



42.

**LA INSTITUCIONALIZACIÓN DEL TIEMPO:
SUBJETIVIDAD Y RELACIONES DE PODER
EN LOS CALENDARIOS MESOAMERICANOS**

Diego Vásquez-Monterroso

XXVI SIMPOSIO DE INVESTIGACIONES
ARQUEOLÓGICAS EN GUATEMALA

MUSEO NACIONAL DE ARQUEOLOGÍA Y ETNOLOGÍA
16 AL 20 DE JULIO DE 2012

EDITORES
BÁRBARA ARROYO
LUIS MÉNDEZ SALINAS

REFERENCIA:

Vásquez-Monterroso, Diego

2013 La institucionalización del tiempo: subjetividad y relaciones de poder en los calendarios mesoamericanos. En *XXVI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2012* (editado por B. Arroyo y L. Méndez Salinas), pp. 509-518. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.

LA INSTITUCIONALIZACIÓN DEL TIEMPO: SUBJETIVIDAD Y RELACIONES DE PODER EN LOS CALENDARIOS MESOAMERICANOS

Diego Vásquez-Monterroso

PALABRAS CLAVE

Mesoamérica, altiplanos Maya y Nahua, institucionalización, subjetividad religiosa, Postclásico y época colonial.

ABSTRACT

For a long time analyzing the various Mesoamerican calendars is immanent, that is, focusing solely on their performance and internal logic. The relationship that they have made to society has focused, in most cases, with the rituals and beliefs, as well as events attached to them. In this paper, however, shows evidence that the use of certain calendars was accompanied by processes of institutionalization of beliefs, the formation of religious elites and the abandonment of the subjective individual experience as a source of knowledge, with fundamental implications not only in how to interpret the world but in the form of organized society itself.

INTRODUCCIÓN

De todos los aspectos relacionados al estudio de las diferentes sociedades mesoamericanas prehispánicas, es respecto a los calendarios donde se han tenido más avances en cuanto al conocimiento que se tiene de ellos. Sin embargo se debe precisar que estos conocimientos se han centrado fundamentalmente en los aspectos estructurales, es decir, en el funcionamiento –en tanto que sistema– de los diferentes calendarios, así como en establecer una adecuada correlación o correlaciones entre éstos y los calendarios juliano y gregoriano de origen europeo. Otro ámbito que ha oscilado entre el interés y un segundo plano ha sido el relacionado al simbolismo que forma parte intrínseca de éstos. Con respecto al simbolismo el interés se ha centrado en cómo éste se ha expresado materialmente, es decir a través de la escritura, la iconografía y las representaciones tipo danzas o festivales, muy importantes en particular para el caso del centro de México. Otro aspecto que ha sido muy estudiado es el relativo a las prácticas “adivinatorias” (son más bien cuestionamiento y diálogo que adivinación), pero éstos estudios se salen del contexto específicamente arqueológico y se insertan en el campo de la etnografía, que a su vez

ha servido para explicar algunos contextos arqueológicos y prehispánicos en general.

Sin embargo los estudios sobre la relación entre calendarios y sociedad, y particularmente las relaciones de poder, muy pocas veces han sobrepasado las descripciones maniqueas entre ritualismo, institucionalización e ideología dominante. En este sentido es célebre el trabajo de Conrad y Demarest (1988), con su propuesta –válida en muchos sentidos– de una estructura político-religiosa que poseía un exitoso mecanismo de reproducción de una “falsa conciencia” de ideología dominante, que al entrar en contradicción consigo misma –o sea como una implosión– provocaba el inminente colapso de todo el sistema. Dentro de esta estructura el control de sistemas de interpretación de la realidad, como los calendarios (en particular para el caso mesoamericano), era de vital importancia. Sin embargo este trabajo que se presenta acá no está enfocado en estas estructuras ni en su descripción ampliamente analizada ya con anterioridad, sino más bien en cómo éstas formas de control y descripción de la realidad, como lo son los calendarios, tienen también un carácter dialéctico, contradictorio, que más que estar alejados asépticamente de la

sociedad son parte intrínseca de ésta, y por lo tanto son expresión de determinados grupos e intereses, así como también responden simultáneamente a todo el conglomerado social. Este carácter opaco, desde el analista, no lo ha sido tanto desde la práctica misma del uso de los calendarios, donde muchas veces su conocimiento y manejo estaba restringido a grupos que le fueran afines al mismo sistema y a quiénes lo comandaban. Éstos jamás se han presentado como esencias absolutas, y es precisamente en ello donde este tema encuentra su núcleo: en cómo al interior de las personas mismas que tenían el privilegio –por cuestiones de origen social o de habilidades innatas o adquiridas– de comprender y manejar los rudimentos de los calendarios y su simbolismo, donde muchos de ellos no siguieron el camino “oficial”, de progresiva institucionalización de las experiencias subjetivas –el deber ser de la relación entre especialistas y las energías– sino más bien presentaron una postura de confrontación a diferentes niveles con el sistema dominante, como una forma de rescatar la relación entre conocimiento calendárico, habilidades personales de tipo subjetivo, servicio comunitario (y representatividad comunitaria), y relaciones de poder dentro de la sociedad como un todo.

Este trabajo, entonces, se ha centrado en esa particular relación –que tiene ejemplos de la época prehispánica, particularmente el Posclásico, hasta el presente– entre especialistas individuales y un sistema, o intento de sistema, que pretende la reglamentación de cómo deben ser las relaciones entre los especialistas y las energías (o dioses o deidades), de un modo tal que atenta contra los mismos fundamentos de la relación entre algo que, más que aprendido en textos, tiene un *plus* fundamentado en la experiencia y formación personal en constante diálogo con la tradición de los mismos especialistas. Y precisamente ese excedente es el que muchas veces, bajo la forma de un disciplinamiento sistémico, se ha pretendido acallar, en algunos casos con el mismo asesinato, el exilio o el simple aislamiento o cooptación a quiénes han osado cuestionarlo. Como elementos culturales fundamentales dentro de las sociedades mesoamericanas, los calendarios aun siguen desempeñando un papel medular dentro de éstas, que siempre ha oscilado entre la reducción a sistema granítico y la diversidad dialógica y dialéctica. Un breve y muy superficial esbozo es lo que se presenta a continuación acá.

LA ARQUEOLOGÍA CRÍTICA CONTEXTUALIZADA

Poco conocida, y mucho menos aplicada, la arqueología crítica puede ayudar a comprender un poco más agudamente el papel de las sociedades mesoamericanas –y en particular mayas, que es el tema central de este trabajo– durante la época prehispánica. A diferencia de otras corrientes teóricas de la arqueología, la arqueología crítica se ha concentrado en establecer las relaciones entre el conocimiento que se está obteniendo del pasado y su papel en el presente, en particular el carácter narrativo de dichos conocimientos, así como su carácter contingente, históricamente determinado (Shanks y Tilley 1987; 1992). Por supuesto ello no implica que dicho conocimiento no posea su respectivo “momento de verdad”, sino más bien implica aceptar el hecho de que hasta la misma idea de objetividad y verdad es algo contextualmente determinado (entendiendo contexto en un sentido amplio). La arqueología crítica surge unos años después del boom posestructuralista, general para todas las ciencias sociales, y posprocesualista para el caso de la arqueología, esfuerzo que originalmente fue desarrollado por Ian Hodder y su *Reading the past* (originalmente solo pero con Scott Hudson en la edición de 2003) pero seguido por él mismo y por otros arqueólogos, especialmente europeos. A pesar de sus evidentes referentes posestructuralistas, Michael Shanks y Christopher Tilley también tomaron referentes anteriores a esta corriente pero fundamentales cuando de crítica a la relación pasado-presente se trata: Walter Benjamin y Theodor W. Adorno. Mientras del primero tomaron algunas de sus sentencias más famosas de Tesis sobre filosofía de la historia [original de 1940, presentadas y analizadas en Löwy 2003], del segundo tomaron su crítica a la idea de Ilustración y progreso, particularmente del texto conjunto con Max Horkheimer: *Dialéctica de la Ilustración* (2006 [1944]).

Sin embargo desde el ángulo arqueológico es necesario matizar que el uso de Shanks y Tilley de las ideas de Benjamin y Adorno estuvo relacionado a la crítica de éstos a los fenómenos del uso del pasado como instrumento de control en el presente. Asimismo, visto desde la óptica de los estudios mesoamericanos, la arqueología crítica limitó su utilización, con ambos autores, a contextos neolíticos, y en el caso de la arqueología estadounidense, a los contextos coloniales (es decir arqueología histórica). Al mismo tiempo, y a pesar de la radicalidad de sus categorías y análisis, tanto Benjamin como Adorno partían desde una perspectiva de la filosofía europea que tendía a ver, explícitamente en algunas

ocasiones, a las demás culturas y sus diferencias como enajenadas o de menor valía que la tradición cultural europea. A pesar de ello Adorno (2004 [1966]) acercó su propia crítica a reflexiones que se habían dado en otros lugares del mundo, y en otras épocas, particularmente el caso de la dialéctica y dialógica unidad-diversidad tan común al área mesoamericana durante la época prehispánica. Por otra parte, el problema fundamental de la arqueología crítica, para un uso adecuado dentro del área mesoamericana, se puede reducir a dos preceptos fundamentales: 1) pocos contextos donde ha sido aplicado (básicamente la arqueología del neolítico y arqueología histórica estadounidense), y; 2) la poca aplicabilidad, en términos de “traducción cultural”, de los principales referentes teóricos de esta corriente. A pesar de ello, y posterior a la publicación de los dos textos ya mencionados de ambos autores, Shanks (1996) publicó un estudio sobre el arte y la literatura griegas clásicas y su relación con la formación del Estado y sus contradicciones en dicho contexto, un estudio que puede dar luces acerca de una posible aplicabilidad de esta corriente en Mesoamérica.

Y es que, como ya se indicó, es necesaria una adecuación del pensamiento –en este caso de la teoría arqueológica– para su adecuada utilización en un determinado contexto de estudio, tomando en cuenta que la región mesoamericana tuvo, durante la época prehispánica, un contexto cultural y social muy complejo y estratificado. La misma complejidad de la región mesoamericana hace necesario un equivalente teórico igual de complejo ya que, al fin de cuentas, los datos no dan la información de manera directa al arqueólogo (y habría que dudar, analíticamente hablando, si así se tratara) sino a través de un proceso de traducción y reflexión, de diálogo entre sujeto y objeto, o entre sujeto y sujeto objetivado (dependiendo el caso). De este modo, la arqueología crítica, con su radicalidad en el método y su escepticismo hacia toda forma de discurso reificante que, bajo la pretensión de cientificismo, esconde lógicas de poder y dominación, es el fundamento teórico de este trabajo, aunque matizando sus propuestas con otros trabajos mucho más actuales y mejor posicionados cultural y teóricamente hablando, como los diferentes trabajos que aparecen en la compilación sobre arqueología poscolonial realizada por Liebmann y Rizvi (2008). Si se pretende estudiar un fenómeno como las relaciones de poder expresadas –o que giran alrededor– de algo tan aparentemente apolítico e inocuo como los sistemas calendáricos, un fundamento teórico que sea crítico no solo con el discurso expresado por la misma

evidencia arqueológica, sino también por la misma narrativa histórica construida por los especialistas de la disciplina, es más que necesario. Y dicho fundamento teórico puede ser muy fácilmente la arqueología crítica de origen europeo que, junto con la crítica poscolonial y el conocimiento –que para este momento ya es suficientemente amplio– sobre las sociedades mesoamericanas prehispánicas, proveen de las herramientas analíticas necesarias para dismantlar los discursos de diferentes actores en el pasado pero también en el presente. No se trata tanto, entonces, de que no existan verdades ni datos acertados y explicaciones adecuadas, sino que todo esto debe ser pasado por el filtro crítico para ponerlo en tensión con ellos mismos y con la realidad del pasado y del presente, como una forma de honestidad epistemológica y de compromiso ético con las sociedades del pasado pero también con las del presente.

EL CONTEO DEL TIEMPO COMO CONTROL Y COMO AUTONOMÍA

Pero la arqueología crítica y sus subsecuentes desarrollos no son el tema central de este trabajo. Más bien lo es lo que a continuación pasamos a detallar, es decir la relación entre relaciones de poder y sistematizaciones del tiempo y sus energías. Se sabe que cualquier conteo del tiempo, y su posterior institucionalización dentro de una comunidad determinada, conlleva también un progresivo control de esa misma comunidad, a través del ordenamiento de sus ciclos de vida de corto y largo plazo. Ello no significa que estos conteos sean una arbitrariedad, como muchas veces se les ve, sino más bien son una especie de nodo donde se intersectan hechos concretos e ineludibles –como el calendario agrícola regido por el sol y el clima– y hechos sociales (como las creencias en determinados factores que ayudan, afectan o son indiferentes al quehacer humano cotidiano). Prudence Rice parece comprenderlo así en su trabajo sobre la relación entre el conteo del tiempo y la política mayas (Rice 2004) –que ella denomina “ciencia política” maya– y en otro texto ha pasado a comprenderlo en una perspectiva histórica donde se resalta un fenómeno por demás interesante para este trabajo: la *materialización* del tiempo (Rice 2007: 187 ss.). Lo que esta autora denomina como “materialización” también se puede comprender, desde una perspectiva más afín al resto de la teoría social, como “objetivación” o “reificación”, es decir cómo un conteo y sistematización del transcurrir del tiempo se convierte en una realidad tangible materialmente, que condiciona comportamientos y formas

de vida determinadas. Y que también se convierte en un condicionante fundamental de las relaciones de poder.

Es necesario hacer algunas precisiones respecto a ello, y respecto al papel que la sistematización del tiempo tiene dentro de sociedades complejas *no-modernas* (siguiendo el concepto trabajado por José Rabasa [2010]), que es sustancialmente diferente del que se le da hoy. Mientras en la actualidad para muchos el conteo del tiempo sirve únicamente para ordenar el resto de actividades en las que se encuentran insertos bajo el capitalismo, en las sociedades *no-modernas* pero complejas el conteo mismo del tiempo, como el tiempo mismo, es considerado una entidad viva, con un componente de *subjetividad* que puede haber sido dado por las propias personas, o puede ser una cualidad intrínseca del tiempo mismo, que dependiendo el día o el momento adquiere diferentes cualidades. Este fenómeno tampoco es ajeno bajo la modernidad, donde por ejemplo una persona puede sentir un cambio cualitativo en el tiempo cuando está trabajando que cuando está descansando, o dependiendo la estación del año. Pero mientras en la actualidad esa cualidad se explica como algo característico del sujeto que se proyecta hacia su entorno, en las sociedades *no-modernas* dicha cualidad es algo immanente al tiempo mismo, y queda en ciertos individuos capacitados –geniales se diría hoy– por nacimiento o por formación (o ambas), la habilidad de dialogar y de comprender dichos movimientos de energías que, operando en el plano temporal (pero también en el espacial), interactúan con los seres humanos.

Y se tiene entonces un problema epistemológico muy serio, al menos desde el análisis actual. Porque si bien se tiene acceso a fuentes diferentes de tipo prehispánico y colonial de esa experiencia subjetiva de los habitantes mesoamericanos originarios, también es cierto que entre ellos y los investigadores actuales priva un distanciamiento no solo temporal-espacial, sino también cultural y empático. Muchos de estos textos “hablan” desde *otros-lugares* (Rabasa 2011: 1-2), es decir desde un espacio-otro epistemológicamente diferenciado y desde el cual es imposible llegar a tener una traducción total y absoluta de lo que quieren o quisieron expresar. Al mismo tiempo expresan el carácter contradictorio y dialógico de la misma sociedad de la que emergen, aunque vistas de manera parcial, y con ello se entiende que estas mismas sistematizaciones del carácter “sobrenatural” o *pleno de subjetividad* del tiempo mismo están atravesadas por la tensión entre convenciones propias para toda la comunidad y los intentos de imposición de una o muy pocas formas de cómo debe ser entendida y vivida la re-

lación con el tiempo y las energías que le rodean. A esto Rice (2007) lo denomina, siguiendo a Tedlock, como *mythistory* o mito-historia, aunque haciendo un examen crítico de ello en realidad hasta el desarrollo de la historia actual, y sus narrativas conexas, serían una forma de mito-historia, por lo tanto no se puede utilizar dicha categoría como elemento diferenciador. El carácter de generalidad y especificidad comunitaria, individual y regional del momento subjetivo de los sistemas de conteo del tiempo es algo que puede ayudar a vislumbrar no solo las relaciones de poder estructuradas a través de estos sistemas, sino también las oposiciones que surgían por el mismo potencial rebelde de un sistema de conteo del tiempo que se encontraba aporéticamente fracturado entre el poder tradicional y el poder carismático (tal y como los define Weber [1984: 193-195]).

Mesoamérica, a pesar de su multitud de sistemas calendáricos, estaba estructurada temporalmente en el grupo básico de 20 días y sus respectivas manifestaciones energéticas, y de este núcleo primordial se desprendió el primer y más importante de todos los calendarios: el calendario “ritual” o “sagrado” de 260 días. Desde un inicio el llamado “chamanismo” estuvo a la par de un progresivamente institucionalizado “sacerdocio”, y por ello la contradicción weberiana entre carisma y tradición es tan fundamental para comprender este fenómeno. Debemos aclarar que se usan los términos de chamanismo y sacerdotes a falta de mejores términos para explicar estos fenómenos, aunque desde este trabajo no se considera que se trate de los más adecuados. Mientras las prácticas “chamánicas” (o dadas por la habilidad natural para tener relación con las energías que existen en el universo) podían o no tener una legitimación desde el poder establecido (ya que solo se necesitaba el reconocimiento comunitario o de sus propios pares, sin estar éstos dentro de una institución), las prácticas “sacerdotales” sí necesitaban de una legitimación desde el poder dado que eran la contraparte ideológico-religiosa de otras formas de control social, como por ejemplo lo militar, lo económico y lo dinástico. Evidentemente el poder no era absoluto, y del mismo modo como podían haber “chamanes” que estafaban a las personas, podían haber “sacerdotes” que no eran reconocidos –o eran defenestrados– por los grupos dominantes. Al mismo modo es necesario rescatar que por el hecho de representar formas de poder diferenciadas y hasta antagónicas entre sí, no significa que entre “chamanes” y entre “sacerdotes” hubiera ideologías graníticas en común. Y ese proceso de contradicción se agudizó con la invasión española, como se verá en el siguiente apartado.

Esta complejidad en torno a aquellos que tenían el privilegio de poder contar el tiempo y con ello interactuar adecuadamente con las demás energías del universo lleva finalmente a la idea de las especializaciones y con ello a estructuras de poder dentro de los mismos especialistas. Mercedes de la Garza muestra, para el caso nahua (2012: 57) un ejemplo perfecto de ello: diferencia entre el *temiquiximati* y el *tlamatini*, siendo el primero un “interpretador de sueños” y el segundo un “sabio poseedor de libros”. Ambos tenían acceso a interactuar con las energías y sabían el conteo del tiempo –e incluso en algunos casos las dos especialidades se daban en una sola persona– pero llama la atención el hecho de que existiera dicha diferenciación, y que ambas incluso tuvieran ese carácter contradictorio-complementario, tan común en diferentes aspectos de las sociedades mesoamericanas. Mientras el primero ganó su especialidad desde su nacimiento –por su *día* particular– el segundo puede que, si bien su *día* le daba cierta propensión a su futuro cargo, haya sido reconocido más por su conocimiento de la lectura y la escritura (y con ello de muchos conocimientos), más que por sus habilidades innatas para interactuar con el universo. Desde la institucionalidad del poder establecido se hace patente que se hizo necesario sistematizar adecuadamente los conocimientos en torno a las energías de los diferentes ciclos y días, y ello nos parece más que evidente en los 3 códices prehispánicos que han sobrevivido hasta la fecha. En ellos –por ejemplo en la página 11 del Códice de Dresden– aparecen diferentes formas de rituales relacionados a días particulares, es decir, se trata de un “manual ceremonial” que solo era accesible para aquellos que supieran leer y escribir y, especialmente, comprender las estructuras básicas de un códice. Dado que hasta la fecha las prácticas rituales y la interacción dialógica con las energías se encuentra hasta en las comunidades donde todos sus miembros son analfabetas, ello es un indicador de que lo que se buscaba con textos como los códices era normar, institucionalizar y reglamentar el *cómo* debían ser las relaciones con las energías, más que una especie de enciclopedias culturales –muy al estilo de la Ilustración europea– como se les ha querido presentar por parte de muchos investigadores y de los miembros más esencialistas de los movimientos indígenas actuales.

Esto no debe malinterpretarse como una crítica a la existencia misma de los códices, o como si éstos fueran una especie de demonio al que se debería de eliminar. Al contrario: los códices –y otras fuentes arqueológicas como los monumentos, la epigrafía, la

iconografía, la cerámica, etcétera– dan valiosa información sobre el pasado de los mayas, y ello no debe nunca perderse de vista. Sin embargo esto no significa que se tomen dichas evidencias –en particular las escritas– como fuentes universales del conocimiento del momento, sino que ellas mismas deben ser pasadas por la crítica ideológica que se realiza a cualquier creación humana, con miras a encontrar, a través de sus contradicciones, elementos que bajo las “narrativas de los vencedores” (como les llamaba Benjamin) recuerdan lo que siempre ha estado allí pero no ha sido reconocido: las diferencias y la conciencia de diferentes formas de acceso y praxis del poder social. Y si hasta en los mismos monumentos del período Clásico maya –donde pareciera que se dio el intento a mayor escala por estandarizar e institucionalizar una sola forma de conteo del tiempo y de interpretación de éste– es posible ver las divergencias entre algunas prácticas rituales (y se está hablando de que todos los monumentos pertenecen a elites de diferentes rangos) así como el “uso” de ciertos días para diferentes actividades –algunas de ellas contradictorias– no sería de extrañar de que el resto de población, que no pudo dejar su testimonio en textos, también tuviera prácticas y especialistas diferenciados, tal y como parece ser el tenor con el que Nancy Gonlin y Jon Lohse editaron el texto dedicado a las ideologías “del común” (Gonlin y Lohse 2007).

En este trabajo no se ha pretendido hacer una descripción exhaustiva de los sistemas calendáricos porque otros investigadores seguramente lo trabajarán con mayor detalle dentro de este mismo Simposio, así como también porque acá se ha realizado un acercamiento preliminar a una temática que, considera el autor de este trabajo, es fundamental para comprender no solo las relaciones del poder en el pasado mesoamericano, sino también para comprender las relaciones de poder en la actualidad y las que los arqueólogos establecen con sus objetos y sujetos de estudio. Del mismo modo, dado el limitado espacio que provee una ponencia, no ha sido posible desarrollar exhaustivamente cada ejemplo presentado, lo que el autor espera desarrollar con mayor amplitud en otros espacios. Por otra parte, dentro de esta dinámica de las relaciones de poder, en el siguiente apartado retomaremos la dicotomía –al parecer irresoluble en el largo plazo– entre poder carismático y poder tradicional (según la concepción de Weber), y como ésta pareciera ser una especie de proceso paralelo por debajo de lo que la evidencia arqueológica provee, pero que a pesar de su relativo segundo plano en la evidencia es fundamental para comprender no

solo las dinámicas sociales generales de las sociedades mesoamericanas prehispánicas, sino también para comprender el papel jugado por personas y colectivos que no aparecen de manera directa en la evidencia escrita, pero que a través de los análisis críticos de la evidencia disponible es posible vislumbrar. Acá la referencia es directa a aquellos que han convertido su habilidad y su capacidad –innata o aprendida– para interactuar con las energías del universo en una capacidad muy desarrollada para cuestionar las desigualdades y las relaciones de poder imperantes en su propio momento histórico, y cómo dichas prácticas trataron de normarse o suprimirse desde el mismo poder ya establecido.

CUANDO LO SUBJETIVO SE CONVIERTE EN REBELDÍA

El ensayo de Federico Navarrete “Nahualismo y poder: un viejo binomio mesoamericano” (Navarrete 2000) provee de muchas luces en torno a un hipotético panorama de las relaciones de poder intersectadas en el oficio de especialista ritual durante la época prehispánica. Aunque en este trabajo Navarrete únicamente se enfoca en el caso de los *nahualtin*, que son un tipo de especialista ritual de los grupos nahuas, también resalta el hecho de que el fenómeno mismo se encontraba en otras regiones y en otros períodos, como durante el período Clásico en el área maya. De donde se posee mayor información respecto a esto es el centro de México y el área maya, y en ambos lugares las relaciones de poder entre especialistas rituales de *nacimiento* contra los *formados académicamente* llegaron a puntos de tensión críticos, aunque las respuestas a ello hayan sido diferentes, y que nos dan un indicador de cómo eran las sociedades en sí. Tanto los “chamanes” como los “sacerdotes” llegaron a formar parte de los grupos privilegiados de las sociedades prehispánicas, sin embargo en el caso del primero su misma particularidad fundamental en tanto especialidad –el hecho de que se trata de habilidades con las cuales se nace, o que los antepasados o energías proveen fortuitamente– hacía que su normalización dentro del sistema fuera hartamente complicado y, por lo general, hubieran multitud de “chamanes” a nivel comunitario que ni siquiera eran conocidos más allá de su propio ámbito local (Hill II 2001 [1992]: 125-128). Hill II también menciona que en el área kaqchikel nunca se abandonaron las prácticas más “chamánicas” a pesar del uso relativamente masivo de éstos dentro de la elite. Sin embargo ello aun es una hipótesis.

Roberto Martínez González (2011) provee también, en su texto sobre las prácticas “nahuálicas” en Mesoamérica, de elementos para comprender el carácter rebelde –ante el sistema, claro– que podía tener el “chamán” o aquel “sacerdote” en extremo reflexivo que se daba cuenta de las contradicciones del sistema en el cual se encontraba... o simplemente pertenecía a una elite antagónica al poder dominante en ese momento. Como también indican de la Garza (2012: 85) y Navarrete (2000: 156) fueron precisamente estas prácticas “chamánicas” las que lograron sobrevivir exitosamente la invasión europea, todo el período colonial y republicano, y estar totalmente vigentes incluso hoy mismo. Navarrete habla de la conversión de estas prácticas en resistencia cultural, pero en este trabajo se considera que ello siempre existió como resistencia, aunque no en la totalidad de los “chamanes”, realidad que aun aparece cuando se conoce de que muchos *ajq’ijab’ k’iche’* ayudaron a la contrainsurgencia en su campaña de genocidio y asesinatos masivos hace apenas tres décadas, mientras otros *ajq’ijab’* salvaron a muchas otras personas de morir (Zapil Ajxup, comunicación personal, 2012). Los especialistas rituales no tienen una postura ideológica granítica en tanto que grupo diferenciado, jamás la han tenido, y son más bien expresión de las contradicciones de toda la sociedad en su conjunto en diferentes períodos de tiempo. Regresando al texto de Martínez González, este autor indica que, para la rebelión de Cancuc (Chiapas) en 1712, se convocó la participación de “los mayores brujos” (es decir, hombres-*nahualli* como los denomina este autor, y que serían más bien el equivalente a los *nawal mesa k’iche’* de la actualidad), para que desempeñaran funciones militares y dirigieran la rebelión al mismo tiempo que coordinaran esfuerzos “sobrenaturales” para destruir los ejércitos españoles y mestizos (Martínez González 2011: 324-325). Acá no se tenía ya una organización demasiado compleja a nivel local ni regional, sin embargo sí se conservaba la idea de que los especialistas rituales –particularmente aquellos cercanos al concepto de “chamán”– eran los verdaderos dirigentes comunitarios en los momentos críticos, más que los “sacerdotes”, cuya figura posiblemente fue sublimada en el sistema de cargos católico.

Durante la época colonial se fomentó la idea de que los “chamanes” eran un peligro real para el sistema mismo, no tanto por su herejía con respecto al cristianismo, sino por su poder carismático, enfrentado tanto al poder tradicional local y regional, como al poder colonial y la supremacía europea misma. Por ejemplo,

hasta la fecha persiste la idea de que en la Sierra de Puebla los “chamanes” protectores de la comunidad –denominados *xiuhnahualli* o *tlenahualli*– se transfiguran en bolas de fuego que vuelan por los aires y vigilan sus comunidades durante las noches (Martínez González 2011: 329). Dicha vigilancia no solo aplica para los asuntos comunitarios, sino también como una forma de velar por el mantenimiento de la tradición cultural misma. Pero así como en la actualidad grupos de fanáticos religiosos cristianos atacan a estos especialistas, de igual modo sucedió para el período prehispánico y colonial, donde su carisma y habilidades les convirtieron en una real amenaza para los Estados mismos, aunque las respuestas fueron diferentes. Para el caso nahua la estrategia adoptada fue acotar institucionalmente a los *nahualli*, restringiendo su trabajo a la meditación y ceremonias dentro de templos, que seguramente fueron custodiados militarmente. Por otra parte, en el altiplano guatemalteco –y en el área maya en general– la estrategia siguió caminos más estamentales: especialistas rituales “chamánicos” podían ser solo aquellos que pertenecían a las elites, mientras los que eventualmente surgían en estamentos inferiores eran ridiculizados o (y ello aplica también para el caso nahua) eran expulsados o incluso asesinados (Navarrete 2000).

Es necesario aclarar que estos datos se repiten en diferentes contextos, aunque no con el mismo carácter explícito que los ya mostrados. Por ejemplo, Arthur Joyce y Erin Weller (2007) han demostrado que a través de la evidencia arqueológica es posible no solamente encontrar cultos diferenciados por estamentos sociales, sino también que estos cultos son expresión de antagonismos y formas de resistencia de los grupos subordinados ante el poder de su época. Los datos que encuentran proceden de sitios como Monte Albán, pero también de sitios mayas como Altun Ha o Xunantunich, aunque los autores mencionan también fenómenos similares en los grandes Estados clásicos mayas, como Tikal (Joyce y Weller 2007: 161). De manera interesante el contexto que muestran estos autores coincide con el colapso general de una forma de sistema política, que permitió (siguiendo a Scott 2004) el surgimiento a la luz pública de la multitud de *discursos ocultos* que habían estado así por el poder estatal o de los grupos dominantes. Ello no significa que mientras los discursos dominantes están en su apogeo no hay ninguna forma de resistencia, sino más bien que el ámbito de reproducción de éstos se da en los márgenes del poder mismo, en contradicción y a la vez en diálogo (ya que no es algo totalmente externo) a lo hegemónico.

El conteo del tiempo da poder, y la comunicación exitosa con las energías que pueblan el universo también. Y la combinación de ambas da un poder excesivo, ya sea que éste adquiera un formato más tradicional e institucional –a través de las restricciones interpretativas y del acotamiento de las funciones dentro del sistema– o que tome caminos más carismáticos, es decir ajeno a la institucionalidad oficial (porque también existen las instituciones alternativas) e incluso en las antípodas de éste. El papel de los “chamanes” –restringido al templo para los nahuas o a la escritura y linajes entre los mayas– por su misma naturaleza siempre se convirtió en un exceso muy difícil de controlar, y que cada cierto tiempo exigía su cuota represiva en sangre, exilio o silencio forzado. Sin embargo dado que al final de cuentas el origen mismo del carácter “chamánico” no estaba determinado por las instituciones humanas –como el Estado, los textos sagrados “permitidos” o individuos particulares– sino más bien dependía de los antepasados, las energías y el día de nacimiento, representó un campo de resistencia y radicalidad práctica y teórica que podía tomar dos caminos: o incluirse dentro del sistema (como los grandes “chamanes” gobernantes), o persistir ajeno al sistema mismo en contextos comunitarios donde eventualmente (o no) podía llegar a convertirse en un peligro a los poderes establecidos. Esto por supuesto no es, repetimos, un llamado a la destrucción de textos concebidos desde el poder, ni a las sistematizaciones de conocimientos tan necesarias en la época prehispánica como en la actualidad, sino más bien al rescate del elemento crítico en el estudio de las sociedades prehispánicas, ya que del mismo modo en que los códices y otros libros prehispánicos nunca pudieron acotar ni institucionalizar la experiencia “chamánica” –por naturaleza *no-institucionalizable*– la ciencia actual puede acercarse, más no aprehender como totalidad todos los conocimientos y experiencias del pasado. Ese carácter siempre preliminar, fragmentario, más que una limitante es en realidad evidencia misma de lo complejo y lo contradictorio que siempre ha sido el ser humano y la sociedad en su conjunto.

CONCLUSIONES

Como se indicó al inicio de este trabajo, la investigación sobre las formas de resistencia de tipo “subjetivo”, es decir religioso o espiritual, se encuentra en una fase en que ya se conocen bastantes evidencias, pero aun no es posible comprenderlas todas en su riqueza. Y es que el mismo concepto de lo subjetivo ha sido utiliza-

do acá teniendo en cuenta su carácter restrictivo, en el sentido de que reduce la experiencia de la resistencia y el “chamanismo” mismo a reflejos del subconsciente o de la experiencia humana “más allá de lo racional”. Por supuesto si se quiere pensar estos fenómenos desde un punto de vista ético con los sujetos que lo viven y que lo vivieron, es necesario llevar el plano de la reflexión teórico a otro nivel, trabajo que no es posible desarrollar en una ponencia como ésta. Por lo mismo conceptos como “chamán” y “sacerdote” han aparecido entrecomillados, dado su carácter parcial y a la vez limitante y prejuicioso sobre las prácticas de los especialistas rituales mesoamericanos. Se ha considerado necesario recordar esto acá en las conclusiones para evitar malentendidos.

Con respecto al tema del trabajo en sí, es un hecho que el conteo sistemático del tiempo, en tanto que sistema, siempre ha sido una herramienta de control y poder en todos los contextos humanos, particularmente para aquellos quienes tienen la capacidad o la preparación para comprenderlo y utilizarlo. Del mismo modo la interacción con las energías del universo también es una herramienta de poder y así ha sido en prácticamente todas las culturas del mundo. Para el contexto mesoamericano, el hecho mismo de que el calendario ritual de 260 días, con su carga “subjetiva” tan importante, sea el mayor y más longevo sobreviviente cultural, es muestra de la importancia de ambos elementos. Corrientes teóricas como la arqueología posprocesual, la arqueología crítica y las diferentes arqueologías poscoloniales son elementos clave para demostrar cómo, bajo la aparente armonía y complicidad colectiva de aprobación (o desaprobación) de determinados sistemas de organización social, en realidad se esconden antagonismos, contradicciones pero también alianzas entre diferentes sectores, así como momentos de relativa calma –pero no consenso– y rebeliones abiertas pero no registradas en los textos de los que siempre vencen. Los datos y la evidencia son siempre los mismos, sin embargo el marco personal, teórico e histórico desde el cual el investigador se sitúa es el que, en relación tensa con los primeros, determina la “realidad histórica” que se construye, más que reconstruirse. Esto parece una obviedad, y lo es, pero es una obviedad que no es tan evidente en la praxis cotidiana de muchos investigadores del pasado prehispánico, condicionados muchas veces por agendas personales, ideológicas o incluso por sus propios financistas.

Irónicamente mucha de esa “rebeldía chamánica” del pasado prehispánico y de las comunidades indígenas

actuales encuentra su adecuada institucionalización y cosificación entre los ámbitos académicos, a través de la reducción de todo ese conocimiento a mero *souvenir* arqueológico y a distracción o “encantamiento” a presentar ante los no-iniciados en la disciplina. Lo que los sistemas prehispánicos no lograron exitosamente la arqueología lo ha llevado –el autor de este trabajo asume que por desconocimiento o falta de autocritica constante– a otra esfera: la de la industria cultural especializada, es decir para “gente estudiada” que rechaza la industria cultural masiva pero se deslumbra ante su versión más académica. Esto por supuesto no implica que el trabajo arqueológico esté equivocado en sí mismo, o que los investigadores maquiavélicamente planeen estrategias de dominación y prolongación del proceso de colonización y dominación general. Significa más bien que ahora es más que necesaria una verdadera autocritica al interior de la disciplina, que tienda a crear una mentalidad ética ante sus sujetos y objetos de estudio (aunque hayan muerto hace siglos), así como con sus descendientes actuales. Significa que debe respetarse su diferencia cultural y hacer honor a la complejidad social que los grupos mesoamericanos siempre han tenido y a partir de allí crear elementos epistemológico-teóricos que permitan comprender y a la vez dialogar mejor con dicho pasado y presente. Por otra parte los procesos culturales y el hecho mismo de que la misma industria del entretenimiento arqueológico sea una creación humana y social hace que el momento “subjetivo”, “chamánico” de los especialistas rituales mesoamericanos aun se encuentre –al menos en potencia– en las márgenes de las hegemonías actuales.

La reflexión arqueológica no debe darse solo a través del mejoramiento progresivo de sus métodos de análisis, sino también de su constante crítica al papel que desempeña recreando el pasado y estereotipando el presente de las comunidades indígenas, de sus referentes teóricos –que aunque no los conozcan muchos o no les importe siempre se encuentran presentes– y de su papel político consciente o inconsciente que desarrolla en el presente. El estudio de las relaciones de poder ejemplificadas en los especialistas del conteo del tiempo y su parte ritual en el contexto prehispánico es solo un pequeño ejemplo, de carácter preliminar, de cómo sí es posible complejizar los análisis a partir de los mismos e idénticos datos. La sola descripción de la evidencia, aunque aparenta neutralidad y honestidad intelectual, es también una forma de interpretación, una que reduce el potencial explicativo de las cosas a meros objetos intercambiables y estadísticamente com-

parables. Y si bien ello es un elemento fundamental dentro de la arqueología, estaría demasiado oscuro el panorama si a ello se le redujera, o que incluso se distorsionara –como muy acertadamente indicó en este mismo espacio el año pasado el Dr. Erik Velásquez– para favorecer determinadas interpretaciones pre-establecidas o determinadas agendas políticas del presente. Es cierto que como investigadores jamás se podrán eliminar todos los sesgos, pero también es cierto que una cosa es ser consciente de los sesgos y otra ignorarlos o incluso justificarlos: allí es cuando la arqueología deviene en mito y en ideología abierta. Del mismo modo en que los especialistas rituales siempre se han debatido entre su papel sistémico y su carácter anti-sistémico, del mismo modo la arqueología debería debatirse cotidianamente entre ser simple instrumento o ser reflexión y conocimiento crítico, que abra nuevas reflexiones y que no solo reafirme lo ya dado.

REFERENCIAS

- ADORNO, Theodor W.
2004 [1966] *Dialéctica negativa*. Primera edición. Traducción de Alfredo Brotons Muñoz. Akal, Madrid.
- CONRAD, Geoffrey y Arthur Demarest
1988 *Religión e imperio. Dinámica del expansionismo azteca e inca*. Primera edición en castellano. Traducción de Esther Benítez y Mauro Hernández. Alianza América, Madrid.
- GARZA, Mercedes de la
2012 *Sueño y éxtasis. Visión chamánica de los nahuas y los mayas*. Primera edición. Universidad Nacional Autónoma de México y Fondo de Cultura Económica, México.
- GONLIN, Nancy y Jon C. Lohse (editores)
2007 *Commoner ritual and ideology in Ancient Mesoamerica*. Primera edición. University Press Of Colorado, Boulder.
- HILL II, Robert
2001 [1992] *Los kaqchikeles de la época colonial. Adaptaciones de los mayas del altiplano al gobierno español. 1600-1700*. Primera edición en castellano. Traducción de María Cristina Vidal Lorenzo y Eddy H. Gaytán. Plumsock Mesoamerican Studies, Editorial Cholsamaj y Centro de Investigaciones Regionales en Mesoamerica, South Woodstock, Guatemala y Antigua Guatemala.
- HODDER, Ian y Scott Hudson (para esta edición)
2003 [1986] *Reading the past. Current approaches to interpretation in archaeology*. Tercera edición. Cambridge University Press, Cambridge.
- HORKHEIMER, Max y Theodor W. Adorno
2006 [1944] *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Octava edición. Traducción de Juan José Sánchez. Trotta, Madrid.
- JOYCE, Arthur y Errin T. Weller
2007 *Commoner rituals, resistance, and the Classic-to-Postclassic transition in Ancient Mesoamerica*. En *Commoner ritual and ideology in Ancient Mesoamerica* (editado por N. Gonlin y J. C. Lohse), pp. 143-184. University Press of Colorado, Boulder.
- LIEBMANN, Matthew y Uzma Z. Rizvi (editores)
2008 *Archaeology and the postcolonial critique*. Primera edición. AltaMira Press, Plymouth.
- LÖWY, Michael
2003 *Walter Benjamin: aviso de incendio. Una lectura de las tesis "Sobre el concepto de historia"*. Primera edición en castellano. Traducción de Horacio Tarcus. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto
2011 *El nahualismo*. Primera edición. Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- NAVARRETE, Federico
2000 *Nahualismo y poder: un viejo binomio mesoamericano*. En *El héroe entre el mito y la historia* (coordinado por F. Navarrete y G. Olivier), pp. 155-180. Universidad Nacional Autónoma de México y Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México.
- RABASA, José
2010 *Without history. Subaltern studies, the zapatista insurgency, and the specter of history*. Primera edición. University of Pittsburgh Press, Pittsburgh.
- 2011 *Tell me the story of how I conquered you. Elsewheres and ethnosuicide in the colonial Mesoamerican world*. Primera edición. University of Texas Press, Austin.

RICE, Prudence

2004 *Maya political science. Time, astronomy, and the Cosmos*. Primera edición. University of Texas Press, Austin.

2007 *Maya calendar origins. Monuments, mythology, and the materialization of time*. Primera edición. University of Texas Press, Austin.

SCOTT, James

2004 *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. Primera edición en castellano. Era, México.

SHANKS, Michael

1996 *Classical archaeology of Greece. Experiences of the discipline*. Primera edición. Routledge, Londres.

SHANKS, Michael y Christopher Tilley

1987 *Social theory and archaeology*. Primera edición. University of Mexico Press, Albuquerque.

1992 *Re-constructing archaeology. Theory and practice*. Segunda edición. Routledge, Londres.

WEBER, Max

1984 *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Primera edición. Traducción de Johannes Winckelman. Fondo de Cultura Económica, México.

ZAPIL AJXUP, Ixkik

2012 Comunicación personal. Ciudad de Guatemala, Guatemala.