

Federico Navarrete Linares

“Las dinámicas históricas y culturales de ciclos de concentración y dispersión en las sociedades amerindias”

p. 169-199

Los pueblos amerindios más allá del Estado

Berenice Alcántara Rojas y Federico Navarrete Linares
(coordinadores)

México

Universidad Nacional Autónoma de México,
Instituto de Investigaciones Históricas

2011

203 p.

Ilustraciones y mapas

(Serie Antropológica, 20)

ISBN 978-607-02-2347-1

Formato: PDF

Publicado: 12 de abril de 2016

Disponible en:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/pueblos/amerindios.html>



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

DR © 2016, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, México, Ciudad de México

LAS DINÁMICAS HISTÓRICAS Y CULTURALES DE CICLOS DE CONCENTRACIÓN Y DISPERSIÓN EN LAS SOCIEDADES AMERINDIAS*

FEDERICO NAVARRETE LINARES
Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM

Una de las características más desconcertantes de la dinámica histórica de las sociedades amerindias en diversas regiones del continente es la sucesión de periodos de centralización política y concentración demográfica, que llevaron al surgimiento de ciudades y a la construcción de grandes monumentos, y de intervalos de descentralización y dispersión territorial en los que imperó una vida social aparentemente más sencilla. Esta dinámica es particularmente evidente en la Amazonia, en la zona maya al sur de Mesoamérica y en la llamada región “chichimeca” al norte de esta última área cultural. Este trabajo intentará identificar y analizar los elementos clave para explicar esta alternancia, a partir de las características ambientales de estas regiones y también de las características sociales y culturales de los pueblos que vivían en ellas.

Tradicionalmente los periodos de dispersión de las sociedades amazónicas y mesoamericanas han sido concebidos como resultado de una deficiencia, endógena o exógena, en el proceso evolutivo de estas sociedades que las debió haber llevado a una centralización irreversible, como sucedió en otras áreas culturales del mundo. Dicha deficiencia ha sido atribuida generalmente a los límites insuperables de la capacidad productiva de las selvas tropicales y de las regiones semiáridas. Durante muchos años, los antropólogos y arqueólogos sostuvieron que la selva amazónica era incapaz de sustentar sociedades complejas y que estos límites ambientales habían condenado a sus pobladores a vivir en una inescapable “edad de piedra”.¹

* Pude terminar de escribir este trabajo gracias al generoso apoyo de una Summer Fellowship de la Dumbarton Oaks Research Library and Collection de la Universidad de Harvard.

¹ Betty J. Meggers, *Amazonia. Un paraíso ilusorio*, México, Siglo XXI Editores, 1989.

LAS DINÁMICAS HISTÓRICAS Y CULTURALES DE CICLOS DE CONCENTRACIÓN Y DISPERSIÓN EN LAS SOCIEDADES AMERINDIAS*

FEDERICO NAVARRETE LINARES
Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM

Una de las características más desconcertantes de la dinámica histórica de las sociedades amerindias en diversas regiones del continente es la sucesión de periodos de centralización política y concentración demográfica, que llevaron al surgimiento de ciudades y a la construcción de grandes monumentos, y de intervalos de descentralización y dispersión territorial en los que imperó una vida social aparentemente más sencilla. Esta dinámica es particularmente evidente en la Amazonia, en la zona maya al sur de Mesoamérica y en la llamada región “chichimeca” al norte de esta última área cultural. Este trabajo intentará identificar y analizar los elementos clave para explicar esta alternancia, a partir de las características ambientales de estas regiones y también de las características sociales y culturales de los pueblos que vivían en ellas.

Tradicionalmente los periodos de dispersión de las sociedades amazónicas y mesoamericanas han sido concebidos como resultado de una deficiencia, endógena o exógena, en el proceso evolutivo de estas sociedades que las debió haber llevado a una centralización irreversible, como sucedió en otras áreas culturales del mundo. Dicha deficiencia ha sido atribuida generalmente a los límites insuperables de la capacidad productiva de las selvas tropicales y de las regiones semiáridas. Durante muchos años, los antropólogos y arqueólogos sostuvieron que la selva amazónica era incapaz de sustentar sociedades complejas y que estos límites ambientales habían condenado a sus pobladores a vivir en una inescapable “edad de piedra”.¹

* Pude terminar de escribir este trabajo gracias al generoso apoyo de una Summer Fellowship de la Dumbarton Oaks Research Library and Collection de la Universidad de Harvard.

¹ Betty J. Meggers, *Amazonia. Un paraíso ilusorio*, México, Siglo XXI Editores, 1989.

En el caso de los mayas se ha construido una poderosa y persistente narración histórica que interpreta el supuesto “colapso” de la civilización clásica en los siglos IX y X de nuestra era como producto del deterioro ecológico provocado por los intentos de las sociedades centralizadas mayas por aumentar la producción agrícola más allá de los límites sustentables del ecosistema selvático.² En el norte de México, la frontera entre Mesoamérica, donde prosperaron las sociedades estatales y Aridamérica, donde éstas no se desarrollaron de manera duradera, ha sido definida fundamentalmente en términos ecológicos como el límite entre las zonas donde es viable subsistir con base en la agricultura del maíz y las zonas donde esto resulta mucho más difícil. Igualmente la retracción y el colapso de las zonas bajo control de los centros políticos mesoamericanos han sido explicados como productos de movimientos de esta frontera ambiental.³

Mi propuesta es que los factores ambientales son fundamentales para comprender los ciclos de concentración y dispersión en estas regiones, pero no únicamente como elementos restrictivos que imposibilitaron la consolidación “natural” o “necesaria” del poder centralizado. Esto se debe, en primer lugar, a que cualquier determinación ecológica opera a través de las prácticas sociales y culturales que la median y la modifican. En segundo lugar, podemos plantear que los medios ecológicos selváticos y semiáridos también ofrecieron oportunidades positivas para la dispersión de la población y la descentralización política, lo que resulta clave para entender la dinámica social que nos interesa.

Para avanzar en esta interpretación, es necesario también cuestionar el carácter supuestamente inevitable de la centralización política. En su historia mundial del poder político, Michael Mann ha planteado que el desarrollo de las sociedades estatales debe ser entendido como un proceso excepcional que estuvo estrechamente vinculado con circunstancias ecológicas y sociales muy particulares en ciertas regiones del Viejo Mundo, como Mesopotamia, Egipto, el valle del Indo y China.⁴

² Muchos autores han contado, y vuelto a contar, esta historia con tintes apocalípticos que goza de gran éxito en el público en general. Una de las versiones más recientes fue presentada por Diamond como parte de una historia comparativa mundial sobre el colapso de las sociedades por razones ecológicas. Jared Diamond, *Colapso. Por qué unas sociedades perduran y otras desaparecen*, Barcelona, Debate, 2006.

³ Marie-Areti Hers, *Los toltecas en tierras chichimecas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1989.

⁴ Michael Mann, *The sources of social power. V. 1. A history of power from the beginning to AD 1960*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986. Aunque Mann no extiende su análisis a

Según su propuesta, aunque una gran cantidad de sociedades humanas desarrollaron formas incipientes de centralización política basadas en la autoridad consensual y la jerarquización por rango y sustentadas en mecanismos de redistribución económica, esto no llevó de manera natural o inevitable al surgimiento del poder coercitivo y de la estratificación socioeconómica de clase o casta, basada en relaciones económicas asimétricas de exacción tributaria, que son propios de las sociedades estatales. En efecto, en la mayoría de las sociedades humanas las formas incipientes de autoridad y de jerarquía se mantuvieron sin profundizarse o se disolvieron fácilmente en procesos de descentralización, para luego surgir de nuevo en configuraciones apenas diferentes. Esto se debió a que los intentos por imponer un poder coercitivo o por establecer relaciones económicas desiguales eran rechazados por razones políticas y éticas, y no encontraban un sustento social y económico firme.

Sólo en las regiones señaladas anteriormente, y de manera claramente excepcional, se pudieron romper estos límites y surgieron formas de poder centralizado de índole protoestatal. Esto se debió a que en ellas se dio un “enjaulamiento” de los productores agrícolas y ganaderos que habían invertido cantidades considerables de trabajo a lo largo de generaciones en la mejoría de sus tierras de labor, lo que había resultado en un incremento considerable de sus niveles de producción y también en una creciente concentración demográfica; estos grupos vivían y producían además en nichos ecológicos muy específicos rodeados por zonas mucho menos favorables para la producción agropecuaria intensiva en la que se habían especializado. Debido a esta combinación de factores, las poblaciones quedaron literalmente atadas a sus tierras y por lo tanto se vieron obligadas a aceptar formas de dominación que no tenían precedente en su historia, y de las que hubieran podido escapar si hubieran conservado la capacidad de movilidad que tenían otros agricultores y ganaderos, y desde luego los cazadores-recolectores.

En contraste, podemos plantear que las sociedades amerindias de la selva lluviosa en la Amazonia y Mesoamérica, y de las zonas semi-desérticas al norte de esa área cultural, pudieron escapar en repetidas ocasiones a este “enjaulamiento”, pues conservaron un alto grado

América, se puede plantear que tanto Mesoamérica como la zona andina se pueden sumar a esta lista de regiones con características excepcionales.

de movilidad que les permitió revertir los procesos de centralización política en que participaron. Esto fue posible precisamente gracias a las características ecológicas de sus territorios pues lo que aparece como “escasez” desde el punto de vista de las sociedades centralizadas se revela como abundancia para las sociedades descentralizadas.

En primer lugar, en estas regiones la intensificación de la producción agrícola sólo fue viable en áreas muy específicas. Sin embargo, esta concentración de trabajo acumulado en la modificación del medio y en el aumento de la producción agrícola no condujo al enjaulamiento de las poblaciones amerindias porque siempre convivió con formas de agricultura poco intensiva, como la roza y quema y la agricultura de temporal que se combinaban con la recolección y la caza de plantas y animales silvestres, particularmente abundantes en los medios selváticos y semiáridos. Estas formas de producción extensiva podían favorecer la dispersión de la población en momentos particulares, pues podían ser practicadas con un éxito más o menos parecido en muy diversas áreas de estas regiones. Esto quiere decir que si, por alguna razón, los agricultores de estas regiones decidían alejarse de los centros de población y poder político podían contar con que serían capaces de asegurar su supervivencia. Por ello podemos plantear que desde esta perspectiva, los ecosistemas, lejos de ser pobres, eran suficientemente ricos para permitir un alto grado de movilidad con un grado de certidumbre suficiente.

Este planteamiento general, sin embargo, debe ser matizado en varios sentidos. En primer lugar, hay que señalar que la selva y el semidesierto distaban mucho de ser ecosistemas homogéneos que ofrecieran las mismas condiciones para la agricultura de subsistencia y otras actividades productivas en todos sus puntos. Había zonas más favorables y otras que lo eran menos y la movilidad y la capacidad de subsistencia de la población dependía de un profundo conocimiento de las mismas. Por ello, los patrones de movimiento no eran azarosos sino que solían gravitar alrededor de los lugares y ámbitos ya conocidos por sus mayores rendimientos. En suma, el medio sólo era abundante para aquellos que lo conocían y que sabían encontrar los micronichos más favorables. Además, como ha quedado cada vez más claro en la Amazonia, la distribución desigual de los recursos bióticos no sólo es natural, sino que ha sido modificada y potenciada a lo largo de siglos por acciones humanas. Por ello, podemos decir que la abundancia de estos medios no es sólo un factor ecológico

externo a las sociedades, sino también un producto cultural de su historia.

Sin embargo, el potencial positivo para la dispersión era contrarrestado por la distribución desigual de ciertos recursos clave, como las piedras usadas para la producción de herramientas, el agua dulce o la sal; esto último podía producir un cierto grado de enjaulamiento cuando estos recursos eran controlados por un poder centralizador, lo que sucedió con frecuencia, desde tiempos prehispánicos hasta el presente. En esos casos, la dispersión permitía a los miembros de las sociedades amerindias alcanzar un nivel básico de supervivencia, pero al costo de perder acceso a los productos y bienes controlados por estos centros políticos. Igualmente, los dejaba vulnerables a la variabilidad de los ciclos de lluvia y a la escasez estacional de recurso, que podían ser compensados más eficazmente por la intensificación de la agricultura o por la concentración de reservas en los centros de poder. En suma, la posibilidad de mudarse a otras regiones de la selva o del desierto para escapar de la dominación política acarrea algunas desventajas para los que decidían ejercerla; lo que, a su vez, incrementaba el atractivo de la centralización política. Es a partir de esta compleja dialéctica que podemos comenzar a explicar los ciclos de concentración y dispersión en cada una de las regiones que estamos analizando.

LOS ELEMENTOS DE LA DINÁMICA

El ejemplo amazónico

La actual propuesta respecto a la dinámica histórica de los ciclos de concentración y de dispersión política y social surgió de lecturas y reflexiones sobre las sociedades amazónicas y su cada vez más compleja historia.⁵ En regiones tan diversas como la montaña peruana y la várzea del Amazonas central se han descubierto cada vez más evidencias antropológicas, etnohistóricas y arqueológicas de la capacidad de las sociedades amazónicas para organizarse en formas relativamen-

⁵ Agradezco mucho las conversaciones con Eduardo Goés Neves y Antônio Porro sobre el tema a lo largo de los años.

te centralizadas,⁶ pero también de su renovada habilidad para escapar de las redes del poder y adoptar patrones de asentamiento y organización descentralizados. Incluso la actual dispersión étnica y social de la región ha sido explicada como resultado del colapso de los cacicazgos prehispánicos provocado por las oleadas de colonización europea que se iniciaron en el siglo XVI.⁷

Los periodos de mayor centralización política han estado asociados al surgimiento de poderes locales, como los que se han documentado arqueológicamente en la zona de la várzea,⁸ y también a la incursión de poderes exógenos, como los incas en la montaña peruana y los colonizadores europeos.⁹

La centralización era favorecida por la existencia de lo que podemos llamar fuerzas centrípetas que atraían a la población hacia los centros políticos. Éstas podían ser de carácter económico, como el acceso a mayores recursos alimenticios gracias a la intensificación de la agricultura, o al aprovechamiento de los recursos fluviales, y también a bienes de valor ritual y social por medio de la participación en redes comerciales de grandes dimensiones; igualmente el control centralizado sobre recursos clave atraía a la población. Las fuerzas centrípetas también podían ser de carácter político, como aumentar la capacidad de defensa frente a enemigos comunes, y de carácter ideológico, como poder participar en rituales más elaborados que garantizaban una mayor protección frente a fuerzas sobrenaturales.¹⁰

En contraste, la dispersión política y el alejamiento de estos centros eran favorecidos por lo que llamaremos fuerzas centrífugas. Entre ellas se contaba, en primer lugar, la riqueza y diversidad del medio selvático que permitía a las comunidades practicar la agricultura, y encon-

⁶ Michael J. Heckenberger, James B. Petersen y Eduardo Goés Neves, "Village size and permanence in Amazonia: two archaeological examples from Brazil", *Latin American Antiquity*, 10, 4, 1999, p. 353-376.

⁷ Anne-Christine Taylor, "Génesis de un arcaísmo: la Amazonia y su antropología", en Carmen Bernand (ed.), *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*, México, Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994, p. 91-126.

⁸ Anna C. Roosevelt, "The development of Prehistoric complex societies: Amazonia, a tropical forest", *Archeological Papers of the American Anthropological Association*, 9, 1, 1999, p. 13-33.

⁹ Michael F. Brown y Eduardo Fernández, *War of shadows. The struggle for utopia in the Peruvian Amazon*, Berkeley, University of California Press, 1991.

¹⁰ Muchos de estos elementos se encuentran en las descripciones etnohistóricas de los cacicazgos amazónicos analizadas por Antônio Porro (*O povo das águas. Ensaio de etno-história amazônica*, São Paulo, Editora Vozes/Editora da Universidade de São Paulo, 1998).

trar suficientes y variados recursos silvestres, en lugares alejados de las zonas bajo dominación centralizada. Como ya hemos dicho, este potencial ecológico sólo se había podido convertir en una realidad social gracias al desarrollo de complejas prácticas y técnicas de explotación y manejo de la selva que han sido documentadas en diversas regiones de la Amazonia,¹¹ y también de formas de horticultura y silvicultura muy diversas que incluían la apertura de parcelas de monocultivo, la creación de jardines semicultivados, el mantenimiento de zonas de selva manejada y la distribución deliberada de recursos vegetales clave en caminos y zonas muy dispersas. Estas complejas tecnologías de subsistencia han sido denominadas “agricultura nómada” por Posey, quien ha analizado cómo han permitido a los kayapó sobrevivir al impacto político y demográfico provocado por su subordinación al Estado-nación brasileño en el último siglo.¹²

Por otro lado, las sociedades “campes” de la montaña peruana que han estado en contacto con los poderes estatales provenientes de los Andes durante siglos, han desarrollado valores políticos y culturales que rechazan abiertamente la centralización política y la estratificación social, así como las relaciones sociales no recíprocas.¹³ Otras sociedades, como los jíbaros de la selva ecuatoriana, han desarrollado una ideología guerrera que los ha mantenido ideológica e identitariamente aparte de los colonizadores occidentales¹⁴ y los ha llevado a adoptar un patrón de asentamiento disperso que les ha permitido escapar a la dominación colonial durante casi cinco siglos.¹⁵

El complejo juego entre las fuerzas centrípetas y centrífugas en la Amazonia puede explicar la sucesión de periodos de mayor centralización y otros de clara dispersión atestiguada arqueológicamente¹⁶ y

¹¹ Emilio F. Morán, *La ecología humana de los pueblos del Amazonia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

¹² Darrell Anderson Posey, “Environmental and social implications of Pre- and Postcontact situations on Brazilian Indians: the Kayapó and a New Amazonian synthesis”, en Anna Roosevelt (ed.), *Amazonian Indians from Prehistory to the present*, Tucson, The University of Arizona Press, 1994, p. 271-286.

¹³ Fernando Santos, *Etnohistoria de la Alta Amazonia, siglos XV-XVIII*, Quito, Abya-Yala, [1992] (Colección 500 Años, 46).

¹⁴ Anne-Christine Taylor, “Una historia corta del olvido. Perspectivas jíbaras sobre la memoria de los muertos y el destino de los vivos”, en Aurore Monod-Becquelin (ed.), *Antropología e historia. Reflexión en torno a los cinco continentes*, París, [s. e.], 1996, p. 75-85.

¹⁵ Philippe Descola, “Homeostasis as a cultural system: the Jivaro case”, en Anna Roosevelt (ed.), *Amazonian Indians from Prehistory to the present*, Tucson, The University of Arizona Press, 1994, p. 203-224.

¹⁶ Eduardo Goés Neves, *Arqueologia da Amazônia*, editor Jorge Zahar, Río de Janeiro, 2006 (Descobriendo o Brasil).

en las fuentes históricas. Además, esta dinámica es evidente también en las mitologías y valores culturales de los pueblos amazónicos contemporáneos, como lo intuyó ya Lévi-Strauss y como lo ha analizado Viveiros de Castro.¹⁷

Los mayas

En su obra monumental sobre los mayas de Yucatán en el periodo colonial, Nancy Farriss planteó una explicación muy sugerente de la dinámica de concentración y dispersión de las comunidades mayas que habían sido sometidas a la dominación española pero siempre encontraban maneras de escaparse a ella. Para ello, definió lo que llamó los “vínculos intangibles” que mantenían unidas a las comunidades y las hacían gravitar hacia los centros de dominación política.¹⁸

Estas fuerzas centrípetas tenían su fundamento en las relaciones de reciprocidad y asistencia mutua que se establecían en el seno de las familias extensas y los patrilineajes en que se organizaba la sociedad maya. A partir de estos vínculos se establecía y mantenía la cohesión y la cooperación de las comunidades campesinas que eran clave para su supervivencia; a la vez, estos vínculos eran también un importante mecanismo de movilidad, pues permitían establecer con relativa facilidad nuevos lazos de cooperación en casos de mudanzas a comunidades distantes de la comunidad de origen.

Otros vínculos cohesionadores se basaban en el comercio a larga distancia, del que dependía el acceso a bienes escasos e indispensables, como la obsidiana y la sal, y a otros suntuarios de gran valor social y ritual, como el jade, las plumas y el cacao, y que era controlado por los centros políticos, tanto por los señoríos prehispánicos como por el poder colonial español y por el Estado mexicano moderno.

Otro factor relevante, al menos en tiempos prehispánicos, era el control sobre los recursos hidráulicos, particularmente las represas que almacenaban el agua durante la temporada seca y que podían ser indispensables para la supervivencia de los campesinos en zonas don-

¹⁷ Véase Claude Lévi-Strauss, *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, y Eduardo Viveiros de Castro, “Imagens da natureza e da sociedade”, en *A inconstância da alma selvagem*, São Paulo, Cosac & Naify, 2002, p. 319-344.

¹⁸ Viveiros de Castro, “Imagens da natureza...”.

de no había fuentes permanentes de agua.¹⁹ Igualmente, en ciertas regiones particulares, alrededor de Palenque y Copán, la concentración de tierras aluviales susceptibles de ser mejoradas con obras públicas a gran escala, como canales de riego o campos alzados, permitió una significativa concentración demográfica y política.

La guerra, a su vez, hacía atractiva y necesaria, en muchos casos, la protección ofrecida por los centros de poder y requería la movilización conjunta de la colectividad.

Otro factor de gran importancia era la religión. Durante el periodo prehispánico los gobernantes mayas monopolizaron la capacidad de administrar las relaciones con lo sagrado y de garantizar el funcionamiento del orden cósmico y de las actividades agrícolas dentro del mismo.²⁰ Como bien señala Farriss, durante esta época, las funciones religiosas y militares del poder se hicieron inseparables.

El hecho mismo de que las actividades bélicas y rituales sean el tema principal de los monumentos e inscripciones realizadas por los propios gobernantes confirma su importancia para legitimar el poder de las elites. Respecto a la aceptación por parte de la población campesina de estos argumentos ideológicos tenemos solamente indicios indirectos, aunque elocuentes. El primero es el patente éxito de los centros políticos mayas que lograron atraer y concentrar una población suficiente para sostener a una elite opulenta y realizar impresionantes construcciones monumentales, así como significativas campañas bélicas a lo largo de varios siglos. El segundo es la profunda unidad del sistema ideológico construido alrededor de la realeza sagrada, la escritura logográfica y la utilización del sistema calendárico conocido como cuenta larga.²¹ Esta unidad nunca fue acompañada por una unificación política, sino por una constante competencia y por conflictos recurrentes entre los diferentes centros.²² Pese a ello se mantuvo a lo largo de todo el llamado periodo clásico, entre los siglos IV y IX, en

¹⁹ Lisa J. Lucero, "Agricultural intensification, water, and political power in the Southern Maya Lowlands", en Joyce Marcus y Charles Stanish (eds.), *Agricultural strategies*, Los Ángeles, Cotsen Institute of Archaeology/University of California, 2006, p. 281-305.

²⁰ Linda Schele y Mary Ellen Miller, *The blood of kings. Dynasty and ritual in Maya art*, Nueva York/Fort Worth, George Braziller, Inc./Kimbell Art Museum, 1986.

²¹ *Idem*.

²² A la fecha todavía se debate sobre el grado de coherencia de este sistema, y sobre la posible existencia de centros políticos dominantes. Nikolai Grube y Simon Martin, "Política clásica maya dentro de una tradición mesoamericana: un modelo epigráfico de organización política 'hegemónica'", en Silvia Trejo (ed.), *Modelos de entidades políticas mayas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1998, p. 131-146.

buena medida porque era la ideología hegemónica que sustentaba el poder de todos y cada uno de esos centros y que mantenía nucleada a su población.

La gran importancia que tenía la religión como elemento nucleador para los mayas es confirmada por los testimonios del periodo colonial. Como cuenta Farriss, durante esta época era frecuente que familias y comunidades que se habían alejado de los centros de poder españoles para escapar al tributo y a la dominación colonial regresaran al cabo de unos años en busca de los servicios religiosos monopolizados por el clero católico, particularmente solicitando que sus hijos fueran bautizados. Desde esta perspectiva, las sucesivas rebeliones mayas durante los siglos XVIII y XIX pueden ser interpretadas como intentos por construir un nuevo poder militar-religioso bajo control nativo pero de signo cristiano que pudiera enfrentarse y competir con el poder español y así pudiera nuclear a la población maya al margen del poder colonial español.²³ Dichos intentos sólo alcanzaron el éxito tras la gran rebelión de 1847, con el surgimiento del culto de la Cruz Parlante que logró reunir el poder religioso, militar y político alrededor de una sola figura²⁴ y así permitió el reestablecimiento de un grupo de sociedades mayas que se mantuvieron independientes del dominio extranjero hasta el siglo XX.

En contra de estas fuerzas centrípetas, que eran sin duda poderosas, jugaban constantemente otras fuerzas centrífugas que impulsaban a la dispersión de las sociedades mayas. La principal parece haber sido la práctica de la agricultura de roza y quema que permitía a los campesinos abrir nuevos campos de cultivo en zonas remotas, gracias a la dispersión de los territorios más idóneos para este tipo de agricultura a lo largo y ancho de la región. Esta capacidad producía un continuo movimiento de grupos e individuos hacia zonas que quedaban lejos del control de los centros políticos, como ha sido ampliamente documentado en tiempos coloniales.²⁵ Los dominadores españoles lamentaban y trataron de limitar la movilidad de sus tributarios mayas pero

²³ Victoria Reifler-Bricker, *El Cristo indígena, el Rey nativo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

²⁴ Victoria Reifler-Bricker, "The Caste War of Yucatán: the history of a myth and the myth of history", en *Anthropology and history in Yucatán*, Austin, The University of Texas Press, 1977, p. 251-258.

²⁵ Laura Caso Barrera, *Caminos en la selva. Migración, comercio y resistencia. Mayas yucatecos e itzaes, siglos XVII-XIX*, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, 2002.

nunca lo lograron, lo que produjo una permanente inestabilidad del sistema colonial en Yucatán.²⁶

Esta continua movilidad no sólo era producto de la capacidad potencial del ecosistema selvático para sustentar la agricultura de roza y quema en muy diversos lugares, sino también de los conocimientos y tecnologías que permitían a los agricultores mayas moverse en ese ecosistema y reconocer cuáles eran los sitios idóneos para abrir sus milpas, a partir de una combinación de factores ambientales, como la disponibilidad de agua, la calidad de los suelos, la cercanía de recursos vegetales y animales silvestres, que proporcionaban, y proporcionan a la fecha entre los itzaes, un complemento importante a la producción agrícola.²⁷ También resultaba importante reconocer los sitios de antigua ocupación humana, que tenderían a ser los más favorables a las actividades de subsistencia.²⁸ Igualmente debían saber leer el cambiante paisaje social, calibrando la adecuada cercanía a redes comerciales y la suficiente lejanía de los centros de poder, la vulnerabilidad ante ataques enemigos, y otros factores dinámicos y complejos, tal como lo describe Sullivan al analizar la compleja geopolítica de los mayas crucoob a principios del siglo XX.²⁹

Estos factores podrían ayudar también a explicar el llamado “colapso” maya, es decir, el eclipse de la mayoría de los grandes centros urbanos de las Tierras Bajas en el periodo llamado Clásico terminal, entre los siglos VIII y X. Si bien durante mucho tiempo se ha concebido este colapso como una catástrofe generalizada que hizo desaparecer a la civilización y sociedades mayas en su conjunto, algunos enfoques más recientes lo definen de forma más acotada como el fin del sistema político de los estados o cacicazgos gobernados por reyes sagrados, vinculado a la desaparición o transformación de su ideología hegemónica.³⁰

Igualmente se ha cuestionado que el colapso maya fuera resultado de la incapacidad del ecosistema selvático para sostener la inten-

²⁶ Grant D. Jones, *Maya resistance to Spanish rule. Time and history on a Colonial frontier*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1989.

²⁷ Scott Atran, “Itza Maya tropical agro-forestry”, *Current Anthropology*, 36, 5, 1993, p. 633-700.

²⁸ Aline Magnoni, Travis W. Stanton y Scott R. Hutson, “Landscape transformations and changing perceptions at Chunchucmil, Yucatán”, en *Ruins of the past: the use and perception of abandoned structures in the Maya*, Boulder, University of Colorado Press, 2008, p. 193-222.

²⁹ Paul Sullivan, *Conversaciones inconclusas. Mayas y extranjeros entre dos guerras*, México, Gedisa, 1991.

³⁰ Prudence M. Rice, *Maya political science: time, astronomy, and the cosmos*, Austin, University of Texas Press, 2004.

sificación de la producción agrícola demandada por el crecimiento de los centros urbanos clásicos pues al menos en algunas regiones de las Tierras Bajas como la zona del río de la Pasión, no hay signos claros de este colapso ni del concomitante deterioro de la dieta de la población.³¹

Por ello se puede plantear que el sistema político clásico se pudo haber derrumbado debido a que las fuerzas centrífugas que hemos descrito produjeron una dispersión demográfica y política que produjo el colapso de los centros urbanos. Esto se habría debido, al menos en parte, a la pérdida o reducción de su capacidad política e ideológica para seguir atrayendo a la población campesina a su órbita.

En este sentido se ha constatado que si bien las antiguas elites abandonaron los centros urbanos, algunos de ellos, como Tikal y Uaxactun, siguieron siendo habitados por campesinos que incluso utilizaron los antiguos edificios construidos por los gobernantes.³² Por otro lado en otras regiones, como Copán, parece haber habido grandes movimientos de grupos campesinos e incluso la llegada de poblaciones provenientes de diferentes regiones.³³

Otro factor que debilitó indudablemente al sistema político del Periodo Clásico, y a su capacidad para atraer a la población campesina, fueron los recurrentes y crecientes conflictos entre las diferentes ciudades-estado, cuyo costo social parece haber aumentado hacia finales de este periodo. Este faccionalismo ha sido siempre una característica constante de la política maya a lo largo de los milenios y ha constituido una poderosa fuerza centrífuga.

Durante el periodo colonial, en efecto, los campesinos mayas no sólo huían del dominio de los españoles para escapar del tributo y la encomienda sino que también se alejaban de las comunidades mayas y de los pocos señoríos independientes para reincorporarse a las zonas dominadas por los primeros. Estas decisiones eran impulsadas por factores económicos, como el balance entre las cargas tributarias en cada ámbito o las ventajas del acceso a las redes comerciales contro-

³¹ Lorie Wright, *Diet, health, and status among the passion Maya: a reappraisal of the collapse*, Nashville, Vanderbilt University Press, 2006.

³² Juan Antonio Valdés y Federico Fahsen, "Disaster in sight: the Terminal Classic at Tikal and Uaxactun", en *The Terminal Classic in the Maya Lowlands: collapse, transition, and transformation*, Boulder, University of Colorado Press, 2004, p. 140-161.

³³ T. Kam Manahan, "Anatomy of a post-collapse society. Identity and interaction in Early Postclassic Copán", en *Ruins of the past: the use and perception of abandoned structures in the Maya*, Boulder, University of Colorado Press, 2008, p. 171-192.

UNAM - IIH

ladas por cada centro político y también por elementos ideológicos, como la creencia en que los centros políticos mayas estaban condenados a colapsarse al regreso de un periodo calendárico histórico específico, como sucedió con el señorío itzá de Tayasal.³⁴

Estos factores eran tan complejos y tan cambiantes que Farriss describe este continuo movimiento poblacional como “drift”, o deriva, pues no parece obedecer a un programa político anticolonial, sino a una práctica de movilidad y a una desconfianza generalizada hacia el poder, que no hacía distinciones esenciales entre un dominador y otro.

Por esa misma razón, no resulta sorprendente que en el siglo XIX, no todas las sociedades mayas independientes que se constituyeron después de la gran rebelión de 1847 se hayan unificado bajo la autoridad de la Cruz Parlante y muchas hayan rechazado abiertamente cualquier subordinación a ésta, estableciéndose a distancia de ella, de modo que en vez de tener una entidad política centralizada se creó una constelación de sociedades dispersas, muy acorde con un antiguo patrón maya.³⁵ Asimismo, la historia de estos señoríos muestra una constante disputa entre los poderes religiosos y militares y la persistencia de disputas políticas que eran resueltas generalmente por medio de la violencia.³⁶ Inclusive después de la violenta conquista y destrucción de la Cruz Parlante por el Estado mexicano en 1904, algunas comunidades campesinas mantuvieron su independencia, refugiándose en lo más profundo de la selva y dedicándose exclusivamente a la agricultura de subsistencia.³⁷

El caso de estas comunidades, entre las que destaca X-Cacal Guardia, estudiada por Villa Rojas y Sullivan, nos muestra la ambivalente actitud de los mayas ante el poder y la centralización política. Para la década de los años treinta del siglo XX, estos campesinos se sentían oprimidos por el régimen religioso de la Cruz Parlante, en la versión local muy disminuida que se mantenía en X-Cacal, y rechazaban sus

³⁴ Grant D. Jones, *The Conquest of the Last Maya Kingdom*, Stanford, Stanford University Press, 1998.

³⁵ D. E. Dumond, “Independent Maya of the late nineteenth century: chiefdoms and power politics”, en *Anthropology and history in Yucatán*, Austin, The University of Texas Press, 1977, p. 103-138.

³⁶ Paul Sullivan, *Xuxub must die: the lost histories of a murder on the Yucatan*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2004.

³⁷ Alfonso Villas Rojas, *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1978.

exigencias de servicio militar y ritual y de trabajo comunitario. Igualmente, se lamentaban de las carencias que acompañaban su aislamiento y su dependencia en la agricultura de subsistencia. Para referirse a este aislamiento hablaban de que vivían en una época de “caminos de piedra” y “caminos ocultos”, una metáfora que recuerda las descripciones de la vida en la selva en los libros de Chilam Balam, y que se refiere aparentemente a la clausura de las redes comerciales y las relaciones políticas más amplias que les permitían tener acceso a bienes escasos o imposibles de producir en su entorno, como armas de fuego, herramientas de metal.³⁸ Por eso, para ellos, aceptar finalmente la dominación del Estado-nacional mexicano fue una manera de abrir esos caminos y de escapar de lo que consideraban la tiranía de la Cruz.³⁹ Cuarenta años después, sin embargo, se lamentaban con igual fuerza contra su nueva dependencia de la economía capitalista y añoraban una rebelión como la del siglo XIX.

Los chichimecas

En la zona norte de Mesoamérica, los ciclos de concentración y dispersión se pueden comprender a partir del contraste entre dos tipos de organización productiva y social, y también de identidad cultural, que existían entre los pueblos de la región: la chichimeca y la tolteca.

Las fuentes históricas de la región describen a los chichimecas como habitantes del desierto, o de otras zonas agrestes y poco fértiles, donde residían en cuevas y practicaban la caza y la recolección, así como una agricultura itinerante poco intensiva; se les representa vestidos con pieles y armados con arco y flecha; se afirma que tenían una organización social simple, aunque también tenían gobernantes o reyes, y que practicaban una religión sencilla, centrada en cultos solares y de cacería.

En contraste, los toltecas son descritos como habitantes de las regiones fértiles cercanas a ríos y lagunas, donde construían opulentas ciudades con palacios y casas de mampostería; se afirma que practicaban la agricultura intensiva y dominaban todo tipo de oficios complejos;

³⁸ Taube ha encontrado también en murales prehispánicos indicios de la utilización de esta metáfora para referirse a la vida lejos de los centros urbanos. Karl Taube, “Ancient and contemporary Maya conceptions about field and forest”, en *The Lowland Maya area: three millenia of the human-wildland interface*, Binghamton, Food Products Press, 2003, p. 461-492.

³⁹ Paul Sullivan, *Conversaciones inconclusas*.

se les retrata vestidos con ropa de algodón y rodeados de todo tipo de utensilios, desde libros hasta vajillas y joyas elegantes; se les atribuye una organización social claramente centralizada y estratificada y una religión compleja y fastuosa, centrada en el sacrificio humano.⁴⁰

Desde el siglo XVI, estas dos categorías culturales han sido asimiladas a la dicotomía occidental entre bárbaros (los chichimecas) y civilizados (los toltecas). Más recientemente, autores como Kirchhoff y León-Portilla⁴¹ han concebido estas dos formas de organización social y de identidad cultural como etapas sucesivas en la evolución cultural de los pueblos del centro de México. Sin embargo, otros autores han señalado la inmensa complejidad de estos términos y su polisemia en las fuentes históricas, pues no designan únicamente formas de organización social distintas, sino también linajes de gobernantes y grupos de pueblos con un origen histórico o mítico común.⁴²

Desde la perspectiva propuesta en este artículo, las formas culturales chichimeca y tolteca pueden comprenderse como los polos opuestos de una dinámica de alternancia entre dispersión y concentración política. Para ello, es necesario dejar de lado las explicaciones evolucionistas lineales que conciben el tránsito de formas más “simples” de organización social a formas supuestamente más “complejas” como un proceso necesario e irreversible, y en cambio prestar atención a la manera en que los grupos históricos atravesaban las fronteras ecológicas y culturales entre estas dos formas de organización social.

A un nivel macrogeográfico, la frontera entre toltecas y chichimecas se ha identificado con la que separa al área cultural mesoamericana del área aridoamericana. En los últimos años, sin embargo, las distinciones entre estas dos áreas se han hecho menos tajantes y resulta

⁴⁰ Prácticamente todas las fuentes históricas producidas por los pueblos del centro de México, y también en otras regiones de Mesoamérica, tanto pictográficas como escritas en alfabeto latino, en lenguas nativas o en español, describen y contrastan estas dos formas de organización e identidad cultural. Un análisis detallado de este tema se encuentra en mi libro (*Los orígenes de los pueblos del valle de México: los altépetl y sus historias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011).

⁴¹ Véase Paul Kirchhoff, “Civilizing the Chichimecs: a chapter in the culture history of Ancient Mexico”, *Latin American Studies*, v, 1948, p. 80-85, y Miguel León-Portilla, “El proceso de aculturación de los chichimecas de Xólotl”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 7, 1967, p. 59-86.

⁴² Lina Odena Güemes, “La composición étnica en el Postclásico y la cuestión chichimeca”, en Federica Sodi Miranda (coord.), *Mesoamérica y el norte de México. Siglos IX-XII*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1990, v. 2, p. 451-458, y Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *Mito y realidad de Zuyúá: Serpiente emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

cada vez más claro que las diferencias culturales y ecológicas entre ambas no impedían un continuo tránsito de pueblos e ideas, y que en el norte surgieron sociedades agrícolas muy diversas.⁴³

Por otro lado esta frontera ecológica y cultural se reproducía a nivel local, en diversas regiones de la geografía mesoamericana. En el caso del valle de México, el área ecológico-cultural que correspondía a los chichimecas era la de las zonas montañosas que rodeaban el valle. Si bien estas zonas no eran propiamente desérticas, sí eran relativamente agrestes y en ellas vivían pueblos chichimecas dedicados a la agricultura de temporal, de roza y quema, complementada con la recolección y la cacería. En contraste, las zonas del piso del valle, con sus grandes lagos y ríos se identificaban claramente con los toltecas y su forma de vida, centradas en la vida urbana y la práctica de la agricultura intensiva, particularmente en las chinampas.

Las historias de la región relatan con detalle cómo los pueblos chichimecas, particularmente los descendientes del gobernante Xólotl, salieron de sus regiones agrestes para asentarse en el centro del valle, donde establecieron relaciones de intercambio con los pueblos toltecas hasta que terminaron transformándose en habitantes sedentarios de los centros urbanos. Menos conocidos son los casos inversos en que pueblos toltecas, como los chalcas de Atenco, colonizaron las regiones de pie de monte alrededor de los lagos donde adoptaron rasgos de la identidad cultural chichimeca.⁴⁴

Al igual que en la zona maya, podemos entender más cabalmente esta dinámica histórica si analizamos la interacción entre las fuerzas centrípetas, de signo tolteca, y las fuerzas centrífugas, asociadas con los chichimecas.

Los estados de tradición tolteca del periodo Posclásico funcionaron como poderosos elementos centralizadores de la vida social del

⁴³ Marie-Areti Hers, "Relación entre historia y arqueología en el estudio del septentrión mesoamericano", en *Los arqueólogos frente a las fuentes*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1996, p. 91-104.

⁴⁴ La historia de los chichimecas que se toltequizaron se relata con particular detalle en las obras de Alva Ixtlilxóchitl (*Obras históricas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1981) y en los *Anales de Cuauhtitlan* (en *códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, trad. de Primo Feliciano Velázquez, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992, p. 3-68). El proceso de "chichimequización" de los toltecas se describe en la *Sexta relación de Chimalpain Cuauhtlehuantzin* (*Primera, segunda, cuarta, quinta y sexta relaciones de las Diferentes histoires originales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2003).

UNAM - IIH

valle de México. Su capacidad de atracción y dominación era resultado, en primer lugar, del surgimiento y consolidación de un complejo sistema político multicéntrico, con numerosos *altépetl* o ciudades-estado independientes que eran subordinados a otros *altépetl* más poderosos.⁴⁵ Estas entidades políticas formaban parte de una densa red de intercambios económicos y ecológicos, y también rituales e identitarios, basados en el comercio, la guerra y el tributo, que llegaron a crear una auténtica simbiosis entre ellas. La necesidad de incorporar constantemente a esta red nuevas tierras productivas y más mano de obra, así como la competencia de los *altépetl* por el poder dentro de la misma, impulsaron una incesante “colonización” y toltequización de los territorios chichimecas que rodeaban la región. Esto se logró por medio de guerras de conquista que sometieron a estos pueblos independientes; posteriormente se restringió la libertad de movimiento de los chichimecas al limitarse la práctica de la cacería y de la agricultura de roza y quema; finalmente se impusieron patrones de asentamiento más centralizados que permitían un mayor control sobre la población anteriormente dispersa y el cobro de tributos más elevados.

Este proceso utilizó la coerción, pero también fue aceptado por los grupos chichimecas gracias al prestigio cultural de los centros toltecas y del culto religioso realizado en ellos; igualmente atractiva resultaba la posibilidad de aumentar la producción agrícola por medio de la introducción de técnicas de agricultura intensiva y de tener acceso a los bienes necesarios y suntuarios intercambiados en las redes comerciales.

Sin embargo, las historias muestran que los chichimecas no siempre fueron atraídos por estas fuerzas centralizadoras y, en muchos casos, resistieron de manera decidida a la imposición de la dominación tolteca. Esta resistencia aprovechó las fuerzas centrífugas que contribuían a la descentralización en el ámbito ecológico-cultural chichimeca, como el carácter agreste del terreno, que lo hacía más difícil de dominar, y la capacidad de movilidad de los chichimecas que podían encontrar su sustento en muy diversos lugares, aprovechando las plantas y animales silvestres y practicando una agricultura poco intensiva

⁴⁵ Edward Calnek, “Patterns of empire formation in the valley of Mexico, Late Postclassic Period, 1200-1521”, en George Collier, John D. Wirth y Renato I. Rosaldo (eds.), *The Inca and Aztec States, 1400-1800*, Nueva York, Academic Press, 1982, p. 43-62.

y otras estrategias como acortar el ciclo agrícola del maíz al realizar cosechas tempranas.⁴⁶

Otra fuerza que contribuía a la descentralización era la fisibilidad de las entidades políticas de la región. Cada *altépetl* estaba dividido en *calpulli* o barrios que tenían la capacidad de separarse del conjunto y constituirse como una parte independiente que podía eventualmente convertirse en un *altépetl* por cuenta propia.⁴⁷ De esta manera, los grupos podían sustraerse de una situación política desfavorable y desplazarse hasta encontrar un lugar más propicio para establecerse y fundar un nuevo *altépetl* o para incorporarse a otro ya existente. El caso de los mexicas es paradigmático, pues sus historias nos cuentan que abandonaron un *altépetl* ya establecido en Aztlan y se transformaron en chichimecas que emigraron por un periodo relativamente prolongado de tiempo y tuvieron que superar diversas formas de dominación y servidumbre hasta poder fundar su propia ciudad-estado.⁴⁸

La migración se asociaba con la revitalización de la identidad chichimeca del grupo, pues al abandonar su vida sedentaria de signo tolteca, aunque fuera sólo temporalmente, los miembros del grupo migrante reactualizaban conocimientos y prácticas vinculados con la forma de vida chichimeca, como la práctica de la recolección y la caza y de la agricultura de roza y quema. Esta revitalización incluía también las dimensiones simbólicas de esa identidad cultural, como el uso de pieles y la práctica de rituales religiosos vinculados a la cacería.

Se puede plantear que la posibilidad de la fisión y la permanencia del repertorio cultural chichimeca funcionaban como potentes fuerzas centrífugas, pues aumentaban las posibilidades de escapar a una dominación estatal que resultara demasiado onerosa. El constante movimiento de los grupos nahuas por toda Mesoamérica puede ser explicado, al menos en parte, como resultado de esta dinámica.

Por ello, podemos proponer que también en el valle de México y en el norte de Mesoamérica en general se alternaron periodos de mayor concentración política y social, como el desarrollo de Cuicuilco en el Preclásico, de Teotihuacán en el periodo Clásico, y de los estados

⁴⁶ Pablo Escalante, "Los otomíes en el México prehispánico", en *Historia general del Estado de México 2. Época prehispánica y siglo XVI*, Zinacantepec, El Colegio Mexiquense/Gobierno del Estado de México, 1998, p. 163-185.

⁴⁷ James Lockhart, *The Nahuas after the conquest*, Stanford (California), Stanford University Press, 1992.

⁴⁸ Federico Navarrete Linares, *La migración de los mexicas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1998.

tolteca-chichimecas en el Posclásico, con periodos de relativa descentralización y dispersión. Asimismo sabemos que los chichimecas también se amontaron y emigraron para escapar del control del Estado colonial español, que utilizó en su contra muchas de las mismas técnicas que habían utilizado los estados toltecas prehispánicos.

Desde esta perspectiva, el tránsito de chichimeca a tolteca no debe ser comprendido como el producto de un proceso evolutivo lineal e irreversible, sino como el resultado de una situación histórica específica en que las fuerzas centrípetas adquirirían un poderío mayor, mientras que la dispersión no debe ser concebida como una involución, sino como la inversión de esta relación a favor de las fuerzas centrífugas.

LAS HISTORIAS NO LINEALES

Como han mostrado los análisis precedentes, conocer las prácticas culturales y las concepciones ideológicas de los pueblos amazónicos, mayas y tolteca-chichimecas es indispensable para comprender la dinámica histórica de los ciclos de concentración y dispersión social y política.

En otro texto he analizado con detalle las “utopías antiestatales” que han creado las sociedades amerindias, es decir, las representaciones imaginarias de órdenes sociales en que no existía la dominación estatal. Estas representaciones contradecían y contrarrestaban las ideologías de poder generadas por los centros políticos —que favorecían lógicamente la centralización— y facilitaban la rebelión y la resistencia contra ellas, aunándose a las fuerzas centrífugas que se han descrito en este artículo. Por esa razón desempeñaron un papel esencial en varios movimientos de rebelión contra la dominación colonial europea y contra las dominaciones estatales modernas.⁴⁹

En esta ocasión analizaré la manera en que la dinámica de los ciclos de concentración y dispersión se refleja en las concepciones históricas de los pueblos involucrados. Estas concepciones incluyen las distintas maneras de concebir el tiempo y sus formas, que suelen combinar la

⁴⁹ Federico Navarrete Linares, “La Tierra sin Mal, una utopía anti-estatal americana”, en Guilhem Olivier (coord.), *Símbolos de poder en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2008, p. 475-492.

linealidad con ciclos de repeticiones y regularidades;⁵⁰ la relación entre pasado, presente y futuro y las diversas formas que puede asumir la acción humana en el devenir temporal. Por ello son claves para comprender la manera en que los actores sociales interpretan las realidades históricas en que viven y cómo actúan frente a ellas.⁵¹

Tanto entre los pueblos amazónicos como entre los mayas y los tolteca-chichimecas de Mesoamérica encontramos, en efecto, ideas sobre el tiempo y sobre el devenir histórico que favorecen la alternancia de periodos de concentración y de dispersión, aunque éstas son muy distintas entre sí.

Entre los pueblos amazónicos en general, el tiempo no es registrado de manera sistemática a lo largo de grandes periodos, una práctica que suele asociarse con el poder centralizado. Entre los pueblos del río Xingú, en contraste, la memoria del pasado es concebida como una propiedad particular de ciertos linajes y no es compartida por ellos más que en circunstancias muy específicas; razón por la cual, la continuidad de esta memoria depende de la continuidad de los linajes mismos.⁵² En otros casos, la relación con el pasado y con los antepasados, se establece por medio de formas de comunicación directa, mediadas por elementos que nosotros consideraríamos naturales, como los árboles y la utilización de sustancias alucinógenas.⁵³

De manera similar, entre los shuar, o jíbaros, está estrictamente prohibido hablar de los antepasados, aunque cada guerrero del presente se considera a sí mismo la reencarnación, o el compañero espiritual de un guerrero muerto con el que ha entrado en comunicación durante un viaje iniciático al bosque.⁵⁴

La importancia que adquieren los espacios y elementos que nosotros consideramos naturales como mediadores en la relación de las sociedades amazónicas con el pasado resulta más comprensible si recordamos que la selva ha sido manejada y modificada por la acción humana desde hace milenios y que un elemento esencial de la capacidad de

⁵⁰ Federico Navarrete Linares, "¿Dónde queda el pasado? Reflexiones sobre los cronotopos históricos", en *El historiador frente a la historia: El tiempo en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, p. 29-52.

⁵¹ François Hartog, *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*, México, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 2007.

⁵² Ellen B. Basso, *The last Cannibals. A South American oral history*, Austin, University of Texas Press, 1995.

⁵³ Orlando Villas Bôas y Claudio Villas Bôas, *Xingu. Los indios, sus mitos*, Quito, Abya-Yala, 1991.

⁵⁴ Taylor, "Una historia corta del olvido...".

estos grupos para vivir en ella es, precisamente, aprender a reconocer los signos de esa intervención humana, que señalan la disponibilidad de recursos alimenticios, la presencia de los suelos más ricos para la agricultura, y la presencia o ausencia de amenazas bélicas o sobrenaturales. Igualmente algunos pueblos de la región consideran que los elementos más sobresalientes del paisaje “natural” que los rodea fueron creados por sus antepasados, por lo que para ellos son creaciones culturales portadoras de significado.⁵⁵ En ese sentido la selva funciona efectivamente como un medio de transmisión de mensajes y significados entre los seres humanos a lo largo del tiempo.

En contraste, en los pueblos que viven en la zona adyacente a la región andina, se puede identificar una tendencia a comprimir, o condensar, el tiempo humano, que nosotros llamaríamos histórico, y a identificar y “confundir” entre sí a los diferentes poderes estatales que han pretendido dominarlos, como una sola fuerza dominadora que comparte los mismos rasgos esenciales. Así por ejemplo, los pueblos de la montaña peruana asimilan a los incas y a los españoles bajo la figura mítico-histórica del Inca o el Inkarrí.⁵⁶ Michael Taussig relata cómo Santiago Mutumajoy, un chamán ingano de la Amazonia colombiana, reaccionó con desconfianza al ver las ruinas de Machu Picchu, afirmando haberlas visto ya en una visión inducida por el consumo del yagé o ayahwasca:

“Los españoles construyeron todo esto.” Y recorrió toda la grandiosa vista con su mano con un gesto rápido.

“Fue con látigos”, [continuó] con un tono claramente desinteresado. “Los españoles amenazaron a los indios con el látigo y así fue como cargaron estas piedras y las pusieron en sus lugares.”

En lo que a él concernía se trataba de un evento totalmente ordinario, tal como Machu Picchu misma era ordinaria. “Eso es exactamente lo que los españoles le hicieron a mi suegro”, añadió. “Un indio les fue a decir que era un brujo y lo castigaron haciendo cargar piedras para construir su iglesia. Le dijeron que lo azotarían si no hacía lo que le ordenaban. Su mujer y sus hijos lo siguieron por el camino, también cargando piedras.”⁵⁷

⁵⁵ Eduardo Neves (comunicación personal).

⁵⁶ Fernando Santos, *Etnohistoria de la Alta Amazonia, siglos XV-XVIII*, Quito, Abya-Yala, [1992].

⁵⁷ Michael Taussig, “Violence and resistance in the Americas. The legacy of conquest”, en *The nervous system*, Nueva York, Routledge, 1992, p. 37-52.

Al proyectar al pasado que nosotros llamamos prehispánico sus recuerdos directos sobre las características de la dominación estatal colombiana, mezclada también con el recuerdo de la dominación colonial española, Santiago Mutumajoy nos muestra cómo desde su perspectiva todas las formas de dominación estatal resultan igualmente onerosas, y no existe una diferencia histórica entre ellas. En este caso podemos hablar de una auténtica indiferencia a la linealidad temporal y a las distinciones basadas en ella que son tan importantes para las ideologías legitimadoras de los poderes estatales.

Las concepciones históricas de los pueblos mayas reflejan, de manera muy directa, los ciclos de concentración y dispersión en que han participado. Por un lado, los estados mayas prehispánicos sacralizaron el tiempo y afirmaron repetidamente la necesidad imperiosa de cuantificarlo y de conocer y manejar sus más intrincadas regularidades. Esta actividad funcionó, sin duda, como uno de los fundamentos del poder político maya, al menos desde el periodo Clásico hasta el siglo XIX.⁵⁸ Durante el Clásico la figura de los reyes sagrados se identificó directamente con el tiempo y su devenir.⁵⁹ Asimismo se elaboraron complejas narraciones históricas que intentaban demostrar la continuidad temporal de las dinastías de cada ciudad-estado, a veces desde los tiempos anteriores a la creación del mundo hasta el futuro más distante.⁶⁰ En el Posclásico y en el periodo colonial las elites mayas enfatizaron, en cambio, el carácter cíclico del tiempo y la regularidad de eventos históricos como las sucesivas caídas y abandonos de los centros políticos.⁶¹

Diversos autores han señalado que la preocupación por la repetición regular de este tipo de eventos correspondía muy bien con la realidad histórica maya, marcada por las sucesivas caídas de los centros políticos más poderosos.⁶²

⁵⁸ Munro S. Edmonson (ed.), *The Ancient future of the Itza. The Book of Chilam Balam of Tizimin*, Austin, University of Texas Press, 1982, y Prudence M. Rice, *Maya political science: time, astronomy, and the cosmos*, Austin, University of Texas Press, 2004.

⁵⁹ David Stuart, "Kings of stone: a consideration of stelae in Ancient Maya ritual and representations", *Res. Aesthetics and Anthropology*, n. 29/30, 1996, p. 148-171.

⁶⁰ Schele, *A forest of kings...*

⁶¹ Nancy Farriss, "Recordando el futuro, anticipando el pasado: tiempo histórico y tiempo cósmico entre los mayas de Yucatán", en *La memoria y el olvido. Segundo Simposio de Historia de las Mentalidades*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1985, p. 47-60.

⁶² Dennis E. Puleston, "An epistemological pathology and the collapse, or why the Maya kept the short count", en *Maya Archaeology and Ethnohistory*, Austin, University of Texas Press, 1979, p. 63-71.

En el periodo colonial la expectativa del regreso de un periodo calendárico asociado a la crisis política fue un factor que contribuyó a la caída del último señorío indígena independiente, el de los itzaes de Tayasal, que fueron conquistados por los españoles en 1697,⁶³ lo que provocó la dispersión de la mayoría de la población de la zona.⁶⁴ Posteriormente, en 1849, el regreso de otro periodo calendárico, que había estado asociado con la conversión al catolicismo en el siglo XVI, parece haber contribuido al surgimiento de un cristianismo maya que permitió la consolidación de una organización política maya independiente centrada en la figura de la Cruz Parlante.⁶⁵

A la fecha, entre los mayas del norte de Yucatán el recuerdo de las rebeliones del pasado frente a los poderes centralizados es considerado un antecedente para esperar nuevas rebeliones en el futuro que llevarán a la liberación de las onerosas condiciones de sometimiento de las comunidades a la economía capitalista moderna. Así lo muestra una profecía recopilada por Sullivan en los años ochenta del siglo pasado:

¡Ja! Regresará. Eso está sucediendo, y así
 quedará.
 NO como antes quizá. La forma es diferente.
 Diferente, pero es lo mismo.
 Sólo la forma es diferente cuando la instituyen de nuevo.
 Pero la instituyen de veras, PUTA, la gente rabiará.
 La gente rabiará de nuevo. ¡Cuidado, HOMBRE! ¡Ocurrirá de nuevo!
 ¡Ay, HOMBRE, cuánta gente rabiará!
 Los pobres rabiarán.
 Los que tienen medios no rabiarán.
 Ellos no rabiarán. Aunque las cosas se encarezcan,
 tienen dinero.
 Pero los que no tienen dinero, ellos sí rabiarán.
 Ellos... bien... no tendrán sitio dónde comprar ropa,
 aumentarán en número.
 En un santiamén se juntarán otros sesenta mil.
 “¡Bien, no nos dejemos joder! ¡Jodámoslos a ellos!”

⁶³ Grant D. Jones, *The conquest of the Last Maya Kingdom*.

⁶⁴ Victoria Reifler-Bricker, *El Cristo indígena...*

⁶⁵ Este movimiento se relacionó también con la gran rebelión campesina maya, iniciada en 1847, que tuvo toda una gama de causas sociales y políticas. Véase Nelson Reed, *La guerra de castas de Yucatán*, México, Era, 1981.

Bien, las cosas empeorarán de nuevo.
 Primero nos joden. Bien, ¿no ocurrió así hace
 mucho tiempo?
 Primero los jodieron con hambre. Bien, como
 me contó mi difunto padre, el hambre hizo ocurrir
 la guerra, dijo él. No sólo ocurrió. Si estás lleno,
 no haces la guerra, dijo.
 El hambre fue la causa, supuestamente, cuando ocurrió hace
 mucho.
 Sí, la gente tenía hambre.
 La gente tenía hambre.⁶⁶

Esta profecía parece confirmar que los campesinos mayas contemporáneos conciben su historia como un ciclo de grandes rebeliones que interrumpen periodos de centralización política, asociados a la dominación, a la escasez inducida y a la “esclavitud”. En este sentido, nos permite observar la manera en que los ciclos de concentración y dispersión se manifiestan a los propios actores sociales que los viven.

* * *

Los pueblos tolteca-chichimecas del norte de Mesoamérica parecen haber compartido la preocupación maya por la inestabilidad del poder y de los ciclos de concentración política. Esta precariedad se asociaba, en primera instancia, con las sucesivas creaciones y destrucciones del cosmos, provocadas por los conflictos entre los dioses.⁶⁷ Igualmente, consideraban que los centros políticos eran regidos por un sistema de turnos y que la dominación de cada uno estaba condenada a ser destruida y sustituida por la de su sucesor.⁶⁸ Los relatos sobre la caída de la gran ciudad de Tollan, centro primigenio de los pueblos toltecas, y sobre la conquista de México-Tenochtitlan por los españoles conjugan estos elementos cósmicos y políticos, pues el fin de una era de dominación política es concebido como análogo al fin de una era cósmica.⁶⁹

⁶⁶ Paul Sullivan, *Conversaciones inconclusas...*, p. 194.

⁶⁷ Michel Graulich, *Mitos y rituales del México Antiguo*.

⁶⁸ Federico Navarrete, “¿Dónde queda el pasado?...”, y Alfredo López Austin, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1973.

⁶⁹ Diana Magaloni, “Pintando la nueva era: el frontispicio de la *Historia de la Conquista de México* en el libro XII del *Código florentino*”, en *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e histo-*

Nos muestran además cómo la convicción de que había terminado el turno de los respectivos poderes centralizadores llevó a diversos grupos a separarse de ellos, por medio de los mecanismos de fisión descritos arriba, y a apoyar a los nuevos conquistadores.

Los procesos de fisión étnica y de migración que fomentaban la dispersión de los centros políticos eran apuntalados por una serie de relatos míticos e históricos y de prácticas rituales, asociados con un lugar sagrado llamado Chicomóztoc, el Lugar de las Siete Cuevas, que servían para borrar la memoria histórica de las dominaciones anteriores y para eliminar las antiguas identidades étnicas.⁷⁰ Después de transformarse y renacer en Chicomóztoc, los pueblos emigrantes adquirirían una nueva identidad étnica, de signo chichimeca, e iniciaban una nueva cuenta de los años que serviría para registrar su nueva historia, que era cualitativamente distinta de su historia anterior, tal como un nuevo sol era considerado cualitativamente distinto de los soles anteriores que habían sido destruidos.

Estas concepciones históricas son una parte esencial de las herramientas conceptuales, y de las prácticas culturales, que construyeron las sociedades amerindias para participar activamente en los ciclos de concentración y dispersión en sus respectivas regiones. Gracias a ello pudieron integrarse a veces a formas de organización política centralizada, sin renunciar nunca a la posibilidad de darles la espalda y regresar a patrones nunca superados de descentralización y mayor autonomía. Y esa libertad existía, precisamente, porque los pueblos de la Amazonia y de Mesoamérica supieron construir y defender sus fundamentos ecológicos y culturales, a lo largo de milenios.

BIBLIOGRAFÍA

“Anales de Cuauhtitlan”, en *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, trad. de Primo Feliciano Velázquez, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992 (Serie Prehispánica, 1), p. 3-68.

ATRAN, Scott, “Itza Maya Tropical Agro-Forestry”, *Current Anthropology*, 36, 5, 1993, p. 633-700.

riografía en la Nueva España, México, Universidad Autónoma Metropolitana/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2007, p. 263-290.

⁷⁰ Federico Navarrete, *Los orígenes de los pueblos del valle de México...*, cap. 3.

- BASSO, Ellen B., *The last Cannibals. A South American oral history*, Austin, University of Texas Press, 1995.
- BROWN, Michael F. y Eduardo Fernández, *War of shadows. The struggle for utopia in the Peruvian Amazon*, Berkeley, University of California Press, 1991.
- CALNEK, Edward, "Patterns of empire formation in the valley of Mexico, Late Postclassic Period, 1200-1521", en George Collier, John D. Wirth y Renato I. Rosaldo (eds.), *The Inca and Aztec States, 1400-1800*, Nueva York, Academic Press, 1982, p. 43-62.
- CASO BARRERA, Laura, *Caminos en la selva. Migración, comercio y resistencia. Mayas yucatecos e itzaes, siglos XVII-XIX*, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, 2002.
- CHIMALPAIN CUAUHTEHUANITZIN, Domingo, *Primera, segunda, cuarta, quinta y sexta relaciones de las Diferentes historias originales*, ed. de Josefina García Quintana, Silvia Limón et al., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2003.
- DESCOLA, Philippe, "Homeostasis as a cultural system: the Jivaro case", en Anna Roosevelt (ed.), *Amazonian Indians from Prehistory to the present*, Tucson, The University of Arizona Press, 1994, p. 203-224.
- DIAMOND, Jared, *Colapso. Por qué unas sociedades perduran y otras desaparecen*, Barcelona, Debate, 2006.
- DUMOND, D. E., "Independent Maya of the late nineteenth century: chiefdoms and power politics", en Grant D. Jones (ed.), *Anthropology and history in Yucatán*, Austin, The University of Texas Press, 1977, p. 103-138 (Texas Pan American Series).
- EDMONSON, Munro S. (ed.), *The ancient future of the Itza. The Book of Chilam Balam of Tizimin*, Austin, University of Texas Press, 1982.
- ESCALANTE, Pablo, "Los otomíes en el México prehispánico", en Rosaura Hernández Rodríguez (coord.), *Historia general del Estado de México. 2. Época prehispánica y siglo XVI*, Zinacantepec, El Colegio Mexiquense/Gobierno del Estado de México, 1998, p. 163-185.
- FARRISS, Nancy, "Recordando el futuro, anticipando el pasado: tiempo histórico y tiempo cósmico entre los mayas de Yucatán", en *La memoria y el olvido. Segundo Simposio de Historia de las Mentalidades*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1985, p. 47-60.
- , *La sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa colectiva de la supervivencia*, Madrid, Alianza Editorial, 1992 (Alianza América 29).

- GRAULICH, Michel, *Mitos y rituales del México Antiguo*, Madrid, Istmo, 1990.
- GRUBE, Nikolai y Simon Martin, "Política clásica maya dentro de una tradición mesoamericana: un modelo epigráfico de organización política 'hegemónica'", en Silvia Trejo (ed.), *Modelos de entidades políticas mayas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1998, p. 131-146.
- GÜEMES, Lina Odena, "La composición étnica en el Postclásico y la cuestión chichimeca", en Federica Sodi Miranda (coord.), *Mesoamérica y el norte de México. Siglos IX-XII*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1990, v. 2, p. 451-458.
- HARTOG, François, *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*, México, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 2007.
- HECKENBERGER, Michael J., James B. Petersen y Eduardo Goés Neves, "Village size and permanence in Amazonia: two archaeological examples from Brazil", *Latin American Antiquity*, 10, 4, 1999, p. 353-376.
- HERS, Marie-Areti, *Los toltecas en tierras chichimecas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1989.
- , "Relación entre historia y arqueología en el estudio del septentrión mesoamericano", en Rosa Brambila Paz y Jesús Monjarás-Ruiz (comps.), *Los arqueólogos frente a las fuentes*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1996, p. 91-104.
- IXTLILXÓCHITL, Fernando de Alva, *Obras históricas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1985.
- JONES, Grant D., *Maya resistance to Spanish rule. Time and history on a Colonial frontier*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1989.
- , *The conquest of the Last Maya Kingdom*, Stanford, Stanford University Press, 1998.
- KIRCHHOFF, Paul, "Civilizing the Chichimecs: a chapter in the culture history of Ancient Mexico", *Latin American Studies*, v, 1948, p. 80-85.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel, "El proceso de aculturación de los chichimecas de Xólotl", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 7, 1967, p. 59-86.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

- LOCKHART, James, *The Nahuas after the Conquest*, Stanford (California), Stanford University Press, 1992.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1973.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo y Leonardo López Luján, *Mito y realidad de Zuyúa: Serpiente emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999 (Fideicomiso de las Américas, Serie Ensayo).
- LUCERO, Lisa J., "Agricultural intensification, water, and political power in the Southern Maya lowlands", en Joyce Marcus y Charles Stanish (eds.), *Agricultural strategies*, Los Ángeles, Cotsen Institute of Archaeology/University of California, 2006, p. 281-305.
- MAGALONI, Diana, "Pintando la nueva era: el frontispicio de la *Historia de la conquista de México* en el libro XII del *Códice florentino*", en Federico Navarrete Linares y Danna Levin (eds.), *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*, México, Universidad Autónoma Metropolitana/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2007, p. 263-290.
- MAGNONI, Aline, Travis W. Stanton y Scott R. Hutson, "Landscape transformations and changing perceptions at Chunchucmil, Yucatán", en Travis W. Stanton y Aline Magnoni (eds.), *Ruins of the past: the use and perception of abandoned structures in the Maya*, Boulder, University of Colorado Press, 2008, p. 193-222.
- MANAHAN, T. Kam, "Anatomy of a post-collapse society. Identity and interaction in Early Postclassic Copan", en Travis W. Stanton y Aline Magnoni (eds.), *Ruins of the past: the use and perception of abandoned structures in the Maya Lowlands*, Boulder, University of Colorado Press, 2008, p. 171-192.
- MANN, Michael, *The sources of social power. V. 1. A history of power from the beginning to AD 1660*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- MEGGERS, Betty J., *Amazonia. Un paraíso ilusorio*, México, Siglo XXI Editores, 1989 [1976].
- MORÁN, Emilio F., *La ecología humana de los pueblos del Amazonia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- NAVARRETE LINARES, Federico, *La migración de los mexicas*, México, Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, 1998 (Tercer Milenio).

- _____, “¿Dónde queda el pasado? Reflexiones sobre los cronotopos históricos”, en Virginia Guedea (coord.), *El historiador frente a la historia: El tiempo en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, p. 29-52.
- _____, “La Tierra sin Mal, una utopía anti-estatal americana”, en Guilhem Olivier (coord.), *Símbolos de poder en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2008, p. 475-492.
- _____, *Los orígenes de los pueblos del valle de México: los altépetl y sus historias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011.
- NEVES, Eduardo Goés, *Arqueologia da Amazônia*, Río de Janeiro, edición de Jorge Zahar, 2006 (Descobriendo o Brasil).
- PORRO, Antônio, *O povo das águas. Ensaio de etno-história amazônica*, São Paulo, Editora Vozes/Editora da Universidade de São Paulo, 1998.
- POSEY, Darrell Anderson, “Environmental and social implications of Pre- and Postcontact situations on Brazilian Indians: the Kayapó and a New Amazonian synthesis”, en Anna Roosevelt (ed.), *Amazonian Indians from Prehistory to the Present*, Tucson, The University of Arizona Press, 1994, p. 271-286.
- PULESTON, Dennis E., “An epistemological pathology and the collapse, or why the Maya kept the short count”, en Norman Hammond y Gordon R. Willey (eds.), *Maya archaeology and ethnohistory*, Austin, University of Texas Press, 1979, p. 63-71.
- REED, Nelson, *La guerra de castas de Yucatán*, México, Era, 1981.
- REIFLER-BRICKER, Victoria, “The Caste War of Yucatán: the history of a myth and the myth of history”, en Grant D. Jones (ed.), *Anthropology and history in Yucatán*, Austin, The University of Texas Press, 1977 (Texas Pan American Series), p. 251-258.
- _____, *El Cristo indígena, el Rey nativo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- RICE, Prudence M., *Maya political science: time, astronomy, and the cosmos*, Austin, University of Texas Press, 2004.
- _____, “The Terminal Classic and the ‘Classic Maya collapse’ in perspective”, en Arthur A. Demarest, Prudence M. Rice y Don S. Rice (eds.), *The Terminal Classic in the Maya Lowlands: collapse, transition, and transformation*, Boulder, University of Colorado Press, 2004, p. 1-11.

- ROOSEVELT, Anna C., "The development of Prehistoric complex societies: Amazonia, a tropical forest", *Archeological Papers of the American Anthropological Association*, 9, 1, 1999, p. 13-33.
- SANTOS, Fernando, *Etnohistoria de la Alta Amazonia, siglos XV-XVIII*, Quito, Ediciones Abya-Yala, [1992] (Colección 500 Años, 46).
- SCHELE, Linda y David Freidel, *A forest of kings. The untold story of the Ancient Maya*, Nueva York, William Morrow & Co., 1990.
- SCHELE, Linda y Mary Ellen Miller, *The blood of kings. Dynasty and ritual in Maya Art*, Nueva York/Fort Worth, George Braziller, Inc./Kimbell Art Museum, 1986.
- STUART, David, "Kings of stone: a consideration of stelae in Ancient Maya ritual and representations", *Res. Aesthetics and Anthropology*, n. 29/30, 1996, p. 148-171.
- SULLIVAN, Paul, *Conversaciones inconclusas. Mayas y extranjeros entre dos guerras*, México, Gedisa, 1991.
- , *Xuxub must die: the lost histories of a murder on the Yucatan*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2004.
- TAUBE, Karl, "Ancient and contemporary Maya conceptions about field and forest", en Arturo Gómez-Pompa (ed.), *The Lowland Maya area: three millennia of the human-wildland interface*, Binghamton, Food Products Press, 2003, p. 461-492.
- TAUSSIG, Michael, "Violence and resistance in the Americas. The legacy of conquest", en *The nervous system*, Nueva York, Routledge, 1992, p. 37-52.
- TAYLOR, Anne-Christine, "Una historia corta del olvido. Perspectivas jíbaras sobre la memoria de los muertos y el destino de los vivos", en Aurore Monod-Becquelin (ed.), *Antropología e historia. Reflexión en torno a los cinco continentes*, París, [s. e.], 1996, p. 75-85.
- , "Génesis de un arcaísmo: la Amazonia y su antropología", en Carmen Bernand (ed.), *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*, México, Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994, p. 91-126.
- VALDÉS, Juan Antonio y Federico Fahsen, "Disaster in sight: the Terminal Classic at Tikal and Uaxactun", en Arthur A. Demarest, Prudence M. Rice y Don S. Rice (eds.), *The Terminal Classic in the Maya Lowlands: collapse*,

- transition, and transformation*, Boulder, University of Colorado Press, 2004, p. 140-161.
- VILLAS BŌAS, Orlando y Claudio Villas BŌas, *Xingu. Los indios, sus mitos*, Quito, Abya-Yala, 1991 (Colección 500 Años, 33).
- VILLAS ROJAS, Alfonso, *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1978 (56).
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, "Imagens da natureza e da sociedade", en *A inconstância da alma selvagem*, São Paulo, Cosac & Naify, 2002, p. 319-344.
- WRIGHT, Lorie, *Diet, health, and status among the passion Maya: a reappraisal of the collapse*, Nashville, Vanderbilt University Press, 2006.

UNAM - IIH

En el caso de los mayas se ha construido una poderosa y persistente narración histórica que interpreta el supuesto “colapso” de la civilización clásica en los siglos IX y X de nuestra era como producto del deterioro ecológico provocado por los intentos de las sociedades centralizadas mayas por aumentar la producción agrícola más allá de los límites sustentables del ecosistema selvático.² En el norte de México, la frontera entre Mesoamérica, donde prosperaron las sociedades estatales y Aridamérica, donde éstas no se desarrollaron de manera duradera, ha sido definida fundamentalmente en términos ecológicos como el límite entre las zonas donde es viable subsistir con base en la agricultura del maíz y las zonas donde esto resulta mucho más difícil. Igualmente la retracción y el colapso de las zonas bajo control de los centros políticos mesoamericanos han sido explicados como productos de movimientos de esta frontera ambiental.³

Mi propuesta es que los factores ambientales son fundamentales para comprender los ciclos de concentración y dispersión en estas regiones, pero no únicamente como elementos restrictivos que imposibilitaron la consolidación “natural” o “necesaria” del poder centralizado. Esto se debe, en primer lugar, a que cualquier determinación ecológica opera a través de las prácticas sociales y culturales que la median y la modifican. En segundo lugar, podemos plantear que los medios ecológicos selváticos y semiáridos también ofrecieron oportunidades positivas para la dispersión de la población y la descentralización política, lo que resulta clave para entender la dinámica social que nos interesa.

Para avanzar en esta interpretación, es necesario también cuestionar el carácter supuestamente inevitable de la centralización política. En su historia mundial del poder político, Michael Mann ha planteado que el desarrollo de las sociedades estatales debe ser entendido como un proceso excepcional que estuvo estrechamente vinculado con circunstancias ecológicas y sociales muy particulares en ciertas regiones del Viejo Mundo, como Mesopotamia, Egipto, el valle del Indo y China.⁴

² Muchos autores han contado, y vuelto a contar, esta historia con tintes apocalípticos que goza de gran éxito en el público en general. Una de las versiones más recientes fue presentada por Diamond como parte de una historia comparativa mundial sobre el colapso de las sociedades por razones ecológicas. Jared Diamond, *Colapso. Por qué unas sociedades perduran y otras desaparecen*, Barcelona, Debate, 2006.

³ Marie-Areti Hers, *Los toltecas en tierras chichimecas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1989.

⁴ Michael Mann, *The sources of social power. V. 1. A history of power from the beginning to AD 1960*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986. Aunque Mann no extiende su análisis a

Según su propuesta, aunque una gran cantidad de sociedades humanas desarrollaron formas incipientes de centralización política basadas en la autoridad consensual y la jerarquización por rango y sustentadas en mecanismos de redistribución económica, esto no llevó de manera natural o inevitable al surgimiento del poder coercitivo y de la estratificación socioeconómica de clase o casta, basada en relaciones económicas asimétricas de exacción tributaria, que son propios de las sociedades estatales. En efecto, en la mayoría de las sociedades humanas las formas incipientes de autoridad y de jerarquía se mantuvieron sin profundizarse o se disolvieron fácilmente en procesos de descentralización, para luego surgir de nuevo en configuraciones apenas diferentes. Esto se debió a que los intentos por imponer un poder coercitivo o por establecer relaciones económicas desiguales eran rechazados por razones políticas y éticas, y no encontraban un sustento social y económico firme.

Sólo en las regiones señaladas anteriormente, y de manera claramente excepcional, se pudieron romper estos límites y surgieron formas de poder centralizado de índole protoestatal. Esto se debió a que en ellas se dio un “enjaulamiento” de los productores agrícolas y ganaderos que habían invertido cantidades considerables de trabajo a lo largo de generaciones en la mejoría de sus tierras de labor, lo que había resultado en un incremento considerable de sus niveles de producción y también en una creciente concentración demográfica; estos grupos vivían y producían además en nichos ecológicos muy específicos rodeados por zonas mucho menos favorables para la producción agropecuaria intensiva en la que se habían especializado. Debido a esta combinación de factores, las poblaciones quedaron literalmente atadas a sus tierras y por lo tanto se vieron obligadas a aceptar formas de dominación que no tenían precedente en su historia, y de las que hubieran podido escapar si hubieran conservado la capacidad de movilidad que tenían otros agricultores y ganaderos, y desde luego los cazadores-recolectores.

En contraste, podemos plantear que las sociedades amerindias de la selva lluviosa en la Amazonia y Mesoamérica, y de las zonas semi-desérticas al norte de esa área cultural, pudieron escapar en repetidas ocasiones a este “enjaulamiento”, pues conservaron un alto grado

América, se puede plantear que tanto Mesoamérica como la zona andina se pueden sumar a esta lista de regiones con características excepcionales.

de movilidad que les permitió revertir los procesos de centralización política en que participaron. Esto fue posible precisamente gracias a las características ecológicas de sus territorios pues lo que aparece como “escasez” desde el punto de vista de las sociedades centralizadas se revela como abundancia para las sociedades descentralizadas.

En primer lugar, en estas regiones la intensificación de la producción agrícola sólo fue viable en áreas muy específicas. Sin embargo, esta concentración de trabajo acumulado en la modificación del medio y en el aumento de la producción agrícola no condujo al enjaulamiento de las poblaciones amerindias porque siempre convivió con formas de agricultura poco intensiva, como la roza y quema y la agricultura de temporal que se combinaban con la recolección y la caza de plantas y animales silvestres, particularmente abundantes en los medios selváticos y semiáridos. Estas formas de producción extensiva podían favorecer la dispersión de la población en momentos particulares, pues podían ser practicadas con un éxito más o menos parecido en muy diversas áreas de estas regiones. Esto quiere decir que si, por alguna razón, los agricultores de estas regiones decidían alejarse de los centros de población y poder político podían contar con que serían capaces de asegurar su supervivencia. Por ello podemos plantear que desde esta perspectiva, los ecosistemas, lejos de ser pobres, eran suficientemente ricos para permitir un alto grado de movilidad con un grado de certidumbre suficiente.

Este planteamiento general, sin embargo, debe ser matizado en varios sentidos. En primer lugar, hay que señalar que la selva y el semidesierto distaban mucho de ser ecosistemas homogéneos que ofrecieran las mismas condiciones para la agricultura de subsistencia y otras actividades productivas en todos sus puntos. Había zonas más favorables y otras que lo eran menos y la movilidad y la capacidad de subsistencia de la población dependía de un profundo conocimiento de las mismas. Por ello, los patrones de movimiento no eran azarosos sino que solían gravitar alrededor de los lugares y ámbitos ya conocidos por sus mayores rendimientos. En suma, el medio sólo era abundante para aquellos que lo conocían y que sabían encontrar los micronichos más favorables. Además, como ha quedado cada vez más claro en la Amazonia, la distribución desigual de los recursos bióticos no sólo es natural, sino que ha sido modificada y potenciada a lo largo de siglos por acciones humanas. Por ello, podemos decir que la abundancia de estos medios no es sólo un factor ecológico

externo a las sociedades, sino también un producto cultural de su historia.

Sin embargo, el potencial positivo para la dispersión era contrarrestado por la distribución desigual de ciertos recursos clave, como las piedras usadas para la producción de herramientas, el agua dulce o la sal; esto último podía producir un cierto grado de enjaulamiento cuando estos recursos eran controlados por un poder centralizador, lo que sucedió con frecuencia, desde tiempos prehispánicos hasta el presente. En esos casos, la dispersión permitía a los miembros de las sociedades amerindias alcanzar un nivel básico de supervivencia, pero al costo de perder acceso a los productos y bienes controlados por estos centros políticos. Igualmente, los dejaba vulnerables a la variabilidad de los ciclos de lluvia y a la escasez estacional de recurso, que podían ser compensados más eficazmente por la intensificación de la agricultura o por la concentración de reservas en los centros de poder. En suma, la posibilidad de mudarse a otras regiones de la selva o del desierto para escapar de la dominación política acarrea algunas desventajas para los que decidían ejercerla; lo que, a su vez, incrementaba el atractivo de la centralización política. Es a partir de esta compleja dialéctica que podemos comenzar a explicar los ciclos de concentración y dispersión en cada una de las regiones que estamos analizando.

LOS ELEMENTOS DE LA DINÁMICA

El ejemplo amazónico

La actual propuesta respecto a la dinámica histórica de los ciclos de concentración y de dispersión política y social surgió de lecturas y reflexiones sobre las sociedades amazónicas y su cada vez más compleja historia.⁵ En regiones tan diversas como la montaña peruana y la várzea del Amazonas central se han descubierto cada vez más evidencias antropológicas, etnohistóricas y arqueológicas de la capacidad de las sociedades amazónicas para organizarse en formas relativamen-

⁵ Agradezco mucho las conversaciones con Eduardo Goés Neves y Antônio Porro sobre el tema a lo largo de los años.

te centralizadas,⁶ pero también de su renovada habilidad para escapar de las redes del poder y adoptar patrones de asentamiento y organización descentralizados. Incluso la actual dispersión étnica y social de la región ha sido explicada como resultado del colapso de los cacicazgos prehispánicos provocado por las oleadas de colonización europea que se iniciaron en el siglo XVI.⁷

Los periodos de mayor centralización política han estado asociados al surgimiento de poderes locales, como los que se han documentado arqueológicamente en la zona de la várzea,⁸ y también a la incursión de poderes exógenos, como los incas en la montaña peruana y los colonizadores europeos.⁹

La centralización era favorecida por la existencia de lo que podemos llamar fuerzas centrípetas que atraían a la población hacia los centros políticos. Éstas podían ser de carácter económico, como el acceso a mayores recursos alimenticios gracias a la intensificación de la agricultura, o al aprovechamiento de los recursos fluviales, y también a bienes de valor ritual y social por medio de la participación en redes comerciales de grandes dimensiones; igualmente el control centralizado sobre recursos clave atraía a la población. Las fuerzas centrípetas también podían ser de carácter político, como aumentar la capacidad de defensa frente a enemigos comunes, y de carácter ideológico, como poder participar en rituales más elaborados que garantizaban una mayor protección frente a fuerzas sobrenaturales.¹⁰

En contraste, la dispersión política y el alejamiento de estos centros eran favorecidos por lo que llamaremos fuerzas centrífugas. Entre ellas se contaba, en primer lugar, la riqueza y diversidad del medio selvático que permitía a las comunidades practicar la agricultura, y encon-

⁶ Michael J. Heckenberger, James B. Petersen y Eduardo Goés Neves, "Village size and permanence in Amazonia: two archaeological examples from Brazil", *Latin American Antiquity*, 10, 4, 1999, p. 353-376.

⁷ Anne-Christine Taylor, "Génesis de un arcaísmo: la Amazonia y su antropología", en Carmen Bernand (ed.), *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*, México, Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994, p. 91-126.

⁸ Anna C. Roosevelt, "The development of Prehistoric complex societies: Amazonia, a tropical forest", *Archeological Papers of the American Anthropological Association*, 9, 1, 1999, p. 13-33.

⁹ Michael F. Brown y Eduardo Fernández, *War of shadows. The struggle for utopia in the Peruvian Amazon*, Berkeley, University of California Press, 1991.

¹⁰ Muchos de estos elementos se encuentran en las descripciones etnohistóricas de los cacicazgos amazónicos analizadas por Antônio Porro (*O povo das águas. Ensaio de etno-história amazônica*, São Paulo, Editora Vozes/Editora da Universidade de São Paulo, 1998).

UNAM - IIH

trar suficientes y variados recursos silvestres, en lugares alejados de las zonas bajo dominación centralizada. Como ya hemos dicho, este potencial ecológico sólo se había podido convertir en una realidad social gracias al desarrollo de complejas prácticas y técnicas de explotación y manejo de la selva que han sido documentadas en diversas regiones de la Amazonia,¹¹ y también de formas de horticultura y silvicultura muy diversas que incluían la apertura de parcelas de monocultivo, la creación de jardines semicultivados, el mantenimiento de zonas de selva manejada y la distribución deliberada de recursos vegetales clave en caminos y zonas muy dispersas. Estas complejas tecnologías de subsistencia han sido denominadas “agricultura nómada” por Posey, quien ha analizado cómo han permitido a los kayapó sobrevivir al impacto político y demográfico provocado por su subordinación al Estado-nación brasileño en el último siglo.¹²

Por otro lado, las sociedades “campesinas” de la montaña peruana que han estado en contacto con los poderes estatales provenientes de los Andes durante siglos, han desarrollado valores políticos y culturales que rechazan abiertamente la centralización política y la estratificación social, así como las relaciones sociales no recíprocas.¹³ Otras sociedades, como los jíbaros de la selva ecuatoriana, han desarrollado una ideología guerrera que los ha mantenido ideológica e identitariamente aparte de los colonizadores occidentales¹⁴ y los ha llevado a adoptar un patrón de asentamiento disperso que les ha permitido escapar a la dominación colonial durante casi cinco siglos.¹⁵

El complejo juego entre las fuerzas centrípetas y centrífugas en la Amazonia puede explicar la sucesión de periodos de mayor centralización y otros de clara dispersión atestiguada arqueológicamente¹⁶ y

¹¹ Emilio F. Morán, *La ecología humana de los pueblos del Amazonia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

¹² Darrell Anderson Posey, “Environmental and social implications of Pre- and Postcontact situations on Brazilian Indians: the Kayapó and a New Amazonian synthesis”, en Anna Roosevelt (ed.), *Amazonian Indians from Prehistory to the present*, Tucson, The University of Arizona Press, 1994, p. 271-286.

¹³ Fernando Santos, *Etnohistoria de la Alta Amazonia, siglos XV-XVIII*, Quito, Abya-Yala, [1992] (Colección 500 Años, 46).

¹⁴ Anne-Christine Taylor, “Una historia corta del olvido. Perspectivas jíbaras sobre la memoria de los muertos y el destino de los vivos”, en Aurore Monod-Becquelin (ed.), *Antropología e historia. Reflexión en torno a los cinco continentes*, París, [s. e.], 1996, p. 75-85.

¹⁵ Philippe Descola, “Homeostasis as a cultural system: the Jivaro case”, en Anna Roosevelt (ed.), *Amazonian Indians from Prehistory to the present*, Tucson, The University of Arizona Press, 1994, p. 203-224.

¹⁶ Eduardo Goés Neves, *Arqueología da Amazônia*, editor Jorge Zahar, Río de Janeiro, 2006 (Descobriendo o Brasil).

en las fuentes históricas. Además, esta dinámica es evidente también en las mitologías y valores culturales de los pueblos amazónicos contemporáneos, como lo intuyó ya Lévi-Strauss y como lo ha analizado Viveiros de Castro.¹⁷

Los mayas

En su obra monumental sobre los mayas de Yucatán en el periodo colonial, Nancy Farriss planteó una explicación muy sugerente de la dinámica de concentración y dispersión de las comunidades mayas que habían sido sometidas a la dominación española pero siempre encontraban maneras de escaparse a ella. Para ello, definió lo que llamó los “vínculos intangibles” que mantenían unidas a las comunidades y las hacían gravitar hacia los centros de dominación política.¹⁸

Estas fuerzas centrípetas tenían su fundamento en las relaciones de reciprocidad y asistencia mutua que se establecían en el seno de las familias extensas y los patrilineajes en que se organizaba la sociedad maya. A partir de estos vínculos se establecía y mantenía la cohesión y la cooperación de las comunidades campesinas que eran clave para su supervivencia; a la vez, estos vínculos eran también un importante mecanismo de movilidad, pues permitían establecer con relativa facilidad nuevos lazos de cooperación en casos de mudanzas a comunidades distantes de la comunidad de origen.

Otros vínculos cohesionadores se basaban en el comercio a larga distancia, del que dependía el acceso a bienes escasos e indispensables, como la obsidiana y la sal, y a otros suntuarios de gran valor social y ritual, como el jade, las plumas y el cacao, y que era controlado por los centros políticos, tanto por los señoríos prehispánicos como por el poder colonial español y por el Estado mexicano moderno.

Otro factor relevante, al menos en tiempos prehispánicos, era el control sobre los recursos hidráulicos, particularmente las represas que almacenaban el agua durante la temporada seca y que podían ser indispensables para la supervivencia de los campesinos en zonas don-

¹⁷ Véase Claude Lévi-Strauss, *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, y Eduardo Viveiros de Castro, “Imagens da natureza e da sociedade”, en *A inconstância da alma selvagem*, São Paulo, Cosac & Naify, 2002, p. 319-344.

¹⁸ Viveiros de Castro, “Imagens da natureza...”.

de no había fuentes permanentes de agua.¹⁹ Igualmente, en ciertas regiones particulares, alrededor de Palenque y Copán, la concentración de tierras aluviales susceptibles de ser mejoradas con obras públicas a gran escala, como canales de riego o campos alzados, permitió una significativa concentración demográfica y política.

La guerra, a su vez, hacía atractiva y necesaria, en muchos casos, la protección ofrecida por los centros de poder y requería la movilización conjunta de la colectividad.

Otro factor de gran importancia era la religión. Durante el periodo prehispánico los gobernantes mayas monopolizaron la capacidad de administrar las relaciones con lo sagrado y de garantizar el funcionamiento del orden cósmico y de las actividades agrícolas dentro del mismo.²⁰ Como bien señala Farriss, durante esta época, las funciones religiosas y militares del poder se hicieron inseparables.

El hecho mismo de que las actividades bélicas y rituales sean el tema principal de los monumentos e inscripciones realizadas por los propios gobernantes confirma su importancia para legitimar el poder de las elites. Respecto a la aceptación por parte de la población campesina de estos argumentos ideológicos tenemos solamente indicios indirectos, aunque elocuentes. El primero es el patente éxito de los centros políticos mayas que lograron atraer y concentrar una población suficiente para sostener a una elite opulenta y realizar impresionantes construcciones monumentales, así como significativas campañas bélicas a lo largo de varios siglos. El segundo es la profunda unidad del sistema ideológico construido alrededor de la realeza sagrada, la escritura logográfica y la utilización del sistema calendárico conocido como cuenta larga.²¹ Esta unidad nunca fue acompañada por una unificación política, sino por una constante competencia y por conflictos recurrentes entre los diferentes centros.²² Pese a ello se mantuvo a lo largo de todo el llamado periodo clásico, entre los siglos IV y IX, en

¹⁹ Lisa J. Lucero, "Agricultural intensification, water, and political power in the Southern Maya Lowlands", en Joyce Marcus y Charles Stanish (eds.), *Agricultural strategies*, Los Ángeles, Cotsen Institute of Archaeology/University of California, 2006, p. 281-305.

²⁰ Linda Schele y Mary Ellen Miller, *The blood of kings. Dynasty and ritual in Maya art*, Nueva York/Fort Worth, George Braziller, Inc./Kimbell Art Museum, 1986.

²¹ *Idem*.

²² A la fecha todavía se debate sobre el grado de coherencia de este sistema, y sobre la posible existencia de centros políticos dominantes. Nikolai Grube y Simon Martin, "Política clásica maya dentro de una tradición mesoamericana: un modelo epigráfico de organización política 'hegemónica'", en Silvia Trejo (ed.), *Modelos de entidades políticas mayas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1998, p. 131-146.

buena medida porque era la ideología hegemónica que sustentaba el poder de todos y cada uno de esos centros y que mantenía nucleada a su población.

La gran importancia que tenía la religión como elemento nucleador para los mayas es confirmada por los testimonios del periodo colonial. Como cuenta Farriss, durante esta época era frecuente que familias y comunidades que se habían alejado de los centros de poder españoles para escapar al tributo y a la dominación colonial regresaran al cabo de unos años en busca de los servicios religiosos monopolizados por el clero católico, particularmente solicitando que sus hijos fueran bautizados. Desde esta perspectiva, las sucesivas rebeliones mayas durante los siglos XVIII y XIX pueden ser interpretadas como intentos por construir un nuevo poder militar-religioso bajo control nativo pero de signo cristiano que pudiera enfrentarse y competir con el poder español y así pudiera nuclear a la población maya al margen del poder colonial español.²³ Dichos intentos sólo alcanzaron el éxito tras la gran rebelión de 1847, con el surgimiento del culto de la Cruz Parlante que logró reunir el poder religioso, militar y político alrededor de una sola figura²⁴ y así permitió el reestablecimiento de un grupo de sociedades mayas que se mantuvieron independientes del dominio extranjero hasta el siglo XX.

En contra de estas fuerzas centrípetas, que eran sin duda poderosas, jugaban constantemente otras fuerzas centrífugas que impulsaban a la dispersión de las sociedades mayas. La principal parece haber sido la práctica de la agricultura de roza y quema que permitía a los campesinos abrir nuevos campos de cultivo en zonas remotas, gracias a la dispersión de los territorios más idóneos para este tipo de agricultura a lo largo y ancho de la región. Esta capacidad producía un continuo movimiento de grupos e individuos hacia zonas que quedaban lejos del control de los centros políticos, como ha sido ampliamente documentado en tiempos coloniales.²⁵ Los dominadores españoles lamentaban y trataron de limitar la movilidad de sus tributarios mayas pero

²³ Victoria Reifler-Bricker, *El Cristo indígena, el Rey nativo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

²⁴ Victoria Reifler-Bricker, "The Caste War of Yucatán: the history of a myth and the myth of history", en *Anthropology and history in Yucatán*, Austin, The University of Texas Press, 1977, p. 251-258.

²⁵ Laura Caso Barrera, *Caminos en la selva. Migración, comercio y resistencia. Mayas yucatecos e itzaes, siglos XVII-XIX*, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, 2002.

nunca lo lograron, lo que produjo una permanente inestabilidad del sistema colonial en Yucatán.²⁶

Esta continua movilidad no sólo era producto de la capacidad potencial del ecosistema selvático para sustentar la agricultura de roza y quema en muy diversos lugares, sino también de los conocimientos y tecnologías que permitían a los agricultores mayas moverse en ese ecosistema y reconocer cuáles eran los sitios idóneos para abrir sus milpas, a partir de una combinación de factores ambientales, como la disponibilidad de agua, la calidad de los suelos, la cercanía de recursos vegetales y animales silvestres, que proporcionaban, y proporcionan a la fecha entre los itzaes, un complemento importante a la producción agrícola.²⁷ También resultaba importante reconocer los sitios de antigua ocupación humana, que tenderían a ser los más favorables a las actividades de subsistencia.²⁸ Igualmente debían saber leer el cambiante paisaje social, calibrando la adecuada cercanía a redes comerciales y la suficiente lejanía de los centros de poder, la vulnerabilidad ante ataques enemigos, y otros factores dinámicos y complejos, tal como lo describe Sullivan al analizar la compleja geopolítica de los mayas crucoob a principios del siglo XX.²⁹

Estos factores podrían ayudar también a explicar el llamado “colapso” maya, es decir, el eclipse de la mayoría de los grandes centros urbanos de las Tierras Bajas en el periodo llamado Clásico terminal, entre los siglos VIII y X. Si bien durante mucho tiempo se ha concebido este colapso como una catástrofe generalizada que hizo desaparecer a la civilización y sociedades mayas en su conjunto, algunos enfoques más recientes lo definen de forma más acotada como el fin del sistema político de los estados o cacicazgos gobernados por reyes sagrados, vinculado a la desaparición o transformación de su ideología hegemónica.³⁰

Igualmente se ha cuestionado que el colapso maya fuera resultado de la incapacidad del ecosistema selvático para sostener la inten-

²⁶ Grant D. Jones, *Maya resistance to Spanish rule. Time and history on a Colonial frontier*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1989.

²⁷ Scott Atran, “Itza Maya tropical agro-forestry”, *Current Anthropology*, 36, 5, 1993, p. 633-700.

²⁸ Aline Magnoni, Travis W. Stanton y Scott R. Hutson, “Landscape transformations and changing perceptions at Chunchucmil, Yucatán”, en *Ruins of the past: the use and perception of abandoned structures in the Maya*, Boulder, University of Colorado Press, 2008, p. 193-222.

²⁹ Paul Sullivan, *Conversaciones inconclusas. Mayas y extranjeros entre dos guerras*, México, Gedisa, 1991.

³⁰ Prudence M. Rice, *Maya political science: time, astronomy, and the cosmos*, Austin, University of Texas Press, 2004.

sificación de la producción agrícola demandada por el crecimiento de los centros urbanos clásicos pues al menos en algunas regiones de las Tierras Bajas como la zona del río de la Pasión, no hay signos claros de este colapso ni del concomitante deterioro de la dieta de la población.³¹

Por ello se puede plantear que el sistema político clásico se pudo haber derrumbado debido a que las fuerzas centrífugas que hemos descrito produjeron una dispersión demográfica y política que produjo el colapso de los centros urbanos. Esto se habría debido, al menos en parte, a la pérdida o reducción de su capacidad política e ideológica para seguir atrayendo a la población campesina a su órbita.

En este sentido se ha constatado que si bien las antiguas elites abandonaron los centros urbanos, algunos de ellos, como Tikal y Uaxactun, siguieron siendo habitados por campesinos que incluso utilizaron los antiguos edificios construidos por los gobernantes.³² Por otro lado en otras regiones, como Copán, parece haber habido grandes movimientos de grupos campesinos e incluso la llegada de poblaciones provenientes de diferentes regiones.³³

Otro factor que debilitó indudablemente al sistema político del Periodo Clásico, y a su capacidad para atraer a la población campesina, fueron los recurrentes y crecientes conflictos entre las diferentes ciudades-estado, cuyo costo social parece haber aumentado hacia finales de este periodo. Este faccionalismo ha sido siempre una característica constante de la política maya a lo largo de los milenios y ha constituido una poderosa fuerza centrífuga.

Durante el periodo colonial, en efecto, los campesinos mayas no sólo huían del dominio de los españoles para escapar del tributo y la encomienda sino que también se alejaban de las comunidades mayas y de los pocos señoríos independientes para reincorporarse a las zonas dominadas por los primeros. Estas decisiones eran impulsadas por factores económicos, como el balance entre las cargas tributarias en cada ámbito o las ventajas del acceso a las redes comerciales contro-

³¹ Lorie Wright, *Diet, health, and status among the passion Maya: a reappraisal of the collapse*, Nashville, Vanderbilt University Press, 2006.

³² Juan Antonio Valdés y Federico Fahsen, "Disaster in sight: the Terminal Classic at Tikal and Uaxactun", en *The Terminal Classic in the Maya Lowlands: collapse, transition, and transformation*, Boulder, University of Colorado Press, 2004, p. 140-161.

³³ T. Kam Manahan, "Anatomy of a post-collapse society. Identity and interaction in Early Postclassic Copán", en *Ruins of the past: the use and perception of abandoned structures in the Maya*, Boulder, University of Colorado Press, 2008, p. 171-192.

UNAM - IIH

ladas por cada centro político y también por elementos ideológicos, como la creencia en que los centros políticos mayas estaban condenados a colapsarse al regreso de un periodo calendárico histórico específico, como sucedió con el señorío itzá de Tayasal.³⁴

Estos factores eran tan complejos y tan cambiantes que Farriss describe este continuo movimiento poblacional como “drift”, o deriva, pues no parece obedecer a un programa político anticolonial, sino a una práctica de movilidad y a una desconfianza generalizada hacia el poder, que no hacía distinciones esenciales entre un dominador y otro.

Por esa misma razón, no resulta sorprendente que en el siglo XIX, no todas las sociedades mayas independientes que se constituyeron después de la gran rebelión de 1847 se hayan unificado bajo la autoridad de la Cruz Parlante y muchas hayan rechazado abiertamente cualquier subordinación a ésta, estableciéndose a distancia de ella, de modo que en vez de tener una entidad política centralizada se creó una constelación de sociedades dispersas, muy acorde con un antiguo patrón maya.³⁵ Asimismo, la historia de estos señoríos muestra una constante disputa entre los poderes religiosos y militares y la persistencia de disputas políticas que eran resueltas generalmente por medio de la violencia.³⁶ Inclusive después de la violenta conquista y destrucción de la Cruz Parlante por el Estado mexicano en 1904, algunas comunidades campesinas mantuvieron su independencia, refugiándose en lo más profundo de la selva y dedicándose exclusivamente a la agricultura de subsistencia.³⁷

El caso de estas comunidades, entre las que destaca X-Cacal Guardia, estudiada por Villa Rojas y Sullivan, nos muestra la ambivalente actitud de los mayas ante el poder y la centralización política. Para la década de los años treinta del siglo XX, estos campesinos se sentían oprimidos por el régimen religioso de la Cruz Parlante, en la versión local muy disminuida que se mantenía en X-Cacal, y rechazaban sus

³⁴ Grant D. Jones, *The Conquest of the Last Maya Kingdom*, Stanford, Stanford University Press, 1998.

³⁵ D. E. Dumond, “Independent Maya of the late nineteenth century: chiefdoms and power politics”, en *Anthropology and history in Yucatán*, Austin, The University of Texas Press, 1977, p. 103-138.

³⁶ Paul Sullivan, *Xuxub must die: the lost histories of a murder on the Yucatan*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2004.

³⁷ Alfonso Villas Rojas, *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1978.

exigencias de servicio militar y ritual y de trabajo comunitario. Igualmente, se lamentaban de las carencias que acompañaban su aislamiento y su dependencia en la agricultura de subsistencia. Para referirse a este aislamiento hablaban de que vivían en una época de “caminos de piedra” y “caminos ocultos”, una metáfora que recuerda las descripciones de la vida en la selva en los libros de Chilam Balam, y que se refiere aparentemente a la clausura de las redes comerciales y las relaciones políticas más amplias que les permitían tener acceso a bienes escasos o imposibles de producir en su entorno, como armas de fuego, herramientas de metal.³⁸ Por eso, para ellos, aceptar finalmente la dominación del Estado-nacional mexicano fue una manera de abrir esos caminos y de escapar de lo que consideraban la tiranía de la Cruz.³⁹ Cuarenta años después, sin embargo, se lamentaban con igual fuerza contra su nueva dependencia de la economía capitalista y añoraban una rebelión como la del siglo XIX.

Los chichimecas

En la zona norte de Mesoamérica, los ciclos de concentración y dispersión se pueden comprender a partir del contraste entre dos tipos de organización productiva y social, y también de identidad cultural, que existían entre los pueblos de la región: la chichimeca y la tolteca.

Las fuentes históricas de la región describen a los chichimecas como habitantes del desierto, o de otras zonas agrestes y poco fértiles, donde residían en cuevas y practicaban la caza y la recolección, así como una agricultura itinerante poco intensiva; se les representa vestidos con pieles y armados con arco y flecha; se afirma que tenían una organización social simple, aunque también tenían gobernantes o reyes, y que practicaban una religión sencilla, centrada en cultos solares y de cacería.

En contraste, los toltecas son descritos como habitantes de las regiones fértiles cercanas a ríos y lagunas, donde construían opulentas ciudades con palacios y casas de mampostería; se afirma que practicaban la agricultura intensiva y dominaban todo tipo de oficios complejos;

³⁸ Taube ha encontrado también en murales prehispánicos indicios de la utilización de esta metáfora para referirse a la vida lejos de los centros urbanos. Karl Taube, “Ancient and contemporary Maya conceptions about field and forest”, en *The Lowland Maya area: three millenia of the human-wildland interface*, Binghamton, Food Products Press, 2003, p. 461-492.

³⁹ Paul Sullivan, *Conversaciones inconclusas*.

se les retrata vestidos con ropa de algodón y rodeados de todo tipo de utensilios, desde libros hasta vajillas y joyas elegantes; se les atribuye una organización social claramente centralizada y estratificada y una religión compleja y fastuosa, centrada en el sacrificio humano.⁴⁰

Desde el siglo XVI, estas dos categorías culturales han sido asimiladas a la dicotomía occidental entre bárbaros (los chichimecas) y civilizados (los toltecas). Más recientemente, autores como Kirchhoff y León-Portilla⁴¹ han concebido estas dos formas de organización social y de identidad cultural como etapas sucesivas en la evolución cultural de los pueblos del centro de México. Sin embargo, otros autores han señalado la inmensa complejidad de estos términos y su polisemia en las fuentes históricas, pues no designan únicamente formas de organización social distintas, sino también linajes de gobernantes y grupos de pueblos con un origen histórico o mítico común.⁴²

Desde la perspectiva propuesta en este artículo, las formas culturales chichimeca y tolteca pueden comprenderse como los polos opuestos de una dinámica de alternancia entre dispersión y concentración política. Para ello, es necesario dejar de lado las explicaciones evolucionistas lineales que conciben el tránsito de formas más “simples” de organización social a formas supuestamente más “complejas” como un proceso necesario e irreversible, y en cambio prestar atención a la manera en que los grupos históricos atravesaban las fronteras ecológicas y culturales entre estas dos formas de organización social.

A un nivel macrogeográfico, la frontera entre toltecas y chichimecas se ha identificado con la que separa al área cultural mesoamericana del área aridoamericana. En los últimos años, sin embargo, las distinciones entre estas dos áreas se han hecho menos tajantes y resulta

⁴⁰ Prácticamente todas las fuentes históricas producidas por los pueblos del centro de México, y también en otras regiones de Mesoamérica, tanto pictográficas como escritas en alfabeto latino, en lenguas nativas o en español, describen y contrastan estas dos formas de organización e identidad cultural. Un análisis detallado de este tema se encuentra en mi libro (*Los orígenes de los pueblos del valle de México: los altépetl y sus historias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011).

⁴¹ Véase Paul Kirchhoff, “Civilizing the Chichimecs: a chapter in the culture history of Ancient Mexico”, *Latin American Studies*, v. 1948, p. 80-85, y Miguel León-Portilla, “El proceso de aculturación de los chichimecas de Xólotl”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 7, 1967, p. 59-86.

⁴² Lina Odena Güemes, “La composición étnica en el Postclásico y la cuestión chichimeca”, en Federica Sodi Miranda (coord.), *Mesoamérica y el norte de México. Siglos IX-XII*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1990, v. 2, p. 451-458, y Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *Mito y realidad de Zuyuá: Serpiente emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

cada vez más claro que las diferencias culturales y ecológicas entre ambas no impedían un continuo tránsito de pueblos e ideas, y que en el norte surgieron sociedades agrícolas muy diversas.⁴³

Por otro lado esta frontera ecológica y cultural se reproducía a nivel local, en diversas regiones de la geografía mesoamericana. En el caso del valle de México, el área ecológico-cultural que correspondía a los chichimecas era la de las zonas montañosas que rodeaban el valle. Si bien estas zonas no eran propiamente desérticas, sí eran relativamente agrestes y en ellas vivían pueblos chichimecas dedicados a la agricultura de temporal, de roza y quema, complementada con la recolección y la cacería. En contraste, las zonas del piso del valle, con sus grandes lagos y ríos se identificaban claramente con los toltecas y su forma de vida, centradas en la vida urbana y la práctica de la agricultura intensiva, particularmente en las chinampas.

Las historias de la región relatan con detalle cómo los pueblos chichimecas, particularmente los descendientes del gobernante Xólotl, salieron de sus regiones agrestes para asentarse en el centro del valle, donde establecieron relaciones de intercambio con los pueblos toltecas hasta que terminaron transformándose en habitantes sedentarios de los centros urbanos. Menos conocidos son los casos inversos en que pueblos toltecas, como los chalcas de Atenco, colonizaron las regiones de pie de monte alrededor de los lagos donde adoptaron rasgos de la identidad cultural chichimeca.⁴⁴

Al igual que en la zona maya, podemos entender más cabalmente esta dinámica histórica si analizamos la interacción entre las fuerzas centrípetas, de signo tolteca, y las fuerzas centrífugas, asociadas con los chichimecas.

Los estados de tradición tolteca del periodo Posclásico funcionaron como poderosos elementos centralizadores de la vida social del

⁴³ Marie-Areti Hers, "Relación entre historia y arqueología en el estudio del septentrión mesoamericano", en *Los arqueólogos frente a las fuentes*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1996, p. 91-104.

⁴⁴ La historia de los chichimecas que se toltequizaron se relata con particular detalle en las obras de Alva Ixtlilxóchitl (*Obras históricas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1981) y en los *Anales de Cuauhtitlan* (en *códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, trad. de Primo Feliciano Velázquez, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992, p. 3-68). El proceso de "chichimequización" de los toltecas se describe en la *Sexta relación de Chimalpain Cuauhtlehuantzin* (*Primera, segunda, cuarta, quinta y sexta relaciones de las Diferentes histoires originales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2003).

UNAM - IIH

valle de México. Su capacidad de atracción y dominación era resultado, en primer lugar, del surgimiento y consolidación de un complejo sistema político multicéntrico, con numerosos *altépetl* o ciudades-estado independientes que eran subordinados a otros *altépetl* más poderosos.⁴⁵ Estas entidades políticas formaban parte de una densa red de intercambios económicos y ecológicos, y también rituales e identitarios, basados en el comercio, la guerra y el tributo, que llegaron a crear una auténtica simbiosis entre ellas. La necesidad de incorporar constantemente a esta red nuevas tierras productivas y más mano de obra, así como la competencia de los *altépetl* por el poder dentro de la misma, impulsaron una incesante “colonización” y toltequización de los territorios chichimecas que rodeaban la región. Esto se logró por medio de guerras de conquista que sometieron a estos pueblos independientes; posteriormente se restringió la libertad de movimiento de los chichimecas al limitarse la práctica de la cacería y de la agricultura de roza y quema; finalmente se impusieron patrones de asentamiento más centralizados que permitían un mayor control sobre la población anteriormente dispersa y el cobro de tributos más elevados.

Este proceso utilizó la coerción, pero también fue aceptado por los grupos chichimecas gracias al prestigio cultural de los centros toltecas y del culto religioso realizado en ellos; igualmente atractiva resultaba la posibilidad de aumentar la producción agrícola por medio de la introducción de técnicas de agricultura intensiva y de tener acceso a los bienes necesarios y suntuarios intercambiados en las redes comerciales.

Sin embargo, las historias muestran que los chichimecas no siempre fueron atraídos por estas fuerzas centralizadoras y, en muchos casos, resistieron de manera decidida a la imposición de la dominación tolteca. Esta resistencia aprovechó las fuerzas centrífugas que contribuían a la descentralización en el ámbito ecológico-cultural chichimeca, como el carácter agreste del terreno, que lo hacía más difícil de dominar, y la capacidad de movilidad de los chichimecas que podían encontrar su sustento en muy diversos lugares, aprovechando las plantas y animales silvestres y practicando una agricultura poco intensiva

⁴⁵ Edward Calnek, “Patterns of empire formation in the valley of Mexico, Late Postclassic Period, 1200-1521”, en George Collier, John D. Wirth y Renato I. Rosaldo (eds.), *The Inca and Aztec States, 1400-1800*, Nueva York, Academic Press, 1982, p. 43-62.

y otras estrategias como acortar el ciclo agrícola del maíz al realizar cosechas tempranas.⁴⁶

Otra fuerza que contribuía a la descentralización era la fisibilidad de las entidades políticas de la región. Cada *altépetl* estaba dividido en *calpulli* o barrios que tenían la capacidad de separarse del conjunto y constituirse como una parte independiente que podía eventualmente convertirse en un *altépetl* por cuenta propia.⁴⁷ De esta manera, los grupos podían sustraerse de una situación política desfavorable y desplazarse hasta encontrar un lugar más propicio para establecerse y fundar un nuevo *altépetl* o para incorporarse a otro ya existente. El caso de los mexicas es paradigmático, pues sus historias nos cuentan que abandonaron un *altépetl* ya establecido en Aztlan y se transformaron en chichimecas que emigraron por un periodo relativamente prolongado de tiempo y tuvieron que superar diversas formas de dominación y servidumbre hasta poder fundar su propia ciudad-estado.⁴⁸

La migración se asociaba con la revitalización de la identidad chichimeca del grupo, pues al abandonar su vida sedentaria de signo tolteca, aunque fuera sólo temporalmente, los miembros del grupo migrante reactualizaban conocimientos y prácticas vinculados con la forma de vida chichimeca, como la práctica de la recolección y la caza y de la agricultura de roza y quema. Esta revitalización incluía también las dimensiones simbólicas de esa identidad cultural, como el uso de pieles y la práctica de rituales religiosos vinculados a la cacería.

Se puede plantear que la posibilidad de la fisión y la permanencia del repertorio cultural chichimeca funcionaban como potentes fuerzas centrífugas, pues aumentaban las posibilidades de escapar a una dominación estatal que resultara demasiado onerosa. El constante movimiento de los grupos nahuas por toda Mesoamérica puede ser explicado, al menos en parte, como resultado de esta dinámica.

Por ello, podemos proponer que también en el valle de México y en el norte de Mesoamérica en general se alternaron periodos de mayor concentración política y social, como el desarrollo de Cuicuilco en el Preclásico, de Teotihuacán en el periodo Clásico, y de los estados

⁴⁶ Pablo Escalante, "Los otomíes en el México prehispánico", en *Historia general del Estado de México 2. Época prehispánica y siglo XVI*, Zacatepec, El Colegio Mexiquense/Gobierno del Estado de México, 1998, p. 163-185.

⁴⁷ James Lockhart, *The Nahuas after the conquest*, Stanford (California), Stanford University Press, 1992.

⁴⁸ Federico Navarrete Linares, *La migración de los mexicas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1998.

tolteca-chichimecas en el Posclásico, con periodos de relativa descentralización y dispersión. Asimismo sabemos que los chichimecas también se amontaron y emigraron para escapar del control del Estado colonial español, que utilizó en su contra muchas de las mismas técnicas que habían utilizado los estados toltecas prehispánicos.

Desde esta perspectiva, el tránsito de chichimeca a tolteca no debe ser comprendido como el producto de un proceso evolutivo lineal e irreversible, sino como el resultado de una situación histórica específica en que las fuerzas centrípetas adquirirían un poderío mayor, mientras que la dispersión no debe ser concebida como una involución, sino como la inversión de esta relación a favor de las fuerzas centrífugas.

LAS HISTORIAS NO LINEALES

Como han mostrado los análisis precedentes, conocer las prácticas culturales y las concepciones ideológicas de los pueblos amazónicos, mayas y tolteca-chichimecas es indispensable para comprender la dinámica histórica de los ciclos de concentración y dispersión social y política.

En otro texto he analizado con detalle las “utopías antiestatales” que han creado las sociedades amerindias, es decir, las representaciones imaginarias de órdenes sociales en que no existía la dominación estatal. Estas representaciones contradecían y contrarrestaban las ideologías de poder generadas por los centros políticos —que favorecían lógicamente la centralización— y facilitaban la rebelión y la resistencia contra ellas, aunándose a las fuerzas centrífugas que se han descrito en este artículo. Por esa razón desempeñaron un papel esencial en varios movimientos de rebelión contra la dominación colonial europea y contra las dominaciones estatales modernas.⁴⁹

En esta ocasión analizaré la manera en que la dinámica de los ciclos de concentración y dispersión se refleja en las concepciones históricas de los pueblos involucrados. Estas concepciones incluyen las distintas maneras de concebir el tiempo y sus formas, que suelen combinar la

⁴⁹ Federico Navarrete Linares, “La Tierra sin Mal, una utopía anti-estatal americana”, en Guilhem Olivier (coord.), *Símbolos de poder en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2008, p. 475-492.

linealidad con ciclos de repeticiones y regularidades;⁵⁰ la relación entre pasado, presente y futuro y las diversas formas que puede asumir la acción humana en el devenir temporal. Por ello son claves para comprender la manera en que los actores sociales interpretan las realidades históricas en que viven y cómo actúan frente a ellas.⁵¹

Tanto entre los pueblos amazónicos como entre los mayas y los tolteca-chichimecas de Mesoamérica encontramos, en efecto, ideas sobre el tiempo y sobre el devenir histórico que favorecen la alternancia de periodos de concentración y de dispersión, aunque éstas son muy distintas entre sí.

Entre los pueblos amazónicos en general, el tiempo no es registrado de manera sistemática a lo largo de grandes periodos, una práctica que suele asociarse con el poder centralizado. Entre los pueblos del río Xingú, en contraste, la memoria del pasado es concebida como una propiedad particular de ciertos linajes y no es compartida por ellos más que en circunstancias muy específicas; razón por la cual, la continuidad de esta memoria depende de la continuidad de los linajes mismos.⁵² En otros casos, la relación con el pasado y con los antepasados, se establece por medio de formas de comunicación directa, mediadas por elementos que nosotros consideraríamos naturales, como los árboles y la utilización de sustancias alucinógenas.⁵³

De manera similar, entre los shuar, o jíbaros, está estrictamente prohibido hablar de los antepasados, aunque cada guerrero del presente se considera a sí mismo la reencarnación, o el compañero espiritual de un guerrero muerto con el que ha entrado en comunicación durante un viaje iniciático al bosque.⁵⁴

La importancia que adquieren los espacios y elementos que nosotros consideramos naturales como mediadores en la relación de las sociedades amazónicas con el pasado resulta más comprensible si recordamos que la selva ha sido manejada y modificada por la acción humana desde hace milenios y que un elemento esencial de la capacidad de

⁵⁰ Federico Navarrete Linares, "¿Dónde queda el pasado? Reflexiones sobre los cronotopos históricos", en *El historiador frente a la historia: El tiempo en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, p. 29-52.

⁵¹ François Hartog, *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*, México, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 2007.

⁵² Ellen B. Basso, *The last Cannibals. A South American oral history*, Austin, University of Texas Press, 1995.

⁵³ Orlando Villas Bôas y Claudio Villas Bôas, *Xingu. Los indios, sus mitos*, Quito, Abya-Yala, 1991.

⁵⁴ Taylor, "Una historia corta del olvido...".

estos grupos para vivir en ella es, precisamente, aprender a reconocer los signos de esa intervención humana, que señalan la disponibilidad de recursos alimenticios, la presencia de los suelos más ricos para la agricultura, y la presencia o ausencia de amenazas bélicas o sobrenaturales. Igualmente algunos pueblos de la región consideran que los elementos más sobresalientes del paisaje “natural” que los rodea fueron creados por sus antepasados, por lo que para ellos son creaciones culturales portadoras de significado.⁵⁵ En ese sentido la selva funciona efectivamente como un medio de transmisión de mensajes y significados entre los seres humanos a lo largo del tiempo.

En contraste, en los pueblos que viven en la zona adyacente a la región andina, se puede identificar una tendencia a comprimir, o condensar, el tiempo humano, que nosotros llamaríamos histórico, y a identificar y “confundir” entre sí a los diferentes poderes estatales que han pretendido dominarlos, como una sola fuerza dominadora que comparte los mismos rasgos esenciales. Así por ejemplo, los pueblos de la montaña peruana asimilan a los incas y a los españoles bajo la figura mítico-histórica del Inca o el Inkarrí.⁵⁶ Michael Taussig relata cómo Santiago Mutumajoy, un chamán ingano de la Amazonia colombiana, reaccionó con desconfianza al ver las ruinas de Machu Picchu, afirmando haberlas visto ya en una visión inducida por el consumo del yagé o ayahwasca:

“Los españoles construyeron todo esto.” Y recorrió toda la grandiosa vista con su mano con un gesto rápido.

“Fue con látigos”, [continuó] con un tono claramente desinteresado. “Los españoles amenazaron a los indios con el látigo y así fue como cargaron estas piedras y las pusieron en sus lugares.”

En lo que a él concernía se trataba de un evento totalmente ordinario, tal como Machu Picchu misma era ordinaria. “Eso es exactamente lo que los españoles le hicieron a mi suegro”, añadió. “Un indio les fue a decir que era un brujo y lo castigaron haciendo cargar piedras para construir su iglesia. Le dijeron que lo azotarían si no hacía lo que le ordenaban. Su mujer y sus hijos lo siguieron por el camino, también cargando piedras.”⁵⁷

⁵⁵ Eduardo Neves (comunicación personal).

⁵⁶ Fernando Santos, *Etnohistoria de la Alta Amazonia, siglos XV-XVIII*, Quito, Abya-Yala, [1992].

⁵⁷ Michael Taussig, “Violence and resistance in the Americas. The legacy of conquest”, en *The nervous system*, Nueva York, Routledge, 1992, p. 37-52.

Al proyectar al pasado que nosotros llamamos prehispánico sus recuerdos directos sobre las características de la dominación estatal colombiana, mezclada también con el recuerdo de la dominación colonial española, Santiago Mutumajoy nos muestra cómo desde su perspectiva todas las formas de dominación estatal resultan igualmente onerosas, y no existe una diferencia histórica entre ellas. En este caso podemos hablar de una auténtica indiferencia a la linealidad temporal y a las distinciones basadas en ella que son tan importantes para las ideologías legitimadoras de los poderes estatales.

Las concepciones históricas de los pueblos mayas reflejan, de manera muy directa, los ciclos de concentración y dispersión en que han participado. Por un lado, los estados mayas prehispánicos sacralizaron el tiempo y afirmaron repetidamente la necesidad imperiosa de cuantificarlo y de conocer y manejar sus más intrincadas regularidades. Esta actividad funcionó, sin duda, como uno de los fundamentos del poder político maya, al menos desde el periodo Clásico hasta el siglo XIX.⁵⁸ Durante el Clásico la figura de los reyes sagrados se identificó directamente con el tiempo y su devenir.⁵⁹ Asimismo se elaboraron complejas narraciones históricas que intentaban demostrar la continuidad temporal de las dinastías de cada ciudad-estado, a veces desde los tiempos anteriores a la creación del mundo hasta el futuro más distante.⁶⁰ En el Posclásico y en el periodo colonial las elites mayas enfatizaron, en cambio, el carácter cíclico del tiempo y la regularidad de eventos históricos como las sucesivas caídas y abandonos de los centros políticos.⁶¹

Diversos autores han señalado que la preocupación por la repetición regular de este tipo de eventos correspondía muy bien con la realidad histórica maya, marcada por las sucesivas caídas de los centros políticos más poderosos.⁶²

⁵⁸ Munro S. Edmonson (ed.), *The Ancient future of the Itza. The Book of Chilam Balam of Tizimin*, Austin, University of Texas Press, 1982, y Prudence M. Rice, *Maya political science: time, astronomy, and the cosmos*, Austin, University of Texas Press, 2004.

⁵⁹ David Stuart, "Kings of stone: a consideration of stelae in Ancient Maya ritual and representations", *Res. Aesthetics and Anthropology*, n. 29/30, 1996, p. 148-171.

⁶⁰ Schele, *A forest of kings...*

⁶¹ Nancy Farriss, "Recordando el futuro, anticipando el pasado: tiempo histórico y tiempo cósmico entre los mayas de Yucatán", en *La memoria y el olvido. Segundo Simposio de Historia de las Mentalidades*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1985, p. 47-60.

⁶² Dennis E. Puleston, "An epistemological pathology and the collapse, or why the Maya kept the short count", en *Maya Archaeology and Ethnohistory*, Austin, University of Texas Press, 1979, p. 63-71.

En el periodo colonial la expectativa del regreso de un periodo calendárico asociado a la crisis política fue un factor que contribuyó a la caída del último señorío indígena independiente, el de los itzaes de Tayasal, que fueron conquistados por los españoles en 1697,⁶³ lo que provocó la dispersión de la mayoría de la población de la zona.⁶⁴ Posteriormente, en 1849, el regreso de otro periodo calendárico, que había estado asociado con la conversión al catolicismo en el siglo XVI, parece haber contribuido al surgimiento de un cristianismo maya que permitió la consolidación de una organización política maya independiente centrada en la figura de la Cruz Parlante.⁶⁵

A la fecha, entre los mayas del norte de Yucatán el recuerdo de las rebeliones del pasado frente a los poderes centralizados es considerado un antecedente para esperar nuevas rebeliones en el futuro que llevarán a la liberación de las onerosas condiciones de sometimiento de las comunidades a la economía capitalista moderna. Así lo muestra una profecía recopilada por Sullivan en los años ochenta del siglo pasado:

¡Ja! Regresaré. Eso está sucediendo, y así
 quedará.
 NO como antes quizá. La forma es diferente.
 Diferente, pero es lo mismo.
 Sólo la forma es diferente cuando la instituyen de nuevo.
 Pero la instituyen de veras, PUTA, la gente rabiará.
 La gente rabiará de nuevo. ¡Cuidado, HOMBRE! ¡Ocurrirá de nuevo!
 ¡Ay, HOMBRE, cuánta gente rabiará!
 Los pobres rabiarán.
 Los que tienen medios no rabiarán.
 Ellos no rabiarán. Aunque las cosas se encarezcan,
 tienen dinero.
 Pero los que no tienen dinero, ellos sí rabiarán.
 Ellos... bien... no tendrán sitio dónde comprar ropa,
 aumentarán en número.
 En un santiamén se juntarán otros sesenta mil.
 “¡Bien, no nos dejemos joder! ¡Jodámoslos a ellos!”

⁶³ Grant D. Jones, *The conquest of the Last Maya Kingdom*.

⁶⁴ Victoria Reifler-Bricker, *El Cristo indígena...*

⁶⁵ Este movimiento se relacionó también con la gran rebelión campesina maya, iniciada en 1847, que tuvo toda una gama de causas sociales y políticas. Véase Nelson Reed, *La guerra de castas de Yucatán*, México, Era, 1981.

Bien, las cosas empeorarán de nuevo.
 Primero nos joden. Bien, ¿no ocurrió así hace
 mucho tiempo?
 Primero los jodieron con hambre. Bien, como
 me contó mi difunto padre, el hambre hizo ocurrir
 la guerra, dijo él. No sólo ocurrió. Si estás lleno,
 no haces la guerra, dijo.
 El hambre fue la causa, supuestamente, cuando ocurrió hace
 mucho.
 Sí, la gente tenía hambre.
 La gente tenía hambre.⁶⁶

Esta profecía parece confirmar que los campesinos mayas contemporáneos conciben su historia como un ciclo de grandes rebeliones que interrumpen periodos de centralización política, asociados a la dominación, a la escasez inducida y a la “esclavitud”. En este sentido, nos permite observar la manera en que los ciclos de concentración y dispersión se manifiestan a los propios actores sociales que los viven.

* * *

Los pueblos tolteca-chichimecas del norte de Mesoamérica parecen haber compartido la preocupación maya por la inestabilidad del poder y de los ciclos de concentración política. Esta precariedad se asociaba, en primera instancia, con las sucesivas creaciones y destrucciones del cosmos, provocadas por los conflictos entre los dioses.⁶⁷ Igualmente, consideraban que los centros políticos eran regidos por un sistema de turnos y que la dominación de cada uno estaba condenada a ser destruida y sustituida por la de su sucesor.⁶⁸ Los relatos sobre la caída de la gran ciudad de Tollan, centro primigenio de los pueblos toltecas, y sobre la conquista de México-Tenochtitlan por los españoles conjugan estos elementos cósmicos y políticos, pues el fin de una era de dominación política es concebido como análogo al fin de una era cósmica.⁶⁹

⁶⁶ Paul Sullivan, *Conversaciones inconclusas...*, p. 194.

⁶⁷ Michel Graulich, *Mitos y rituales del México Antiguo*.

⁶⁸ Federico Navarrete, “¿Dónde queda el pasado?...”, y Alfredo López Austin, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1973.

⁶⁹ Diana Magaloni, “Pintando la nueva era: el frontispicio de la *Historia de la Conquista de México* en el libro XII del *Código florentino*”, en *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e histo-*

Nos muestran además cómo la convicción de que había terminado el turno de los respectivos poderes centralizadores llevó a diversos grupos a separarse de ellos, por medio de los mecanismos de fisión descritos arriba, y a apoyar a los nuevos conquistadores.

Los procesos de fisión étnica y de migración que fomentaban la dispersión de los centros políticos eran apuntalados por una serie de relatos míticos e históricos y de prácticas rituales, asociados con un lugar sagrado llamado Chicomóztoc, el Lugar de las Siete Cuevas, que servían para borrar la memoria histórica de las dominaciones anteriores y para eliminar las antiguas identidades étnicas.⁷⁰ Después de transformarse y renacer en Chicomóztoc, los pueblos emigrantes adquirirían una nueva identidad étnica, de signo chichimeca, e iniciaban una nueva cuenta de los años que serviría para registrar su nueva historia, que era cualitativamente distinta de su historia anterior, tal como un nuevo sol era considerado cualitativamente distinto de los soles anteriores que habían sido destruidos.

Estas concepciones históricas son una parte esencial de las herramientas conceptuales, y de las prácticas culturales, que construyeron las sociedades amerindias para participar activamente en los ciclos de concentración y dispersión en sus respectivas regiones. Gracias a ello pudieron integrarse a veces a formas de organización política centralizada, sin renunciar nunca a la posibilidad de darles la espalda y regresar a patrones nunca superados de descentralización y mayor autonomía. Y esa libertad existía, precisamente, porque los pueblos de la Amazonia y de Mesoamérica supieron construir y defender sus fundamentos ecológicos y culturales, a lo largo de milenios.

BIBLIOGRAFÍA

"Anales de Cuauhtitlan", en *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, trad. de Primo Feliciano Velázquez, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992 (Serie Prehispánica, 1), p. 3-68.

ATRAN, Scott, "Itza Maya Tropical Agro-Forestry", *Current Anthropology*, 36, 5, 1993, p. 633-700.

riografía en la Nueva España, México, Universidad Autónoma Metropolitana/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2007, p. 263-290.

⁷⁰ Federico Navarrete, *Los orígenes de los pueblos del valle de México...*, cap. 3.

- BASSO, Ellen B., *The last Cannibals. A South American oral history*, Austin, University of Texas Press, 1995.
- BROWN, Michael F. y Eduardo Fernández, *War of shadows. The struggle for utopia in the Peruvian Amazon*, Berkeley, University of California Press, 1991.
- CALNEK, Edward, "Patterns of empire formation in the valley of Mexico, Late Postclassic Period, 1200-1521", en George Collier, John D. Wirth y Renato I. Rosaldo (eds.), *The Inca and Aztec States, 1400-1800*, Nueva York, Academic Press, 1982, p. 43-62.
- CASO BARRERA, Laura, *Caminos en la selva. Migración, comercio y resistencia. Mayas yucatecos e itzaes, siglos XVII-XIX*, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, 2002.
- CHIMALPAIN CUAUHTEHUANITZIN, Domingo, *Primera, segunda, cuarta, quinta y sexta relaciones de las Diferentes historias originales*, ed. de Josefina García Quintana, Silvia Limón et al., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2003.
- DESCOLA, Philippe, "Homeostasis as a cultural system: the Jivaro case", en Anna Roosevelt (ed.), *Amazonian Indians from Prehistory to the present*, Tucson, The University of Arizona Press, 1994, p. 203-224.
- DIAMOND, Jared, *Colapso. Por qué unas sociedades perduran y otras desaparecen*, Barcelona, Debate, 2006.
- DUMOND, D. E., "Independent Maya of the late nineteenth century: chiefdoms and power politics", en Grant D. Jones (ed.), *Anthropology and history in Yucatán*, Austin, The University of Texas Press, 1977, p. 103-138 (Texas Pan American Series).
- EDMONSON, Munro S. (ed.), *The ancient future of the Itza. The Book of Chilam Balam of Tizimin*, Austin, University of Texas Press, 1982.
- ESCALANTE, Pablo, "Los otomíes en el México prehispánico", en Rosaura Hernández Rodríguez (coord.), *Historia general del Estado de México. 2. Época prehispánica y siglo XVI*, Zinacantepec, El Colegio Mexiquense/Gobierno del Estado de México, 1998, p. 163-185.
- FARRISS, Nancy, "Recordando el futuro, anticipando el pasado: tiempo histórico y tiempo cósmico entre los mayas de Yucatán", en *La memoria y el olvido. Segundo Simposio de Historia de las Mentalidades*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1985, p. 47-60.
- , *La sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa colectiva de la supervivencia*, Madrid, Alianza Editorial, 1992 (Alianza América 29).

- GRAULICH, Michel, *Mitos y rituales del México Antiguo*, Madrid, Istmo, 1990.
- GRUBE, Nikolai y Simon Martin, "Política clásica maya dentro de una tradición mesoamericana: un modelo epigráfico de organización política 'hegemónica'", en Silvia Trejo (ed.), *Modelos de entidades políticas mayas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1998, p. 131-146.
- GÜEMES, Lina Odena, "La composición étnica en el Postclásico y la cuestión chichimeca", en Federica Sodi Miranda (coord.), *Mesoamérica y el norte de México. Siglos IX-XII*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1990, v. 2, p. 451-458.
- HARTOG, François, *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*, México, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 2007.
- HECKENBERGER, Michael J., James B. Petersen y Eduardo Goés Neves, "Village size and permanence in Amazonia: two archaeological examples from Brazil", *Latin American Antiquity*, 10, 4, 1999, p. 353-376.
- HERS, Marie-Areti, *Los toltecas en tierras chichimecas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1989.
- , "Relación entre historia y arqueología en el estudio del septentrión mesoamericano", en Rosa Brambila Paz y Jesús Monjarás-Ruiz (comps.), *Los arqueólogos frente a las fuentes*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1996, p. 91-104.
- IXTLILXÓCHITL, Fernando de Alva, *Obras históricas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1985.
- JONES, Grant D., *Maya resistance to Spanish rule. Time and history on a Colonial frontier*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1989.
- , *The conquest of the Last Maya Kingdom*, Stanford, Stanford University Press, 1998.
- KIRCHHOFF, Paul, "Civilizing the Chichimecs: a chapter in the culture history of Ancient Mexico", *Latin American Studies*, v, 1948, p. 80-85.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel, "El proceso de aculturación de los chichimecas de Xólotl", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 7, 1967, p. 59-86.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

- LOCKHART, James, *The Nahuas after the Conquest*, Stanford (California), Stanford University Press, 1992.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1973.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo y Leonardo López Luján, *Mito y realidad de Zuyuá: Serpiente emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999 (Fideicomiso de las Américas, Serie Ensayo).
- LUCERO, Lisa J., "Agricultural intensification, water, and political power in the Southern Maya lowlands", en Joyce Marcus y Charles Stanish (eds.), *Agricultural strategies*, Los Ángeles, Cotsen Institute of Archaeology/University of California, 2006, p. 281-305.
- MAGALONI, Diana, "Pintando la nueva era: el frontispicio de la *Historia de la conquista de México* en el libro XII del *Códice florentino*", en Federico Navarrete Linares y Danna Levin (eds.), *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*, México, Universidad Autónoma Metropolitana/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2007, p. 263-290.
- MAGNONI, Aline, Travis W. Stanton y Scott R. Hutson, "Landscape transformations and changing perceptions at Chunchucmil, Yucatán", en Travis W. Stanton y Aline Magnoni (eds.), *Ruins of the past: the use and perception of abandoned structures in the Maya*, Boulder, University of Colorado Press, 2008, p. 193-222.
- MANAHAN, T. Kam, "Anatomy of a post-collapse society. Identity and interaction in Early Postclassic Copan", en Travis W. Stanton y Aline Magnoni (eds.), *Ruins of the past: the use and perception of abandoned structures in the Maya Lowlands*, Boulder, University of Colorado Press, 2008, p. 171-192.
- MANN, Michael, *The sources of social power. V. 1. A history of power from the beginning to AD 1960*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- MEGGERS, Betty J., *Amazonia. Un paraíso ilusorio*, México, Siglo XXI Editores, 1989 [1976].
- MORÁN, Emilio F., *La ecología humana de los pueblos del Amazonia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- NAVARRETE LINARES, Federico, *La migración de los mexicas*, México, Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, 1998 (Tercer Milenio).

- _____, “¿Dónde queda el pasado? Reflexiones sobre los cronotopos históricos”, en Virginia Guedea (coord.), *El historiador frente a la historia: El tiempo en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, p. 29-52.
- _____, “La Tierra sin Mal, una utopía anti-estatal americana”, en Guilhem Olivier (coord.), *Símbolos de poder en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2008, p. 475-492.
- _____, *Los orígenes de los pueblos del valle de México: los altépetl y sus historias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011.
- NEVES, Eduardo Goés, *Arqueologia da Amazônia*, Río de Janeiro, edición de Jorge Zahar, 2006 (Descobriendo o Brasil).
- PORRO, Antônio, *O povo das águas. Ensaio de etno-história amazônica*, São Paulo, Editora Vozes/Editora da Universidade de São Paulo, 1998.
- POSEY, Darrell Anderson, “Environmental and social implications of Pre- and Postcontact situations on Brazilian Indians: the Kayapó and a New Amazonian synthesis”, en Anna Roosevelt (ed.), *Amazonian Indians from Prehistory to the Present*, Tucson, The University of Arizona Press, 1994, p. 271-286.
- PULESTON, Dennis E., “An epistemological pathology and the collapse, or why the Maya kept the short count”, en Norman Hammond y Gordon R. Willey (eds.), *Maya archaeology and ethnohistory*, Austin, University of Texas Press, 1979, p. 63-71.
- REED, Nelson, *La guerra de castas de Yucatán*, México, Era, 1981.
- REIFLER-BRICKER, Victoria, “The Caste War of Yucatán: the history of a myth and the myth of history”, en Grant D. Jones (ed.), *Anthropology and history in Yucatán*, Austin, The University of Texas Press, 1977 (Texas Pan American Series), p. 251-258.
- _____, *El Cristo indígena, el Rey nativo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- RICE, Prudence M., *Maya political science: time, astronomy, and the cosmos*, Austin, University of Texas Press, 2004.
- _____, “The Terminal Classic and the ‘Classic Maya collapse’ in perspective”, en Arthur A. Demarest, Prudence M. Rice y Don S. Rice (eds.), *The Terminal Classic in the Maya Lowlands: collapse, transition, and transformation*, Boulder, University of Colorado Press, 2004, p. 1-11.

- ROOSEVELT, Anna C., "The development of Prehistoric complex societies: Amazonia, a tropical forest", *Archeological Papers of the American Anthropological Association*, 9, 1, 1999, p. 13-33.
- SANTOS, Fernando, *Etnohistoria de la Alta Amazonia, siglos XV-XVIII*, Quito, Ediciones Abya-Yala, [1992] (Colección 500 Años, 46).
- SCHELE, Linda y David Freidel, *A forest of kings. The untold story of the Ancient Maya*, Nueva York, William Morrow & Co., 1990.
- SCHELE, Linda y Mary Ellen Miller, *The blood of kings. Dynasty and ritual in Maya Art*, Nueva York/Fort Worth, George Braziller, Inc./Kimbell Art Museum, 1986.
- STUART, David, "Kings of stone: a consideration of stelae in Ancient Maya ritual and representations", *Res. Aesthetics and Anthropology*, n. 29/30, 1996, p. 148-171.
- SULLIVAN, Paul, *Conversaciones inconclusas. Mayas y extranjeros entre dos guerras*, México, Gedisa, 1991.
- , *Xuxub must die: the lost histories of a murder on the Yucatan*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2004.
- TAUBE, Karl, "Ancient and contemporary Maya conceptions about field and forest", en Arturo Gómez-Pompa (ed.), *The Lowland Maya area: three millennia of the human-wildland interface*, Binghamton, Food Products Press, 2003, p. 461-492.
- TAUSSIG, Michael, "Violence and resistance in the Americas. The legacy of conquest", en *The nervous system*, Nueva York, Routledge, 1992, p. 37-52.
- TAYLOR, Anne-Christine, "Una historia corta del olvido. Perspectivas jíbaras sobre la memoria de los muertos y el destino de los vivos", en Aurore Monod-Becquelin (ed.), *Antropología e historia. Reflexión en torno a los cinco continentes*, París, [s. e.], 1996, p. 75-85.
- , "Génesis de un arcaísmo: la Amazonia y su antropología", en Carmen Bernand (ed.), *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*, México, Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994, p. 91-126.
- VALDÉS, Juan Antonio y Federico Fahsen, "Disaster in sight: the Terminal Classic at Tikal and Uaxactun", en Arthur A. Demarest, Prudence M. Rice y Don S. Rice (eds.), *The Terminal Classic in the Maya Lowlands: collapse*,

- transition, and transformation*, Boulder, University of Colorado Press, 2004, p. 140-161.
- VILLAS BŌAS, Orlando y Claudio Villas BŌas, *Xingu. Los indios, sus mitos*, Quito, Abya-Yala, 1991 (Colección 500 Años, 33).
- VILLAS ROJAS, Alfonso, *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1978 (56).
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, "Imagens da natureza e da sociedade", en *A inconstância da alma selvagem*, São Paulo, Cosac & Naify, 2002, p. 319-344.
- WRIGHT, Lorie, *Diet, health, and status among the passion Maya: a reappraisal of the collapse*, Nashville, Vanderbilt University Press, 2006.

UNAM - IIH