

Para explicar a Mesoamérica

Eric R. Wolf.

La antropología es una disciplina inusual –“imposible”, como lo dijo Aidan Southall, “pero necesaria”. Su objeto de estudio son los seres humanos, peculiarmente polimorfos como criaturas tanto biológicas como culturales; cuyo comportamiento puede ser observado, pero también inmersos en discusiones internas inaudibles; que transforman la naturaleza a través de procesos de producción, mientras que simultáneamente hacen uso del lenguaje y crean símbolos. Hasta ahora ninguna teoría ha hecho justicia a esta gama de características. Cualquier intento de teoría inevitablemente privilegia algunos aspectos en vez de otros, seleccionando algunos aspectos como “destacados” en el primer plano, mientras que los aspectos restantes se relegan “al fondo”. Los seguidores de cualquiera de estos enfoques –temporalmente hegemónicos– siempre esperan que los fenómenos marginados algún día sean explicados por medio de un paradigma dominante. Inevitablemente, al éxito temporal le sigue un regreso de “lo reprimido”, a menudo acompañado de afirmaciones de que el material hasta ahora relegado en el fondo contenía de hecho la clave faltante para resolver todos los problemas. Estos ciclos de afirmación y reemplazo se han intensificado en la medida que los antropólogos, previamente confinados dentro de determinadas tradiciones nacionales, cada vez se comunican más allá de las fronteras nacionales.

Probablemente no exista una solución para este estancamiento en la búsqueda de una teoría todopoderosa y que lo cubra todo; sin embargo, algunas alternativas más modestas se sugieren por sí mismas. Una de ellas es convertirla en una más ecléctica, transformando en virtud aquello que Marvin Harris ha estigmatizado como un vicio. Podríamos admitir una gama de perspectivas teóricas y tratarlas como variados “procedimientos de descubrimiento”. En lugar de un paradigma hegemónico, podríamos considerar la posibilidad de un grupo de micro paradigmas, cada uno de los cuales es la fuente de un grupo de métodos que podrían enseñarnos algo nuevo e interesante sobre el mundo. Es factible retener un paradigma general como una guía establecida al conocimiento y no obstante diversificar, variar o incluso suspender su aplicación, en caso de que la heterogeneidad del material abordado lo justificase. Tal enfoque, por sí mismo, no nos conducirá a generalizaciones universalmente válidas. Pero podría ser productivo, si se consigue ajustar ese conjunto de herramientas, de ideas y métodos, para explicar un problema o un área problemática. Dicho enfoque y concentración nos permitirá evaluar los límites de sus procedimientos de descubrimiento, así como imaginar formas alternativas para la búsqueda de información y nuevas interpretaciones aún no consideradas.

Un problema recurrente en el campo de intereses antropológicos es la preocupación por el origen de las civilizaciones. ¿Cómo podemos explicar el desarrollo paralelo en diferentes partes del mundo de la extensas y complejas, jerárquicamente organizadas,

espacialmente diferenciadas y a la vez sistemas integrados de relaciones socio-políticas y formas culturales? ¿Cómo las estudiaremos? ¿Cómo vincularemos y relacionaremos los resultados de las diversas estrategias de investigación empleadas? ¿Cómo se comparan estos sistemas que se encuentran en diferentes continentes para que podamos evaluar sus similitudes y sus diferencias?

Para encontrar respuestas a estas preguntas puede ser útil examinar las formas en que estos estudios han procedido en diferentes partes del mundo. Aquí me centraré en uno de esos esfuerzos de investigación, la trayectoria de los estudios mesoamericanos que se iniciaron en la década de 1930 y luego se aceleraron en las décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial. Utilizo aquí el término " Mesoamérica ", en el sentido convencional que ha adquirido entre los antropólogos, para designar a la región de las civilizaciones amerindias que se extendió por el área entre la escarpa norte de la meseta mexicana y las extensiones sureñas del este de Honduras y el norte de El Salvador. Estas civilizaciones también se expandieron más allá de sus fronteras y afectaron las áreas fronterizas al norte y al sur.

Hay varias razones para prestar mayor atención a los estudios mesoamericanos durante este intervalo de tiempo. Mesoamérica constituye "una de las más diferentes civilizaciones tempranas del mundo" (Wright 1989:89). Estaba localizada en un área donde era difícil vivir y moverse. Aquí no había grandes animales domésticos que en el Viejo Mundo y los Andes facilitaron el transporte, y suministraron energía adicional a la agricultura, el control de la población y la guerra. Explicar a Mesoamérica es entonces fundamental para la comprensión comparativa de la complejidad social y cultural.

Por otra parte, los diferentes procesos como las personas se organizaron y asentaron en las tierras que han ocupado hasta el presente, relatan una historia milenaria. Para comprender el desarrollo de estos patrones de asentamiento y organización, los antropólogos sociales deben dialogar con ecologistas, arqueólogos, historiadores, lingüistas, etnohistoriadores, historiadores del arte y muchas otras disciplinas. Un elemento de importancia para estudiar Mesoamérica ha sido la constante comunicación entre diversas ciencias con sus estrategias de investigación igualmente variadas. Estos esfuerzos colaborativos alcanzan también importantes dimensiones internacionales. Irónicamente, en gran parte resultaron del éxodo de académicos europeos al continente americano en la década de 1930 como consecuencia del ascenso del modelo fascista en Europa.

Los estudios sobre Mesoamérica cosecharon los frutos de la confluencia de estos impulsos y orientaciones. La república mexicana ofrecía particularmente un terreno acogedor para el desarrollo de nuevas inquietudes de investigación. La Revolución Mexicana produjo un importante e influyente grupo de intelectuales y académicos que compartían el interés en recobrar el pasado mexicano, con el compromiso de conocer más acerca de las condiciones de la población mexicana, como prerrequisito para la modernización y la transformación del país: Manuel Gamio, Moisés Sáenz, Alfonso Caso, Miguel de Mendizábal, Vicente Lombardo Toledano, Gonzalo Aguirre Beltrán y otros. Buscaron en la antropología instrucciones y directrices para revolucionar al país. La Revolución Rusa y el desarrollo de los movimientos socialistas en otros sitios renovaron el ímpetu por el estudio de la sociedad desde perspectivas críticas y del materialismo

histórico. Al mismo tiempo, las condiciones y circunstancias mexicanas diferían suficientemente de aquellas de Europa, para suscitar nuevas preguntas sobre la validez de los conocimientos eurocéntricos a la hora de tratar de entender la vida en el nuevo continente.

Estas nuevas perspectivas encontraron un denominador común, pues centraban su atención en la sociedad y la naturaleza de las relaciones sociales. Esto modificó las preguntas acerca de los datos y los materiales. En lugar de tratar de definir la "cultura" y "espíritu" de los pueblos mesoamericanos, las investigaciones ahora se centraron en los aspectos materiales y organizativos de sus vidas. ¿Cuáles eran las relaciones sociales estratégicas que regían a la sociedad? ¿Cómo se unían los grupos y entidades sociales en sistemas más amplios? ¿Cuál era su sustento material en las circunstancias de la vida? ¿Cómo se enfrentaban los grupos sociales involucrados, y sus sociedades como un todo, a los retos de lo material? ¿Cómo se las arreglaban para coordinar e integrar a la gente, y cómo enfrentaron las tensiones y oposiciones que acompañaban a dicha movilización social? ¿Cómo tales compromisos materiales y formas de interacción social, daban forma a la manera como las personas entendían su mundo? ¿Cuál fue el papel de estos entendimientos en la gestión de la naturaleza y de la sociedad?

Estas nuevas preguntas se abrieron paso en un terreno previamente delimitado por intereses muy tradicionales en consolidar y ampliar una base de datos para la investigación académica y la interpretación. El período anterior a la Segunda Guerra Mundial estuvo dedicado principalmente a la recuperación de documentos coloniales, así como a la identificación del arte y arquitectura prehispánica; al estudio de los sistemas calendáricos prehispánicos, y al estudio de los dialectos y escritos indígenas. Por mucho tiempo, tales estudios se formularon con base en esquemas tradicionales de una evolución unilineal que buscaba formular una jerarquía de pueblos según una escala de logros evolutivos, del salvajismo a la barbarie, llegando finalmente a la civilización. Algunos académicos como Lewis Henry Morgan (1876) y su discípulo Adolph Bandelier (1880) querían colocar a los indígenas mesoamericanos en un escaño de barbarie junto a los indígenas que habitaban las tierras al norte del Río Grande (véase White, 1940). Para ellos, los aztecas no reunían las características significativas para diagnosticar una civilización: signos tales como la organización estatal, la metalurgia y la escritura. Morgan y Bandelier les atribuyeron una organización social basada en un clan igualitario y comunal, similar a la de los iroqueses que Morgan estudió en la parte superior de Nueva York. Así mismo, ellos desestimaron los reportes de los conquistadores españoles que hablaban de las complejas y estratificadas sociedades urbanas, como interesados intentos de exagerar las glorias de sus propias conquistas. La suntuosa cena de Moctezuma fue simplemente una analogía de una fiesta tribal entre los sachems y los iroqueses (Morgan, 1876). Por el contrario, otros, tales como el antagonista de Morgan, William Prescott (1873), argumentaban que los asentamientos mesoamericanos eran ciudades cubiertas de riqueza y gloria, habitadas por gentes cuyos logros podrían bien ubicarlas a la par que las civilizaciones del viejo mundo.

Estos esquemas de evolución unilineal tenían gran valor en su tiempo al llamar la atención sobre las diferentes y significativas formas como las sociedades humanas conocidas se apropiaron de sus ambientes naturales, se organizaron para llevar a cabo sus actividades y enfocaron su atención para enfrentar los problemas de sus mundos. Sin

embargo, esto era modelado, en forma gradual y siguiendo estadios sucesivos en la escalera del progreso desde el salvajismo hacia la barbarie y la civilización, y los académicos eran alentados a colocar a cada pueblo en los escalones correspondientes de progreso o atraso. Ahora sabemos que tenemos que prestar mucha atención a las interacciones multiformes y multilineales que ocurren durante estas transformaciones. Los puntos en los que los pueblos se encuentran en sus trayectorias de desarrollo son el resultado de complejos procesos de origen y reproductivos que tienen lugar en campos sociales más amplios o sistemas globales, y que son a la vez internos y externos. Tales procesos pueden diferir de una región a otra y no podemos asumir que en todas partes tendrán las mismas causas, tomarán las mismas formas y producirán similares efectos. Estamos obligados, en palabras de Walter Dostal, a reconstruir estos procesos “en el contexto de los resultados que surgen de los estudios comparativos de procesos de evolución regional y su interacción” (Dostal, 1985: 172).

En el caso de Mesoamérica esto se acentúa aún más, centrándose casi exclusivamente en el caso conocido de los aztecas, y por el tratamiento de su propia historia como un pueblo que había avanzado de la pobreza a la riqueza, de una condición de recolección de alimentos y “come-serpientes” o chichimecas, a un civilizado refinamiento, como un caso del proceso evolutivo y progreso in situ. Como resultado, la unidad social básica azteca, el calpulli, fue durante mucho tiempo tratado como una unidad comunal de parentesco primordial, supuestamente igualitaria y democrática; una perspectiva que suscitó amplias discusiones. Entonces había, por supuesto, poca arqueología que demostrara la presencia de sociedades complejas y estratificadas, durante los 3.000 años anteriores a los aztecas, así como los aztecas –y otros pueblos como ellos– habían vivido en intercambios complejos con sus vecinos más avanzados durante mucho tiempo. Hay evidencia de que los aztecas fueron también un pueblo diverso y que algunas unidades habían adquirido habilidades en el riego en el curso de tales contactos previos (Boehm de Lameiras, 1986: 207-236, 297-328; Zantwijk, 1985: 14-18).

Incluso, cuando ya se había hecho hincapié en que los mesoamericanos habían alcanzado el estatus de una civilización, se subrayaba primordialmente la adquisición de la escritura, sus textos y calendarios, también sus logros artísticos y la grandeza de sus pirámides. Sin embargo, este entusiasmo por su elevado nivel cultural no arrastró consigo un interés equivalente por saber cómo “estas sociedades se sostenían económicamente y cómo gobernaban su evidente complejidad política”. El consenso dominante era que la fuerza central de cohesión entre estas sociedades amerindias provenía de sus religiones, sus mitos, sus rituales, y sus sistemas calendáricos para medir el tiempo. Por ello, varias generaciones de académicos habían trabajado bajo la premisa de que el estudio de tales ideas y las prácticas basadas en ellas, también revelarían el principal resorte causal que impulsaba a estas sociedades. Los mayas fueron descritos como pacíficos, astrónomos movidos por el deseo del conocimiento y filósofos del tiempo; los aztecas, al contrario, fueron caracterizados como guerreros sombríos y fatalistas, inclinados a posponer la decadencia de sus dioses mediante prácticas de sacrificios humanos. En cada caso, los resortes de la acción se trazaron a una cultura particular de cada pueblo; y cada una era vista como motivada por un conjunto propio de singulares características Volkergedanken.

¿Cómo obtenían su subsistencia estas gentes a partir de la naturaleza, y a la vez cómo sostenían a los líderes políticos y a los especialistas intelectuales que transmitían y elaboraban sus patrones de alta cultura? ¿Cómo fue ordenada la sociedad para guiar los flujos relevantes de energía y cómo fueron distribuidos los recursos necesarios entre la población? Solo hasta los años 1940 y 1950, nuevos grupos de antropólogos comenzaron a formular seriamente tales preguntas. Estos se diferenciaron de los anteriores investigadores por ciertas experiencias comunes que marcaron a su generación. Muchos de ellos habían sido testigos de la crisis de la sociedad europea después de la Primera Guerra Mundial; algunos comenzaron a formular preguntas sobre el funcionamiento del orden capitalista, y comenzaron a pensar en las sociedades con formaciones problemáticas y transitorias en tiempos históricos, sujetas a causas y efectos históricos; un pequeño número de ellos eran refugiados políticos del fascismo en la Europa de la década de 1930, especialmente de Alemania y de España. Ahora nos queda claro que su expulsión y relocalización entre 1930 y el final de la guerra contribuyeron de manera importante a la migración del pensamiento social de Europa al Nuevo Mundo (Hughes, 1975).

El arqueólogo de origen australiano, Vere Gordon Childe, sobresalió entre los nuevos pensadores. Al trazar el desarrollo secuencial de horizontes arqueológicos en el Cercano Oriente, Childe volvió al modelo de etapas sucesivas evolutivas de Lewis Henry Morgan (1936; 1942). Comprendía la transformación de las sociedades recolectoras de alimentos en sociedades productoras de alimentos, como un cambio revolucionario, el cual fue seguido por otro cambio revolucionario, la revolución urbana del estado, que estableció por primera vez los procesos que condujeron al desarrollo de las altas culturas. La revolución urbana garantizó el surgimiento de la civilización a través de la acumulación centralizada de los recursos por medio de tributos e impuestos; el desarrollo de las obras públicas monumentales y el arte representativo; la invención de la escritura y el fomento de la ciencia exacta; el comercio a larga distancia en artículos de lujo; la estratificación de clases, la división social del trabajo entre los productores de alimentos y los artesanos; y la instalación del Estado territorial en lugar de parentesco como eje del ordenamiento de la sociedad.

El trabajo de Childe ha sido debidamente criticado por haber adjudicado una lista de elementos como indicativos del surgimiento de las civilizaciones –no todos los rasgos que él presenta se encuentran en todas partes en la combinación que él postula. Por ejemplo, ya ha quedado claro que, al menos en Mesoamérica, la escritura se desarrolló primero en aquellas sociedades acerca de las cuales había evidencia de estratificación, pero que no estaban todavía completamente estratificadas, urbanizadas, ni dominadas por una organización estatal (Marcus 1992: 32).

Aun así, Childe logró tres cosas importantes. Llamó la atención una vez más hacia las principales formas cualitativamente diferentes como los seres humanos se relacionaban con la naturaleza y organizaban a la sociedad; él señaló las interconexiones funcionales que había entre estos elementos; y vio como cada uno de los diferentes grupos cualitativos de elementos interconectados funcionalmente se derivaban de sus predecesores. A pesar de lo que otros han dicho sobre él, él no fue un ingenuo evolucionista universal/unilineal, sino que observaba como la evolución se movía a través de diferentes ramas (Childe, 1951:

166). Como arqueólogo, se dedicó al estudio de la sociedad en todas sus transformaciones en el tiempo; la arqueología era para él un medio para tal estudio, y no un fin en sí mismo.

Otro nuevo grupo de investigadores se inspiraron en la ecología cultural, iniciada por el antropólogo estadounidense Julian Steward. Este enfoque se construyó a partir de su trabajo de campo intensivo con las bandas de cazadores recolectores, los shoshoni, los ute y los paiute en 1935-36 (Steward 1938). Esto marcó el interés de Steward por mostrar en detalle cómo utiliza un pueblo sus microambientes naturales, mediante el despliegue de tecnologías que han sido adquiridas culturalmente, y no por mecanismos genéticos, con el propósito de trazar las implicaciones organizacionales de estas relaciones entre la tecnología y el medio ambiente. A diferencia de enfoques previos, el suyo no era un determinismo ambiental; e igualmente en contraste con los intentos posteriores para explicar la relación entre la tecnología y el medio ambiente, el enfoque de Steward no fue desarrollado como una teoría, sino como un procedimiento de final abierto para el descubrimiento de suerte que se revelaran las relaciones existentes empíricamente. Incluso antes de que publicara su estudio detallado acerca de los recolectores de alimentos de la Gran Cuenca, Steward había escrito un artículo titulado, "Aspectos ecológicos de la sociedad Sur-occidental", que no pudo publicar en Estados Unidos, pero logró colocar en *Anthropos* en 1937 (comunicación personal). La tesis principal de este trabajo fue que las variaciones en las relaciones entre el ambiente y las tecnologías en el Suroeste árido de los Estados Unidos -el Gran Desierto Americano- tales como la recolección de alimentos, la horticultura ribereña, y la horticultura mediante canales de riego, crearon un variado abanico de posibilidades para el desarrollo de diferentes formas socio-políticas de los modos de organización: bandas unilineales localizadas en microambientes áridos y agrestes; bandas más grandes o múltiples bandas bajo condiciones de una oferta ampliada de alimentos; multibandas, aldeas con varios linajes de cultivadores sedentarios; linajes que se convirtieron en clanes, donde la posesión de un nombre de grupo y las ceremonias comunes producían la solidaridad de grupo; y, por último, la fusión de dichos clanes solidarios en aldeas con múltiples clanes al estilo de los indios pueblo, donde la autoridad de la aldea reemplazaba a la jurisdicción de los clanes exógamos constituyentes. Estos fueron considerados como los posibles resultados de las alternativas ecológicas en condiciones de una mayor intensificación y productividad, y no como pasos necesarios en una evolución direccional.

Cuando emprendió la tarea de editar el *Handbook of South American Indians* en 1940, estas consideraciones llevaron a Steward a relacionar la tecnología con el medio ambiente por un lado, y con la complejidad socio-política por el otro. En un principio, los volúmenes de ese manual fueron organizados solamente en términos de áreas culturales: uno para las áreas marginales, otro para los pueblos de las selvas tropicales y un tercero para los pueblos de la región andina. En el proceso del trabajo, de alguna manera, estas categorías regionales fueron transformadas a tipos socio-políticos: Los grupos y multigrupos de recolectores de alimentos, los grupos de cultivadores itinerantes practicantes del sistema de tumba y quema, los cacicazgos del Caribe y las áreas sub andinas y los habitantes de los estados, para el caso de los Andes (Steward, 1946-50).

El enfoque de Steward no sólo ejerció una influencia entre los etnólogos, sino que dio lugar a una secuencia de importantes actividades de investigación en arqueología,

formalizada como el estudio arqueológico de patrones de asentamiento. Al trazar la distribución y la concentración de asentamientos en una región y señalar las características tecno-ambientales de los varios nodos de asentamientos, se abrió, ante todo, una entrada al estudio de las relaciones ecológicas. Luego este se podría combinar con el mapeo de regiones de interacción social mediante rutas de transporte y redes de intercambio, y aprovecharse para localizar puntos de control económico y político regional. Aunque esfuerzos aislados en esta dirección se habían efectuado en el siglo XIX, el mayor ímpetu de dichos estudios en el siglo XX se puede atribuir a Steward, quien sugirió al arqueólogo Gordon Willey que utilizara este enfoque en su exploración pionera del Valle del Virú en el Perú.

El modelo de la Revolución Urbana de Gordon Childe, resultó de interés inmediato para los estudiosos que visualizaban los sitios prehispánicos de Mesoamérica no únicamente como centros ceremoniales, sino que deseaban ver las pirámides y templos como estructuras monumentales en su relación con un patrón de asentamiento y núcleos de población. La ecología cultural interesaba a investigadores que habían comenzado a preguntarse cómo las aldeas productoras de alimentos se habían convertido en centros urbanos densamente poblados, y además cómo estos centros eran alimentados y sostenidos, y qué repertorios tecno-ambientales en particular podrían haber suscrito estos cambios. En la búsqueda de estas cuestiones, los intereses de los stewardianos coincidieron con las preocupaciones y las ideas expuestas por el erudito alemán y activista Karl Wittfogel.

Wittfogel había escrito un gran análisis histórico de China en el que había enfatizado el papel que jugó el control del agua en el desarrollo de la agricultura china y el Estado construido sobre este (Wittfogel, 1931). Argumentó que esta “agricultura hidráulica”, había dado inicio a un Estado centralizado, gobernado por una burocracia agro-gerencial. Esta sociedad china estaba dominada por el Estado, en una forma un tanto diferente del feudalismo o del capitalismo europeo. En su lugar, de acuerdo con Wittfogel, ésta constituía una variante particular de aquello que Marx había denominado “el modo asiático de producción”.

En los escritos de Marx, uno puede encontrar dos versiones diferentes de este modelo asiático. Una versión subraya la configuración de la sociedad a partir de numerosas comunidades autónomas, todas reunidas bajo el imperio y la dominación de un solo gobernante, quien como persona sacralizada representaba a la sociedad en su totalidad. Este punto de vista acerca del modelo asiático parece haber hecho hincapié en los arreglos estructurales y las funciones de la ideología para el mantenimiento de la unidad de la sociedad. Wittfogel descartó esta referencia a la cohesión ideológica, a manera de rechazo al idealismo de Georg Lukács (comunicación personal). La versión del modelo asiático fuertemente enfatizada por Wittfogel puso mayor énfasis en el aparato tecnológico y agro-empresarial de la sociedad, con un componente 'hidráulico'.

Wittfogel había sido el experto en China en el viejo partido comunista alemán, y había defendido su visión tecno-ambiental de la sociedad china como un complejo hidráulico basado en el modo asiático en polémica con los seguidores de la posición de Stalin durante el llamado debate de Leningrado de 1931. Los estalinistas insistían en un desarrollo unilineal y universal de la sociedad primitiva a la sociedad esclavista, al

feudalismo, al capitalismo y al socialismo. Se oponían a la idea de un modo asiático separado, en parte porque dejaba ver que el capitalismo tendría un rol dinámico en el desmantelamiento de las formaciones sociales 'asiáticas'. También temían que los movimientos comunistas asiáticos pudieran desarrollar estrategias políticas más apropiadas para estos tipos diferentes de sociedades e incluso, para independizarse de la supuesta centralidad de Moscú. Más aún, Wittfogel sugirió que Rusia también podría ser mejor entendida como una sociedad asiática secundaria y periférica producto de la conquista mongol. Esto despertaba la posibilidad de que la burocracia soviética podría igualmente ser vista como un fenómeno 'asiático', lo que pondría a discusión el papel de Rusia como el instrumento de la transformación socialista.

Para quienes intentaban comprender la naturaleza de la sociedad Mesoamericana, Wittfogel planteó asuntos muy importantes. El primero de ellos fue preguntarse acerca de la relevancia de la horticultura hidráulica para el desarrollo mesoamericano. A pesar de que Steward y Wittfogel diferían considerablemente en sus respectivos enfoques políticos y estilos académicos, el énfasis compartido en las relaciones humanas con el medio ambiente a través de la implementación de la tecnología, tuvo enorme influencia sobre el derrotero de la ecología cultural dentro de la antropología. Los mesoamericanistas formularon la interrogante acerca de si la horticultura de riego habría jugado un papel significativo en el desarrollo del área. Wittfogel impulsó a los investigadores a cuestionarse sobre cómo había que entender las relaciones entre las unidades locales básicas de la sociedad, o calpulli, y las élites o clases dominantes. ¿Qué tipos de criterios regían la pertenencia a un calpulli? ¿Qué tipo de relaciones de propiedad había entre gobernados y gobernantes? ¿Qué relación existía entre el gobernante supremo y los caciques que le rendían pleitesía?

El rol de mediador en este tipo de preguntas y preocupaciones para los estudios mesoamericanos recayó sobre todo en el antropólogo Paul Kirchhoff, quien llegó a México como refugiado de la Alemania Nacional Socialista. Como antropólogo, Kirchhoff tenía tres diferentes hierros en las brasas. La primera era la preocupación por las distribuciones culturales, con estudios difusionistas, similares a los de Fritz Graebner; que incluían su creencia permanente en la difusión vía contactos trans-pacíficos. El segundo era su interés en los estudios del calendario y las investigaciones a partir de datos etnohistóricos de Mesoamérica, tanto prehispánicos, como coloniales, dentro de la tradición académica del discípulo de Adolf Bastian, Eduard Seler (acerca de Seler, véase Nocholson, 1973). Aquí demostró, en contra de la opinión general, que cada dominio político mesoamericano tenía una fecha propia para el inicio de su calendario, una señal diferenciada para marcar su propia historia e identidad. Sin embargo, junto a estas preocupaciones bastante tradicionales, había un interés por los problemas planteados por la antropología de Friedrich Engels: la hipótesis de una transición desde el comunismo primitivo a la sociedad de clases; los orígenes del estado; y la evolución de la civilización, la sociedad compleja, Hockkultur. Al reconsiderar las implicaciones de la catástrofe alemana, también estuvo bajo la influencia intelectual de Karl Wittfogel.

El interés de Kirchhoff para resolver estas preguntas lo llevaron a cambiar el tema de la discusión acerca de la naturaleza del parentesco en Mesoamérica. Superó a Morgan cuando trazó una importante distinción entre lo que este llamaba el clan unilineal, igualitario, exógamo –al que Kirchhoff consideraba como un callejón sin salida en el

proceso evolutivo, pues su mayor grandeza también dejaba entrever sus limitaciones organizacionales— y una segunda clase de clan en el cual el grado de cercanía con el ancestro fundador constituía una distinción entre el núcleo de descendientes directos de alto rango y los descendientes colaterales de bajo rango. A estos Kirchhoff los llamó “clanes cónicos”, citando como ejemplo el modelo que Franz Boas propuso para la organización social de los Kwakiutl. El artículo de Kirchhoff donde presentaba esta importante distinción durante largo tiempo fue víctima de las vicisitudes políticas de la época. Fue escrito en 1935, pero publicado muchos años después (1955) en una oscura revista estudiantil en la Universidad de Washington, donde Kirchhoff dio clases por un corto tiempo en la década de 1950, y finalmente logró una amplia distribución solo veinticuatro años después, gracias al libro *Readings in Anthropology* (1959) de Morton Fried. La sugerencia de Kirchhoff era que la unidad de parentesco común a todos los miembros, podía sin embargo dividirse en un núcleo central de aristoi y las líneas colaterales de comuneros de bajo rango, y así contenía las semillas para la diferenciación social en clases.

La tesis de Kirchhoff fue posteriormente aplicada al análisis de la unidad de parentesco azteca, el calpulli, por su estudiante Arturo Monzón (1949). Ésta, recientemente, la ha utilizado Jonathan Friedman (1979) con gran entusiasmo para su estudio comparativo sobre la evolución de las formaciones sociales “asiáticas” en el Sureste de Asia. Sin embargo, estos estudios no han agotado los debates sobre la naturaleza del calpulli. Lo que Kirchhoff hizo fue trasladar la problemática sobre la discusión de los intentos para identificar una forma estable de afiliación en el sistema de parentesco, al examen de las cuestiones funcionales que se ocupan de los problemas, tales como a qué parte de un sistema de estratificación y dominación pertenece el calpulli.

Los trabajos posteriores, sobre todo los de Pedro Carrasco, el estudiante de Kirchhoff quien también había huido de la España republicana hacia México, y los del estudiante de Carrasco, Hugo Nutini, demostraron que el término calpulli puede significar diferentes cosas en diferentes regiones (Nutini, 1965: 621). Una unidad local así llamada puede ser endogámica en un lugar, exogámica en otro, agámica en un tercero. Puede ser localizada, semi-localizada o no local. Su membresía puede trazarse en forma hereditaria a través de vínculos de parentesco, por residencia o por elección. Además, como Carrasco ha señalado, en los registros etnohistóricos el término calpulli puede referirse a muy diferentes niveles de segmentación social: a un cuadrante o subdivisión de un pueblo, a una subdivisión de una subdivisión o, como alternativa, a los grupos o tribus étnicos en su totalidad, tales como las tribus que conformaban los aztecas. En la práctica, se aplica más frecuentemente a una subdivisión de un pueblo o comunidad, a un barrio, que actúa como una corporación para la tenencia de tierras gobernada por ancianos, que cumple funciones de socialización, mantiene un centro para la formación de jóvenes, que organiza agrupamientos militares en caso de guerra, y mantiene bajo su cuidado un templo dedicado a su propia diosesillo. Fue al mismo tiempo una unidad administrativa que debía pagar tributo y prestar servicio a la comunidad mayor o al Estado. Si tenían algún rasgo de parentesco en todo caso, este bien podría caracterizarse como stem kindreds, o conjuntos de familias emparentadas que se sostienen por ellos mismos a lo largo de generaciones.

Mientras nuestro entendimiento de los calpulli era revisado, mediante el estudio de fuentes etnohistóricas disponibles fue emergiendo un nuevo tipo importante de unidad

socio-política-económica. Este es el teccalli o tecpán, la casa noble o stem kindred, una rama de parientes y unidad básica propia del estrato de la nobleza. Esta casa tenía asignada como unidad corporativa la atención y cuidado del señor (teuctli) y sus descendientes (pilli). Los trabajadores para estas casas provenían ya sea de un grupo especial de trabajadores domésticos de las familias nobles (teccalleque) o bien, de los residentes de los calpullis. Con el tiempo dicha casa noble podría dar lugar a varias familias subsidiarias encabezadas por varios teteuctin que permanecerían aliadas entre sí. La sucesión para el título de 'señor' la decidiría un consejo de la familia y sería confirmada por el gobernante (Carrasco 1976).

Fue así como Kirchhoff alcanzó un papel instrumental en la apertura de la discusión sobre el parentesco y su relación con la organización de la sociedad en Mesoamérica. Al hacer hincapié en el papel de la línea aristocrática dentro del clan cónico estratificado, también planteó el problema del cacicazgo. Kirchhoff trabajó con Steward en la preparación del cuarto volumen del *Handbook of South American Indians* acerca del área circuncaribeña. Este volumen inicialmente había sido concebido en términos estrictamente regionales, para agrupar en él a las sociedades aparentemente más complejas de las regiones sub-andinas y del Caribe, tal como quedaron descritas en las fuentes españolas. Estas sociedades no eran habitadas por pueblos no estratificados como los de la Selva Tropical, ni eran súbditos de los estados plenamente desarrollados del tipo Andino. ¿Se trataba, entonces, de productos de un desarrollo frenado hacia la condición de Estado, o de algún proceso retrógrado de crisis política? En 1955, Kalervo Oberg –al escribir sobre los tipos de estructura social en las tierras bajas de Sudamérica– comenzó a referirse a ellos como cacicazgos; y en 1959, Steward –con mayor cautela– les asignó el estatus de un tipo socio-cultural en su libro *Native Peoples of South America* (Steward y Faron, 1959). Ahora había la posibilidad de pensar en un tipo de desarrollo o fase entre el comunismo del pueblo "primitivo" y el Estado, un tipo que conservara las formas y ficciones del parentesco común, pero también unidades de parentesco estratificado internamente con una línea de jefes y líneas colaterales de plebeyos. Esto también sugirió otra de las vías por las que las formaciones 'asiáticas' pudieron haber evolucionado. En principio, podían concebirse otras alternativas multilineales. Esto contribuyó a “operacionalizar” el pensamiento sobre el 'modo asiático', tanto para especificar los elementos escondidos en aquel sugerente pero amorfo concepto, como igualmente para formular modelos del desarrollo de las vías multilineales de las diversas combinaciones posibles e históricamente comprobables de tales elementos.

Si Kirchhoff cambió sustancialmente nuestra forma de pensar acerca de la organización social mesoamericana y de la importancia del papel de la jefatura, él también tuvo mucha influencia al insistir en que Mesoamérica era un área urbana. Esto ubicaba a Mesoamérica como un área de ciudades, entre una región al norte con campamentos de recolectores de alimentos y asentamientos junto a los oasis de las regiones desérticas y hacia el sur, la región de los cacicazgos de América Central. Con ello se volvió relevante para los estudios mesoamericanos el modelo de Gordon Childe sobre la Revolución Urbana. Al concebir a Mesoamérica como un área de ciudades, los arqueólogos se vieron impulsados a enfocar sus estudios de los patrones de asentamiento hacia la distribución temporal y espacial de los diseños urbanos. Los demógrafos históricos fueron animados a realizar búsquedas en los documentos españoles disponibles para obtener información más

confiable sobre las cifras de población. En corto tiempo, ellos obtuvieron unas cifras asombrosamente altas tanto para los grupos de población como para las densidades, lo que nos hizo volver a preguntarnos cómo fue que una población tan grande se mantuvo y fue controlada.

Si Steward introdujo la ecología cultural y Kirchhoff y Wittfogel añadieron las perspectivas marxistas, Karl Polanyi aportó ideas sobre las formas de integración económica a través de los patrones de reciprocidad, la redistribución y el mercado. Polanyi se había movido de Hungría a Austria después de la caída de la República Soviética de Hungría en 1918, y luego de Austria a Inglaterra y hacia los Estados Unidos. Allí primero enseñó y escribió sobre la historia social y económica, pero se enfocó cada vez más hacia el estudio de las economías primitivas y arcaicas, utilizando especialmente las obras de Malinowski y Thurnwald (Polanyi, 1944). De esto resultó una serie de seminarios en la Universidad de Columbia donde examinó un número de diferentes economías –que van desde las de la antigua Babilonia y Asiria, Egipto y los hititas, la antigua Grecia y la India, las de Mesoamérica, África Occidental y bereberes de tierras altas. Como un esquema conceptual unificado, estos seminarios utilizaron las ideas de Polanyi sobre la reciprocidad, la redistribución, y el mercado en diferentes formas o patrones que sirvieron para integrar la economía (Polanyi, Arensberg y Pearson, 1957). La idea que resultó ser señaladamente influyente en la antropología fue la noción de redistribución, de "movimientos de apropiación hacia un centro y hacia fuera de él nuevamente ", "recoger en centro y distribuir a partir de este" (Polanyi, Arensburg y Pearson, 1957: 250, 254).

Marshall Sahlins fue uno de estos participantes en los seminarios de Polanyi en Columbia. En su tesis sobre la estratificación social en la Polinesia (1958), Sahlins combinó la ecología cultural de Steward, con la noción del clan cónico de Kirchhoff, y la idea de Polanyi acerca de la integración a través de la redistribución. Definió dos patrones principales de integración para las islas de la Polinesia. En el primero, la dispersión ecológica de los recursos estaba correlacionada con la especialización en el hogar en el uso diferenciado de los recursos, la redistribución a través de los jefes, y los lazos de parentesco de amplio alcance a través del uso de las estructuras de los clanes cónicos y la estratificación social a múltiples niveles. En el segundo modelo, en donde los recursos se concentraban en lugar de dispersarse, era probable encontrar que todas las tareas necesarias serían llevadas a cabo dentro de los hogares, con la gente dependiendo de la organización del linaje y principalmente distribuyéndolos entre ellos y exhibiendo una mucho menor estratificación social. Así, la jefatura y la redistribución aparecían estrechamente vinculadas, y el poder del jefe distributivo podría considerarse como una de las formas estratégicas de acumular más poder, capaz –tal vez– de transformar a un cacicazgo en un Estado. A partir de la redistribución desde la jefatura, se abrieron también nuevas formas para pensar las formaciones sociales organizadas en el "modo Asiático". Permitted que uno buscara acuerdos organizativos sociales que fomentaran la estratificación y la centralización, más allá de la causalidad aparentemente ideológica implícita en la variante número uno de Marx y de toda la causalidad eminentemente tecnológica implícita en la variante de Marx número dos, que proponía Wittfogel.

Fue Pedro Armillas quien comenzó la ardua tarea de localizar los canales de irrigación prehispánicos y presas mediante la práctica de su "arqueología pedestre",

realizando largas caminatas por la zona, eventualmente contó con la ayuda de las fotografías aéreas; y Ángel Palerm, quien a través de los documentos de la conquista española comenzó a buscar las referencias a las obras hidráulicas. Ambos eran veteranos de la Guerra Civil española y se habían exiliado en México después de la destrucción de la República Española; ambos se inscribieron en los cursos impartidos por Kirchhof; y fueron influenciados por los textos de Gordon Childe. Armillas comenzó a destacar la importancia de los “jardines flotantes” en el Valle de México, plataformas de cultivo construidas en la cuenca del lago, en el centro del valle. Al mismo tiempo, Palerm y William Sanders –que había llegado de los Estados Unidos para estudiar con Armillas en la Universidad de la Ciudad de México– comenzaron a investigar las formas actuales de cultivar que pudieran arrojar luz sobre las potencialidades productivas de la horticultura prehispánica. En el transcurso de los años, Sanders ampliaría estos estudios en un ambicioso programa de investigación sobre las bases ecológicas de la complejidad social en Mesoamérica, obra que lo convertiría en uno de los principales arqueólogos de Estados Unidos. (véase por ejemplo, Sanders y Price 1968).

La conclusión general de este grupo fue que la horticultura de secano, por sí sola no podía sostener las grandes poblaciones y áreas habitacionales, que claramente habían existido antes de la Conquista. En las tierras altas, el regadío y el cultivo intensivo en chinampas, -"los jardines flotantes"-, eran los que habían sostenido a las ciudades y a las sociedades del altiplano. Al mismo tiempo, si se había demostrado que los centros mayas estaban densamente poblados y urbanizados, no podrían haber dependido únicamente del cultivo de tumba y quema. Por razones lógicas, Palerm y Wolf predijeron en 1957 que el desarrollo Maya también mostraría una dependencia de las formas de cultivo intensivo que no fuera la horticultura tipo tumba y quema, posiblemente algún "sistema de cultivo de ciénegas" (1957: 28). Desde entonces estos sistemas alternativos han sido identificados, y ejemplificados con la construcción de campos en relieve y canales en algunas áreas, y de instalaciones de control y de almacenamiento de agua en otras (Puleston, 1976; 1977; Scarborough, 1992; Turner, 1974). Estos recursos acuáticos controlados también se convirtieron en los hábitats de lirios acuáticos y los peces que se alimentan de ellos.

Schele y Freidel (1990: 94) han sugerido que la importancia de la horticultura en las ciénegas y a orillas de los ríos se ve reflejada en la metáfora del lirio acuático como un símbolo del poder real. Uno de los epítetos mayas para la nobleza era “la gente del lirio acuático” o ah nab. Sin embargo, es improbable que la horticultura de los campos elevados, con sus canales auxiliares, haya tenido alguna vez suficiente densidad como para servir de base exclusiva o semi-exclusiva para grandes poblaciones. Mientras las estimaciones de población para las áreas maya están rodeadas de incertidumbre, se cree que el mayor asentamiento, Tikal del Clásico Tardío, pudo haber tenido una población entre 65,000 y las 80,000 personas (Blanton et al., 1981: 196); el mayor asentamiento del Postclásico, Mayapán, contenía unas 12,000 (pág. 123). En Copan había un estimado de 18,000-25,000 (Sanders and Webster, 1988: 543); la mayoría de los cacicazgos al norte de Yucatán en la época de la conquista mantenían alrededor de 2,000-3,000 personas. El tamaño de las ciudades y de los dominios mayas fue menor que el de las tierras altas del centro de México. Esto hace probable que el ahaw o rey maya basara su poder en la programación y gestión de una gran variedad de recursos y sistemas, incluyendo el cultivo de tumba y quema, los campos elevados de horticultura, la arboricultura del ramón, y una combinación

de caza y pesca. Si los reyes maya tenían tales funciones de gestión, probablemente éstas estaban entrelazadas a sus roles rituales y de tipo shamánico.

Durante los años de la conquista, la ciudad capital Azteca, Tenochtitlán, tenía una población de alrededor de 160,000-200,000 habitantes, aglutinados en 12-15 kilómetros cuadrados. La ciudad estaba dividida en unos cien "barrios", cada uno de ellos especializado en una tarea particular. Esta gente no producía sus propios alimentos pero la ciudad, –ubicada en el medio de un sistema de lagos– podía abastecerse de comida y otros recursos por medio de un sistema altamente eficaz de cargadores y transporte en canoas. En su interior se encontraban los recintos administrativos y ceremoniales, que albergaban a la élite azteca. El centro tenía ambas funciones, la ritual y la administrativa (Sanders y Webster 1988). Un sistema de "chinampas", presas, canales de riego y amplias terrazas proveía de alimentos a todo el complejo.

La ciudad, junto con sus aliadas, Texcoco y Tlacopan, recolectaban tributos de treinta y ocho provincias, pero llama la atención que diecisiete de ellas en algún momento se rebelaron contra la dominación azteca. Ross Hassig (1988) ha argumentado, muy convincentemente, que los aztecas no pretendían controlar un Estado territorial integrado, sino que se habían trazado como objetivo un "imperio hegemónico", lo que minimizaba los costos de administración y control directo, pero configuraban su poder a partir de su capacidad de golpear con fuerza masiva cuando era necesario hacerlo. Esto reducía el costo del imperio, pero también aumentaba las tensiones y presiones que acompañan ese estado constante de preparación militar. David Carrasco relaciona la incapacidad para pacificar a los estados conquistados o enemigos a la intensificación creciente de los sacrificios humanos en Tenochtitlan entre 1440 y 1521: "No solamente el orden político parecía inestable, pero también el derecho divino para conquistar y someter a todos los pueblos parecía insatisfactorio ... En tal situación, la estrategia ritual para rejuvenecer el cosmos se convirtió en el principal instrumento político para someter al enemigo y controlar a la periferia" (Carrasco, 1987: 154).

Se ha señalado, con cierta justificación, que los trabajos de investigación que aquí he discutido principalmente prestan atención a las bases materiales y organizativas de la civilización mesoamericana, y que solo secundariamente se avocan a los asuntos que plantean los elementos conceptuales e ideológicos de esta cultura. De alguna manera, esto es cierto, pero quizás no se trata de falta de interés, sino de la ausencia hasta hace muy poco tiempo de conceptos y métodos apropiados para esta tarea. Armillas escribió acerca de los dioses de Teotihuacán tan temprano como 1945; y Pedro Carrasco introdujo un análisis interesante acerca del politeísmo en 1976. Pero sólo hasta el advenimiento del estructuralismo francés, hubo un método convincente para presentar y ordenar los datos acerca de las ideas, y nuestro pensamiento acerca de la relación de la representación colectiva con la estructura de la sociedad había avanzado poco más allá de las contribuciones de Emile Durkheim. Esta situación comenzó a cambiar en ambos aspectos.

El análisis estructuralista ha demostrado que los sistemas simbólicos mesoamericanos funcionaban con más de treinta códigos taxonómicos distintos o clases de símbolos $r > f$ (Hunt, 1977:54). Proporcionaré un breve ejemplo. Los mesoamericanos identificaban el inicio del año con el equinoccio de primavera, el oriente, el color turquesa, el inicio de la

estación lluviosa, las primeras siembras y el nacimiento del maíz; también con nuevos brotes de las plantas y el desarrollo de los niños, y con la niñez previamente a la sexualidad, con los rituales asociados al crecimiento de los niños y con pequeños duendecillos; pero también con el sacrificio de niños pequeños, particularmente de aquellos con mechones dobles de pelo parado, y con la realmente sanguinaria renovación de dioses como Xipe, quien era pintado vestido con piel humana cubierta con flores, y honrado en una canción que asocia al nacimiento y maduración del maíz con el nacimiento de los jefes guerreros: “Y me alegraré si pronto madura / el jefe guerrero ha nacido”. Estructuralmente estas metáforas acerca de la primavera se contraponen a las metáforas asociadas al invierno: con el solsticio de invierno, el sol derrotado luego de su travesía anual, el norte, el color rojo, el fin de las lluvias y el comienzo de la temporada seca, con juegos y rituales para los viejos, y con festividades para aquellos dioses posteriores a la sexualidad. (Hunt, 1977:110-111).

Sin embargo, la develación de símbolos para clarificar cómo está enlazado el significante con el significado, es solamente el primer paso. El segundo paso consistiría en establecer una relación entre estas cadenas simbólicas con sus contextos funcionales en sistemas de actividad —la casa, la horticultura, la guerra, la danza, el ritual— pero haciéndolo sin aquellas expectativas funcionalistas de que cada cosa se enlaza con otras funcionalmente, o que algunas relaciones funcionales siempre operen. No todo se enlaza entre sí, y de hecho algunas relaciones funcionales no se ajustan nada bien. Otro método consistiría en relacionar funcionalmente el calendario mesoamericano con todo lo que este abarca, con la ronda de actividades anuales y con los grupos sociales que participan en ellas (Carrasco, 1979).

Miremos atentamente al calendario. Todas las principales civilizaciones arcaicas desarrollaron calendarios y ordenaron los eventos distribuidos en el tiempo. Sin embargo, cualquiera que sea la explicación, uno de los atributos sobresalientes de la civilización mesoamericana era su preocupación —algunos dicen que su obsesión— por los ciclos del tiempo. Esto de ninguna manera es una declaración novedosa, ni nos debería invitar a volver a la obsesión decimonónica alrededor de los mitos del sol, la luna y otros fenómenos naturales— que Edward Tylor caracterizó de manera frecuente como “ampliamente especulativa” y “sin posible sustento” (1958 1871, 318).

Durante las últimas décadas, una arqueo-astronomía y una etno-astronomía mucho más científicas y sofisticadas han producido una imagen más creíble del paisaje simbólico mesoamericano, tanto en la localización de las construcciones, así como acerca de las actividades que tenían lugar en ellas. Un calendario solar, entreverado con un calendario adivinatorio, marcaba el paso del tiempo trazando el movimiento del sol a través de estaciones en su camino, mediante solsticios, equinoccios y el cenit. De esta manera, este calendario ordenaba los segmentos del tiempo con coordenadas trazadas en el espacio segmentado, para identificar la alternancia entre el “sol nocturno” -bueno para la pacífica actividad de la siembra- y el advenimiento del “sol diurno” en la época de sequía, como tiempo para la guerra. El calendario, adicionalmente programaba la entrada y salida de destacados seres sobrenaturales, las fechas para la celebración de los grandes rituales colectivos y la movilización de determinadas clases de gente para participar en estos eventos rituales.

La disponibilidad de un buen número de excelentes estudios sobre tales celebraciones rituales se la debemos a Johanna Broda, cuya trayectoria en los años de la posguerra la condujo de la Universidad de Viena a Madrid, donde ella también encontró a Ángel Palerm, y de allí fue a México. En sus trabajos (e.g. Broda, 1978) ella analiza la identidad social de los actores, las audiencias a las que estaban dirigidas las celebraciones rituales, las metáforas y objetos que se utilizaban en ellas, y —más que nada— lo que estas revelan acerca de las relaciones de poder y dominación que funcionan en la jerarquía de las clases. Su propósito ha sido mostrar cómo las construcciones simbólicas y las coordenadas de espacio y tiempo evidentes en la cosmovisión mexicana, constituyen el sustrato que sostiene una ideología, un esquema simbólico que funcionaba para legitimar el orden político y económico del estado y la sociedad. Más aun, uno de los aspectos importantes de la acción ritual y el culto que ella identifica, es el intento de revertir la relación causal entre los fenómenos de la naturaleza y la secuencia de la acción humana, para que “los fenómenos naturales aparezcan como consecuencia de la apropiada realización del ritual” (Broda, 1982: 105).

Esta es la tercera estrategia para establecer una relación entre los productos mentales y la ideología, con la economía, la sociedad y la entidad política. El aspecto más novedoso consiste en un desprendimiento de la influencia de Durkheim, primero por su negativa crítica para tomar las representaciones colectivas por su apariencia superficial, y segundo por su rechazo a preguntarle a las representaciones colectivas acerca del contexto de sus relaciones sociales. Con respecto al primer punto, ellas pueden ser cognitivamente representativas, o poco representativas o nada representativas. Con respecto al segundo aspecto podríamos preguntar, con Maurice Godelier (1973: 204-220) y Frances Berdan (1978), qué es lo que estas representaciones pueden decirnos u ocultarnos acerca de las relaciones de equidad o la jerarquía social; sujeción o dominación; del grupo y fuera del grupo; reciprocidad, redistribución o extracción de plusvalía. Podríamos también preguntarnos si estas representaciones describen la relación del microcosmos con el cosmos como una coordinación o como una subordinación, y qué arrojan estos modelos de representaciones acerca de la forma como las relaciones sociales están cargadas de una fuerza sagrada o moral (véase Eder 1985).

Los arqueólogos, los etnohistoriadores, los astrónomos culturales, los historiadores del arte y los estudiosos de los mitos y el folklore, provenientes de los seis continentes han conseguido en años recientes aumentar sustancialmente nuestro conocimiento acerca de las dimensiones simbólicas de la cartografía urbana, el arte público y otros contextos estructurales de las celebraciones rituales. Esta tarea ha recibido mucho impulso de las excavaciones del Templo Mayor de Tenochtitlan, así como del desciframiento de la escritura maya. Las excavaciones del templo nos dicen muchas cosas acerca de la manera como los aztecas visualizaban su papel en el universo; los desciframientos nos informan acerca de cómo el arte público maya estaba dedicado al registro y glorificación de las hazañas de sus reyes. Al igual que otras civilizaciones arcaicas, tal como el geógrafo cultural Paul Wheatley lo ha señalado (1971), Mesoamérica construyó sus ciudades y pueblos como réplicas en la tierra del orden y destino cósmico, en este caso siguiendo las direccionalidades del calendario. Así, Tenochtitlan estaba dividido en cuatro cuadrantes por ejes que corren del este al oeste y del norte al sur. Su punto de intersección consiste el “ombbligo del mundo”, la posición privilegiada para los grandes templos y palacios. Johanna

Broda (1978) y Luis Reyes García (1979) han mostrado que este esquema de cinco partes, los cuatro cuadrantes y el pivote central, también organizaban a las provincias del imperio que pagaban tributos en cuatro agregados; todos debían obediencia a distrito real, y el palacio central también estaba dividido en cuatro cuadrantes, con el gobernante supremo de pie en el punto cero, el corazón de la ciudad. Con la mirada se trazaban líneas que conectaban a los templos y construcciones en el centro, con los picos de la cadena de montañas sagradas que rodeaban la ciudad y el valle a su alrededor. Esto nos recuerda la intuición del investigador rumano Mircea Eliade acerca de la significancia del centro como una *imago mundi* (1991 1954: 17). Sin embargo, esta relación del microcosmos con el macrocosmos es mucho más que una réplica fenomenológica de algún imaginario arquetipo humano. Tenochtitlan era el corazón de un sistema de poder que regía recursos naturales y seres humanos, y la sacralización del espacio organizado implicaba una pretensión política al poder soberano exclusivo sobre la naturaleza y la sociedad.

En estas páginas hemos trazado un despliegue continuo de un esfuerzo de investigación orientado a la explicación del desarrollo de una sociedad y cultura complejas en Mesoamérica. He procurado mostrar como este esfuerzo reunió a una variedad de perspectivas de investigación, provenientes de disciplinas desconectadas y diferentes. Los participantes en este esfuerzo provenían de muchos países y representaban diferentes tradiciones nacionales. En muchos casos, ellos defendían posiciones que los colocaban en riesgo en sus países de origen. Sin embargo, este esfuerzo logró un impulso propio precisamente gracias a la exitosa síntesis de estas diferentes iniciativas. En este esfuerzo, cada etapa construida a partir de las implicaciones de sus predecesores, amplió la búsqueda del conocimiento desde un punto de partida en la base material de la sociedad, hacia las consideraciones acerca de los mundos simbólicos generados en tal contexto. El impulso motivacional de la trayectoria de esta investigación no era la de producir generalizaciones universales, sino examinar y comparar, y *conectar* respuestas a preguntas importantes acerca de un particular problema regional, en este caso una de las civilizaciones significativas del mundo. Yo no solamente les propongo a ustedes que esto se puede hacer, pero que esto puede conducirnos a cierta comprensión e información que es simultáneamente nueva y acumulativa. De esta manera la antropología, como una ciencia comparativa acerca de lo que significa ser humanos, conseguirá cubrir su papel mediador y sintetizador.

NOTA: La traducción al español es fruto colectivo de la labor de estudiantes con el profesor del curso “Antropología Mexicana” impartido en la Universidad del Valle de Guatemala en el otoño de 2015: María Eugenia Amato Paz, Sophía Gabriella Dávila Díaz, Alessia Guisel González Morales, Natalia del Carmen Guzmán Mury, Juan José López Juárez, Edgar Fernando Peña Durán, Daniela María Ochaíta Santizo, Ethel Ana Lís Salazar Batres y Pablo Jon Yao Yon Bobadilla, con Roberto Melville. Contamos para esta tarea con el beneplácito expreso de la Dra. Sydel Silverman.

REFERENCIAS

- Armillas, Pedro, 1945, "Los dioses de Teotihuacán", *Anales del Instituto de Etnología* 6, Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.
- , 1949, "Notas sobre sistemas de cultivo en Mesoamérica, cultivos de riego y humedad en la cuenca de las Balsas", en *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia* 3,
- , 1968, "Urban revolution III: The concept of civilization", *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. XVI, 218-2, Macmillan and The Free Press, New York
- Aveni, Anthony F., Calnek, Edward E., and Hartung, Horst, 1988, "Myth, environment, and the orientation of the Templo Mayor of Tenochtitlan", en *American Antiquity*, (2), 287-309.
- Bandelier, Adolph, F, 1880, *On the social organization and mode of government of the Ancient Mexicans*, Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, 12 Annual Report of the Trustees, 2(3): 557-699, Cambridge Mass.
- Berdan, Frances F, 1978, "Replicación de principios de intercambio en la sociedad Mexica: de la economía a la religión", en Pedro Carrasco and Johanna Broda (ed.), *Economía política e ideología en el México prehispánico*, 173-93, Nueva Imagen-CISINAH, México.
- Blanton, Richard E., Kowalewski, Stephen A, Feinman, Gary M, and Appel, Jill, 1981, *Ancient Mesoamerica: A comparison of change in three regions*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Boehm de Lameiras, Brigitte, 1986, *Formación del estado en el México prehispánico* El Colegio de Michoacán, Zamora.
- Boone, Elizabeth Hill (ed.) 1983, *The Aztec Templo Mayor*, A symposium at Dumbarton Oaks 8 and 9 October 1983, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, DC.
- Broda, Johanna, 1978, "El tributo en trajes guerreros y la estructura del sistema tributario Mexica", in Pedro Carrasco and Johanna Broda (eds.), *Economía política e ideología en el México prehispánico*, 113-74, Nueva Imagen-CISINAH, México.
- , 1982, "Astronomy, cosmology, and ideology in pre-Hispanic Mesoamerica", in Anthony F. Aveni and Gary Urton (eds.), *Ethnoastronomy and archaeoastronomy in the American Tropics*, Annals of the New York Academy of Sciences, 385: 81-110,
- Broda, Johanna, Matos Moctezuma, Eduardo and Carrasco, David, 1987, *The Great Temple of Tenochtitlan: center and periphery in the Aztec World*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles.
- Carrasco, David, 1987, "Myth, cosmic terror, and the Templo Mayor", in Johanna Broda, Eduardo Matos Moctezuma and David Carrasco, *The Great Temple of Tenochtitlan: center and periphery in the Aztec world*, 124-62,
- Carrasco, Pedro, 1976, "La sociedad Mexica antes de la conquista", in Daniel Cosío Villegas (ed.), *Historia general de México*, vol. I, 165-286, Colegio de México, México.
- , 1979, "Las fiestas de los meses mexicanos", in Barbro Dahlgren (ed.), *Mesoamérica: homenaje al Doctor Paul Kirchhoff*, 52-60, SEP-INAH, México.
- , 1980a, "Las bases sociales del politeísmo Mexicano: Los dioses tutelares", *Actes du*

- XLIIIe Congres International des Americanistes*, París, Septiembre 2-9, no, 6, 11-17,
- , 1980b, "The Chiefly Houses (Teccalli) of Ancient Mexico," *Actes du XLIIIe Congres International des Americanistes*, París, Septiembre 2-9, no, 9-B, 177-85.
- Childe, Vere Gordon, 1936, *Man makes himself*, Library of Science and Culture, Watts and Co, London.
- , 1942, *What happened in history*, Penguin, Harmondsworth.
- , 1949 "The urban revolution", *Town Planning Review*, (1): 3-17,
- , 1950, *Social evolution*, Henry Schumann, New York.
- Dostal, Walter, 1985, "Socio-economic formations and multiple evolution", in Walter Dostal (ed.), *On social evolution: contributions to anthropological concepts*, Proceedings of the symposium held on the occasion of the 50th anniversary of the Wiener Institut fur Volkerkunde in Vienna, December 12-16 1979, *Wiener Beitrage zur Ethnologic und Anthropologie*, no, 1, 170-83, Horn-Vienna: Verlag Ferdinand Berger und Sohne,
- Eder, Klaus, 1985, "Die Reorganisation der Legitimationsformen in Klassengesellschaften", in Klaus Eder (ed.), *Seminar: Die Entstehung von Klassengesellschaften*, 288-99, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Eliade, Mircea, 1964, *The myth of the eternal return*, Pantheon, New York.
- Freidel, David A, and Schele, Linda, 1988, "Kingship in the Late Preclassic Maya Lowlands", *American Anthropologist*, 90(3): 547-67.
- Friedman, Jonathan, 1979, *System, structure and contradiction in the evolution of "Asiatic" social formations*, Studies on Oceania and South East Asia 2, The National Museum of Denmark, Copenhagen.
- Godelier, Maurice, 1977, *Perspectives in marxist anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hassig, Ross, 1988, *Aztec warfare, Imperial expansion and political control*, Norman: University of Oklahoma Press, Oklahoma.
- Hughes, H, Stuart, 1975, *The sea change: the migration of social thought, 1930-1965*, Harper and Row, New York.
- Hunt, Eva, 1977, *The transformation of the hummingbird: cultural roots of a Zinacantecan mythical poem*, Ithaca, Cornell University Press, New York.
- Kirchhoff, Paul, 1943, "Mesoamérica: sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales", *Acta Americana*, 92-107,
- , 1959, "The principles of clanship in human society", in Morton H, Fried (ed.), *Readings an anthropology*, Vol, II: *Readings in Cultural Anthropology*, 259-70, Thomas Crowell Co, New York.
- Lopez Austin, Alfredo, 1973, *Hombre-Dios, Religión y política en el Mundo Nahuatl*, UNAM, México.
- Marcus, Joyce, 1992, *Mesoamerican writing systems: propaganda, myth, and history in four*

- ancient civilizations*, Princeton: Princeton University Press,
- Monzón, Arturo, 1949, *El calpulli en la organización social de los Tenochca*, Instituto de Historia, UNAM, México.
- Morgan, Lewis Henry, 1876, "Montezuma's dinner", *North American Review*, 122: 265-308.
- Nicolson, Henry B, 1973, "Eduard Georg Seler, 1849-1922", *Handbook of Middle American Indians*, 13: 348-69, University of Texas Press, Austin, Texas.
- Nutini, Hugo G, 1961, "Clan organization in a Nahuatl-speaking village of the state of Tlaxcala, Mexico", *American Anthropologist*, 63(1): 62-78,
- Oberg, Kalervo, 1955, "Types of social structure among the lowland tribes of South and Central America", *American Anthropologist*, 57(3, 1): 472-87,
- Palerm, Ángel, 1952, "La civilización urbana", *Historia Mexicana*, 2(2): 184-209,
- , 1954, "La distribución del regadío en el área central de Mesoamérica", en *Ciencias Sociales*, Pan American Union, 5(25-6): 2-15, 64-74, Washington, DC.
- , 1954, "The agricultural basis of urban civilization in Mesoamerica", in Julian H. Steward (ed.), *Irrigation civilizations: a comparative study*, 28-42, *Pan American Union, Washington, DC*.
- Palerm, Ángel and Wolf, Eric R, 1957, "Ecological potential and cultural development in Mesoamerica", *Studies in Human Ecology*, 1-37, A series of lectures given at the Anthropological Society of Washington, Social Science Monographs, Social Science Section, Department of Cultural Affairs, Washington, DC: Pan American Union,
- Polanyi, Karl, 1944, *The great transformation*, Rinehart, New York.
- Polanyi, Karl, Arensberg, Conrad A, and Pearson, Harry W, (eds.), *Trade and market in the early empires*, Free Press, Glencoe.
- Prescott, William H, 1873, *History of the conquest of Mexico*, 3 vols, Philadelphia,
- Puleston, Dennis, 1976, "The people of the cayman/crocodile: Riparian agriculture and the origins of aquatic motifs in Ancient Maya iconography", in François-Auguste de Montequin (ed.), *Aspects of Ancient Maya civilization*, 1-26, Hamline University (St Paul),
- , 1977, "The art and archaeology of hydraulic agriculture in the Maya Lowlands", in Norman Hammond (ed.), *Social process in Maya prehistory: studies in honour of Sir Eric Thompson*, 63-71, Academic Press, London.
- Reyes Garcia, Luis, 1979, "La visión cosmológica y la organización del imperio Mexica", in Barbro Dahlgren (ed.), *Mesoamérica: homenaje al Doctor Paul Kirchhoff*, 34-40, SEP-INAH, México.
- Sahlins, Marshall D, 1958, *Social stratification in Polynesia*, American Ethnological Society, University of Washington Press, Seattle.
- Sanders, William T, 1952-53, "The anthropogeography of Central Veracruz", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, 13(2-3): 27-78,
- Sanders, William T, and Price, Barbara J, 1968, *Mesoamerica: the evolution of a civilization*, Random House, New York.

- Sanders, William T, and Webster, David, 1988, "The Mesoamerican urban tradition", *American Anthropologist*, 90(3): 521-46,
- Scarborough, Vernon L, 1992, "Flow of power: water reservoirs controlled the rise and fall of the ancient Maya", *The Sciences*, March/April: 38-43,
- Scheie, Linda and Freidel, David, 1990, *A forest of kings*, William Morrow and Co, New York.
- Steward, Julian H, 1937, "Ecological aspects of southwestern society", *Anthropos*, 32: 87-104.
- , 1938, *Basin-plateau aboriginal sociopolitical groups*, Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology, Bulletin 120, Washington, DC.
- , (ed.) 1946-50, *Handbook of South American Indians*, 6 vols, Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology, Bulletin 143, Washington, DC.
- Steward, Julian H, and Faron, Louis C, 1959, *Native peoples of South America*, McGraw- Hill, New York.
- Townsend, Richard F, 1979 *State and cosmos in the art of Tenochtitlan*, Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology no, 20, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, DC.
- Turner, B, L, II, 1974, "Prehistoric intensive agriculture in the Maya Lowlands", *Science*, 185: 118-24.
- Tylor, Edward B, 1958 [1871], *The origins of culture*, Part 1 of *Primitive culture*, Harper Torchbooks/Harper and Brothers, New York.
- West, Robert and Armillas, Pedro, 1950, "Las chinampas de Mexico", *Cuadernos Americanos*, 2: 165— 82.
- Wheatley, Paul, 1971, *The pivot of the four quarters*, Aldine, Chicago.
- White, Leslie A, (cd.) 1940, *Pioneers in American anthropology: the Bandelier-Morgan letters, 1873- 1883*, 2 vols, Albuquerque, University of New Mexico Press, New York.
- Willey, Gordon R., 1953, *Settlement patterns in the Viru Valley, Northern Peru*, Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology, Bulletin 155, Washington, DC.
- Wittfogel, Karl A, 1931, *Wirtschaft und Gesellschaft Chinas*, Pan 1: Produktions-und Zirkulationsprozesse, Leipzig: C, L, Hirschfeld.
- , 1938, "Die Theorie der Orientalischen Gesellschaft", *Zeitschrift fur Sozialforschung*, 7(1-2): 90-122.
- Wright, Henry T, 1989, "Mesopotamia to Mesoamerica", *Archaeology*, 42(1): 46-48, 96-100,
- Zantwijk, Rudolf van, 1981, "The Great Temple of Tenochtitlan: model of Aztec cosmovision", in Elizabeth P, Benson (ed.), *Mesoamerican sites and world-views: a conference at Dumbarton Oaks, Oct, 16-17th, 1976*, 71-84, Dumbarton Oaks Research Library and Collections, Washington, DC.
- , 1985, *The Aztec arrangement: the social history of pre-Spanish Mexico*, Norman, University of Oklahoma Press, Oklahoma