mencionados son complementarios pues todos estudian las formas de representación de las culturas antiguas (Lévi-Strauss, 1977: 322).

El problema del arte

Volviendo a lo anterior, es claro que el estudio de las formas de representación plástica y sus variantes culturales es un problema común a distintos especialistas, y es también una cuestión que remite directamente al estudio de lo que, en el sentido más amplio del término, se conoce como *arte*. Refiriéndome principalmente al caso de la arqueología, y específicamente a la arqueología en México, se debe reconocer que este término crea mucha desconfianza y confusión, pues se considera un término poco apropiado por su aplicación a la estética del arte occidental y europeo principalmente (Alcina, 1982: 21-22).

A pesar de ello, muchos estudios sobre el pasado de Mesoamérica emplean el término *arte* para referirse precisamente al estudio de las formas, y especialmente a formas consideradas de cierto valor estético, como son piezas completas de escultura, figurillas de barro, pintura mural, elementos arquitectónicos, cerámica policroma, objetos pequeños de concha, hueso, jade, etc. Esto constituye un material informativo al que se denomina arte prehispánico o precolombino. La gran mayoría de las exposiciones museográficas emplean estos objetos como muestra de la habilidad, sensibilidad y dominio técnico alcanzado sobre diversos materiales por los antiguos habitantes de Mesoamérica. Sin embargo, pocas veces se asume que el objetivo de un arqueólogo sea el estudio de este arte, pues muchos de estos objetos fueron recuperados sin seguir métodos de excavación adecuados y, por tanto, se ha perdido el contexto original, que es lo que el arqueólogo utiliza para su interpretación (González Rul, 1996; Larralde de Sáenz, 1986: XII-XIV).

Si se recuperan estos objetos en estudios bien controlados, el arqueólogo normalmente no les otorga una importancia mayor que a otros restos que no son tan llamativos, como pedazos de carbón, cerámica o lítica (Manzanilla y Barba, 1994: 19-20). No obstante, como el ejemplo más típico, en arqueología se emplea mucho el estudio de la cerámica como material plástico sobre el cual se pueden hacer estudios muy diversos de cronología, función, estratificación social, intercambio, etc. En este caso, el estudio de la forma y la decoración, entre otros, pue-

de dar pistas para definir el estilo propio de la cultura en estudio, y su posible relación con otras culturas. En casi todas las ocasiones, el arqueólogo se sitúa de lleno en el campo del arte que está implícito en estas formas cerámicas, aunque se procuran evitar las referencias a este hecho (Cooper, 1981: 7; Alcina, 1982: 25; Lévi-Strauss, 1986: 18).

Resulta por tanto conveniente enfrentar este problema, e intentar ir más allá de la idea que se tiene del arte como algo estéticamente bello. Si es inevitable tropezar constantemente con la cuestión de las formas plásticas de representación y sus variantes, es mejor —y aun necesario— reconocer que aquello que se llama arte es también parte del quehacer del arqueólogo. Como la arqueología en México ha sido tradicionalmente parte de las disciplinas antropológicas, me referiré al concepto del arte desde esta perspectiva, y comentaré a la vez su relación directa con las antiguas culturas de Mesoamérica.

Sin pretender agotar todas las definiciones posibles sobre el arte, creo que la aproximación a este concepto como un medio de conocimiento es adecuada a los problemas culturales que normalmente aborda el arqueólogo. En efecto, si existen distintas preferencias y soluciones en la representación plástica, habrá que considerar que esto depende de varias cosas, como el grado de dominio sobre los materiales empleados, la forma o concepto que se quiere representar, y el público al que van dirigidos. Estos tres aspectos conformarían parcialmente el contexto que el arqueólogo exige para poder interpretar su objeto de estudio.

Cuando se elabora un diseño, lo que se busca es representar un objeto que sirve como modelo. Esta representación intenta significar a ese objeto pero, como hemos podido ver antes, no logra reproducirlo tal cual es; en cambio, el resultado es siempre una aproximación a la naturaleza del objeto (Hodder, 1988: 30). Se podría cuestionar que, por ejemplo, existen representaciones de serpientes en la cultura mexica que son muy «naturales», y en las cuales se pueden observar hasta los más mínimos detalles que, efectivamente, son parte de una serpiente de cascabel, lo cual implica obviamente un amplio conocimiento sobre la anatomía de este reptil. Pero, aun en ese caso, lo que se tiene como resultado nunca es el reptil mismo, sino una representación de éste en piedra, pintura, barro o cualquier otro material de distinta naturaleza a la del modelo «real».

En este sentido empleo aquí la definición de arte como un «modelo reducido de la realidad», en el cual se ha renunciado a las «dimensiones sensibles del modelo con la adquisición de dimensiones inteligibles» (Lévi-Strauss, 1964: 46). La obra de arte es siempre una obra figurada que, por lo mismo, se aprende "al instante". Esto implica una inversión del proceso de conocimiento, ya que para conocer un objeto real iniciamos con el estudio de sus partes, mientras que en la

obra de arte, al contrario, el conocimiento del todo precede al de sus partes. Una escultura humana, por ejemplo, no es un interlocutor; tampoco lo es una fotografía. Sin embargo, a través de ellas la persona que las contempla se convierte en sujeto, un sujeto que, de esta manera, se vuelve a reunir con la naturaleza de la que ha sido desprendido (Fuentes, 1988: 29). Lo anterior puede ser una ilusión, pero la razón del arte es mantener esa ilusión porque "satisface a la inteligencia y a la sensibilidad con un placer que, fundándonos solamente en esto, puede llamarse ya estético" (Lévi-Strauss, 1964: 45-46).

En todo caso, ese modelo reducido de la realidad que es la obra de arte, constituye una experiencia sobre el objeto a través de formas; así:

> Como la elección de una solución acarrea una modificación del resultado a que nos habría conducido otra solución es, por lo tanto, el cuadro general de estas permutaciones el que se encuentra virtualmente dado, al mismo tiempo que la solución particular ofrecida a la mirada del espectador, transformado por esto —aun sin que él se dé cuenta— en agente (Lévi-Strauss, 1964: 46).

Es decir que el espectador, al igual que el autor, aportan otras posibilidades a la obra de arte, que siempre realiza una síntesis entre una estructura (conocimiento interno de lo representado) y un acontecimiento (histórico, social, medioambiental, etcétera). Si volvemos al arte prehispánico, notaremos que hay representaciones que no parecen corresponder a esta síntesis de estructura y acontecimiento. Sería el caso de las serpientes con plumas y elementos fantásticos que evidentemente no pertenecen a una realidad directamente observable. En este caso, y todos aquellos que representan elementos míticos, el acontecimiento captado se considera un modo de la *contingencia* que se puede expresar de tres modos: a) *ocasión*, cuando la contingencia es igual al acontecimiento (representaciones naturalistas, fotografía); b) *ejecución*, dependiendo de los materiales e instrumentos disponibles que son elementos intrínsecos y c) *destinación*, que es el caso de la función o uso posterior de la obra, que son elementos extrínsecos (Lévi-Strauss, 1964: 48).

Más adelante volveré a los problemas que se pueden abordar en el arte prehispánico a partir de estos conceptos. Por ahora baste recordar que al no poder reproducir íntegramente su modelo, el artista debe conformarse con significarlo o aproximarse a él a través de las formas, de sus capacidades técnicas y de los materiales con los que cuenta. El arte no es una forma de conocimiento empobrecida; es simplemente una aproximación, por medios distintos, al problema de las relaciones entre la estructura de las cosas y los acontecimientos históricos.

Por lo mismo, el desarrollo de las formas en el tiempo tiene fluctuaciones que dependen de las condiciones sociales y del contexto etnográfico, lugar donde el arqueólogo podría aportar sus propios puntos de vista sobre la evolución de los estilos.

Análisis formal y análisis estructural

Es preciso ahora hacer algunas observaciones respecto de lo que se conoce con los términos *formal* y *estructural*. De manera muy amplia se acepta que en el primer caso se hace una descripción y análisis de elementos externos y observables que nos pueden dar una idea sobre las variaciones de los objetos que los arqueólogos estudian. Se trataría de un primer paso de catalogación donde el investigador aplica criterios que no necesariamente eran parte de la cultura en estudio.

En el caso de un análisis estructural, se pretende ir más allá de las formas para intentar descubrir patrones que están presentes en los artefactos. Se asume que tales patrones eran parte de las concepciones antiguas de quienes elaboraron los objetos y formas que tenemos a la vista y, por lo tanto, podemos acceder, aunque sea de manera parcial, a su significado profundo y a la ideología de quienes los fabricaron. En realidad la aplicación de estos términos es muy amplia y poco rigurosa entre quienes los emplean; esto sin considerar que pueden tener sentidos distintos las diferencias teorías.

Como mi interés en este trabajo está centrado en la utilización de tales términos en la arqueología, y más ampliamente en las teorías antropológicas, bastará por el momento con comentar un caso desde la arqueología para ubicarnos en la problemática mencionada. En un trabajo muy conocido Ian Hodder trata estas diferencias. Este autor define el análisis formal como aquel donde se considera la forma sin el contenido. Para esto se recurre al análisis de la simetría y la "gramática generativa". Esto en realidad no carecería de contenido —sigue el autor— ya que asignar una marca a una vasija como "unidad de análisis" supone dar un sentido a aquel motivo; por tanto, implica indicar que así lo veía la comunidad prehistórica. En consecuencia, el "carácter duro" del análisis formal es ilusorio, ya que entra en juego la ideología positivista (Hodder, 1988: 55).

Cabe comentar que éste es el viejo problema de la asignación de significados a las formas. El arqueólogo, por la naturaleza de su material (del cual normalmente no tiene a la vista el contexto social ni ideológico), no puede sino especular sobre la naturaleza cultural de éste. El análisis, sea formal o de cualquier tipo, no hace sino aplicar los conceptos que el investigador tiene, mas no precisamente la ideología de una comunidad desaparecida. Al revisar el caso del análisis estructural en arqueología, Hodder estima que en ese caso se trata de penetrar en los significados

sociales de las estructuras decorativas, para lo cual es necesario el contexto (doméstico, ritual, de prestigio, usos, etcétera). El problema es el mismo: ¿cómo atribuir significados? El autor indica que el problema principal son los datos escasos para contextualizar, o que en muchos casos simplemente no existen datos. Si se asocia al contexto, el análisis estructural tendría mayor potencial. Finalmente señala que el estructuralismo es pasivo y no considera las transformaciones posibles, ya que todo es normativo y no se ve al individuo como creador y transformador de estructuras.

Hasta aquí parece ser que existe el acuerdo de considerar al análisis formal como estudio de la forma sin el contenido, y al análisis estructural como la búsqueda del contenido mismo, lo cual es acorde con el empleo de estos términos en la teoría antropológica:

> Para el primero [formalismo], los dos dominios [forma y contenido] deben estar completamente separados, pues la forma sola es inteligible, y el contenido no es sino un residuo desprovisto de valor significante. Para el estructuralismo, esta oposición no existe: no está lo abstracto por un lado, y por el otro lo concreto. Forma y contenido son de igual naturaleza, son justiciables del mismo análisis. El contenido extrae su realidad de su estructura, y lo que se llama forma es la "constitución en estructura" de las estructuras locales en que consiste el contenido (Lévi-Strauss 1979:128).

En el análisis estructural el contexto es muy importante para definir el contenido mismo; de ahí que Hodder indique que la falta de este contexto impide aplicar este tipo de estudio. Acerca de la normatividad del estructuralismo como método, es difícil imaginar un método que no lo sea. Igualmente si se dice que este método no considera las transformaciones (lo cual me parece fuera de lugar), habría que entrar en una larga discusión que no es para un espacio como el presente.

Lo que sí me parece importante es tomar en cuenta las diferencias básicas entre estos dos métodos de análisis y recordar que no considero aquí el formalismo desde la historia del arte, que también es un tema muy extenso. Lo que sí me interesa es tratar sobre estas diferencias en la arqueología, campo en el que no es muy común aplicar tales métodos, aunque de hecho se han planteado aproximaciones interesantes que vale la pena comentar. Como el problema principal sigue siendo la manera en que los arqueólogos atribuyen significados a las formas, será importante revisar rápidamente tales tendencias para ver hasta qué punto son formalistas o estructuralistas.

Los estudios arqueológicos del estilo

En arqueología, y más específicamente en la arqueología norteamericana, los problemas de la forma y el contenido se han planteado partiendo del concepto de estilo, o estilo decorativo, entendido como un medio de comunicación visual o de transferencia de información. Los principales estudios se han realizado sobre cerámica decorada, que es el material arqueológico más común.

Aunque no hay una teoría unificada sobre el estilo, se reconocen tres tipos de acercamiento a su posible significado que pueden considerarse "escuelas". La primera de ellas es conocida como "análisis de elementos de diseño" *(Design Element Analysis)*. Esta tendencia estudia los "elementos", entendidos como componentes mínimos de un diseño, que aparecen recurrentemente. Las semejanzas y frecuencias con que aparecen estos elementos dentro de un grupo y entre distintos grupos se relacionan con el grado de interacción social entre ellos. Las frecuencias se interpretan mediante diversas estadísticas y se atribuyen a reglas de parentesco, grupos de edad, contactos rituales o cualquier otra hipótesis de tipo social, por lo cual también se le conoce como "sociología cerámica" o "iconografía étnica" (Sackett, 1977: 376-377).

Este enfoque ha sido fácilmente criticado con ejemplos etnográficos, pues existen pueblos culturalmente semejantes que tienen estilos decorativos distintos, y viceversa, grupos vecinos con distinto idioma y religión, que comparten el mismo estilo decorativo. Por esto se pone en duda la supuesta correlación entre similitud de estilo e intensidad de interacción.

La segunda corriente conocida es el "análisis de simetría" (*Symmetry Analysis*), que fue desarrollada a partir del trabajo de Ann Shepard (1956: 267-293). Consiste en describir las propiedades simétricas de las figuras geométricas en los diseños, mediante su movimiento a través de una línea o alrededor de un punto eje. El tamaño, forma y ubicación del área decorada no es importante. Se han reconocido hasta siete tipos de movimiento o simetría. Normalmente se intenta observar cuál clase de simetría es favorecida y se asume que esto transmite alguna información de tipo social (Van Esterik, 1979; Washburn, 1983). Se dice que este acercamiento es más sólido, porque existe menos arbitrariedad en la definición de los elementos básicos. Sin embargo no se ha colejado con la etnografía, por lo cual se queda en el formalismo más puro, ya que no se sabe qué es lo que tal simetría podría comunicar.

La tercera escuela de estudio se conoce como "análisis de estructura de diseño" *(Design Structure Analysis)*, que merece un poco más de atención, pues intenta incorporar el concepto de estructura y pone más atención en los aspectos etnográficos de la decoración. En realidad se trata de estudiar la estructura del

diseño sobre cerámica, es decir, las relaciones espaciales de los trazos sobre una vasija, para intentar determinar una "gramática de diseños". A su vez, se piensa que la estructura, así entendida, se relaciona con un sistema de conocimiento que está detrás de un estilo particular.

Este tipo de estudios se ha desarrollado principalmente al analizar la alfarería de una población tarasca en Michoacán, donde se estudiaron los procesos y campos decorativos sobre los «jarros» de cerámica. De acuerdo con estos estudios etnográficos, las divisiones espaciales donde aparecen los diseños se pueden describir en cuatro pasos: *1)* definición del área a ser decorada, *2)* identificación de las unidades básicas de decoración, *3)* clasificación de las unidades básicas y *4)* identificación de las reglas por las cuales las unidades básicas son usadas para resolver el problema decorativo (Hardin, 1983: 9).

Este último trabajo en particular presenta un estudio muy minucioso de los diseños, sus combinaciones, las divisiones espaciales que se encuentran en la vasija, la distribución de diseños y, sobre todo, las opiniones de los alfareros sobre las reglas de aplicación, y los valores estéticos que ellos les asignan. Cabría pensar que en este caso privilegiado se podrían integrar la forma y el contenido, ya que se conocía el contexto etnográfico. Sin embargo, no parece ocurrir así. Aunque la autora indica que su modo de análisis descansa sobre los métodos de la lingüística antropológica, pero aplicados a la cultura material, su trabajo está orientado a la clasificación de los aspectos formales de la decoración, es decir, a definir las reglas o la "gramática" empleada para decorar los jarros. Las opiniones de los artesanos sobre estas reglas sólo parecen apuntar a los intereses de la investigadora, quien diseñó las encuestas con preguntas muy rígidas; por ejemplo, se les pedía que hicieran una separación y evaluación de dos conjuntos de jarros según los términos comunes de evaluación estética en la comunidad.

Todo esto trajo como consecuencia una complicada tipología de espacios, diseños, jerarquías, etc., que deberían relacionarse con alguna estructura de conocimiento, pero tal estructura, como la misma autora reconoce, "...cannot be fully inferred from the material objects themselves..." (Hardin, 1983: 23). Así, aunque se insista en que la sola gramática formal no es suficiente para comprender la conducta del estilo de pintura, y que esto es sólo un paso previo para entender tal problema, es claro que el mismo planteamiento de tal separación nos coloca de lleno en los terrenos del formalismo y lejos de un auténtico análisis estructural.

No obstante, resulta interesante la referencia a ciertas reglas presentes en la decoración, luego de observar un elevado número de casos, y las referencias a la opinión de los alfareros, quienes dejan entrever aspectos que son de la preo-

cupación del arqueólogo. Por ejemplo, se plantea casi siempre que los diseños transmiten una información. Al preguntárseles sobre esto, los artesanos sólo reconocen la afiliación a un grupo y dentro de ese grupo sólo reconocen las piezas fabricadas por sus compañeros más cercanos, "...but there is little presumption of deliberate intent by the manufacturers of pottery to send overt messages to those who see it being used" (Rice, 1987: 266).

Que los creadores de formas y diseños no reconozcan la presencia de un sistema de conocimiento, no implica que no exista. Además, otro punto importante es —como indica Rice— el empleo de diseños de manera pública o privada que pueden ser muy visibles o pasar desapercibidos. La cerámica puede ser hecha por hombres o por mujeres, o por ambos; las vasijas con mayor decoración no necesariamente reflejan mayor estatus, etc. Es decir, hay gran variación que sólo podría ser comprendida con el contexto histórico y etnográfico que el arqueólogo no tiene. Esto parece condenar a la arqueología a estudios formales, pero al reconocer estos problemas y plantear otras posibilidades, al menos podemos darnos una idea más rica de lo que pudo ocurrir en el pasado.

Por lo pronto hay que reconocer que los arqueólogos hemos desarrollado métodos y explicaciones formales sobre los restos de cultura material y esto ha afectado directamente las interpretaciones que hacemos sobre los restos observados. Primero se describen las propiedades formales de los objetos y después, a falta de información contextual de éstos, se trata de reintegrarles un contenido que sabemos perdido. Pero aun cuando no se hiciera este intento, la sola descripción y clasificación es con frecuencia considerada un fin en la investigación arqueológica.

La cerámica del sur de Puebla

A manera de ejemplo me refiero aquí a las vasijas con decoración de fondo sellado o en relieve, procedentes de la región sur de Puebla, especialmente de las zonas cercanas a Tepexi, Valle de Zapotitlán y Valle de Tehuacán. Se trata de una técnica decorativa que consiste en producir diseños en el fondo interior de platos o cuencos, lo cual se logra usando moldes o sellos grandes, con los diseños en negativo.

Al parecer este tipo de decoración se extiende a varias regiones de la Mixteca en Oaxaca, a la zona de Cuicatlán, a la Costa del Golfo, y aun al centro de México, principalmente, aunque hay ejemplos en toda Mesoamérica, pues se trata de una variante de la decoración en relieve. Las formas que presenta la decoración se adaptan a la superficie plana y son muy variadas, dependiendo de la región. Se desarrollaron en una época que, a grandes rasgos, va de 800 a 1250 d.C., cuando se dio el fenómeno aún llamado "estilo Mixteca-Puebla". Existen estudios previos

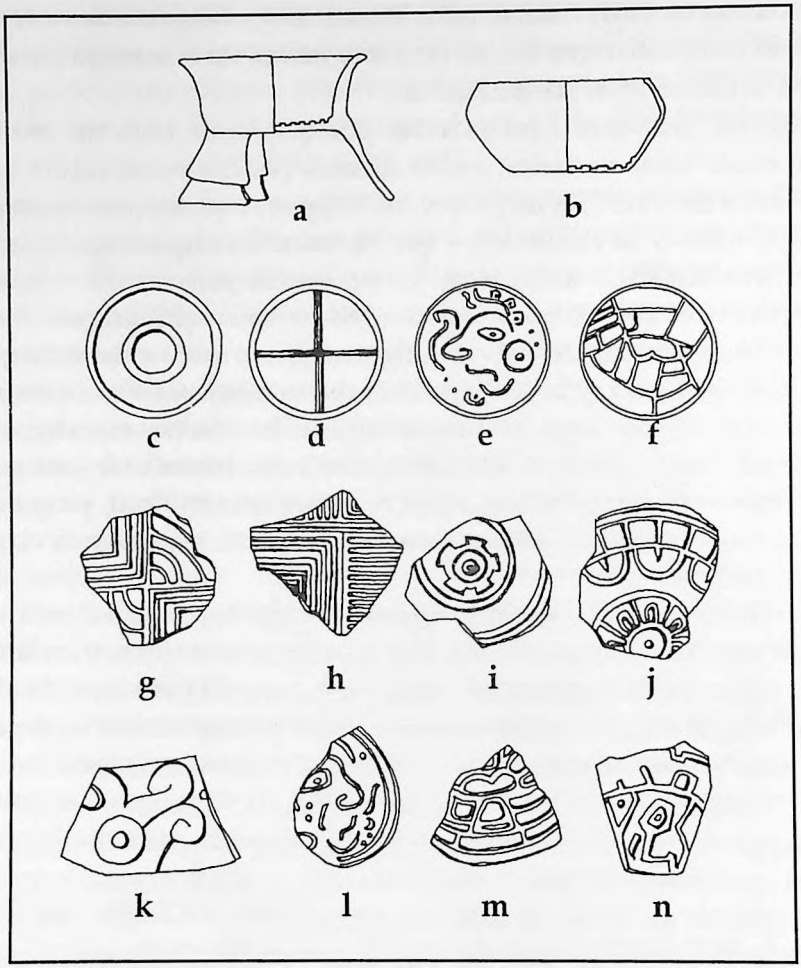
que simplemente dan cuenta de la técnica y sus variantes formales (Seler-Sachs, 1949; García Payón 1951; Franco, 1955; Moser, 1969). Respecto de su función, hemos podido comprobar que era servir como molcajete o mortero para preparar alimentos, al menos en el sur de Puebla.

La pregunta relevante aquí es saber por qué, si se trata de una cerámica utilitaria, existe tanta variación en los diseños ¿Acaso existe algún significado detrás de estos motivos? En un primer intento por responder a esta pregunta, he recurrido al intento de clasificación que hacemos los arqueólogos para saber el grado de variabilidad de los diseños, y después compararlos con formas conocidas en otros materiales, como pintura mural, códices, escultura, etc. Este procedimiento supuestamente debe de dar algunas pistas sobre el sentido que encierran los motivos y, por tanto, con las concepciones religiosas o sociales de quienes los produjeron. Sin embargo, al intentar separar los diseños en categorías como "geométricos", "naturalistas", "antropomorfos", etc., inmediatamente se tropieza con la dificultad de comprobar que esto es demasiado artificial, ya que todas estas categorías se combinan constantemente, haciendo imposible la clasificación desde este punto de vista.

Por lo anterior decidí observar detenidamente las posibilidades de ejecución de tal técnica, y el modo en que los diseños se combinan, para intentar reconocer algún patrón general en éstas. Tal procedimiento es, desde luego, semejante al método de "análisis de estructura de diseño" que ha desarrollado Hardin para la decoración pintada de los jarros tarascos. A falta del contexto etnográfico que ayude a integrar un contenido a tales formas, mi intento también se queda en un nivel formal. Sin embargo, observo que el hecho de reconocer ciertos pasos básicos para la ejecución de los diseños, reduce en gran medida la variación en éstos, de modo que se pueden establecer categorías más amplias siguiendo la fórmula de "tema y variaciones". Vistas así las cosas, sería posible plantear alguna hipótesis sobre la naturaleza de esta técnica si puede ser relacionada con otros conceptos más allá de la cerámica, sobre todo teniendo en mente que los antiguos productores formaban parte de una comunidad con concepciones propias sobre el empleo de las formas y los espacios en cierto periodo de la historia de Mesoamérica.

La primera aproximación a la lógica de estos diseños abarca varios pasos. En primer lugar hay que reconocer que en todos los casos las combinaciones posibles están restringidas por un fondo circular en el cual se presenta la decoración en relieve. Esta decoración nunca se extiende más allá de la tercera parte inferior de la pared de la vasija o cuenco; este espacio sería el "campo mayor". En segundo lugar se puede hacer un inventario mínimo de motivos

Figura 2



decorativos que se encuentran dentro de ese campo, los cuales tampoco son muchos; hasta ahora no he reconocido más de 30. En tercer lugar se podrían plantear algunas reglas sobre las combinaciones de los motivos reconocidos (figura 2).

Hasta aquí, y siguiendo este esquema tan simple, puedo explorar las posibilidades de combinación de esta técnica, con lo cual estaríamos en la definición de arte antes mencionada, que postula que cierta solución deja de lado otras soluciones posibles, también latentes. Sin embargo, el planteamiento no dejaría de ser meramente formal, pues un cuarto paso en el estudio sería atribuir un significado a motivos tan diversos como "pétalos", "espirales", "grecas", "círculos", "fle-

chas", "triángulos" y otros que aparecen combinados en distintos arreglos. Aun cuando manejara alguna hipótesis sobre la pertenencia de tales combinaciones a grupos de parentesco, grupos étnicos, grupos religiosos, grupos de artesanos o préstamos estilísticos entre regiones vecinas, el análisis de la forma se presenta como independiente del contenido, pues sin conocer este último —a falta de datos etnográficos— puedo estudiar a la primera.

Así, al postular que determinadas formas y diseños pertenecen a una "provincia cerámica popoloca" (Castillo, 1994) que sería distinta de los mixtecos, mexicas o cholultecas, no se hace sino establecer la posibilidad de preferencias que dejan sin respuesta la pregunta sobre el sentido de tales soluciones. En el mejor de los casos se podría recurrir a documentación etnohistórica y a información etnográfica de poblaciones actuales, pero habría que confiar en la hipótesis, siempre endeble, de que las poblaciones más tardías conservan la misma ideología que las más antiguas. La mayoría de los estudios, por no decir todos, sobre el arte mesoamericano se ven atrapados en este dilema y tal vez por ello abundan los estudios iconográficos como un intento constante por comprender el significado de las formas.

Aun así, y para no ser tachado de pesimista, creo que es importante realizar estudios estilísticos y, a la vez, reflexionar sobre estos problemas tan comunes al arqueólogo, quien debe emplear la imaginación y sus materiales mudos para relacionarse con las demás disciplinas sociales. Sobre estas cuestiones hago algunas reflexiones finales.

Sobre el sentido de las formas en Mesoamérica

Es una práctica común en la arqueología mesoamericana recurrir a documentos históricos (crónicas, códices, etc.) que ilustran en parte el significado de formas y diseños para inferir el significado de éstos. Por ejemplo, la serpiente tan representada en todas las épocas puede hacer referencia a la tierra, a corrientes de agua, comunicación cielo-tierra-inframundo y muchas cosas más. Casi siempre se trasladan estos sentidos a formas más antiguas para las que no tenemos información. El gran corpus mitológico que se conoce para el último periodo prehispánico es empleado con mucha abundancia hacia periodos más antiguos.

Cuando una forma determinada es identificada con un significado, pocas veces se hacen reconstrucciones sobre el campo semántico o de transformaciones posibles con otras formas y otros significados. Por el contrario, la unión de forma y contenido se considera fija, a la manera de un arquetipo, por lo que sólo habría que tener un conocimiento amplio sobre diversos motivos para emplearlos como llave mágica para interpretar las formas más diversas. Aunque se ha planteado

durante muchos años el problema de la continuidad o disyunción de los significados, se recurre con más frecuencia a la "unidad religiosa mesoamericana" (López Austin, 1990: 31-38) que postula la permanencia de las mismas concepciones en todas las épocas históricas.

Esto se ha aplicado sobre todo en el campo de la mitología, donde se ha comprobado la presencia de temas recurrentes en las culturas mesoamericanas y aun en ese caso existen variaciones de forma y contenido muy frecuentes. Pero lo mismo no es muy claro en el caso de las representaciones plásticas que no están tan directamente unidas al lenguaje hablado o escrito. Habrá que recordar que el arte ha sido con frecuencia considerado un "lenguaje" o, de manera más precisa, un "sistema de signos". Esto resulta más ilustrativo en el arte o en representaciones plásticas de los pueblos "primitivos", es decir, los que tienden a conservar sus formas de vida en un ámbito más cerrado y protegido de las contingencias históricas. Por el contrario, en las sociedades de mayor escala que han desarrollado una auténtica "civilización", hay una mayor tendencia al individualismo y al "academicismo". En estas sociedades el arte ya no tiene una función tan significativa y colectiva como en los pueblos primitivos, pues éstos:

> ...conocen el arte de las poblaciones más cercanas, que puede ser tan profundamente diferente del suyo como el arte egipcio puede serlo del gótico o del barroco, pero su actitud no es una actitud de incorporación, sino que es, por lo contrario, una actitud de rechazo, es una preocupación por defender su propia "lengua", por la razón de que, si estas artes incorporasen demasiado liberal y demasiado fácilmente los elementos exteriores, la función semántica del arte, el papel que desempeña en el interior de la sociedad, se vendría abajo (Lévi-Strauss y Charbonnier, 1968: 70).

Cabría preguntarse aquí si el arte mesoamericano pudiera considerarse arte primitivo o arte civilizado. Cuando los arqueólogos asignan significados a ciertas formas de manera más bien estática y permanente, parecen sugerir cierta inmutabilidad de la forma y el contenido, como si se tratara de sociedades con pocos cambios en este sentido, lo cual no ocurre ni siquiera en las sociedades primitivas. Lo cierto es que en estas últimas el arte es, efectivamente, un lenguaje que echa mano de materiales y procesos técnicos que pueden ser comprendidos por la comunidad en pleno.

Pero en el caso del arte mesoamericano no es muy claro si los frecuentes cambios en formas y estilos son plenamente comprendidos e interpretados por las comunidades. Pongamos por caso a los mexicas. Al parecer ellos incorporaban a

su arte, de manera bastante libre, elementos tomados de regiones cercanas o lejanas en tiempo y espacio. Sabemos que en su escultura están presentes formas y diseños que se originaron en la Huasteca, en la región Mixteca-Puebla y en Tula. Los estudios en este sentido abundan (Townsend, 1979: 13-15). Pero, ¿todos los habitantes de la región de México-Tenochtitlan comprendían el significado de estos préstamos culturales? Al parecer, en esta sociedad existía no sólo una fuerte estratificación social, sino también una división entre los "entendidos" y los "profanos". De hecho, parece que existió una fuerte tendencia al "academicismo" y a la representación, que se mencionan como propios de las sociedades que han perdido la función significativa del arte en comunidad. El sistema de signos persiste, pero en un grado menor, sólo para los "conocedores".

Es así como se ha planteado la existencia de una auténtica "escuela de escultura mexica" (Pasztory, 1983: 141), reforzando la idea de un academicismo ajeno a las sociedades primitivas. Indudablemente que esta traslación de formas crea un nuevo conjunto significante, pero lo hace en el seno de un contexto histórico ajeno donde se imitan formas y estilos sin profundizar en ellos y la función comunicativa del arte se ve debilitada. Esto, que puede ser cierto para el caso del arte mexica, parece estar también presente en etapas anteriores del desarrollo mesoamericano. Tal sería el caso de la arquitectura, escultura, cerámica y pintura mural teotihuacanas con su reconocida tendencia a la abstracción y la gran cantidad de sitios donde se les imita. También es el caso de las sociedades de finales del Clásico, como Xochicalco y Cacaxtla, donde se advierte un eclecticismo y sobreposición constante de formas procedentes de regiones distintas.

Podría plantearse entonces que debido a que las antiguas sociedades de Mesoamérica alcanzaron desde el periodo Formativo un grado de civilización y urbanismo plenos (Paddock, 1983), sus formas de representación plástica han sufrido constantes cambios como consecuencia de una interacción social intensa, la cual produjo rupturas frecuentes que afectaron de distintos modos la función comunicativa y significativa del arte.

Vistas así las cosas, cuando un arqueólogo pretende dar un contenido a las formas que estudia, debería considerar que las contingencias históricas han estado muy presentes en la utilización de diseños, por muy recurrentes que éstos sean. Las modas e imitaciones son un denominador común en el arte mesoamericano, por lo cual me resulta difícil pensar que una greca escalonada, un caracol cortado, un disco solar o una flor de varios pétalos evoquen inmediatamente en la mente de quien los plasmó o de quien los observó en barro, en piedra o en pintura mural, un significado profundo y único.

En este sentido, hay que considerar otras posibilidades. Si a lo largo de su historia el arte mesoamericano tuvo que enfrentar la constante pérdida de significación y la reintegración de sus formas en nuevos sistemas de signos, ¿no será que los diseños y formas que el arqueólogo recupera son sólo el medio de que se valieron sus creadores para buscar una identidad, individual o colectiva, que no era posible alcanzar por otros medios históricos? ¿Acaso la reproducción de formas no genera un placer estético en quienes las producen y también en quienes las contemplan en distintos momentos, independientemente de su sentido social o religioso? Si es así, cabe plantear otras vías de estudio para las formas que se repiten constantemente: quincunces, caracoles cortados, grecas escalonadas, dioses viejos del fuego, flores, "tlálocs", monstruos terrestres, felinos, volutas, etc. No se trata de aplicarles un significado único a manera de etiqueta, sino de tratarlos como parte de un sistema de signos que pudo tener alcances y ritmos diferentes. Esto implica considerar a las variaciones estilísticas como permutaciones o interpretaciones locales que se integran por contraste con otras variaciones cercanas o lejanas, las cuales pueden corresponder a diversos grupos sociales (de especialistas, económicos, étnicos, etcétera). Pero ir por este camino también implica aceptar que las formas y sus variantes en Mesomérica son un fenómeno semántico muy complejo, y que establecer precipitadamente asociaciones entre una forma y un posible contenido no hace sino plantear el inicio del problema de las diferencias y variaciones, mas no lo resuelve. En todo caso, sería necesario intentar estudios que vayan más allá del método histórico directo que enlaza significados a las formas, para pasar al reconocimiento de la complejidad que estas formas sugieren en los sistemas de comunicación. Esto, por supuesto, apunta principalmente hacia la integración de identidades, colectivas o individuales, que en Mesoamérica transitaron por muchos caminos para llegar a existir.

Bibliografía

Alcina Franch, José
1982 *Arte y antropología*, Alianza Editorial, Madrid.

Artes de México
s.f. "Serpientes en el arte prehispánico", número 32, México,

Castillo, Noemí
1994 "Los popolocas y la región mixteca-Puebla", en *Mixteca-Puebla. Discoveries and Research in Mesoamerican Art and Archaeology*, H. Nicholson y E. Quiñones, editores, Labyrinthos, Culver City, pp. 175-188,

Cooper, Emmanuel
1987 *Historia de la cerámica,* Ediciones CEAC, Barcelona.

Conkey, Margaret, y Christine Harstof
1990 "Introduction", en Margare Conkeyt y Christine Harstof, editoras, *The Uses of Style in Archaeology,* Cambridge University Press, Nueva York, pp. 1-4.

Eddy, Frank W.
1984 *Archaeology. A Cultural-Evolutionary Approach,* Prentice Hall, Nueva Jersey.

Franco, José L.
1995 "Sobre un molde para vasijas con decoración en relieve", *El México Antiguo,* vol. 8, Sociedad Alemana Mexicanista, México, pp. 77-80.

Fuentes, Carlos
1988 "Una flor carnívora", en *Artes de México* (El arte de Gabriel Figueroa), volumen 304, número 2, invierno; 2a. edición, otoño de 1992, pp. 27-35, México.

García Payón, José
1951 "La cerámica de Fondo Sellado de Zempoala, Veracruz", en Juan Comas *et al.,* editores, *Homenaje al Dr. Alfonso Caso,* Imprenta del Nuevo Mundo, México, pp. 181-198.

González Rul, Francisco
1996 "El saqueo arqueológico. La opinión de un arqueólogo", en *Arqueología Mexicana,* 21: 30-31, Editorial Raíces, INAH, México.

Hardin, Margaret A.
1983 "The Structure of Tarascan Pottery Painting", en D. Washburn, editores, *Structure and Cognition in Art,* Cambridge University Press Cambridge, pp. 8-24.

Hegmon, Michelle
1992 "Archaeological Research on Style", en B. J. Siegel, editor, *Annual Review of Anthropology,* volumen 21, pp. 517-536.

Hill, James N.
1985 "Style: A Conceptual Evolutionary Framework", en B. A. Nelson, editor, *Decoding Prehistoric Ceramics,* Southern Illinois University Press, Carbondale, pp. 362-385.

Hodder, Ian
1988 *Interpretación en arqueología. Corrientes actuales*, Crítica, Grijalbo, Barcelona.

Kubler, George
1962 *The Shape of Time. Remarks on the History of Things* (cap. 1: "The History of Things"), Yale University Press, New Heaven y Londres, pp. 1-30.
1984 "'Renascence' y disyunción en el arte mesoamericano", en *Cuadernos de Arquitectura Mesoamericana*, División de Estudios de Posgrado, Arquitectura, Universidad Nacional Autónoma de México, México, número 2, pp. 75-87.

Larralde de Sáenz, Jacqueline
1986 *Crónicas de barro y piedra. Arte prehispánico de México en la Colección Sáenz*, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, México.

Leach, Edmund
1978 *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*, Siglo XXI Editores, Madrid.

Lévi-Strauss, Claude
1977 "Lugar de la antropología entre las ciencias sociales y problemas planteados por su enseñanza", en *Antropología estructural*, 7ª edición, Editorial Universitaria de Buenos Aires, pp. 310-344.
1979 "La estructura y la forma. Reflexiones acerca de una obra de Vladimir Propp", en *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*, Siglo XXI Editores, México, pp. 113-141.
1964 *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México.
1986 *La alfarera celosa*, Paidós, Paidós Studio Básica 34, Barcelona.

Lévi-Strauss, Claude, y Georges Charbonnier
1968 *Arte, lenguaje, etnología*, Siglo XXI Editores, México, p. 138.

Litvak King, Jaime
1985 "El estudio del arte mesoamericano: un punto de vista disidente", en *Cuadernos de Arquitectura Mesoamericana*, número 6, División de Estudios de Posgrado, Facultad de Arquitectura, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

López Austin, Alfredo
1990 *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, Alianza Editorial Mexicana, México, p. 530.

Manzanilla, Linda, y Luis Barba
1994 *La arqueología: una visión científica del pasado del hombre*, SEP/Fondo de Cultura Económica/Conacyt, México.

Moser, Christopher L.
1969 "Matching Polychrome Sets from Acatlan, Puebla", en *American Antiquity*, 34 (4): 480-483.

Paddock, John
1983 "The Rise of the Ñuiñe Centers in the Mixteca Baja", en K. Flannery, editor, *The Cloud People*, Academic Press, Nueva York, pp. 208-211.

Pasztory, Esther
1983 *Aztec Art*, Harry N. Abrams Inc. Publishers, Nueva York, p. 335.
1989 "Identity and Difference: The Uses and Meaning of Ethnic Styles", en S. Barnes y W. Melion, editores, *Cultural Differentiation and Cultural Identity in the Visual Arts*, Washington D. C., National Gallery (Symposium Series XII), pp. 11-38.

Perinetti, F.
1975 *Introducción a la arqueología*, Nueva Colección Labor, Barcelona.

Rice, Prudence M.
1987 *Pottery Analysis. A Sourcebook*, The University of Chicago Press, Chicago y Londres, p. 551.

Sackett, James R.
1977 "Style, Function, and Artifact Variability in Paleolithic Assemblages", en C. Renfrew, editores, *The Explanation of Culture Change*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, pp. 317-325.

Schapiro, Meyer
1953 "Style", en A. Kroeber, editor, *Anthropology Today. An Encyclopedic Inventory*, The University of Chicago Press, Aldine Press, Chicago, pp. 287-312.

Seler-Sachs, Caecilie
1949 "Fragmentos de barro con decoración en relieve", en *El México Antiguo*, Sociedad Alemana Mexicanista, México, volumen 7: 96-118.

Shepard, Anna O.
1956 *Ceramics for the Archaeologists*, Carnegie Institution of Washington, Publication 609, Washington D. C., p. 414.

Townsend, Richard F.
1979 *State and Cosmos in the Art of Tenochtitlan*, Dumbarton Oaks Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology, número 20, Washington, D. C.

Van Esterik, Penny
1979 "Symmetry and Symbolism in Ban Chang Painted Pottery", en *Journal of Anthropological Research*, 35: 495-508.

Washburn, Dorothy K.
1983 "Symmetry Analysis of Ceramic Design: Two Tests of the Method on Neolithic Material from Greece and the Aegean", en D. Washburn, editor, *Structure and Cognition in Art*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 138-164.

Wiessner, Polly
1989 "Style and Changing Relations Between the Individual and Society", en I. Hodder, editor, *The Meaning of Things: Material Culture and Symbolic Expression*, Unwin Hyman, Londres, pp. 56-63.
1990 "Is There a Unity to Style?", en Margaret Conkey y Christine Harstof, editoras, *The Uses of Style in Archaeology*, Cambridge University Press, Nueva York, pp. 105-112.

Nota sobre el llamado Cuauhxicalli-Temalácatl de Motecuhzoma Ilhuicamina

Michel Graulich*

Resumen: Se presenta un análisis del significado del monumento cilíndrico encontrado en 1998 en las excavaciones efectuadas en el palacio del Ex Arzobispado, en la ciudad de México. Se trata de un *cuauhxicalli-temalácatl* semejante a la piedra de Tizoc, donde se registran conquistas atribuibles al tlatoani mexica Axayácatl, entre 1469 y 1481. Esta interpretación surge del estudio de los elementos esculpidos en el monolito y difiere de la presentada por otros investigadores, que consideran que el monumento refiere las conquistas de Motecuhzoma Ilhuicamina.

Abstract: The author analyzes the significance of a cylindrical monument which came to light in 1988, during the excavations of the former Palace of the Archbishop in Mexico City. The object is a cuauhxicalli-temalacatl, similar to the Tizoc Stone. According to the author, it records the conquest attributed to the Aztec Axayácatl between 1464 and 1481. This interpretation, which is based on a study of the monument's sculptured elements, is different from that proposed by other authors who assert that the monument refers to the conquests of Motecuhzoma Ilhuicamina.

El presunto *cuauhxicalli* de Motecuhzoma Ilhuicamina fue descubierto el 1° de julio de 1988 en el patio oeste del Ex Arzobispado, donde estaba *in situ* a 2.19 m de profundidad. El monumento cilíndrico tiene un diámetro de 2.24 metros y una altura promedio de 70 cm y conserva huellas de pintura, en particular de pintura roja. La cara superior esculpida en relieve representa el disco solar. La cara lateral ostenta 11 cuadros con la figuración del *tlatoani*, con atributos de los mimixcoas y de Tezcatlipoca, quien cautiva cada vez a un guerrero representante de una ciudad sometida y disfrazado como la deidad protectora de ésta.[1]

Se trata obviamente de un *cuauhxicalli-temalácatl* semejante a la bien conocida Piedra de Tizoc, pero más antiguo, como lo indican, primero, el hecho de que se

[1] Véase Padilla, Sánchez Nava y Solís, 1989. Para una descripción muy completa e ilustrada del monumento, véase Solís, 1992. Para el análisis de las conquistas, véase Graulich, 1992.

* Ecole Practique des Hautes Études, Section des sciences religieuses, París, Université Libre de Bruxelles

encuentran en él, y en el mismo orden, 11 de las 15 conquistas representadas en el monumento de Tizoc, y, en segundo lugar, el estilo menos acabado, con personajes más cortos representados de frente, pies abiertos en 180 grados y cabeza de perfil, con menos detalles, más angulosos, con menos movimiento y ausencia de impresión de vistas oblicuas, como sobre las caderas de los guerreros cautivados en la Piedra de Tizoc. Otras diferencias son el hecho de que la piedra del Ex Arzobispado presenta un rostro (probablemente el del sol) en la oquedad central de la cara superior decorada con la imagen del sol y que este rostro prolongado por dos de los rayos solares forma un eje que, por un lado, apunta hacia la primera escena de conquista, la de Colhuacan; sobre la Piedra de Tizoc en cambio no hay nada parecido a un eje y el punto de partida de la lectura está indicado por la imagen del tlatoani Tizoc con los atributos de Tezcatlipoca y Huitzilopochtli y acompañado del glifo de su nombre. La Piedra de Tizoc presenta las fajas celeste y terrestre en la cara lateral, mientras que en el otro monumento las fajas estrechas ostentan cuadretes con motivos relacionados con el culto (atados de varas), la muerte y el sacrificio (corazones, cráneos, huesos cruzados, manos cortadas, cuchillos de pedernal, bandas circulares con elementos cruzados), la tierra (cabezas de *cipactli)* y el poder (el glifo señorial). Por último, la Piedra de Tizoc tiene un canal que llevaba la sangre de los sacrificados desde la oquedad central a la boca de uno de los cuatro monstruos de la tierra representados en la cara lateral del monumento: en efecto, los mitos y otros textos insisten en que los sacrificios de guerreros debían efectuarse para alimentar tanto al sol como a la tierra (veáse al respecto Graulich, 1988).

Las ciudades conquistadas representadas en la Piedra de Tizoc —y, en consecuencia, en el monumento anterior— fueron bastante bien identificadas desde el siglo pasado. Debe sin embargo señalarse que los primeros intentos de desciframiento interpretaron todas las conquistas como de Tizoc, a pesar de que su reinado fue breve y poco glorioso. Hubo que esperar los trabajos de Seler y, más tarde, de Wicke para saber que se representaban las conquistas de México-Tenochtitlan y de sus reyes en general más que las de un tlatoani particular, lo que afirmaban ya las fuentes escritas y que viene a confirmar la piedra del Ex Arzobispado.[2]

El cuadro I representa las lecturas hechas por Orozco y Berra, Saville y Wicke de los glifos de ciudades vencidas sobre la Piedra de Tizoc y la que hacen Padilla, Sánchez Nava y Solís de los mismos glifos sobre el monolito del Ex Arzo-

[2] La primera interpretación se remonta a Ramírez (citado por Manuel Orozco y Berra, 1960, tomo 1, pp. 141-146), seguida de varias otras, como la de Seler (1902-1923, tomo 2, pp. 801-810).

Cuadro I. Las ciudades vencidas.

Orozco y Berra, 1880	*Saville, 1929*	*Wicke, 1976*	*Padilla, 1989*
1. Coatepec	Colhuacan	Colhuacan	Colhuacan
2. Tenango	Tenango	Tetenango	Tenayuca
3. Xochimilco	Xochimilco	Xochimilco	Xochimilco
4. Tozxiuhco	Chalco	Chalco	Chalco
5. Tamazolapan	Tamapachco	Xaltocan	Tamazolapan
6. Acolman	Acolman	Acolhuacan	Acolhuacan
7. Tecaxic	Tecaxic	Tecaxic	Tecaxic
8. Yancuitlan	Tlatelolco	Tlatelolco	Tlatelolco
9. Tonalimoquetzallan	Tonatiuhco	Tonatiuhco	Tonatiuhco
10. Ehecatepec	Ehecatepec	Mixtlan	Mixtlan
11. Cuetlaxtlan	Cuetlaxtlan	Cuetlaxtlan	Cuetlaxtlan
12. Matlatzinco	Matlatzinco	Matlatlan	
13. Tochtla	Tochtla	Tochpan	
14. Ahuilizapan	Ahuilizapan	Ahuilizapan	
15. Axocopan	Axocopan	Axocopan	

bispado.[3] Debe notarse que estos últimos autores se apoyan principalmente en Wicke salvo que, para la segunda conquista sustituyen Tenayuca por Tetenanco, y lo hacen acertadamente, ya que en una fuente tan fidedigna como el *Códice Mendoza*, Colhuacan y Tenayuca figuran en efecto como primeras conquistas en el famoso folio 2r, mientras que Xochimilco y Chalco están mencionados en los dos folios siguientes.

Se imponen otras revisiones, puesto que algunas de las interpretaciones enumeradas en el cuadro parecen desafortunados sobrevivientes de la época en la cual se consideraban todas las conquistas como de Tizoc o usurpadas por él. Si las

[3] Véase Wicke, 1976. De Saville (1929), quien a veces propone dos interpretaciones para el mismo glifo, sólo menciono la más probable.

conquistas son las del imperio azteca en general, extraña mucho la ausencia en las piedras de la victoria mexica de más alcance, sobre Azcapotzalco, que permitió el ascenso de Mexico a la hegemonía. Ahora bien, un glifo que parece buen candidato para representar a Azcapotzalco es el de la quinta conquista. Se le ha leído Tamazolapan, Tamapachco o Xaltocan, lo que muestra bien que la identificación es problemática. Tamazolapan o Tamapachco es una conquista menor y en el *Mendoza*, su glifo representa un sapo *(tamazollin)* en una escudilla de agua, lo que resulta bastante distinto de lo que tenemos en las dos piedras, un cerro con un animalito. En cuanto a Tamapachco, el único elemento en su favor era su mención entre las conquistas de Tizoc, pero el animalito representado no tiene mucho que ver con el mapache. Wicke, por último, sugirió Xaltocan *(xal-*, arena; *tocatl*, araña) porque interpretaba un elemento detrás del animal como una tela, pero la comparación con la piedra del Ex Arzobispado muestra que se trata sólo de volutas del cerro. En realidad, el glifo puede muy bien leerse *azcapotzalco* o *hormiguera* y confirman esta lectura (sin contar con que Azcapotzalco debía figurar necesariamente en la piedras): primero, el que los atavíos del vencido

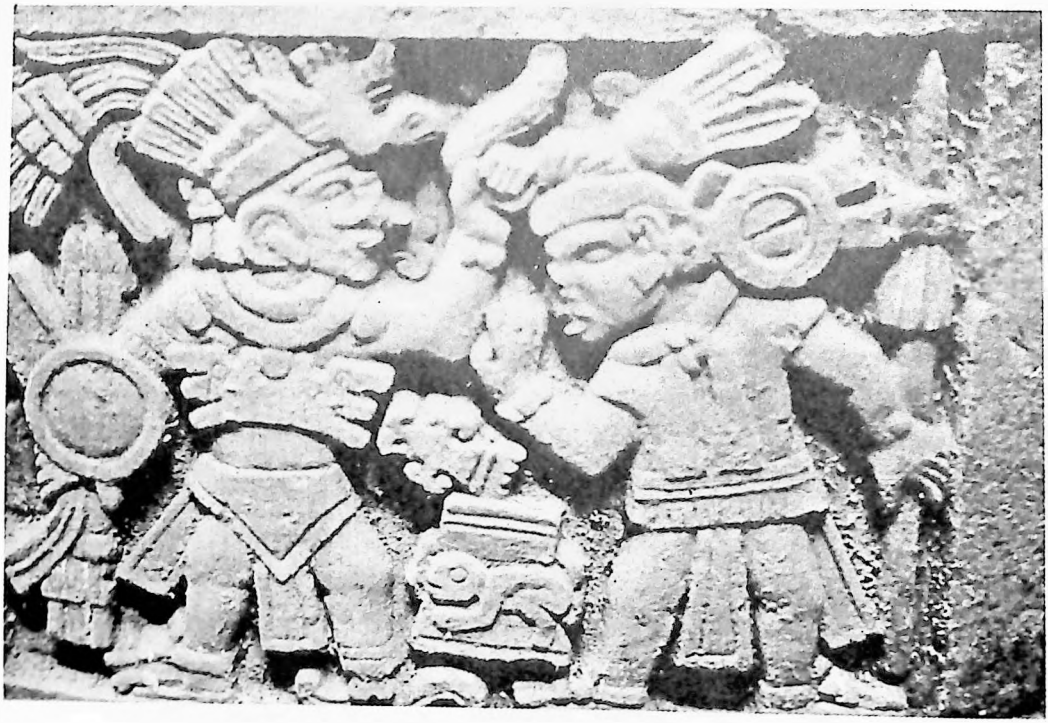


Foto 1. Glifo de Azcapotzalco.

evocan un aspecto de Tezcatlipoca, como Tlacochcalco Yáotl, y sabemos por Ixtlilxóchitl (1975-1977: tomo I, pp. 350-351) que Tezcatlipoca era la deidad mayor de Azcapotzalco; y, luego, la posición central del glifo, compartida sólo con Colhuacan y que debía hacer resaltar la importancia fundadora de la conquista que, al igual que la de Colhuacan, era un nuevo principio. Considero, pues, que el quinto glifo es el de Azcapotzalco.

Otra interpretación mal fundada es la del séptimo glifo, compuesto de dos piedras, que se ha leído Tecaxic (*te-*, piedra; *caxi-*, escudilla; pero nada sugiere una escudilla) esencialmente porque esta ciudad fue conquistada por Tizoc. Propongo más bien Tenanco (*tenam-*, muro de ciudad), que fue conquistada por Motecuhzoma I.[4]

Es sumamente importante asignar al monumento un reinado preciso, porque estamos en presencia de uno de los pocos documentos históricos mexicas anteriores a la conquista española y, entre otros motivos, porque un fechamiento acertado debe contribuir a precisar la mal conocida evolución del arte mexica (y azteca en general).[5] Sus descubridores lo han atribuido desde el principio al reinado de Motecuhzoma Ilhuicamina (1440-1469). En este artículo quiero presentar los datos que me parecen sugerir más bien el reinado de Axayácatl (1469-1481).[6]

Antes de presentar sus dos argumentos en favor de la atribución de la piedra del Ex Arzobispado a Motecuhzoma Ilhuicamina, Solís señala que las crónicas, en particular Durán, mencionan efectivamente cómo Motecuhzoma I hizo esculpir y estrenar "una gran piedra, y... se pintase en ella una figura del sol, redonda... y al rededor della, por orla ó cenefa pintasen todas las guerras que hasta entonces auian tenido" (Solís, 1992: 231-232; Padilla, Sánchez Nava y Solís, 1989: 5). Ahora bien, las mismas fuentes atribuyen un monumento similar, decorado de la misma manera, al sucesor de Motecuhzoma I, Axayácatl, y Durán agrega además una ilustración muy conocida de la inauguración de ésta. (Este autor describe la piedra de Tizoc tras haberla visto.)

El primer argumento es "la presencia del Xihuitzolli o Copilli, el tocado real de los señores de Tenochtitlan, cuyo glifo no sólo identificaba al segundo de los

[4] La ausencia de un muro sobre las piedras en el glifo puede explicarse por la voluntad de evitar la posible confusión con el glifo de la segunda conquista, Tenayuca. En el *Códice Xólotl*, Tenamitec es representado por tres piedras y Tenayuca por un cerco de piedras.

[5] Es decir que no puedo compartir la opinión de Batalla Rosado (1997: 43-52), quien opina que se necesitan primero estudios artísticos (ya los hubo, por ejemplo de N. Graulich, 1989) que permitan determinar a qué periodo del arte mexica pertenecen las obras. Pero, para definir los periodos, es por supuesto necesario adscribir piezas a épocas y esto sólo se puede por análisis históricos como el presente o gracias a datos arqueológicos.

[6] Véase un estudio más por menorizado de esto en M. Graulich, 1992.

Moctezumas que gobernaron la capital de los aztecas y aunque también fue utilizado como antropónimo por el primero de ellos tal y como podemos apreciarlo en algunos códices".

En segundo lugar, "fundamentalmente resalta el hecho de que estén presentes en este monolito once pueblos y cuatro más en el de Tizoc, lo que nos indica que para la época de este último señor, ya Axayácatl quien le antecedió, había aumentado el número de lugares conquistados".

El argumento del *xiuhuitzolli* es muy dudoso porque nada indica que se trata de un glifo de nombre. Es cierto, como ha comprobado Umberger (1981), que el tocado característico del señor o "caballero", tecuhtli, es también el glifo con el cual se representa de manera muy aproximada el nombre de Mo-*tecuh*-zoma; pero el glifo puede también referirse a los señores o a la realeza en general y a los guerreros heroicos.[7] En cuanto a su empleo aquí, la comparación con la Piedra de Tizoc es reveladora. El glifo de Tizoc se encuentra detrás del rey y en contacto directo con él, como es regular en los glifos nominales; los glifos de ciudades conquistadas también figuran detrás de sus representantes. En el monolito del Ex Arzobispado, los glifos de lugares ocupan la misma posición, es decir detrás de la persona designada, con excepción del primero, el glifo de Colhuacan que se encuentra en el centro, entre vencedor y vencido, y en el eje horizontal del cilindro. Dentro de los mismos cuadros no hay ningún nombre de persona; el glifo *tecuhtli* no está relacionado con el *tlatoani:* se encuentra en dos cuadretes de las fajas, la primera vez en el centro de la parte de la faja superior encima de la primera conquista, entre el vencedor y el vencido, exactamente encima del glifo de Colhuacan; la segunda vez debajo de la última conquista. Si se quiere, pues, encontrar una relación entre el signo *tecuhtli* de la faja superior y la escena abajo, no es con el *tlatoani* sino con el glifo de Colhuacan, lo que resulta interesante porque sabemos que la dinastía mexica es originaria de Colhuacan.

Hay más. En la piedra del Ex Arzobispado, la primera conquista es Colhuacan, lo cual es confirmado por otras fuentes, como el *Códice Mendoza*. Es evidente que las 11 primeras conquistas, iguales sobre las dos piedras, no pueden atribuirse a Tizoc. Es por eso por lo que el glifo de Tizoc aparece sólo con la décima segunda conquista, la de Matlatzinco o Matlatlan. En otras palabras, Tizoc evita apropiarse conquistas antiguas, y podemos suponer que sus predecesores habrían hecho lo mismo: entonces, de encontrarse en la otra piedra, el glifo nominal de Motecuhzoma I debería acompañar al rey en su primera conquista, que

[7] Véanse, por ejemplo, los códices *Mendoza*, fols. 17v-18r; *Magliabechiano*, fol. 72, y *Borbónico*, pp. 10 y 34. En las ilustraciones del *Códice Florentino* (lib. 8, fols. 26, 33, 36-38), se observa muy bien la utilización del *xiuhhuitzolli* para señalar una función.

Foto 2. Glifo de Colhuacan.

no es ni puede ser Colhuacan. Tenemos aquí otro indicio de que el glifo encima de la conquista de Colhuacan no se refiere a Motecuhzoma I.

Como lo vimos arriba, el glifo *tecuhtli* para Motecuhzoma es sólo una vaga aproximación y puede además confundirse con el glifo del título de *tecuhtli*. Lo apropiado e inequívoco para designar a Motecuhzoma I habría sido representar su nombre de Ilhuicamina, "Flechador del Cielo", fácil de representar y más usado. Pero no está aquí.[8]

Por último, hasta ahora no existen monumentos mexicas con nombres de reyes antes de Tizoc (Umberger, 1981: 64-65). De todo eso podemos concluir que el glifo *xiuhhuitzolli* o *tecuhtli* no se refiere a un tlatoani en particular, sino a los reyes y al poder mexica en general. Es por eso que el glifo se encuentra al principio y al final de la serie de conquistas.

[8] Es cierto que en los códices se utiliza a veces el glifo señorial para designar a Motecuhzoma I. Pero el contexto de anales y el hecho de que los reinados se suceden prohíben toda clase de confusión con un título u otro nombre parecido.

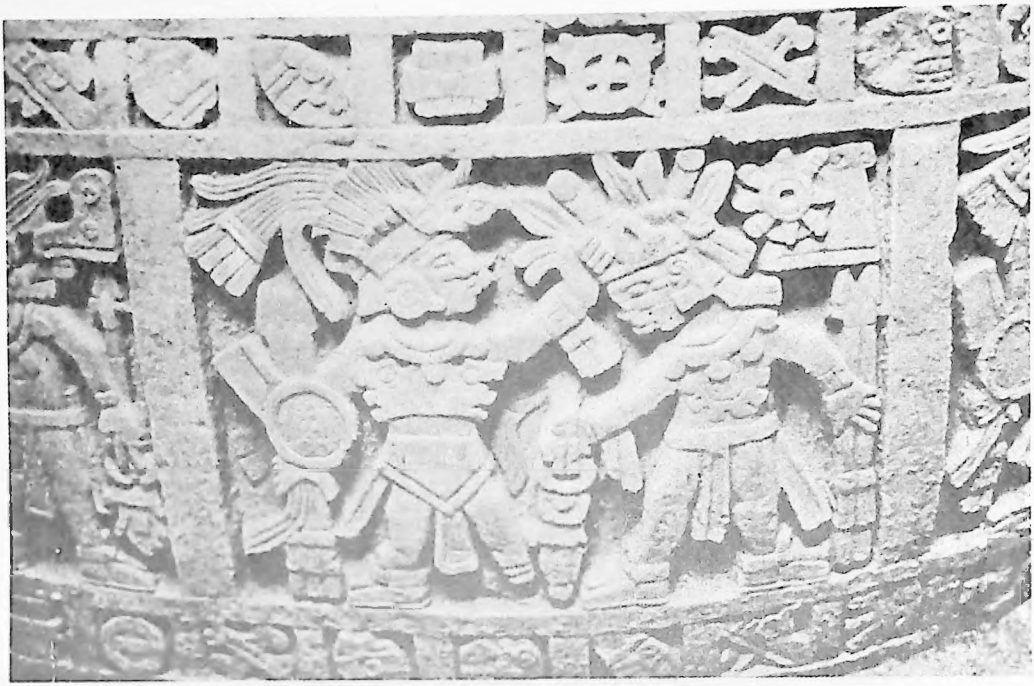


Foto 3. Glifo de Teotenanco.

En cuanto al segundo argumento, difícil de entender, no prueba sino que Tizoc añadió cuatro conquistas a las de la piedra más antigua. Ahora bien, se presenta a sí mismo al principio de la serie de cuatro, que considera suyas, y la primera de las cuatro, Matlatzinco o Matlatlan, es efectivamente una conquista de Tizoc. Pero si el monumento más antiguo pertenece realmente al reinado de Motecuhzoma Ilhuicamina, entonces Tizoc habría omitido toda referencia al reinado de Axayácatl, lo que resulta difícil de creer. Todo indica, pues, que Tizoc agregó sus cuatro conquistas a la serie del monumento de su predecesor Axayácatl.

Vimos arriba que Padilla, Sánchez Nava y Solís tienen razón de acudir al *Códice Mendocino* para interpretar el segundo glifo como de Tenayuca. Las cuatro primeras conquistas representadas en las piedras figuran en el mismo orden en las primeras páginas del manuscrito. Lo mismo sucede con la quinta si la interpretamos como Azcapotzalco; con la sexta, Acolhuacan, y con la séptima si se trata de Tenanco en lugar de Tecáxic, conquistada por Tizoc. Es decir que los dos monumentos irrefutables prueban la calidad y la fiabilidad del *Códice Mendoza* como fuente oficial sobre las conquistas de México-Tenochtitlan.

Cuadro II. Las conquistas de la Piedra del Ex Arzobispado en el *Códice Mendoza*.

Hipótesis Motecuhzoma 1		*Hipótesis Axayácatl*	
1. Colhuacan		1. Colhuacan	(fol. 2r)
2. Tenayuca		2. Tenayuca	(fol. 2r)
3. Xochimilco	Acamapichtli (fol. 2v)	3. Xochimilco	Acamapichtli (fol. 2v)
4. Chalco	Huitzilíhuitl (fol. 3v)	4. Chalco	Huitzilíhuitl (fol. 3v)
5. Tamazolapan		5. Azcapotzalco	Itzcóatl (fol. 5v)
6. Acolhuacan	Itzcóatl (fol. 5v)	6. Acolhuacan	Itzcóatl (fol. 5v)
7. Tecáxic	Tizoc (fol. 12r)	7. Tenango	Motecuhzoma (fol. 7v)
8. Tlatelolco	Itzcóatl (fol. 6r) Axayácatl (fol. 10r)	8. Tlatelolco	Axayácatl (fol. 10r)
9. Tonatiuhco		9. Teotenanco o Tonatiuhco o Teotitlan	Axayácatl (fol. 10r)
10. Mixtlan	Axayácatl (fol. 10v)	10. Mixtlan	Axayácatl (fol. 10v)
11. Cuetlaxtlan	Motecuhzoma (fol. 8r)	11. Cuetlaxtlan	Axayácatl (fol. 10v)

Si seguimos la comparación, surge una dificultad insuperable para la hipótesis "Piedra de Motecuhzoma": la octava conquista es la de Tlatelolco, conocida como el acontecimiento más importante del reinado de Axayácatl. Es verdad que el *Códice Mendocino* menciona también su conquista por Itzcóatl, pero ninguna fuente la atribuye a Motecuhzoma I.

Carecemos de información sobre la novena conquista, Tonatiuhco. Había un lugar de este nombre cerca de Tochpan, ciudad cuya conquista es atribuida tanto a Motecuhzoma I como a Axayácatl, y otra cerca de Toluca, una región sometida por Axayácatl.[9] El silencio de las fuentes sobre Tonatiuhco sugiere que era un pueblo sin gran importancia y Seler puede tener razón al preferir la lectura Teotitlan, tanto más que la deidad vencida es Venus, cuya importancia en esta ciudad es muy conocida. Muñoz Camargo atribuye esta conquista a Axayácatl, pero no está mencionada en el *Códice Mendocino*. Otra posibilidad sería Teotenanco, una conquista de Axayácatl documentada en el *Mendoza*, en los *Anales de*

[9] Debo la información a Anton Saurwein.

Cuauhtitlan, en los *Anales de Tlatelolco* y la carta de Pablo Nazareo (en Del Paso y Troncoso, 1939-1942: tomo 10, pp. 89-129). Es verdad que falta en el glifo la representación de la muralla *(tenan-)* pero hemos visto que lo mismo ocurre con Tenanco. La décima ciudad, Mixtlan, fue tomada por Axayácatl. La conquista de la décima primera, Cuetlaxtlan, es atribuida primero a Motecuhzoma I, luego a Axayácatl en el *Códice Mendocino.*

En el estudio de las conquistas también surgen, pues, dificultades insuperables para la hipótesis Motecuhzoma I; las mayores son la presencia de Tlatelolco y Tecáxic, a lo cual podemos añadir la ausencia de una conquista tan importante como la de Coixtlahuaca. En el cuadro II se enumeran, según las dos hipótesis, las ciudades vencidas representadas en la Piedra del Ex Arzobispado, su conquistador según el códice y el número del folio, que indica la secuencia de las conquistas. Se puede ver que las secuencias de las conquistas de Axayácatl sobre la piedra y en el códice coinciden perfectamente.

La piedra del Ex Arzobispado pertenece necesariamente a la segunda parte del reinado de Axayácatl (1469-1481), después de la conquista de Tlatelolco en 1473 y otras victorias, es decir los años 1475-1480. O sea que entre este monumento y el de Tizoc no pueden haber pasado más de 10 años, pero en este breve periodo el arte evolucionó de manera muy significativa. Un ejemplo de evolución todavía más rápida de la escultura en México-Tenochtitlan es el de la famosa Coyolxauhqui de la fase IVb del Templo Mayor que sigue a una anterior muy tosca.

Para concluir, no existen argumentos convincentes para atribuir el monumento del Ex Arzobispado a Motecuhzoma I. Por sus posiciones en el monumento, el glifo de *tecuhtli* no puede designar al tlatoani sino al poder, el *tlatocáyotl* mexica, cuya tarea es someter a los otros pueblos. La comparación con la Piedra de Tizoc muestra que las conquistas de Tizoc siguen inmediatamente las del monumento anterior, que desde luego no puede ser el de Motecuhzoma I sino de su sucesor Axayácatl. Los descubridores de la piedra tuvieron la buena idea de invocar al *Códice Mendocino* para elucidar la segunda conquista, pero una utilización más extensa del códice confirma la atribución de la piedra a Axayácatl. En esta misma, dos conquistas son anteriores a Acamapichtli, una es atribuida a este rey, una a su sucesor (se omite al desfortunado Chimalpopoca), dos al gran Itzcóatl, una a Motecuhzoma y cuatro a Axayácatl. Después, Tizoc también reivindicó cuatro conquistas sobre su monumento.

Agradecimientos

Muchas gracias a Gustavo Torres Cisneros por su revisión del texto en español.

Bibliografía

Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de
1975-1977 *Obras históricas*, Edmundo O'Gorman, editor, 2 volúmenes, UNAM, IIH, México, tomo 1, pp. 350-351.

Batalla Rosado, Juan José
1977 "El arte mesoamericano como fuente para el conocimiento de las culturas indígenas", *Anales del Museo de América*, 5, Madrid, pp. 43-52.

Durán, fray Diego
1967 *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme escrita en el siglo XVI*, A. M. Garibay K., editor, 2 volúmenes, Porrúa, México. tomo 2, pp. 188-192.

Graulich, Michel
1988 "Double Immolations in Aztec Sacrificial Ritual", en *History of Religions*, 27, 4, Chicago, pp. 393-404.
1992 "On the so-called 'Cuauhxicalli of Motecuhzoma Ilhuicamina', The Aztec Sánchez-Nava monolith", en *Mexicon*, 14, 1, pp. 5-10.

Graulich, N.
1989 Le monolithe Sánchez-Nava, mémoire de licence, Université Libre de Bruxelles.

Nazareo, Pablo
1939-1942 Carta al rey Don Felipe II, en Francisco del Paso y Troncoso, *Epistolario de la Nueva España*, 16 volúmenes, México, tomo 10, pp. 89-129.

Orozco y Berra, Manuel
1960 *Historia antigua y de la conquista de México*, Ángel María Garibay K. y Miguel León-Portilla, editores, 4 volúmenes, Porrúa, México, tomo 1, pp. 141-146.

Padilla, J., P. F. Sánchez Nava y F. Solís Olguín
1989 "The Cuauhxicalli of Motecuhzoma Ilhuicamina", en *Mexicon*, 11, 2, pp. 24-25.

Saville, Marshall H.
1929 "Tizoc, Great Lord of the Aztecs, 1481-1486", *Contributions of the American Museum of the American Indian*, Heye Foundation, volumen 7, número 4.

Seler, Eduard
1902-1923 *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*, 5 volúmenes, Berlín, tomo 2, pp. 801-810.

Solís, F.
1992 "El temalacatl-cuauhxicalli de Moctezuma Ilhuicamina", J. Alcina Franch, M. León-Portilla y E. Matos Moctezuma, editores, *Azteca Mexica, Catálogo de exposición*, Madrid, pp. 225-232.

Umberger, Emily
1981 *Aztec Sculpture. Hieroglyphs and History*, tesis de doctorado, Columbia University, Univ. Microfilms International, Ann Arbor, Michigan, pp. 66-71.

Wicke, Charles R.
1976 "Once more around the Tizoc Stone: a reconsideration", *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas, México, 2 al 7 de septiembre de 1974*, INAH, México, tomo 2, pp. 208-222.

Alain Corbin, *Les cloches de la terre. Paysage sonore et culture sensible dans les campagnes au XIX siècle,* Albin Michel, Col. L'humanitè, París, 1994.

La bonanza posterior a la Revolución francesa, ya ejecutado Luis XVI y guillotinado Robespierre, trajo consigo el desmembramiento de pequeños ámbitos que habían permanecido casi intactos durante siglos. Tal fue el caso de los campanarios; cuerpos sonoros que daban cohesión a las comunidades, y a los que se respetaba tanto o más que a los ancianos. Nuevas costumbres, que respondían a las secularización del conjunto de la sociedad, desplazaron el anterior significado de aquellos símbolos religiosos a los que, al menos desde el siglo XII, se les veneraba como objetos salvíficos.

Desde 1792 los miembros de la Montaña y la Llanura propusieron fundir los sagrados metales para hacer cañones. Las campanas fueron bajadas abruptamente a pesar de rezos de comunidades enteras, de lágrimas, de forcejeos masculinos y de los abrazos con que los niños se aferraban a los cuerpos sonoros. En ese momento comenzó una batalla silenciosa para desaparecer la identidad y fuerza que las campanas daban a las comunidades. En el fondo, los revolucionarios tenían mayor interés en desacralizarlas que en hacer cañones.

Los nuevos funcionarios, antirreligiosos, en el respeto a los tañidos no veían más que un rudo fanatismo de hombres incapaces de comprender la igualdad y la ley. La metamorfosis del antiguo significado de las campanas duró más de un siglo: cien años después de que la Convención colocara la primera piedra desacralizadora, los feligreses aún salían a defender sus campanarios. Según *Les cloches de la terre* comunidades enteras protestan, aún en 1914, en contra de suspender el tañido que anunciaba el mediodía.

La historia de larga duración que nos narra Alain Corbin atraviesa el siglo XIX entre el entramado tejido por los religiosos y los funcionarios civiles. Se trata de una lucha por apropiarse de las campanas; por convertirlas en símbolos de modernidad, luego de que la conciencia municipal se percató del poder que residía en sus tañidos. Ellas controlaban el territorio con el alcance de sus sonidos. Quien poseía la llave del campanario poseía los medios de irradiación de los mensajes: de ahí las innumerables pugnas entre los magistrados municipales por trasmutar el poder de convocatoria sacerdotal con sólo tañir las campanas.

"El paisaje sonoro y la cultura sensible" del campo en el siglo XIX francés revela las profundas raíces de su tradición comunitaria; la gente se oponía a que sus campanas fueran vendidas "pues eran el orgullo y alegría de sus padres además de que con ellas se habían celebrado sus nacimientos". Detrás de esa defensa se escondía la historia de una sensibilidad; las campanas, consideradas "ruidos de otros tiempos, eran escuchadas, apreciadas, de acuerdo con un sistema de afectos hoy desaparecido. Testigos de otra relación con el mundo y con lo sagrado, de otra manera de inscribirse en el tiempo y el espacio", las campanas insinúan la sensibilidad de un mundo perdido.

Les cloches de la terre va de la frecuencia con que se empleaban las campanas, su volumen y sonoridad, tiempo que duraban los repiques, la complejidad de sus códigos, a las creencias y lazos comunitarios que se tejieron en torno a ellas. En este libro las campanas no aparecen como emisores aislados de un lenguaje, sino como miembros longevos que al hablar transmitían mensajes de autoridad entre los vecinos. Corbin no se detiene en la recepción práctica del sonido de los campanarios; también le preocupan las impresiones auditivas que causaron.

Sólo luego del Consulado aparecieron escritos sobre el ambiente sonoro que producía el golpe del badajo al chocar contra el metal. Los románticos añoraron las emociones que los campanarios provocaban a sus ancestros: la preocupación por recuperar la sensibilidad auditiva surgió cuando predominó el silencio de las campanas. El recuerdo de la identidad sonora en las comunidades motivó la recolección de viejos dichos: "una ciudad sin campanas es como un ciego sin bastón". Los pueblos de campesinos, a diferencia de las grandes ciudades, que muy pronto se vieron sin campanas, rechazaron el despojo, pues sin sus sonidos, además de hallarse "desamparados", tenían "el sentimiento de ser víctimas de una auténtica violación".

Las historias de campanas enterradas o escondidas abunda en la Francia rural a lo largo de todo el siglo XIX y aun cuando no hayan sido comprobadas, hablan del orgullo de los poblados por sus campanarios. Los esfuerzos del Directorio, del Consulado, del Imperio y de la República para desacralizar las campanas y "desarraigar el fanatismo y supersticiones" se toparon con el rechazo de comunidades enteras. Y aunque algunos campanarios quedaron vacíos, la "revolución de la cultura sensible" fue imposible.

Porque terminar con las campanas era sinónimo de sepultar el mundo de vida pasado que ellas guardaban celosamente; en sus tañidos se encerraba una concepción del mundo que no iba a ceder fácilmente. Las campanas eran la vía para alejar a los demonios que habitaban en el aire, provocando todo tipo de peste, plagas, tempestades, inundaciones y heladas. Las antiguas creencias en

el orden angeleológico, vigentes desde tiempos de la Reforma, hacían que los vecinos se sintieran protegidos del demonio: todos sabían que las campanas lo aterraban y que vinculaban a la comunidad con los ángeles y coros celestiales. En pleno siglo XIX, aun cuando el clero ilustrado proclamaba que habían puesto fin a esas "rústicas y supersticiosas creencias", en el bronce todavía se grababa la virtud protectora de cada campana: "yo atrapo las tormentas o a donde vaya mi voz no peligrarán por las tempestades".

El tiempo sagrado se tambaleó ante la figura del reloj. Además de dirigirse contra la sensibilidad auditiva, el reinado de la mecánica decimonónica puso la pauta para facilitar la estancia de la temporalidad numérica. Frente a las máquinas que medían las horas, los repiques resaltaban momentos privilegiados del año, de la semana o del día, de modo que esa repetición cíclica daba la impresión de una temporalidad inmóvil. Ante ésta, un tiempo continuo, medido y acompasado agobiaba a los clérigos, quienes opinaban que su implacable regularidad conducía insidiosamente a la desacralización de los días. La sociedad comenzó a dividirse entre quienes dudaban del sentido de anunciar las horas y los que veían en los campanarios símbolos de atraso y superstición.

La extensa variedad de usos —sistemas de señales y sensibilidades auditivas existentes en la Francia rural hasta las primeras décadas del siglo XX— quedó sepultada por la intolerancia o predominio de una idea de libertad individual sobre el tiempo; no pararon las protestas en contra de que las campanas marcaran, al alba, el inicio del día. Dormir hasta mediodía hablaba de costumbres asociadas al mercado, a las modas, a la presencia de mujeres en los paseos, en fin, de un espacio público que modificó el uso de la noche. Las costumbres, aunque lentamente, cambiaron tanto como la sensibilidad auditiva y las maneras de hablar.

La autoridad dejó de transmitirse por medio de mensajes sonoros, reduciendo el sonar de las campanas a contados avisos, civiles o religiosos, fáciles de entender. Con esto se auguraba el fin de una comunidad atenta a la escucha, ajena a la difusión por escrito y en la que el rumor desempeñaba el papel de mensajero. El texto habla de poblados no homogeneizados aún por la escritura y el cronómetro, pero que tenían capacidad para crear significados propios; al tiempo que el oído suspendió su versatilidad, surgieron las horas legales y la difusión de los mensajes escritos. En última instancia, Alain Corbin se refiere a la pérdida de la capacidad para escuchar; sólo que una cosa faltaría añadir, que como la escucha no se da sin el habla, hemos de referirnos a una sociedad que perdió atributos para comunicarse.

Marcela Dávalos
ENAH-DEH

Se terminó de imprimir en mayo de 1999, en
ENACH, Impresión de Libros y Revistas,
Bertha núm. 198, Col. Nativitas, México, D. F.,
en papel cultural de 75 grs/m² y en tipo
Palatino de 7/8.4, 8/9.6, 9/10.8, 9/13,3,
9.7/13.3, 11/13.2, 16/19.2.
La edición consta de 1000 ejemplares más
sobrantes para reposición.

Cuicuilco

Normas para la presentación de originales

Originales

Las colaboraciones deberán remitirse al Departamento de Publicaciones de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, Periférico Sur y Zapote s.n., Col. Isidro Fabela, C.P. 14030, Delegación Tlalpan, México, D.F., adjuntando la dirección y el número telefónico del autor.

Sólo se aceptarán los trabajos que vengan impresos (original y copia) a doble espacio con 28 líneas de 65 a 70 golpes cada una en papel tamaño carta y acompañados de una copia en medio magnético (disquette de 3.5"). La versión impresa deberá ser idéntica a la magnética, y esta última de preferencia salvada como documento para Macintosh, versión 5.1 o menor.

Los originales escritos en otro idioma serán aceptados y enviados a dictaminación. Si ésta resulta positiva, la traducción será responsabilidad del autor.

Notas

Deberán estar numeradas, completas, escritas a doble espacio y se recomienda el envío de éstas al final del texto.

Resumen

Colocar al inicio del artículo con 60 palabras mínimo y 70 máximo, en español e inglés.

Referencias bibliográficas

Deberán contener los siguientes datos en este mismo orden: nombre y apellidos del autor, título de la obra, editorial, lugar de edición, año de edición, número de páginas. En el caso de artículos o capítulos de libros deberá colocarse entre comillas el título y posteriormente los datos antes citados.

Abreviaturas

Cuando se usen abreviaturas deberá escribirse la primera vez el nombre completo y entre paréntesis la abreviatura usual o la escogida.

Ilustraciones

Deberán ser enviadas en páginas aparte, numeradas y acompañadas de las notas y fuentes utilizadas, indicándose en el texto el lugar preciso en el que se ubicarán.

En lo que se refiere a figuras y mapas, deberán entregarse cada uno por separado en papel albanene tamaño carta y dibujados con tinta china. Si hay fotografías, se entregarán en papel tamaño postal y en blanco y negro.

Dictámenes

El director acusará recibo de originales remitiéndolos a dos dictaminadores anónimos que evaluarán cada colaboración; una vez dictaminados, se comunicará el resultado a los autores.

Cuicuilco

NUEVA ÉPOCA Volumen 5, Número 14, Septiembre-Diciembre, 1998

Arqueología: hacia el nuevo milenio

Miscelánea

Reseñas

CONACULTA • INAH