



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

POSGRADO EN ANTROPOLOGÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

**RELACIONES DE IDENTIDAD Y ETNICIDAD EN EL ÁREA
MAYA DURANTE EL CLÁSICO TERMINAL
Y EL POSCLÁSICO**

ACERCANDO ARQUEOLOGÍA Y CIENCIAS SOCIALES

T E S I S

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE:

DOCTOR EN ANTROPOLOGÍA

PRESENTA:

MARCOS NOÉ POOL CAB

TUTOR PRINCIPAL:

DR. ERNESTO VARGAS PACHECO

COMITÉ TUTORAL:

DR. RODRIGO LIENDO STUARDO

DR. RAFAEL COBOS PALMA



CIUDAD DE MÉXICO

2012



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mi PADRE, Patty, Aranzia y Dan

INDICE

Agradecimientos.....	4
Introducción	5
I. PROPUESTA: EL ENFOQUE TRANSDISCIPLINARIO EN EL ESTUDIO DE LA ETNICIDAD EN ARQUEOLOGÍA	12
I.1. La necesidad de la transdisciplina en arqueología.....	13
I.2. La base epistemológica de la transdisciplina.....	15
I.3. El concepto de transdisciplina.....	18
I.4. El enfoque transdisciplinario en arqueología.....	22
I.5. Articulando los distintos enfoques en arqueología.....	23
II. LAS REINVENCIONES DE LA IDENTIDAD.....	28
II.1. La identidad y el individuo.....	30
II.2. Identidad, cultura y sociedad.....	34
II.2.1. <i>El enfoque sustancialista</i>	35
II.2.2. <i>El situacionalismo</i>	36
II.2.3. <i>El instrumentalismo</i>	37
II.2.4. <i>El primordialismo</i>	38
II.2.5. <i>La identidad como proceso</i>	39
II.2.6. <i>El enfoque cognitivo-estructuralista</i>	42
II.3. Otras implicaciones de la identidad y la etnicidad.....	45
II.4. Síntesis transdisciplinaria de la etnicidad en las Ciencias Sociales.....	47
III. ETNICIDAD Y ARQUEOLOGÍA.....	59
III.1. La tradición histórico-cultural. Arqueología, historia y prehistoria.....	59
III.1.1. <i>Etnicidad y culturas arqueológicas</i>	60
III.1.2. <i>La tradición histórico-cultural en relación a las aportaciones etnográficas y antropológicas</i>	71
III.1.3. <i>Arqueología, etnicidad y relaciones de poder</i>	75
III.2. La visión cultural-procesualista de la etnicidad. Arqueología y antropología.....	79
III.3. La materialización de la práctica para el estudio del comportamiento étnico.....	82
III.3.1. <i>La práctica serial</i>	87
III.3.2. <i>Estructuración de la práctica y estructuración de la positividad</i>	87
III.3.3. <i>Práctica serial y transdisciplina</i>	89
IV. INVENTANDO A LOS ITZÁES, TOLTECAS Y MAYAS EN CHICHÉN ITZÁ. LAS HISTORIAS IMAGINADAS.....	93
IV.1. La construcción de los estereotipos Maya y Mexicano.....	94

IV.2. Toltecas y Mayas en la arqueología diletante.....	97
IV.3. Las correlaciones en el Chilam Balam.....	99
IV.4. Toltecas, Mayas e Itzaes en las investigaciones arqueológicas del Siglo XX.....	101
IV.4.1. <i>George C. Vaillant</i>	101
IV.4.2. <i>Silvanus G. Morley</i>	104
IV.4.3. <i>Alfred M. Tozzer</i>	110
IV.4.4. <i>Eric Thompson</i>	118
IV.4.5. <i>Brainerd y la adaptación cerámica a las “secuencias históricas”</i>	130
V. DILUCIDANDO LA ETNICIDAD EN EL NORTE DE YUCATÁN DURANTE EL CLÁSICO TARDÍO/TERMINAL-POSCLÁSICO.....	135
V.1. Chichén Itzá como referente territorial.....	135
V.2. Identidad y origen Itzá. Relacionando las fuentes etnohistóricas, las fuentes históricas, la epigrafía, la iconografía y la arqueología.....	137
V.2.1. <i>Itzá y Cocom</i>	151
V.3. El orden social y político en Chichén Itzá. Relacionando las fuentes etnohistóricas, las fuentes históricas, la epigrafía y el contexto arqueológico.....	155
V.4. Continuidad del gobierno compartido en el área del Petén. Relacionando las fuentes etnohistóricas, las fuentes históricas, la epigrafía y la iconografía.....	163
V.5. El lenguaje escrito como factor de diferenciación. Relacionando las fuentes históricas, la epigrafía y la iconografía.....	168
V.6. Mayas y otras gentes según las fuentes coloniales. Conciencia de identidad y otredad.....	177
V.7. Consideraciones sobre ciertas identidades extranjeras en el norte de Yucatán según las fuentes coloniales.....	185
VI. EL COMPORTAMIENTO ÉTNICO EN CHICHÉN ITZÁ E ISLA CERRITOS.....	195
VI.1. La práctica serial como comportamiento étnico en el enfoque transdisciplinario de la etnicidad.....	195
VI.2. Cultura material, etnicidad y práctica serial en Chichén Itzá e Isla Cerritos.....	198
VI.3. Itzá, Cocom y la práctica serial.....	202
VI.4. El Complejo Sotuta en la tradición histórico-cultural Itzá.....	204
VI.4.1. <i>La cerámica Naranja Fina Silhó(X)</i>	204
VI.4.2. <i>La cerámica Plomiza</i>	207
VI.4.3. <i>La cerámica Pizarra</i>	210
VI.4.4. <i>Otras cerámicas Sotuta</i>	217
VI.5. Comportamiento étnico y el dato arqueológico.....	219
VI.5.1. <i>Chichén Itzá</i>	220
VI.5.2. <i>Isla Cerritos</i>	232

VI.6. Cerámica Pizarra y cerámica Kukulá como prácticas seriales étnicas en Chichén Itzá e Isla Cerritos.....	240
Comentarios Finales.....	253
Bibliografía.....	262
Anexo 1. Resumen de la cerámica encontrada por temporada de campo en Isla Cerritos.....	284
Anexo 2. Cerámica Pizarra (Dzitás) de Isla Cerritos. Fotografías.....	287
Anexo 3. Cerámica Peto Crema (Kukulá) de Isla Cerritos. Fotografías.....	297
Anexo 4. Cerámica de Isla Cerritos. Dibujos de tepalcates.....	311

AGRADECIMIENTOS

El trabajo que a continuación presento, no hubiera sido posible sin la participación y apoyo de diferentes instituciones, personas, familiares, amigos, profesores y colegas. Quiero en primer lugar agradecer al Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México por haber creído en mi proyecto de doctorado y haberlo cobijado al interior de un marco de prestigio institucional y académico. A las autoridades académicas y todo el personal administrativo y de biblioteca que sin su eficiente apoyo difícilmente estuviera llegando a este momento. Gracias Dr. Serano, gracias Dr. Arzápalo, gracias Dra. Oemichen, gracias Vero, gracias Luz, gracias Hilda por preocuparse y ocuparse de los estudiantes de posgrado.

Quiero agradecer grandemente a mi comité de tesis encabezado por mi tutor, el Dr. Ernesto Vargas Pacheco, el Dr. Rodrigo Liendo Stuardo y el Dr. Rafael Cobos Palma. Todas las pláticas, discusiones e intercambio de ideas que tuvimos en los últimos años permitieron darle cause a la presente tesis.

Mención especial es para la Dra. Genny Negroe Sierra, Directora de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán, por el gran apoyo que siempre he recibido de su parte. Desde al principio siempre estuvo pendiente del desarrollo de mi doctorado.

Por su puesto, no puedo pasar por alto al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, por la beca que me fue asignada para llevar a cabo los estudios del doctorado. Muchas gracias CONACYT y a todo su personal administrativo.

A todos mis compañeros, colegas, amigos y alumnos que siempre estuvieron pendientes del desarrollo de la investigación. Algunos con sus comentarios, otros con sus recomendaciones, otros con sus críticas, como sea, todos y todas pusieron alguna motivación extra para permitirme cerrar un ciclo y dar inicio a otro.

INTRODUCCIÓN.

La antropología surge por la fascinación que siempre se ha tenido hacia el otro. Este otro ha sido estudiado desde diferentes posturas, desde el plano cientificista o bien desde el plano humanista. Pero ¿quiénes son los otros y qué hace que esos otros no sean como nosotros? La demarcación que todo individuo hace para diferenciarse de los demás ha llevado a pensar en esta otredad, como un ejercicio apreciativo y natural en el ser humano.

En la historia de la humanidad, las diferencias con los otros ha ocasionado eventos de distinta naturaleza: guerras, colonialismo, dominación, alianzas, intercambios comerciales, etc. Siendo la relación de otredad una constante en la naturaleza humana, en el seno de las ciencias sociales han surgido categorías de análisis tales como la Identidad individual, identidad colectiva, identidad étnica, etnia, “grupo étnico¹”, por mencionar algunas.

La identidad es un tema que fascina a muchos académicos pero que también ocasiona debate y polémica. Sobre todo cuando se le relaciona con lo étnico, y es que lo étnico necesariamente se ha planteado en términos de identidad étnica. Para ello han surgido diferentes propuestas conceptuales de tintes positivistas, subjetivistas, psicologistas y aún filosóficas. Como veremos, ello ha ocasionado controversias que tradicionalmente parecen insalvables en vista de que tales propuestas surgen como la negación de las otras. Estas negaciones impiden -desde mi punto de vista- que categorías tales como la identidad y la etnicidad no puedan ser útiles en el campo arqueológico. Pero como veremos en la presente tesis, sí es posible establecer un diálogo entre las diferentes propuestas que han tratado el tema de la identidad y la etnicidad, conceptos que con mucho temor utilizan los arqueólogos.

¹ En el presente trabajo el concepto grupo étnico o bien de grupos étnicos aparecerán entrecomillados por ser conceptos tradicionalmente utilizados, pero que como planteo son inadecuados. En su lugar prefiero hablar en términos de colectivo, colectivos o colectividades étnicas.

Originalmente el trabajo de tesis que presento, fue estimulado por la presencia de material arqueológico proveniente de diferentes partes de Mesoamérica en Isla Cerritos, Yucatán. Estos materiales son principalmente cerámicas de las costas del Golfo y del Caribe, de la región central del Área Maya y de los Altos de Guatemala; piedras verdes de las Tierras Altas de Guatemala y Basalto, proveniente posiblemente de Veracruz o de Belice; obsidiana verde proveniente posiblemente de Hidalgo en el Altiplano Central, obsidiana gris/negra posiblemente proveniente de Veracruz, Puebla o Michoacán, o de Guatemala. La mayor parte del material alóctono se encontró en niveles estratigráficos del período Clásico Terminal/Posclásico Temprano.

Tradicionalmente, desde los años ochentas del siglo pasado se ha dicho que Isla Cerritos, fue una avanzada costera de los itzaes, en vista de que su desarrollo estuvo relacionado con Chichén Itzá. Al menos el material cerámico así lo indica. Por tanto, se consideró que en Isla Cerritos pudieron haberse dado relaciones de intercambio comercial. En estas relaciones se asume debieron haber participado individuos de distinta filiación cultural y étnica.

Para muchos investigadores es prácticamente un hecho la hegemonía Itzá en el norte de Yucatán y el control que éstos tuvieron sobre la isla a finales del Periodo Clásico e inicios del Posclásico. Al respecto se han formulado diferentes hipótesis acerca de los Itzaes, una de las principales sugiere que fueron un “grupo étnico” poderoso afiliado a grupos del centro de México.

Si los Itzaes han sido vistos como un grupo étnico afiliado culturalmente al centro de México, dominaron el norte de Yucatán e Isla Cerritos en un periodo de su historia, y mantuvieron relaciones comerciales con distintas regiones de Mesoamérica, me pareció interesante, necesario y oportuno discutir la cuestión étnica en arqueología.

Pero resulta que en el campo de estudio existen muchos problemas que impidieron meterme alegremente a dilucidar la etnicidad en el registro arqueológico. Para muchos investigadores, la etnicidad es una categoría no funcional o al menos hay que tratarla con mucho cuidado no sólo en la

arqueología, en las ciencias sociales en general. Este es un comentario que Julia Hendon me señaló en el Congreso de la Sociedad Americana de Arqueología llevado a cabo en el 2008 en la ciudad de Vancouver Canadá, y ciertamente tenía razón. Por otra parte, la forma como se ha abordado el tema de la etnicidad ha resultado en diferentes enfoques que se oponen entre sí. Ante estos problemas era muy fácil desistir de mis intenciones originales, pero en su lugar surgieron más preguntas derivadas de la primera que finalmente guiaron la presente investigación. Al final todas las preguntas se articularon para dar sentido a la investigación de tesis que presento:

- 1.- ¿fueron los Itzá de Chichén Itzá un grupo étnico que mantuvo una hegemonía en el norte de Yucatán durante el Clásico Terminal/Posclásico?
- 2.- ¿fue Isla Cerritos realmente una avanzada costera Itzá?
- 3.- ¿es la etnicidad una categoría útil para los estudios arqueológicos?
- 4.- ¿cómo debe ser abordada la etnicidad en arqueología, como cosa objetiva o como idea subjetiva?
- 5.- en vista de que hay varias maneras de entender la etnicidad ¿debemos los arqueólogos afianzarnos en una propuesta en particular y no considerar las otras?

Independientemente del orden que planteemos las preguntas anteriores, como podemos darnos cuenta, todas están relacionadas. Para responder la primera y la segunda preguntas, debemos responder o al menos intentar dar respuesta a las otras tres interrogantes.

Pronto surgió la hipótesis general que tenía que guiar la investigación:—al etnicidad sí es una categoría útil para los estudios arqueológicos pero no tratada como tradicionalmente ha sido manejada en las ciencias sociales”, por lo tanto lo Itzá como categoría étnica tiene que ser reevaluada.

Había que pensar entonces en una estrategia metodológica que permitiera desarrollar las discusiones que las preguntas planteaban, por lo que se optó por el —enfoque transdisciplinario”. De acuerdo a las preguntas, la

hipótesis y la metodología planteadas, el presente trabajo persigue los siguientes objetivos:

- 1) contrastar los diferentes enfoques que tratan la etnicidad desde una dialéctica de lo no negación.
- 2) analizar si la etnicidad es una categoría operativamente útil para entender las relaciones de semejanza y diferencia que se observa en el registro arqueológico.
- 3) analizar hasta dónde lo étnico puede ser estudiado y aplicado en arqueología.
- 4) a través de un manejo transdisciplinario de los diferentes enfoques y teorías que tratan la etnicidad, analizar si lo Itzá debe o no seguir siendo visto como grupo étnico y las implicaciones que deriven del mismo.

El resultado final de la investigación son seis capítulos organizados de la siguiente manera:

Capítulo I.- en esta primera sección se desarrolla la propuesta propiamente dicha de la tesis. La aplicación del enfoque transdisciplinario para el estudio de la etnicidad en la arqueología. En este capítulo se explica qué debe entenderse como transdisciplina, de dónde surge el concepto y todas las implicaciones que conlleva. Es mucho más que la sola aplicación y acercamiento de los diferentes enfoques disciplinarios.

Capítulo II.- desde una postura transdisciplinaria en este segundo capítulo se analizan las principales aproximaciones teóricas a la identidad y a la etnicidad, que han surgido en las ciencias sociales. Lo que ha redundado en los siguientes enfoques: el sustancialista, el situacionalista, el instrumentalista, el primordialista, el procesualista y el cognitivo estructuralista. No todas éstas han surgido de las mismas disciplinas, pero aún así se vislumbra en ellas las diferentes posturas (más no en todas) antropológica, sociológica, histórica y psicológica.

Capítulo III.- en este tercer capítulo analizamos como ha sido manejada la materialidad en el registro arqueológico que ha redundado en la interpretación

de los denominados “grupos étnicos”. Examinamos dos marcos teóricos que han sido manejados en la historia de la arqueología: la tradición histórico-cultural con ropaje historicista y humanista y el cultural-procesualista con ropaje antropológico y sociológico científicista. Al final de este capítulo también examinamos una nueva propuesta surgida de la filosofía existencialista que a mi parecer se articula adecuadamente con la postura transdisciplinaria y que resulta en una propuesta diferente de abordar la materialidad y por ende la etnicidad en arqueología. De ésta surgen tres conceptos que serán el corolario a una forma distinta de estudiar la etnicidad en arqueología. Estos conceptos son la práctica serial, la estructuración de la práctica y la estructuración de la positividad. Tales conceptos se articulan para dilucidar lo que propongo como “comportamiento étnico” en el capítulo VI.

Capítulo IV.- en esta cuarta sección reevaluamos cómo fueron construidas históricamente las categorías cuasi étnicas Itzá, Tolteca y Maya, en la arqueología del norte de Yucatán desde los primeros estudios llevados a cabo a partir del siglo XIX. Básicamente nos concentraremos a entender como se fue construyendo la polaridad Maya-mexicana en Chichén Itzá. No obstante que la consideramos como una suerte de historias inventadas, manipuladas y débilmente sostenidas, se construyeron acercando diferentes recursos (como un primitivo intento transdisciplinario), pero basados principalmente en las fuentes indígenas y europeas escritas durante la colonia.

Capítulo V.- en este capítulo exploraremos con sentido crítico y transdisciplinario, la etnicidad sugerida por los diferentes recursos que los arqueólogos mayistas utilizamos, como son la epigrafía, la iconografía, las fuentes históricas y las fuentes etnohistóricas. Este análisis se realizará a la luz de los diferentes enfoques que se mencionan en el capítulo II. En síntesis fusionaremos tales enfoques o perspectivas (con sus aspectos centrales pretendidamente inmanentes) con la visión disciplinaria de cada perspectiva y con el componente étnico dilucidado del recurso o fuente disciplinaria utilizada.

Capítulo VI.- este capítulo viene a ser un resultado de todo el análisis, reflexión y crítica del enfoque transdisciplinario. En este último capítulo se desarrolla una propuesta diferente para abordar la cuestión étnica en arqueología y que se sugiere en el capítulo III: —comportamiento étnico” a través de “la teoría de la acción práctica” de Jean Paul Sartre. Tal propuesta surge, en vista de que la manera tradicional de pensar la etnicidad en términos de grupos étnicos, no es funcional en arqueología. Además de que responde al llamado de la misma transdisciplina de trascender disciplinas, enfoques y marcos conceptuales. En este mismo capítulo se explica porqué la teoría de la acción práctica, así como la filosofía existencialista de la cual se deriva son pertinentes en una postura transdisciplinaria. Para la aplicación de esta propuesta utilizo el material cerámico Sotuta Pizarra y Kukulá de Chichén Itzá e Isla Cerritos. Se propone la tradición Pizarra (Dzitás) –Peto Crema (Kukulá) como ejemplo de práctica serial y comportamiento étnico.

Después del capítulo VI finalizo con una sección de comentarios finales en la que hago una síntesis reflexiva sobre el enfoque tratado en la tesis y su aportación.

Al final de este documento después de la bibliografía, presento cuatro secciones de anexos:

El anexo 1 describe la cerámica encontrada en Isla Cerritos de acuerdo a las temporadas de campo que se han llevado a cabo en este sitio.

El anexo 2 es una serie de fotografías sobre la cerámica Pizarra Dzitás de Chichén Itzá e Isla Cerritos.

El anexo 3 es una serie de fotografías sobre la cerámica Peto Crema (Kukulá) de Chichén Itzá e Isla Cerritos. Las cerámicas ilustradas en los anexos 2 y 3 conforman lo que definimos como la tradición Pizarra (Dzitás) –Peto Crema (Kukulá).

El anexo 4 representa una serie de dibujos de la cerámica de Isla Cerritos.

En el presente trabajo abordaremos mucha información, por lo que me disculpo de antemano si en algún momento soy muy reiterativo en ciertas ideas, pero ello obedece a no perder de vista el enfoque transdisciplinario, sus implicaciones y sus aportaciones. Esto tiene que ser así en vista de que la arqueología no la veo como una disciplina aislada, si no como una disciplina en la que se pueden articular otras ciencias sociales a través del estudio de la etnicidad.

I. PROPUESTA: EL ENFOQUE TRANSDISCIPLINARIO EN EL ESTUDIO DE LA ETNICIDAD EN ARQUEOLOGÍA

Quiero iniciar este trabajo citando a un filósofo de la ciencia argentino llamado Rolando García, quien en una conferencia que impartió durante el Seminario Formación y reestructuración de conceptos en Ciencias y Humanidades en el CEIICH-UNAM en el año 2006 mencionó:

Conocer es organizar los datos de la realidad, darles un sentido, lo cual significa construir una lógica, no la lógica de los textos, sino una lógica de la acción, porque organizar es estructurar, es decir, hacer inferencias, establecer relaciones. Y estructura es lógica²

Toda construcción de conocimiento depende de la forma como se ve el mundo. Basándonos en el párrafo antes mencionado, el conocimiento es concebido como un proceso continuo, precisamente porque el mundo es continuo, no es estático. El mundo es relacional, organizado y estructurado, y el conocimiento del mismo también lo es. ¿Pero qué estructuramos?, estructuramos ideas, inferencias, sensaciones y experiencias, lo que implica también articulación e integración.

Además del carácter relacional y estructurado, el mundo también es diverso, aunque único. Ello implica también diversidad de enfoques y propuestas de conocimiento, aun cuando el objeto de estudio sea el mismo.

Las reflexiones anteriores son pertinentes antes de entrar al tema que nos compete, en vista de que los arqueólogos construimos conocimiento. Pero no sólo debe interesarnos el conocimiento como resultado, también nos concierne entender cómo el conocimiento llegó a ser tal, en otras palabras, el proceso histórico.

² Trabajo que fue publicado en la Revista Herramienta, No. 32, y tomado de la dirección <http://www.herramienta.com.ar> el 16 de febrero de 2012.

En el presente trabajo no sólo discutiremos si la identidad y la etnicidad son conceptos útiles para entender las dinámicas sociales y culturales que se presupone se dieron en el norte de Yucatán a finales del periodo Clásico e inicios del Posclásico. También analizaremos cómo se fueron construyendo las diferentes propuestas que han estudiado y explicado la diversidad étnica y cultural en el área Maya en el pasado prehispánico. Todo lo anterior pretendemos realizarlo mediante un enfoque *transdisciplinario* que también contempla al mundo como diverso, continuo, relacional y articulado.

I.1. La necesidad de la transdisciplina en arqueología.

Como podrá verse en los capítulos posteriores, existen varias maneras de entender la identidad y la etnicidad. Cada disciplina científica tiene su propia versión, creando con ello un conjunto de ideas que parecen chocar unas con otras. Pero tal situación no es particular al tema que nos interesa, sucede en cualquier tema que sea compartido por las distintas disciplinas científico-sociales. No vamos inclinar la balanza a favor de ninguna de las distintas propuestas que tratan la identidad y la etnicidad. Por el contrario, parto de la idea que podemos y debemos articular las distintas proposiciones que se han construido en las ciencias sociales y lograr una comprensión más completa de la cuestión étnica. Con ello se pretende establecer un diálogo entre los distintos enfoques que tratan la identidad y la etnicidad, articulando las propuestas filosóficas, psicológicas, historicistas, antropológicas, sociológicas y arqueológicas.

La presente investigación parte de tres fuentes de ideas: la teoría de la complejidad que acepta el principio de la incertidumbre,(no se puede explicar todo desde una sola posición), la imposibilidad de las meta teorías y la necesidad de la transdisciplina. El objetivo es reflexionar el alcance del enfoque transdisciplinario aplicado a la arqueología en el estudio de la identidad étnica. Por ello el presente trabajo es una propuesta de orden teórico y metodológico,

por lo que también necesitamos considerar el principio epistemológico del cual se basa.

En la actualidad el conocimiento se construye a partir de áreas disciplinarias cuasi específicas, pero hay que recalcar que las fronteras disciplinarias responden a las condiciones sociales e históricas de construcción de la disciplina y no a la naturaleza del objeto mismo. Tales fronteras no son claras. El tema de la cultura por ejemplo es tratado por antropólogos sociales, etnólogos, arqueólogos, historiadores, psicólogos sociales, sociólogos y aún por las ciencias naturales (en el caso de los etólogos). En cada uno de estos casos, observamos “especialistas” avocados cada quien, a ciertos aspectos considerados como “elementales”, para la comprensión de la cultura. Sin embargo, aun cuando en estas disciplinas se manejen marcos teóricos y metodologías “particulares”, existen puntos de convergencia que nos pueden ayudar a comprender de manera más completa este aspecto inherente al ser humano, la cultura en desarrollo.

En el área que nos compete considero que es erróneo pensar que podemos hacer arqueología solamente desde “material arqueológico”, como declaran los que se adhieren a la teoría de la poliagenciación- pues la inducción conlleva una fuerte especulación. En sentido inverso, tampoco podemos pensar que la utilización de un “modelo teórico” soluciona el problema de la interpretación del pasado, pues toda construcción teórica responde a filosofías y principios sociológicos de pensamiento; así como a las condiciones sociales, políticas, económicas y culturales de la misma disciplina. Pero también es cierto que lo desconocido tiene que conocerse a partir de lo conocido, y los marcos teóricos justifican su utilidad en cuanto que parten de conocimientos aceptados, por lo que la experiencia (científica) también juega un papel importante en el proceso interpretativo. Por tanto en la construcción de conocimiento debe estar siempre presente la dialéctica inducción-deducción-inducción-deducción.

Por otra parte en la historia de las ciencias sociales, la invención de las llamadas meta teorías también ha sido trascendental. En éstas se formulan

problemas, se construyen hipótesis y proposiciones argumentativas. El problema, es el pretendido absolutismo que conlleva a antagonismos entre ellas. Por lo mismo casi siempre se detienen en controversias intrínsecamente insuperables y siempre discutibles. Aun cuando las metateorías clásicas puedan ser poco útiles en la transdisciplina, en arqueología no podemos evitar una suerte de metateorización, en el sentido de que prestamos atención a otras disciplinas académicas para utilizar ideas, conceptos y teorías que pueden utilizarse para el análisis del conocimiento arqueológico.

Hoy en día todas las disciplinas afines dentro de lo que se ha considerado como “ciencias sociales”, así como de las humanidades (separación que responde más a factores socio históricos que a factores epistemológicos), tienen avances considerables de conocimiento. En el tema de cultura y la identidad, considero que estamos en una situación de diálogo, siempre y cuando lo queramos, aun cuando existan posturas teóricas que a primera vista parecen encontradas.

Propongo que en los estudios arqueológicos, debemos aplicar un enfoque transdisciplinario, lo que conlleva a la realización de una síntesis de diferentes marcos referenciales de los diferentes enfoques disciplinarios, para proponer ideas que puedan ser compartidas y operativamente útiles para las disciplinas afines. La transdisciplinariedad es posible gracias a que se comparten temas, paradigmas, teorías, metodologías que se adaptan a las disciplinas particulares. En términos de Wallerstein (1996), es abrir las ciencias sociales y evitar el sesgo disciplinario. En este trabajo exploraremos desde este enfoque el problema de la etnicidad en arqueología.

I.2. La base epistemológica de la transdisciplina

Los argumentos que soportan la epistemología transdisciplinaria, las señala adecuadamente Ester Cohen (2007). La transdisciplina según esta autora es una reacción en contra del pretendido absolutismo cientificista y de las

dicotomías impuestas por esta tradición de pensamiento, tales como el de sujeto-objeto, ciencia-humanismo, idealismo-empirismo, individuo-sociedad, entre otras. La transdisciplina implica una forma de concebir al ser y al mundo, donde la univocidad no niega la multiplicidad. Es en esta interrelación univocidad-multiplicidad, donde es apropiado discutir el tema de la identidad y la etnicidad.

Según Cohen (2007) “el concepto de transdisciplina trata de abrir un campo teórico como espacio unificado”, pero no homogéneo, sino opuesto a la idea de una asociación como sumatoria de disciplinas. “Un campo teórico unificado es una tesis ontológica. Significa que se parte de una determinada concepción de mundo que articula los saberes en el seno de esa idea de mundo”.

La tesis epistemológica que constituye el campo disciplinar de la transdisciplina se basa en los siguientes conceptos: plano de inmanencia, superficie y azar (en su aspecto ontológico); praxis y práctica teórica (en su aspecto metodológico) (Cohen 2007: 4).

El plano de inmanencia según Deleuze y Guattari (1992) se constituye como entramado superficial que, como plano, elimina la noción de profundidad y de exterior trascendente, y la organización de este juego de fuerzas se da de manera azarosa, por lo cual la determinación es, en segunda instancia, respecto del estilo o modo de funcionar. El lugar de articulación es esta superficie donde se conjuga la vida política³, lugar epistemológico de la transdisciplina, desde donde se enuncia multitud (Negri y Hardt 2005).

La inmanencia en la identidad es todo aquello que puede considerarse como esencial, consistente, inherente o explicativo. Pero esta esencialidad de las cosas es finalmente algo contingente. Su aspecto de inmanencia se mantendrá mientras sea útil. La aceptación, la presencia y permanencia de algo

³ Acá el término política debe ser entendido como la reproducción de las relaciones sociales enmarcadas dentro del concepto de juegos de poder que permiten situar socialmente a los actores.

inmanente como puede ser un rasgo de identidad, dependerá de su utilidad. En el caso del conocimiento (científico o no), sucede igual.

Por su parte el concepto de praxis como práctica teórica aporta a la transdisciplina un modo de trabajo donde lo teórico es una forma de *ver* y la práctica funciona coextensivamente con ese modo de ver (Cohen 2007:4).

Una posición transdisciplinaria no pretende encontrar una síntesis que resuelva en un momento final todas las contradicciones, sino de instalar una concepción no dialéctica de la negación, conformando a su vez un entramado que sostiene un modo de conceptualización. Esto implica un orden no teleológico⁴, no por ello arbitrario, es un modo de determinación inmanente, es decir, según su propio modo, tal como sostiene Spinoza (1985 en Cohen 2007).

Cohen (2007) explicita tres afirmaciones implícitas en la transdisciplina:

a) Las perspectivas no tienen centro; b) La totalidad es expuesta al concepto, que no presenta un aspecto objetivo externo, pero comprensible y explicable; c) La clase se constituye en y desde la lucha (como acontecimiento). Para propósitos de la presente tesis, nos interesan las dos primeras.

Aludiendo a Nietzsche, Cohen (2007) subraya el gran secreto del concepto de perspectivismo: hay perspectivas, pero no están referidas a un lugar que las centralice en un sentido teleológico. Supone que sólo se ve lo que se puede ver desde una perspectiva histórica, desde un relato y que no hay grado cero de la cultura. El concepto de producción de subjetividad propone que la misma se constituye en esa articulación entre lo que se puede ver y lo que no se puede ver. Lo subjetivo es ese modo de funcionar, que es singular e histórica. Lo real funciona, no es en sí.

El mundo es lo que se puede ver y su determinación está dada por la conceptualización construida históricamente. Esto significa que la totalidad de lo que se puede ver está expuesta al concepto. Que el sentido es sólo inmanente, que se afirma de una vez, totalmente. Lo que hay en primera instancia, es lo que se articula en el plano de inmanencia.

⁴ Acá el término teleológico hace referencia a procesos concretos que conllevan a una finalidad concreta.

La tesis ontológica inmanentista explicitada por Cohen (2007) aporta la siguiente hipótesis: toda teoría es la formalización de una creencia indemostrable de manera experimental. Apuesta entonces por la subjetividad como producción, como un modo de existencia, como un estilo de vida. Aquí se abre entonces el campo teórico de la transdisciplina.

I.3. El concepto de transdisciplina

En primera instancia, hablar de la transdisciplina, es hablar de una síntesis de los enfoques disciplinarios que respondan al estudio de fenómenos complejos. Las disciplinas científicas se hallan fuertemente conectadas entre sí. Si bien esta idea no es nueva, en la práctica científica vemos una gran separación de las mismas; así, tenemos un lenguaje arqueológico para los arqueólogos, un lenguaje antropológico para los antropólogos, un lenguaje sociológico para los sociólogos, con temas de “interés” vedados a los especialistas y así sucesivamente. Y si acaso algún tema es compartido, el tal es abordado específicamente desde la propia postura disciplinaria.

El enfoque transdisciplinario, pretende romper con este encasillamiento, de tal forma que los científicos abocados al estudio de la cultura y la sociedad hablemos el mismo “lenguaje”. La cultura es comunicación.

En el intento de acercar las diferentes disciplinas en aras de la multiplicidad y en vista de que los campos de conocimiento no tienen fronteras absolutas, en ocasiones se ha procedido a los enfoques multidisciplinarios e interdisciplinarios. Con el primero el diálogo es mínimo, en vista de que varias disciplinas tratan un tema desde sus propios campos. Con el segundo varias disciplinas buscan un mismo objeto de estudio, esto es, se estudia desde diferentes ángulos. El único enfoque que puede acercar las diferentes disciplinas en el estudio de la sociedad y la cultura es el transdisciplinario. El estudio de la identidad y la etnicidad (en íntima relación) amerita de este último enfoque.

Por otra parte también tendemos a hablar de transdisciplina cuando el objeto de estudio de una disciplina es redefinido sobre la base de conocimientos obtenidos por el desarrollo independiente de otros, dando lugar a un nuevo campo de estudio. Como ejemplos podemos mencionar la astrofísica, la bioquímica, la biología molecular, la biopsicología, la psicología social, la economía social, la antropología social, la antropología cultural, la antropología física, la antropología esquelética, la economía social, entre otras. Dicha redefinición constituye lo que se llama una elucidación, explicación o esclarecimiento que “intenta captar un núcleo esencial del significado de un concepto ya conocido”, al mismo tiempo que desecha ambigüedades presentes en el mismo. Sin embargo, una crítica que podemos hacerle a esta connotación de la transdisciplina, es que en la redefinición de los conceptos, se pretende alcanzar el núcleo esencial del significado; por lo mismo, categorías como cultura y etnicidad entre otras, suelen tener muchas definiciones dependiendo del enfoque, cayendo de nueva cuenta en lo que la misma transdisciplina cuestiona, la inmanencia. Cada enfoque, pretende tener el plano inmanente del concepto. Pero como mencionamos, la inmanencia no es fija ni permanente, es contingente y dependerá de su utilidad.

Una característica de la transdisciplina es que los nuevos desarrollos retoman los antiguos en un nuevo nivel de análisis, precisamente el que le depara la disciplina más desarrollada (Lores Arnaiz 1999). Como enfoque, la transdisciplina al hacer la pretendida síntesis disciplinaria, analiza, propone y resulta en conocimientos novedosos. Pero no en el sentido de algo totalmente nuevo. Más bien, nuevos en la forma de ser pensados, analizados, reflexionados y por ende aplicados.

Según Lores Arnaiz (1999), la transdisciplina es un tributo a la complejidad del conocimiento o del mundo, como quiera pensarse, y al mismo tiempo, requiere una concepción unificada y articulada del conocimiento. Halla su sentido en la profundización de explicaciones obtenidas bajo un mismo

método, mediante el hallazgo de mecanismos cada vez más íntimos para procesos ya estudiados de manera más sostenida y detallada.

El estudio del psiquismo se presta especialmente a una consideración de las características de la transdisciplina. En efecto, la psicología se acerca a las ciencias naturales a través de la biología y al mismo tiempo, con las sociales. Desde su nacimiento, la psicología entrelazó su desarrollo con el de la pedagogía, la medicina, y otras ciencias. Físicos, médicos, educadores y filósofos fueron atraídos por la nueva disciplina, y sus despliegues experimentales (Lores 1999).

Otro ejemplo de transdisciplina es el *psicoanálisis* freudiano, que aunque declara formalmente su adhesión al método característico de las ciencias naturales, sustenta sus desarrollos en una metodología ideográfica, centrada en el método clínico. La transdisciplina es considerada por la Psicología, como un método para resolver fenómenos complejos. Desde un enfoque socio clínico, el individuo está articulado a la sociedad y viceversa, por lo que la individualidad no puede separarse de lo social.

¿Es posible mirar hacia la transdisciplina en las ciencias sociales en general, y en la arqueología en particular? Hoy en día, se está aplicando para el estudio de los fenómenos sociales contemporáneos el llamado *enfoque socioclínico*. Este enfoque linda diferentes ámbitos del conocimiento tales como la psicología, la sociología, la psicología, la antropología, la economía, etc. Este enfoque por lo tanto implica una metodología transdisciplinaria para el conocimiento y comprensión de los fenómenos. En este enfoque la subjetividad y la objetividad están totalmente ligadas. También implica estar cerca del fenómeno.

Lo transdisciplinar, alude a *trascender* las disciplinas –arte, ciencia, tradiciones o religión–, ir más allá de cada una, buscando un nuevo diálogo entre las distintas formas culturales que ha producido la humanidad. La actitud transdisciplinaria también implica el reconocimiento de la existencia de diferentes niveles de realidad. La clave de la bóveda de la transdisciplinaria

reside en la unificación semántica y operativa de las acepciones a través y más allá de las disciplinas (Lorez Arnais 1999). El presente trabajo tiene la intención de pensar en una epistemología de la transdisciplina, como campo teórico articulado, útil a la arqueología.

En síntesis, las aportaciones epistemológicas de las que parte la transdisciplina y que dan sentido al análisis de la etnicidad en el presente trabajo son las siguientes.

- 1.- lo real funciona, no es en sí.
- 2.- la totalidad de lo que se puede ver está expuesta al concepto
- 3.- síntesis de enfoques
- 4.- articulación
- 5.- multiplicidad
- 6.- complejidad
- 7.- el individuo está articulado a la sociedad y viceversa
- 8.- subjetividad y la objetividad están totalmente ligadas
- 9.- *trascender* las disciplinas

Uno de los problemas que se tiene en los estudios sobre la etnicidad, es el pretendido absolutismo de los diferentes enfoques. Cada enfoque plantea su propia manera de entender la etnicidad y con ello tenemos que pensar en un conocimiento relativo. La inmanencia depende entonces de la forma como se trate el concepto. Como tal lo étnico siempre se ha pretendido definir, pero tal objetivo no consideramos que se pueda lograr en vista de que el mundo y por ende el conocimiento, son complejos. Cada disciplina y cada enfoque siempre sesgará la manera de conocer el mundo.

El mundo es único pero múltiple. La idea de multiplicidad nos lleva precisamente a pensar en la complejidad, más esto no implica que no se pueda conocer. La diversidad y la multiplicidad están articuladas. Por lo tanto debemos articular conocimientos para una más completa elucidación del mundo, que no es fijo, que es cambiante, que no es homogéneo. De aquí que debemos tener

cuidado con los conceptos que llevan al fijismo, homogenizan e impiden ver la diversidad, y me parece que este es el problema con el concepto de etnicidad⁵.

I.4. El enfoque⁶ transdisciplinario en arqueología

Hoy en día, la actividad arqueológica se ha ido fragmentando en pequeños campos temáticos. Arqueología de los grupos domésticos, arqueología de las identidades, arqueología feminista, arqueología de género, arqueología de las edades y otras arqueologías. Este carácter sub temático es notorio sobre todo cuando se conforman congresos, seminarios, diplomados o especialidades referentes a dichos campos de estudio. A éstas podemos agregar las disciplinas que tienen un carácter más transdisciplinario como la llamada zooarqueología y la bioarqueología. Aunque en términos de Wallerstein se clasificarían más como disciplinas híbridas. En ambos casos (zooarqueología y bioarqueología) son una síntesis de otras disciplinas. Ahora bien, con respecto a las otras arqueologías mencionadas, se necesita del enfoque transdisciplinario para una adecuada elucidación en vista de que abarcan temas que también son abordados por otras disciplinas tales como la antropología social o cultural, la historia, la sociología y la psicología social.

No es sencillo abordar el problema de la relación entre la arqueología y la transdisciplina. En principio, existe una diversidad de escuelas dentro de la arqueología, y deberíamos examinar el tema para cada una de ellas. Es algo usual que la constitución de escuelas aluda a la confrontación de métodos y conceptualizaciones, que establece, precisamente los límites entre ellas. Por otro lado, la versatilidad de la arqueología es también muy amplia. Por ejemplo la arqueología de las identidades abarca diferentes niveles de estudio como son

⁵ Conceptos como etnicidad, "grupo étnico", identidad, cultura, pueden ser entendidas como actualizaciones de lo virtual. Lo actual es virtual porque es un momento de la duración (Ver Normark 2006). Las categorías antes mencionadas son representaciones de lo que consideramos como real. En su estudio también utilizamos actualizaciones.

⁶ Enfoque como orientación metodológica generalizante.

el individual o el grupal; se cruza con otros aspectos como son el género, la edad, el parentesco; también se entiende desde diferentes campos de organización como son el doméstico o el político.

De acuerdo a como se han desarrollado los estudios sobre la identidad y la etnicidad en la antropología, en la historia, en la filosofía y en la psicología, podemos reflexionar sobre las diferentes representaciones del concepto. Las distintas formas de entender y estudiar la identidad y la etnicidad, responden a marcos teóricos diversos. Lo complicado del concepto y lo complejo de su estudio, se debe en gran medida, a las diferentes definiciones que existen del mismo. Si los historiadores manejan su propio concepto de identidad y etnicidad, así como los antropólogos, los filósofos y los psicólogos, ¿los arqueólogos también deberíamos tener nuestro propio concepto? Yo propongo que debemos hacer una elucidación sintética que englobe los aspectos más claros de los diferentes enfoques para su utilización en cualquier disciplina.

I.5. Articulando los distintos enfoques en arqueología

Continuando con el estudio de la etnicidad en arqueología, la pregunta obligada es: ¿cuál de las diferentes posturas que tratan la etnicidad puede ser más útil en arqueología? La forma más sencilla es escoger una de ellas y tratar de aterrizarla (aplicarla) al dato material. Con este proceder, las preguntas surgen y caminan dentro de un terreno teórico en particular, contribuyendo con ello a una construcción sesgada del conocimiento.

Por su naturaleza, la visión sustancialista, -en una primera instancia- parece ser la más tentadora a ser utilizada, en vista de que trata la identidad como una serie de atributos. Pero como hemos comentado líneas atrás, el mundo no es fijo, es cambiante, y las esencias y atributos fijan “al realidad”. Los demás enfoques, también tienen los argumentos suficientes para ser considerados.

El problema principal que hay que señalar en cada una de las formas de entender la identidad y la etnicidad, radica en que cada una presupone tener el aspecto esencial o central. Como si hubiera algún rasgo distintivo que explique todo. Cada punto de vista pretende tener el elemento absoluto y principal que explica la identidad, dos de los aspectos que la transdisciplina critica. En otras palabras nos enfrentamos a un problema metateórico en el que no es posible conciliar las diferentes posturas o enfoques.

Adelantádonos un poco a la discusión que se dará en el siguiente capítulo presento una tabla en el que se presentan los rasgos inmanentes y centrales de los enfoques a tratar (ver tabla 1).

Enfoque	Aspecto central inmanente	Visión
Sustancialista	Atributos culturales	Antropológica
Situacionalista	Organización de las diferencias	Sociológica
Instrumentalista	Intereses comunes y organizados	Psico-social
Primordialista	Dimensión genealógica, Origen común, Parentesco, Familia	Antropológica, Histórica, Psicológica
Procesualista	Memoria colectiva	Histórica
Estructuralista	Comprensión del mundo	Antropológica, Arqueológica

Tabla1. Diferentes enfoques que tratan la identidad y la etnicidad.

Como podemos observar en la tabla 1, cada enfoque tiene algún aspecto inmanente que excluye a los otros. A caso ¿no podemos pensar que en

las identidades étnicas, pueden estar o no presente algunos, si no todos los aspectos señalados por los diferentes enfoques? ¿Y que la ausencia de alguno no niega necesariamente la apreciación de lo étnico? En la misma tabla también se observa algo interesante. El enfoque que más tiene de transdisciplinario es el primordialista, lo que nos permite ver cierta luz para la aplicación de una propuesta que apuesta por el diálogo entre diferentes disciplinas, diferentes enfoques, diferentes teorías.

Considero que cualquiera de los rasgos puede aparecer en diferentes grados según el contexto y que para el estudio de las identidades étnicas en arqueología, deben considerarse cada uno de los aspectos que tratan los diferentes enfoques, de manera articulada, no por separado.

Como vemos en la tabla 1, el enfoque primordialista acerca diferentes posturas (visiones) respecto a la etnicidad y podemos considerar inclusive, que los —aspectos centrales” que tratan los otros enfoques, pueden articularse en la propuesta primordialista: donde se identifique una memoria colectiva debe existir una dimensión genealógica cuya comprensión del mundo se manifieste en los atributos culturales compartidos, mismo que se anclan como resultado de procesos históricos. A todo lo anterior tenemos que agregarle un aspecto que la transdisciplina contempla: la praxis. Aquí consideramos que toda práctica humana es una forma de insertarse en el mundo, de pensar el mundo, una forma de ser y estar. Recordemos que la epistemología transdisciplinaria considera a la práctica como una coextensión de la teoría.

Los procesos, la historia, la percepción del mundo, la auto adscripción al grupo, pueden dilucidarse en el registro material. En el caso de la arqueología Maya, aparentemente tenemos todos los rasgos que nos pueden llevar a la comprensión de lo étnico: complejos arquitectónicos que nos hablan de la historia y duración de los grupos; materiales locales y alóctonos que implican procesos sociales de interacción; el patrón de asentamiento que refleja organización política y territorial; esculturas con iconografía que narran historias y mitos de ancestros, así como de ideologías de parentesco, de género y otros.

Mediante la utilización de técnicas físicas y químicas pueden identificarse aspectos como la comida, afinidad cultural, parental y origen. Pero todo ello debe estudiarse de manera articulada. Lo que sería posible si en el contexto observáramos todos los elementos o estuviéramos en la posibilidad de inferirlos.

Por su puesto no se pretende objetivar cada uno de los aspectos considerados según cada enfoque como si haya que abstraerse; más bien deben comprenderse, elucidarse e interpretarse.

Tal como se ha pretendido entrever en las páginas anteriores, la etnicidad puede ser entendida desde diferentes ángulos y por lo mismo ha tenido varias vías de análisis. En general para las ciencias sociales lo étnico es un tema fascinante que no sólo atañe al mundo contemporáneo, sino también a sociedades pasadas. Por tanto, la presente tesis demuestra cómo la cultura material –reflejo de actividad humana pasada- puede ser explicada a la luz de la teoría antropológica y social que versa sobre lo étnico, independientemente del marco conceptual.

Condensando las diferentes posturas sobre la etnicidad (y acá me adelanto a la discusión del capítulo II) dentro de la antropología, el modelo básico de la etnicidad se basa en una serie de ideas que se pretende están interconectadas, de manera imprecisa (ver Gutiérrez Martínez 2008):

- 1.- la etnicidad trata sobre la diferenciación cultural.
- 2.- la etnicidad se preocupa por la cultura
- 3.- la etnicidad no es fija, es un proceso cambiante y como tal histórico
- 4.- la etnicidad es tanto individual como colectiva
- 5.- la etnicidad es un lenguaje de identidades múltiples y que estratégicamente pretende un sentimiento de pertenencia y diferencia.

Ahora bien, un enfoque que parte de una visión del mundo como articulado, plural y diverso, en el que las esencialidades son contingentes y pasajeras, donde la “realidad” como totalidad está expuesta al concepto y éste se constituye en la articulación de lo que se puede ver y lo que no se puede ver

(producción de la subjetividad), amerita una propuesta de estudio abierta, flexible, capaz de moverse en diferentes campos teóricos y disciplinarios. Amerita también nuevas categorías de análisis que evite el fijismo; que evite la homogeneidad y la pretendida consistencia monolítica; que evite, la univocidad y el absolutismo; que tienda a una libertad de análisis, reflexión y crítica. Todo esto es el *enfoque transdisciplinario*. Un enfoque transdisciplinario, vá mas allá que sólo acercar diferentes disciplinas. Incluye análisis, reflexión, crítica y propuesta, pero todo en articulación y relación, a manera de entramado.

Me detengo en este capítulo para entrar de lleno a la discusión multidisciplinaria tradicional que trata sobre la teoría de la identidad y la etnicidad.

II. LAS REINVENCIONES DE LA IDENTIDAD

En el presente capítulo analizaremos las principales aproximaciones teóricas a la identidad y a la etnicidad, que han sido debatidas en las ciencias sociales. Dicho análisis pondrá las bases para entender lo étnico en arqueología, para su comprensión, aplicación y discusión.

Todo mundo cree en la existencia de la identidad, una identidad propia que diferencia a las personas frente a las otras ajenas. La identidad como algo genérico normalmente se particulariza hacia una gama de calificativos, tales como la identidad racial, la identidad genética, la identidad étnica, la identidad cultural, la identidad popular, la identidad nacional, la identidad individual, etcétera.

El uso amplio del término identidad ha permitido que se introduzcan ciertos vicios en su significado lexicográfico. Pues la identidad, aparte de referirse a la cualidad de lo idéntico, también se refiere a lo diferente con respecto a otro. De modo que la identidad puede significar la permanencia de las características de *uno mismo* con relación a sí mismo (suponemos que en momentos diferentes del tiempo), o bien, la exacta semejanza de las características de *uno* con respecto a las de *otro* (en tiempos o espacios diferentes). En el primer caso, la identidad de uno es lo que lo constituye la diferencia de otros, es decir, lo que otros no comparten; en el segundo, es lo que tienen en común uno y otro u otros, o sea, lo que todos comparten.

En una primera mirada, esta aparente ambivalencia suele ser confusa o ambigua. Sin embargo no podemos negar que como seres humanos, todos somos alguien y que ese alguien se define por algo. Tenemos individualidad (aunque relativa) pero al mismo tiempo nos inscribimos dentro de categorías clasificatorias colectivas, aunque no absolutas, que nos acercan con unos y que nos separan de los otros.⁷

⁷ Aunque esta reflexión parte del mundo de la vida (casi obvio), tiene implicaciones teóricas fuertes cuando construimos categorías academicistas o racionales. Tal es el caso de las identidades colectivas, como es el caso de “grupo étnico”.

De la identidad propia de algo forman parte los componentes, los caracteres estructurales y las propiedades que lo asemejan con otros y lo diferencian de otros. La identidad requiere tanto de la semejanza con algo o alguien, como de la diferencia del "otro" o "los otros", que es la que permite identificar la semejanza.

Las semejanzas y las diferencias pueden darse en distintos niveles. Por ejemplo, Tappan (1992), habla de identidad individual, identidad social (de un grupo o comunidad) e identidad interétnica. De manera semejante, Rendón (1992: 30) propone varios niveles, entre los que están los personales, los grupales, los comunitarios, los regionales y los nacionales (Fernández 2010: 60). Pero no deben entenderse estos niveles en un sentido fijo, pues generalmente se cruzan para conformar lo que llamamos y distinguimos como identidad. Entonces en la idea de identidad se dan aspectos particulares, en último término individual y singular; aspectos comunes a más de un grupo y aspectos universales o comunes a todos los grupos de la misma especie.

Rendón (1992: 30) identifica en la naturaleza de la identidad dos manifestaciones: la identidad es reconocimiento, pero también es expresión. A estas manifestaciones corresponden dos caracteres, la conciencia y los símbolos. Entonces podemos considerar que por un lado está el reconocerse y ser reconocido y, por otro lado están los elementos que lo caracterizan. Lo que uno es como individuo o como parte de una colectividad debe de manifestarse y reconocerse, pero este reconocimiento, tanto es racional como contextual. Y si es así tenemos entonces que la identidad siempre será relativa y fluida. No obstante para autores como Tappan (1992: 83), lo relativo son los criterios que la tramitan en ciertas circunstancias. Estas circunstancias dependerán del contexto cultural, histórico y relacional.

II.1. La Identidad y el Individuo

Gracias a la identidad que define a las ciencias sociales, el problema mismo ha sido abordado tradicionalmente desde lo colectivo. Basta con hacer una revisión de los trabajos llevados a cabo en torno a la identidad, en el caso de México, para darnos cuenta de esta tendencia. Podemos mencionar como ejemplo el libro publicado a principios de los noventas del siglo XX, *I Seminario sobre Identidad* de Leticia Irene Méndez y Mercado. Dicho libro fue resultado de la reunión de discusión y diálogo efectuado en el marco de la XXII Mesa Redonda de Antropología de la Sociedad Mexicana de Antropología, celebrada en Mérida, Yucatán.

De manera general y tradicional, la antropología ha estudiado la identidad poniendo énfasis en lo social y lo colectivo, debido en parte con la distancia que guarda con otras disciplinas como la psicología que también estudia la identidad pero desde el individuo o de la persona. Como una herencia de la misma tensión ocurrida durante el siglo XIX, el estudio de lo colectivo y de lo individual marcaron en parte la identidad de estas dos disciplinas. Hoy en día con el pensamiento posmoderno (menos absolutismo y tolerancia) es posible establecer más diálogo entre la antropología y la psicología, resultando cada vez en un mayor acercamiento referente al estudio de la identidad, en vista de que lo individual no se puede entender sin lo social y viceversa.

En torno al estudio de la identidad individual se han desarrollado en las ciencias sociales diferentes propuestas de investigación referentes al género, la sexualidad, el cuerpo, la persona, la personalidad, por mencionar los más importantes. Entre estos estudios, sobresale la reflexión hermenéutica que hace Paul Ricoeur (2003) sobre el yo de la conciencia y el yo de la experiencia. Su trabajo ha trascendido más allá de la historia. La preocupación central de este autor es la autocomprensión, el *cogito* o la filosofía del sujeto.

En su libro *Soi-meme comme un autre* (si mismo como otro) Ricoeur (2003) menciona tres intenciones: 1) el uso lingüístico del sí en diversas

lenguas naturales, 2) la doble significación del mismo (idem/ipse) y 3) la oposición entre sí y otro. Para este autor la identidad personal es una relación dialéctica entre ipseidad y mismidad .

Según Ricoeur (2003), la *mismidad* (o identidad idem) es un concepto de relación y una relación de relaciones. Para entenderlo menciona tres criterios de identidad y son:

- 1.- la identidad numérica, el ser una y la misma persona o cosa.
- 2.- de semejanza extrema o sustitubilidad, en un sentido cualitativo.
- 3.- de permanencia continua o permanencia en el tiempo

Dichos criterios pueden ser entendidos cuando pensamos en una persona que en el transcurso de su vida sufre diferentes cambios anatómicos, fenotípicos y de carácter, pero no por ello deja de ser la misma. Es la permanencia de un sustrato

Menos claro en su explicación es la que hace sobre la identidad ipse o *ipseidad*. Se refiere en pocas palabras a pensar el sí mismo no como otro. La ipseidad del sí implica una forma de permanencia en el tiempo y vincula las preguntas ¿quién soy? con ¿qué soy?

Aparentemente podría considerarse como un doble error del pensamiento llamar identidad a lo que algo es en sí mismo, como si fuera una esencia inmutable, absoluta y eterna, y al mismo tiempo, llamar identidad a unas cuantas diferencias con respecto a lo demás. Sin embargo, la caracterización de cada cosa, sistema, sociedad, cultura o individuo, consta a la vez de semejanzas y de diferencias constatables en un momento dado o durante un tiempo.

Los estudios posmodernos también se han dado a la tarea de explicitar ciertas categorías que entran en juego al momento de entender la identidad individual. Por lo que vale la pena en este momento comentarlas.

Chris Fowler (2004), en la introducción del libro *The Archaeology of Personhood. An anthropological approach*, diferencia entre person (persona) y personhood.

El término *person* o *persona*, es usado para referirse a una entidad que puede ser humana o de otro tipo. La persona se compone de varios aspectos que se asocian temporalmente. Estos aspectos pueden ser la mente, el espíritu, el alma o bien el cuerpo físico, y denota la entidad como una forma de agencia. Quién puede ser o qué puede ser una persona, varía con el contexto.

El *personhood*, por otra parte, es de una amplia definición y se refiere a la condición o estado de ser una persona, tal como es entendido en cualquier contexto específico. Las personas están constituidas, reconstituidas, mantenidas y alteradas en las prácticas sociales a través de su vida y después de la muerte. El *personhood* se comprende, como la condición que implica cambios constantes, transformaciones que se producen en la persona durante toda su vida y en su muerte. La gente puede pasar de un estado de *personhood* a otro. El *personhood* se alcanza y se mantiene no sólo a través de las relaciones con otros seres humanos, también con las cosas, lugares, animales y las características espirituales del cosmos.

Ahora bien las personas, se comportan dentro una lógica de acuerdo al contexto social. Las tendencias de comportamiento a largo plazo se apoyan en esa lógica y también afectan la forma de relacionarse. Éstos, son los llamados *modos o campos del personhood*. La gente participa activamente de estas tendencias cuando persiguen estrategias de interacción. Como resultado de esta interacción cada persona se constituye de un modo específico.

La gente contemporánea o actual, que se inserta dentro de una dinámica globalizadora, tiene ciertos modos de *personhood* característicos. Según Fowler (2004) los rasgos fundamentales de los modos de *personhood* contemporáneos son la *individualidad e indivisibilidad, individuo, dividuo y dividualidad*, categorías teóricas que surgen de la deconstrucción de la forma tradicional que ha sido abordado el individuo en las ciencias sociales.

La *individualidad*, en la concepción común, se refiere a la singularidad personal. Fowler (2004) utiliza el término *individualidad* para referirse al estado unitario, totalizado e indivisible de una persona. La *indivisibilidad* es una

tendencia predominante en el modo del personhood occidental y contemporáneo. La individualidad es fija y libre.

Toda la gente son individuos en el uso común del término. Sin embargo, el término individuo es utilizado para referirse al personhood, en el que una constante individualidad y una persistente identidad personal se destaca más que las identidades relacionales. Toda la gente tiene individualidad pero la forma que toma, los rasgos y valores que la caracterizan, varía inmensamente.

Ahora bien –dependiendo de los valores culturales- el individuo puede estar conformado por distintos rasgos de origen diversos, tales como la mente, el cuerpo, el alma⁸. Todos estos rasgos además son compartidos. Lo que yo soy es resultado de la interacción con otros, quienes a su vez también interactúan y comparten rasgos con otros, como las características físicas que me identifican con mis parientes. Mis rasgos constitutivos se los debo a otros y con ello quiero decir que la identidad individual se construye por la relación que se tiene con otras gentes y por lo tanto los rasgos constitutivos de esta identidad no pueden ser considerados como netamente propios. El individuo entonces deja de serlo y pasa a ser visto como *dividuo* caracterizado ya no por la individualidad si no por la *dividualidad* (Fowler 2004: 8). El *dividuo* es el estado de ser en el que la persona es reconocida como compuesta por múltiples —~~at~~orías”.

Dos ejemplos del *persohood dividual* que Fowler (2004) discute son la *partibilidad* en contextos melanesios y la *permeabilidad* en contextos indúes. En pocas palabras la *partibilidad* es un estado de ser en el que la persona dividua está reconfigurada, de tal forma que una parte de ella se puede extraer y dar a otra persona a la que se debe. Las partes de uno mismo, pertenecen originalmente a otras personas, por lo que pueden ser identificadas como objetos y ser extraídas.

⁸ Desde el pensamiento religioso occidental-cristiano, por ejemplo.

La *permeabilidad* por otro lado es un estado de ser en el que el individuo puede ser impregnado por las cualidades que influyen en la composición interna de la persona. Las partes componentes de la persona no son identificables como objetos sino como sustancias fluidas.

Todos esos modos de personhood son construcciones etnográficas aplicadas a culturas no occidentales, pero en la imaginación arqueológica, el individuo indivisible tiene mayor preeminencia. No se ven a las personas como individuos. Me parece que la *dividualidad* es una categoría que puede ser útil para entender y explicar la identidad de los hombres, mujeres y niñ@s estudiados por la arqueología mesoamericana.

El tema de la persona y el personhood aparentemente se aleja de la discusión que concierne a la presente investigación. Sin embargo es una línea que puede desprenderse de los estudios sobre etnicidad. Además, la construcción de la persona y el personhood puede variar según las —*etias*” y ser también vistos como distinciones étnicas ideoprácticas. La idea que se tenga de la persona y el personhood, detonará en prácticas singulares identitarias. Como ejemplos en el área mesoamericana podemos mencionar la creencia en los nahuales y en los uayes (entre los Mayas).

II.2. Identidad, cultura y sociedad

Como mencionamos líneas atrás la identidad ha sido abordada tradicionalmente desde un enfoque social o colectivo. Aún ciertos estudios posmodernos que pretenden darle más valor a lo individual que a lo social, no tienen más remedio de entender la identidad individual en relación a los otros.

En las ciencias sociales el estudio de la identidad surgió en primera instancia para entender colectividades, pues la —*nomia*” es vivir en sociedad. Nacemos, nos desarrollamos y crecemos dentro de colectividades; participamos en clubes de diversa índole, sindicatos, grupos religiosos, políticos, estudiantiles, etc; aún sin participar en éstos nos podemos identificar con

imaginarios sociales y clasificarnos de acuerdo a estereotipos, como podrían ser los de clase, los étnicos y los culturales

La idea de identidad se usa a veces como sinécdoque (tomar la parte por el todo) engañosa. Puesto que hay coincidencia en una determinada característica, se sobreentiende que se ha de coincidir también colectivamente en las demás, lo cual es incierto. Hay ocasiones en que el mismo carácter identitario invocado es falso, es decir, no lo comparten todos los sectores e individuos de la población.

No puede negarse que la identidad es un concepto problemático. Aunque existen definiciones más o menos aceptadas, todas parten desde diferentes enfoques. Otro de los problemas ha sido también de esclarecer la diferencia pero también su relación con la cultura y es acá donde entra el problema de la identidad étnica. Por si fuera poco, diferentes tipos ideales han sido utilizados para diferenciar tipos de identidades, tales como la identidad racial, la identidad biogenética, la identidad social, la identidad cultural, (por mencionar algunos), entre las cuales no siempre son claras sus fronteras. De acuerdo a como se han desarrollado los estudios sobre la identidad y la etnicidad podemos reflexionar sobre las diferentes acepciones ontológicas.

II.2.1. El enfoque Sustancialista

Un primer enfoque que podemos mencionar acerca de la identidad presupone generalmente una epistemología esencialista. O sea, que las cosas son lo que son y que cada cosa la constituye un conjunto determinado de características fijas. Este enfoque da primacía a una estructura invariante (siendo así que la invariancia, aun cuando es verdadera, corresponde irremisiblemente a una duración limitada), impidiendo verla como resultado de una génesis, como estado transitorio.

En los años sesenta del siglo XX, los estudios antropológicos de la identidad, se enfocaron sobremanera a la visión sustancialista de la etnicidad.

Esta visión postulaba una serie de atributos culturales como indicadores de los "grupos étnicos". Esta fue la visión más utilizada por los arqueólogos posteriormente.

Tradicionalmente, en la identificación de grupos locales y de individuos se puso énfasis en el aspecto cultural. Hoy en día, para muchos investigadores, esta manera de identificación crea problemas. Cuando los rasgos culturales no se manifiestan con claridad, tales criterios no pueden ser aplicados para la identificación étnica.

Procesualistas e historicistas criticaron la pretensión de entender las identidades desde un enfoque esencialista (a veces con un disfraz historicista), ya que según ellos normalmente se da una falta de correspondencia con las características reales de lo identificado. Al parecer lo esencial y lo sustancial no pasan de ser una ilusión, por lo que carece de sentido concebir una identidad esencial, cuando sólo hay conjuntos múltiples de elementos que forman una síntesis, más o menos organizada de manera estable dependiendo siempre de las interacciones. La visión sustancialista sitúa el nivel de descripción en unos cuantos rasgos sensibles, simbólicos, emblemáticos, identitarios, que tienen un marcado carácter arbitrario, ideológico, apariencial, engañoso con respecto a la realidad sociocultural realmente existente.

II.2.2. El Situacionalismo

Tal vez la reacción más elocuente a la visión sustancialista la constituyó el trabajo de Frederik Barth (1976). La propuesta de este autor puede resumirse en 4 puntos:

- 1.- La etnicidad no se define por sus contenidos culturales, sino por la forma como se organizan socialmente las diferencias culturales. Así los "grupos étnicos" deben considerarse como una forma de organización.
- 2.- Tales diferencias se construyen de acuerdo con su significado y la situación. Según Barth (1976: 15) los rasgos que son tomados en cuenta no son la suma

de diferencias objetivas, sino solamente aquellos que los actores mismos consideran significativos. De aquí la importancia central de la autoadcripción y de la hetero-adcripción categorial en la teoría de Barth.

3.- La identidad étnica se construye o se transforma mediante procesos de inclusión-exclusión en la interacción de los grupos sociales. Estos procesos establecen fronteras entre los grupos y definen quienes pertenecen o no a los mismos.

4.- La identidad de los "grupos étnicos" se definen por la continuidad de sus fronteras. No por las diferencias culturales que en un momento dado definen dichas fronteras.

La definición de Barth hizo que tal aproximación fuera bautizada como "situacionalista", en la medida que ató la etnicidad a esta condición, haciéndola aparecer como fluida y maleable de acuerdo con la situación en la que se construyen tales fronteras culturales (Velasco Ortiz 2000). En síntesis la etnicidad es entendida por la diferencia cultural que toma sentido en los actores sociales durante la interacción entre los grupos.

Una crítica que se le puede hacer a la propuesta de Barth, es que a mi parecer no plantea una clara diferenciación entre "grupo étnico" y etnicidad y entre diferencia cultural y frontera étnica. Parece que la identidad étnica se reduce a una conciencia permanente de la diferencia en condiciones de interacción.

II.2.3. El Instrumentalismo

Esta posición sostiene que los "grupos étnicos" aparecen como resultado de la búsqueda de intereses comunes centrándose también en los aspectos organizacionales del grupo. La relación entre cultura y etnicidad, se da en cuanto la primera es reducida a un conjunto de símbolos que son manipulados de acuerdo a los intereses del grupo. Las diferencias culturales entre los "grupos étnicos" se dan por sentado (Vigliani 2006:256)

II.2.4. El Primordialismo

No obstante el importante aporte situacionista, para autores como Roosens (1994) la definición de etnicidad de Barth (1976) no permite diferenciarla de otras identidades sociales. Según este autor, todas las identidades sociales pueden ser definidas como un proceso a través del cual las diferencias culturales se hacen significativas. Así, para Roosens (1994:83) lo característico de un “grupo étnico” es su dimensión genealógica, la cual inevitablemente se refiere al origen y siempre implica alguna forma de parentesco o de alusión metafórica a la familia. Roosens (1994:84), en la misma línea que Devos (1972:6), asegura que entre las características que pueden definir a un “grupo étnico” están el sentido de pertenencia y el sentido de continuidad histórica con los ancestros, un lugar de origen y tradiciones culturales comunes (Velasco Ortiz 2000).

Según Roosens (1994: 83) la referencia al origen es la fuente primaria de etnicidad con la cual una frontera socio-cultural se convierte en una frontera étnica. La propuesta primordialista de este autor, tiene su paralelo con la polémica que se ha dado en la psicología social en torno a la prioridad del patrimonio o la paternidad para definir la pertenencia étnica. Para Roosens los mitos de origen y la metáfora familiar, son construcciones que no sólo tienen como fuente los intereses del propio grupo. También son producto de la construcción externa o hetero adscripción de las identidades étnicas (Velasco Ortiz 2000). En otras palabras, para los primordialistas, los “grupos étnicos” son el resultado de la búsqueda de sus raíces, lo que despierta “sentimientos colectivos”.

II.2.5. La identidad como proceso

En contra de la posición primordialista y sustancialista se encuentra la posición procesualista. Este enfoque puede a su vez separarse en dos vertientes: la identidad como proceso histórico y la identidad como proceso ideológico.

Como hemos mencionado, en las investigaciones sobre etnicidad casi siempre ha existido la tendencia a buscar y proclamar el descubrimiento de esencias, o sea, identidades puras a las que podríamos agregar memorias colectivas no menos puras. Según Devalle (2002), lo étnico ha sido extremadamente mistificado, lo que ha hecho que los etnicistas se alejen de la realidad histórica. Esta autora menciona que es necesario desarrollar defensas contra el espejismo de las esencias, tomando conciencia del alto grado de mistificación existente sobre “el étnico”, mistificación que ha llevado a que la etnicidad se tomara como variable autoexplicativa en la mayoría de los enfoques socioantropológicos.

La etnicidad nunca se ha traducido en un discurso único. La memoria colectiva puede entenderse como un vasto campo fértil para el surgimiento de nuevas y variadas formulaciones de la identidad. Así, las identidades colectivas no existen en forma pura y fija, sino que se forjan con base en una multiplicidad de elementos interrelacionados susceptibles de modificación en el curso del tiempo. Portanto, para Devalle (2002), debe verse como un *proceso* cuyos significados sólo pueden comprenderse en contexto, evolucionando en el curso de la historia en circunstancias sociales específicas de un pueblo dado. Aún más, el desarrollo de procesos étnicos y de clase en la misma formación social se añade a la complejidad de la naturaleza procesual de la etnicidad. La articulación de estos dos procesos, etnicidad y clase, y sus contradicciones sólo llegan a aprehenderse al observarse la *dimensión histórica* en la cual éstos tienen lugar.

Desde esta primera vertiente procesualista la etnicidad no puede considerarse como un fenómeno ahistórico. Según Devalle (2002), es

precisamente en la dimensión de la *longue durée* en donde se formulan, mantienen y cambian las identidades colectivas. Esta dimensión temporal más que con lo cronológico tiene que ver con *su sustancia en movimiento*. Esta reflexión de la autora me parece interesante, pues no niega totalmente el concepto de identidad como cualidad o atributo. Lo que la visión historicista cuestiona es el fijismo en abrupto para explicar la identidad, sobre todo la identidad étnica.

El desarrollo del ser *histórico* de una sociedad, esa síntesis en que se expresa un —*estb* étnico” o —*naional*” (Abdel-Malek, 1981:151-159), incluidas sus variantes surgidas con referencia o por contraposición a formulaciones existentes, hace resaltar la dimensión de continuidad. Sin embargo, las discontinuidades históricas y sociales determinan en última instancia cómo diferentes clases y sectores sociales formularán y vivirán cierto —*estb* étnico” en los diferentes momentos de la vida de una sociedad. Por tanto, un —*estb* étnico” no es simplemente un tipo sociológico que representa un aspecto inmutable de la sociedad, como suele presentarse en la sociología liberal. Esta ha tendido consistentemente a la producción de tipologías más que a la comprensión de las variaciones y las contradicciones de una diversidad de fenómenos que desbordan con los fines estrechos de tales tipologías (Devalle 2002).

En esta vía de análisis, la identidad étnica es un proceso a través del cual se define al ser social. En esta perspectiva, la identidad étnica no es un atributo, no es una cualidad, no es una acción, y por lo mismo se define de manera histórica (Velasco Ortiz 2000). Me parece que más que considerar a la identidad como proceso debemos de entenderla como resultado de ese proceso. Así, la identidad no sólo implicaría manifestación, si no todo el proceso histórico que da como resultado dicha manifestación.

Si bien en este proceso hay algo que permanece constantemente, también hay una serie de elementos que están modificándose⁹. Lo que ahora observamos como identidades étnicas de algunos grupos indígenas o grupos mestizos de cierta región del país, no siempre ha tenido tal configuración, ni las relaciones entre ellos han sido como ahora la podemos observar. En cada periodo de la historia de México se podrían encontrar configuraciones específicas de relaciones interétnicas (Velasco Ortiz 2000). Si esto es así, estamos en posibilidades de entender dichas relaciones en determinados momentos de la historia.

Esta identidad, así como es histórica, también obedece a la naturaleza de los espacios de integración de la sociedad, que en la nuestra se incluyen, la escuela, la familia, el trabajo, los medios de comunicación y los espacios de gobierno (Velasco Ortiz 2000). Pero en el estudio de sociedades pasadas estos espacios pueden entenderse en los grupos domésticos, en las familias, en los espacios rituales, los espacios políticos, etc.

La propuesta de diferenciar los espacios de integración social, coloca el análisis de las relaciones étnicas en un marco de relaciones de poder estructural. En esa dinámica, la etnicidad, como categoría de estructuración de las relaciones sociales, se cruza con otras como la clase social, el género, la generación o la preferencia sexual.

Hasta aquí, se cuentan con algunos elementos para definir la identidad étnica como un proceso histórico, sensible a la situación socio espacial, y cruzada por relaciones de poder que articulan diferentes adscripciones de los colectivos sociales (Velasco Ortiz 2000).

Otros autores, dentro de esta vertiente procesualista consideran que la construcción de las identidades está fuertemente relacionada con los procesos ideológicos. Pero viendo lo *ideológico* en un sentido amplio, o sea, como un

⁹Recordemos que desde la hermenéutica, Ricoeur (2003), considera la permanencia continua o permanencia en el tiempo, como un criterio de la mismidad.

conjunto coherente de representaciones, valores y creencias que fijan un universo relativamente coherente no sólo en una relación real entre los hombres, sino también en una relación imaginaria (Pérez 1992:64-65).

De acuerdo a esta relación, las identidades son el resultado de:

...procesos ideológicos constitutivos de la realidad social, que buscan organizar en un universo coherente- a través de un conjunto de representaciones culturales, normas, valores, creencias y signos- el conjunto de relaciones reales e imaginarias que los hombres han establecido entre sí y con el mundo material... (Pérez 1992:65).

II.2.6. El Enfoque Cognitivo-Estructuralista

El enfoque que acá denominaremos *cognitivo estructuralista* es la propuesta que Almudena Hernando (2002) llama Arqueología de la Identidad. Su reflexión parte del objetivo que tiene la arqueología de comprender el modo en que se concebían los grupos en el pasado y a su posición en el mundo. Esta autora considera que los objetivos de la llamada arqueología cognitiva no son más que los de entender la identidad en el pasado y, por lo mismo propone la categoría ya mencionada.

Según Hernando (2002:46), los grupos humanos organizan cognitivamente el mundo de formas distintas. La construcción social y cognitiva del mundo tiene una relación directa con el grado de control material sobre ese mundo. La autora señala, que comprender la *identidad* de cualquier grupo humano, es entender su *racionalidad* con respecto a y desde su propio mundo. Acá observamos la tendencia estructuralista, ya que la autora menciona la posibilidad real de entender los modelos cognitivos del pasado, a la manera de como los modelos cognitivos de grupos contemporáneos pueden entenderse, propuesta que décadas atrás desarrolló Lévi-Strauss (en Jáuregui 1986:229-247).

Dentro del mismo orden de su propuesta, Hernando (2002) menciona también que la cultura está estructurada. Esto quiere decir que está atravesada por un orden de significaciones y es responsabilidad del investigador entender ese orden. En este marco de ideas la autora equipara identidad con cultura. Estudiar la identidad nos menciona, es estudiar la cultura.

Una primera noción sobre la identidad que Hernando (2002) nos menciona se acerca al análisis que hace Paul Ricoeur (2003) sobre el *ipse* y el *idem*, al considerar que la identidad se refiere a la semejanza total. De acuerdo a esta primera acepción, entendemos entonces una semejanza con los otros.

Una segunda significación tiene que ver con la distinción que presume consistencia o continuidad (semejante de nueva cuenta a Ricoeur) a lo largo del tiempo. La identidad nos particulariza y permanece a lo largo del tiempo. Así la identidad según la autora establece la relación entre semejanza y diferencia (el yo y el otro, o como dice Ricoeur el si mismo y el otro). Al identificarnos con algo o alguien, dice Hernando (2002), moldeamos nuestras semejanzas pero también nuestras diferencias.

La identidad implica una determinada forma de estar y entender el mundo. Por eso se transforma constantemente de acuerdo a las condiciones a las que todo ser humano y grupo de seres humanos afrontan.

Este enfoque cognitivo-estructuralista no se aleja totalmente de la propuesta procesualista, pues decir que la identidad se entiende como proceso, puede definirse también como el establecimiento sistemático de relación y significación entre individuos, entre colectividades, y entre individuos y colectividades(ver Hernando 2002:50). La identidad de un individuo se construye en su relación con los demás, en un constante diálogo con "la realidad", dadas ciertas condiciones materiales.

Entonces la identidad es la relación entre el yo, el otro y el mundo que nos rodea. Se refiere a la idea que cada quien tiene sobre lo que es y cómo es la gente que lo rodea, cómo es la realidad en la que se inserta y cuáles es el vínculo que los une al mundo en el que vive.

De acuerdo a la postura estructuralista, la identidad consiste en desarrollar mecanismos cognitivos (ideas, creencias, conocimientos, símbolos en general y significaciones) que nos permitan tener la sensación que controlamos nuestra realidad. La construcción de la identidad dependerá entonces de cómo los individuos controlen su realidad. Pero para controlar la realidad primero hay que percibirla. Esta percepción depende de dos factores: *el orden y el modo de representación* que se utilice en su ordenación, mismos que pueden ser considerados como mecanismos con los que se construye la identidad. La propuesta de Hernando (2002) se acerca más al procesualismo ideológico.

En este orden de ideas la identidad étnica es la forma compartida en que se entiende mundo y se relaciona con el y en el. La etnicidad podemos considerarla como el modelo cognitivo para conocer, explicar y experimentar el mundo. Los grupos humanos de identidad se diferencian en cuanto tienen maneras propias de entender su universo y orientan su conducta con base a esa comprensión.

Todo ser humano guarda una estructura interna que se reflejará, de un modo inmediato, en una determinada manera de pensar y a continuación, en un determinado modo de actuar. La subjetividad, por tanto, está determinada por las estructuras que manejan el inconsciente colectivo o la mente humana (ver Tilley 1990:40). Las etnias son entonces estructuras particulares de pensamiento.

Como hemos podido ver no existe una teoría unificada sobre la identidad y la etnicidad. Las distintas definiciones parten de posturas teóricas y disciplinarias distintas, así como de diferentes áreas del conocimiento. En la literatura antropológica, sociológica y psicológica existe un acuerdo en inscribir conceptualmente a la identidad étnica o etnicidad como un proceso social y cultural, fuente de apego personal y colectivo. Pero a la vez se reconoce dicha etnicidad como una construcción social e histórica y que está asociada a la construcción de los estados nacionales.

II.3. Otras implicaciones de los estudios de la identidad y la etnicidad

Después de haber hecho un recorrido por las principales propuestas teóricas que explican la identidad y la etnicidad, vale la pena comentar que en la antropología clásica, se han estudiado las sociedades —no occidentales” como si su pasado no mereciera ser explorado. La preocupación por el —presente etnográfico” ha ayudado a fomentar el mito de pueblos sin historia. Al aprehenderlos como átomos de pasado evasivo o irrelevante, la etnografía —presentista” ha dado a los pueblos que ha estudiado el estatus de objeto, de elementos pasivos que no han dejado huella en la historia y, por tanto, sin dejar tampoco raíces de identidad. En este estado de cosas, fueron las representaciones antropológicas del otro las que llenaron el supuesto vacío e impusieron construcciones como si éstas fueran las identidades vividas por los pueblos que la antropología observó. Quizá el caso más flagrante sea la construcción de *tribu* para África y para el sur de Asia (Devalle 2002).

Quizá más preocupante es la posición de etnógrafos posmodernos como Tyler (1986), para quien la experiencia sólo se volvió experiencia al escribirse etnografía. Previo a esto sólo había un conjunto desconectado de eventos. Ninguna experiencia precedió a la etnografía. La experiencia fue la etnografía [...] La etnografía posmoderna renuncia al cuento del pasado como error y niega el mito del futuro como utopía (Tyler 1986:138 en Devalle 2002).

De modo que no existiría experiencia social ni historia hasta que el etnógrafo las cree en la escritura etnográfica. Esto se relaciona estrechamente con la general pérdida de historicidad en la perspectiva posmodernista. Siguiendo a Jameson(1984:53-92):

Podemos señalar que esta perspectiva ha mermado las ciencias sociales, al manifestar una pérdida de cualquier sentido imaginativo vital sobre el pasado [...] una incapacidad para [...] pensar en alguna

relación vital con un pasado radicalmente diferente y también con un futuro radicalmente diferente.

Al ponerse énfasis en la profundidad temporal de los procesos sociales, el —presente etnográfico” se desplaza del centro del análisis para convertirse en —un momento” en el flujo procesual. Con esta perspectiva, los fenómenos étnicos dejan de aparecer como si fueran meros —accidentes” en la vida de una sociedad. La aplicación de una perspectiva histórica al estudio de las sociedades —no occidentales”, ayuda a subvertir las representaciones existentes. Con frecuencia, la antropología —occidentalocéntrica” construyó el presente de las sociedades que estudió conforme la imagen de lo que se supuso que éstas fueron en el pasado (que no se exploró) (véase Onoge 1979). Así, tanto el pasado como el presente de las —sociedades-objeto” se colocaron al margen de la historia. Como resultado, se concibió a estas sociedades como *objetos pasivos definidos en términos esencialistas*. Entre estos —objetos” se encuentran —los étnicos” y sus variantes (Devalle 2002).

El problema del presentismo también ha permeado en la arqueología. La construcción de categorías cuasi étnicas como lo Maya, lo Tolteca, lo Itzá, en el caso de la arqueología mayista, dependió en gran medida de los estereotipos creados por el pensamiento colonialista. La imagen identitaria de cada una de estas categorías (como si fueran identidades fijas en el tiempo) repercutieron grandemente en las historias construidas durante el siglo XX para explicar el desarrollo de Chichén Itzá al final del periodo Clásico y Posclásico.

El punto crucial que gran parte de los científicos sociales de las sociedades centrales continúa evadiendo, es la consideración del —otro” como agente social. Como tal este otro no debe ser considerado como —objeto” ajeno y pasivo. Este agente social se expresa en palabras de Barthes (1984:149)- en un lenguaje que es —activo, transitivo (político), dirigido a la transformación”. Por tanto, no puede entenderse la etnicidad si no se considera la intervención de quienes la ejercen en la dinámica social, lo cual lleva a observar al mismo

tiempo procesos de diferenciación social y de formación de clases, y el desarrollo de conflictos de clase, en el contexto de su articulación con procesos de diferenciación étnica.

Regresando al apunto de la arqueología mayista, en el caso específico de Chichén Itzá y el norte de Yucatán, los pretendidos agentes sociales históricos (Mayas, Itzás y Toltecas) se construyeron a través de documentos indígenas escritos con caracteres europeos de contenido poco claro. Otros documentos fueron escritos por europeos quienes obtuvieron la información de indígenas nativos. En ambos casos, la veracidad histórica está en tela de juicio. No obstante la mayoría de los especialistas los han aceptado como recursos de interpretación histórica válidas.

II.4. Síntesis transdisciplinaria de la etnicidad en las ciencias sociales

Para comprender de manera completa a la etnicidad (como identidad étnica) necesitamos acercar las diferentes propuestas teóricas tales como la sustancialista, la situacionalista, la procesualista, la primordialista y la cognitivo-estructuralista. Debido a que la etnicidad puede ser concebida como comportamiento, expresión y significado, podemos considerar dos ideas que me parecen articulan las diferentes maneras como ha sido estudiada.

1.- la etnicidad en términos amplios debe entenderse como un lenguaje (discurso) de identidades múltiples circunstancialmente manifestadas en los grupos humanos que se adhieren por la creencia de un origen común. Las manifestaciones consideradas como culturales y simbólicas son contingentes. La etnicidad como lenguaje sirve para posicionar a los grupos en las relaciones de poder. Los individuos o los grupos de individuos manifiestan su solidaridad y unidad cultural de manera estratégica.

En el presente estudio no utilizo el término "grupo" como unidad monolítica y homogénea, más bien como colectividad (dentro de la cual existen

también las identidades fragmentadas) en la que las personas se adhieren (biológica o socialmente), identifican y se comprometen.

2.- también considero que la etnicidad se manifiesta en las prácticas y éstas a su vez se manifiestan en la materialidad (el dato arqueológico). Entonces la etnicidad puede ser comprendida en la —manifestación material de las prácticas—. Tal manifestación es más evidente cuando se reacciona al encuentro de poblaciones culturalmente distintas, de efectos tan profundos que son simbólicamente representadas.

Al aceptar que la etnicidad también se manifiesta en las prácticas de los individuos que forman la colectividad, estamos dando una posibilidad real de ser estudiada en la arqueología. Me parece adecuado plantear la etnicidad en tales términos pues implica también multiplicidad en las prácticas que es precisamente lo que redundante en el contexto arqueológico. Así la etnicidad en arqueología no puede ser estudiada a partir de la conciencia de pertenencia del grupo, si no, a partir de lo que la gente hace.

Las acciones múltiples igual pueden ser reflejo directo de la conciencia de pertenencia como no serlo, pues en la vida cotidiana así como se actúa de manera consciente también se actúa únicamente por repetición, imitación y aprendizaje social. En estos casos, *la actividad serial* (Sartre 2001) es la que viene siendo el reflejo de la identidad de grupo, o mejor dicho de la colectividad (ver figura 1). En la actividad y práctica serial hay semejanza en las acciones repetidas por los individuos. Son semejantes más no idénticas, hay finalmente diversidad

Esta forma de pensar la etnicidad parte de una concepción del mundo que es dinámico y heterogéneo, no es estático ni homogéneo. El mundo es diverso y articulado.

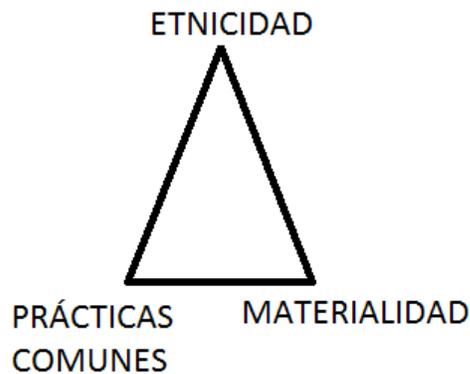


Figura 1.

De acuerdo a las ideas de dinámica, diversidad y articulación mundana, me parece que la perspectiva primordialista articula y explicita de manera más clara lo que es un “grupo étnico”. Para ello, vale la pena rescatar la definición que da Max Weber (1996).

Max Weber (1996:318) en *Economía y Sociedad* define a los “grupos étnicos” como:

...aquellos grupos humanos que fundándose en la semejanza del hábito exterior y de las costumbres, o de ambos a la vez, o en recuerdo de colonización y migración, abrigan una creencia subjetiva en una procedencia común.

Como podemos ver el concepto weberiano tiene sentido primordialista, de carácter discursivo; pero también notamos que la etnicidad es creencia subjetiva. Sin embargo es una creencia subjetiva construida a partir de rasgos objetivos como “ehábito exterior y la costumbre” que en términos de Sartre (1991) serían ejemplos de la *práctica serial* y de la *estructuración de la positividad*, que tienen que ver con la manifestación material de las prácticas, (tal como veremos en el capítulo III).

Yo pienso que la cultura y la historia compartida (colonización o migración, según Weber) puede ser utilizada para argumentar la idea subjetiva

de procedencia común. En este tenor la propuesta instrumentalista y sustancialista, también se acercan a la visión primordialista. Si bien la cultura no siempre es reflejo directo de la etnicidad, la cultura¹⁰ compartida puede ser utilizada estratégicamente para “inventar la etnicidad”. En la visión primordialista se articulan los enfoques historicista, antropológico y psicológico.

Yo me pregunto ¿porqué o para qué imaginarse la procedencia común?, por su utilidad en la cohesión y solidaridad social. De esta manera se establece un mecanismo de sobrevivencia en las relaciones de poder frente a los grupos (o mejor dicho colectivos) dominantes. Cuando la cohesión y la solidaridad se manifiestan, se manifiesta también el grupo. Es una suerte de relativismo estructural.

Además, la creencia en la procedencia común, conlleva a establecer una metáfora de la familia y el imaginario en una comunidad de sangre (ver D' Andrea 2000:83-102; Weber 1944:320 en Giménez 2006). Como comunidad también se necesita de la *territorialización* que puede ser tanto objetivada (donde se llevan a cabo las prácticas cotidianas), como subjetivada (espacios pasados o míticos, entretrejida también con tiempos subjetivados o sólo discursivos).

Acá vale la pena hacer un paréntesis para tratar la relación territorio-etnicidad en el enfoque primordialista.

No podemos evitar ver entonces otros procesos que también son importantes en la configuración de los “grupos étnicos”, la *territorialización* y la *desterritorialización*. Podemos decir de una manera sencilla que la territorialización se refiere a la transformación del espacio en territorio, a menudo en territorio sagrado (Smith 1996). El territorio étnico tiene existencia moral pero también cultural como resultado de la apropiación simbólico-expresiva del espacio.

¹⁰ La cultura compartida no es reflejo de la etnicidad; pero la cultura compartida puede contribuir a la aparición del sentimiento étnico y a la creencia de procedencia común.

Toda colectividad necesita de espacios en donde desarrollarse. En el caso de las etnias, el espacio territorial suele llegar a ser un espacio sagrado, en vista de que en él se ha gestado el grupo de manera ancestral, además de ser el ámbito donde se desarrolla el modo de vida que los caracteriza. El territorio puede llegar a ser un elemento simbólico importante de cohesión étnica ya que funciona como anclaje, memoria colectiva, contenedor de cultura y referente simbólico de la identidad social.

La —topofilia” es sin lugar a dudas un componente importante de la identidad étnica, tal como menciona Bartolomé (2006:86):

Resulta indudable que para los pueblos nativos, el territorio representa un referente fundamental dentro del cual inscribir la identidad colectiva, en la medida en que la ideología social se construye también en relación con un medio ambiente determinado.

Según Gilberto Giménez (2000:51), la nación y la etnia comparten el mismo contenido cultural salvo la relación con el territorio. Esta relación permite que una nación pueda convertirse también en etnia cuando se desterritorializa. Por lo mismo, hoy en día al interior de los estados-nación, los —grupos étnicos” son generalmente minoría.

El concepto de desterritorialización utilizado para entender las identidades de las minorías étnicas en las naciones contemporáneas, obliga a considerar que tal fenómeno también pudo haberse dado en la época prehispánica. De acuerdo a las investigaciones arqueológicas, se sabe que durante el clásico temprano Teotihuacan fue receptor de grupos culturales provenientes de otras partes de mesoamérica. El carácter de minoría de tales grupos dentro de una organización política estatalizada, también conlleva a clasificar a dichos grupos como —grupos étnicos”.

La desterritorialización como disociación real o simbólica del territorio sagrado también suele ser promotor de conflictos étnicos. Un ejemplo lo

podemos observar en el conflicto palestino-israelí. Aunque hoy en día los extremistas árabes no perciben la solución del conflicto únicamente demandando los territorios ancestrales palestinos ya que pugnan por un exterminio total israelí.

Pero la especificidad acá es procedencia común, la pertenencia por una creencia de consanguinidad o de familia; se trata de una creencia como fé o convicción si no como aparente conciencia, es algo subjetivo y por lo tanto no demostrable. Pero como dice D'Andrea (2000 en Giménez 2006), este imaginario puede argumentarse alegando semejanzas que parecen revelar un pasado compartido como pueden ser los rasgos somáticos, lengua, cultura y tradiciones compartidas, religión, organización, mito y memoria – que consideran los diferentes enfoques que tratan la etnicidad-. Sin embargo, esta lista es elaborada por los antropólogos. La etnicidad sigue siendo subjetiva¹¹.

Como podemos darnos cuenta, el “objeto de estudio” (la etnicidad), está expuesto al concepto. No es algo objetivo pero sí comprensible y explicable. Otra implicación más de la transdisciplina.

La creencia de pertenencia por origen común (que debemos suponer compartida) viene siendo un “no”, en el que se articulan hábitos, conductas individuales, una serie de multiplicidades e identidades individuales (ver la figura 2).

¹¹ Recordemos los principios epistemológicos de la transdisciplina.



Figura 2. El enfoque primordialisista articulando los rasgos inmanentes de los otros enfoques (ver también tabla 1).

Sin embargo, en Max Weber podemos criticar la idea de grupo. Considero que debemos hablar mejor en términos de “colectivos” y no tanto de grupo, lo que a continuación explico. Para ser parte de un grupo una persona necesita actuar conscientemente y adherirse o participar de una causa común. Pero generalmente los tratados como grupos no comparten esta descripción. Además el término de grupo es homogeneizante, monolítico y fijista. Por su parte lo colectivo es un término que se aleja de esta una noción fijista monolítica y homogénea de la realidad social; considera también las diferencias internas. Lo homogéneo, lo fijo y lo monolítico, quedan fuera fuera del realismo transdisciplinario, por lo mismo considero que el concepto de “grupo” no funciona adecuadamente para tratar la realidad que es cambiante, diversa y heterogénea. En arqueología es imposible estudiar a los grupos, mucho menos su autoconciencia de pertenencia, pero *sí podemos entender a los colectivos a través de sus prácticas*.

Algo importante que debemos considerar, es que los mal llamados “grupos étnicos” –tal vez es mejor hablar de colectivos étnicos-, aún cuando entre sus miembros comparten símbolos y valores culturales (organización,

religión, vestido, lengua, comida, etc.) también existen diferencias entre ellos, no sólo en relación con otros colectivos.

Una dilucidación, articulando las diferentes representaciones intelectuales de “grupo étnico” hace referencia a un *colectivo social* que:

- 1) En el imaginario social tienen la idea del origen común o auto adscripción ancestral. Por tanto los demás criterios de identificación son consecuencia y causa (también imaginada) de esta creencia, como son:
 - Los mitos de origen que van unidos a la continuidad histórica del grupo (De Vos 1972; Insoll 2007:44, Jones 1997, Rosens 1994).
 - Los símbolos y valores culturales compartidos exteriorizados en formas culturales objetivas. Por tanto:
 - Los miembros se auto identifican y son identificados por otros (ver Barth en Cardoso 1992:20).
 - Constituyen un campo de comunicación e interacción manifestadas en la forma como se organizan.
 - Las identidades y supervivencia de tales grupos se desarrollan en espacios territoriales considerados como sagrados. Que también son construcciones simbólicas.

Para estudiar la etnicidad en arqueología, no debemos basarnos únicamente en una propuesta teórica que la explique. Las diferentes teorías que han surgido para estudiar la identidad y la etnicidad, no me parecen totalmente contradictorias, pero comprometerse con alguna provoca una visión miope sobre la misma. Por lo tanto sugiero que un *enfoque multivariable y transdisciplinario*, puede establecer un diálogo entre las diferentes propuestas teóricas, de tal manera que los datos arqueológicos que apunten a la comprensión de las identidades étnicas y de los colectivos étnicos tengan la libertad de ser contrastados con las teorías preexistentes, o bien formular nuevas.

Como hemos visto, la visión primordialista tiende a englobar prácticamente cada una de las demás propuestas, aún cuando desde un principio fue fuertemente criticado por los teóricos de la etnicidad. Todos los rasgos, aparentemente esenciales de los demás enfoques están de una u otra forma relacionados en la creencia de procedencia u origen común (ver tabla 1). Pero la manera como se articulan para crear una conciencia de la diferencia (presumiblemente como conciencia étnica), es contingente.

En síntesis, hemos podido ver que no existe una teoría unificada sobre la identidad y la etnicidad. Las distintas definiciones parten de posturas teóricas y disciplinarias distintas, así como de diferentes áreas del conocimiento. No se ha pretendido dar una definición absoluta de la etnicidad, porque existen muchas formas de entenderla. Los anteriores enfoques que pudimos reflexionar, no se excluyen unos a otros. Por lo que los diferentes aspectos a los que aluden hay que comprenderlos de manera articulada, no por separado; esto es, no es posible entender la etnicidad sólo desde la comida, o sólo desde la genealogía, o sólo desde la organización.

Hablar de identidad étnica es hablar también de sentimientos de pertenencia, procesos históricos, concepciones ideológicas, orígenes ancestrales que repercuten en la auto adscripción y hetero adscripción de una colectividad. En arqueología, todo ello puede dilucidarse a partir de la praxis escondida detrás de los restos materiales. Pero tampoco podemos asumir que toda praxis responde a cuestiones étnicas. Es la *práctica serial* que en un principio debe ser entendida.

Un análisis de las identidades étnicas en arqueología, puede desarrollarse acercando los diferentes enfoques. Esto significa que la Arqueología a devenido transdisciplina integrando simultáneamente todos los enfoques y marcos teóricos que han tratado el problema de la etnicidad.

Es interesante notar como la apuesta psicosociológica de la transdisciplina es útil para la construcción de conocimiento en la arqueología. Podemos sintetizarlos en dos puntos:

El primero trata sobre *el no dominio total de una disciplina científica*. En el caso que nos compete en el no dominio de una perspectiva, pues ésta implica que se ve del mundo lo que se puede ver desde un relato. En los estudios de identidad y etnicidad, no existe un punto de vista dominante. Aún cuando unos surjan de la crítica hacia los otros, las diferentes perspectivas pueden acercarse y articularse más que alejarse.

Un segundo punto que hay que retomar del enfoque transdisciplinario de la psicosociología, es que en la construcción del conocimiento *debe considerarse la injerencia del investigador*, pues es quien construye el objeto de estudio. No existe la objetividad pura. No pretendemos radicalizarnos en el sentido de que no existe la realidad, si no que la realidad se construye con la subjetividad y con ello considero que existen diferentes realidades. El conocimiento es construcción y producción de la subjetividad. Ésta se relaciona con el perspectivismo insinuado en el párrafo anterior, ya que se constituye en la articulación de lo que se puede ver y lo que no se puede ver. Lo real y objetivo funciona, no es en sí.

La etnicidad es una creación intelectual y por lo tanto subjetiva. En el caso de la arqueología Maya la construcción de las categorías cuasi étnicas, han sido producto de interpretaciones, experiencias y subjetividades de los propios investigadores. Por eso es cuestionable que se asuma como una realidad objetiva positivista la presencias de determinados “grupos étnicos” en la época prehispánica sin ningún tipo de análisis y reflexión. Este es uno de los problemas que giran en torno a Chichén Itzá y el norte de Yucatán, como veremos en capítulos posteriores.

La auto adscripción a un grupo y la conciencia de las diferencias ha resultado en diferentes situaciones en la historia de la humanidad. Las relaciones de otredad también se dieron en el pasado; por lo tanto vale la pena seguir reflexionando si la cuestión étnica es o no útil en arqueología y dentro de qué contextos histórico-culturales.

El trabajo que acá se desarrolla, no pretende la búsqueda de “grupos étnicos” en el pasado prehispánico. De lo que se trata es analizar hasta donde la etnicidad alcanza para entender las relaciones de semejanza - diferencia entre individuos y colectivos sociales que parecen ser mencionados por las fuentes etnohistóricas, interpretados en las inscripciones epigráficas y que consideramos se pueden dilucidar en el registro arqueológico.

Considerando los puntos anteriores, nos movemos entonces, no en las explicaciones objetivas de las cosas, si no en el ámbito de la comprensión, que es subjetiva. Estudiar la identidad y la etnicidad en arqueología, es estudiar también la comprensión subjetiva del mundo en el pasado. La subjetividad y la objetividad están ligadas. La propuesta es mantener una postura abierta trabajando en las fronteras de los enfoques disciplinarios, lo que nos llevará a la realización de una síntesis de los diferentes marcos referenciales amalgamando con ello conocimiento.

Ahora bien, un punto de vista que articula las diferentes posturas teóricas acerca de la etnicidad, no pretende que tal construcción esté obligada a aparecer en el registro arqueológico. Los arqueólogos necesitamos también revisar otros tipos de información, y analizar si se comportan articuladamente. En otras palabras no se trata de forzar la categoría con los datos “relativamente empíricos” usados. La contrastación no implica demostración; debemos tener una posición abierta para considerar hasta dónde, conceptos como etnicidad, “grupo étnico” e identidad étnica, se articulan adecuadamente o no con los datos que se disponga y resulten útiles.

Un problema generalizado en las ciencias antropológicas (entre las cuales se encuentra la arqueología), es la aparente no distinción de categorías tales como identidad, cultura y etnicidad. Si bien éstas no son lo mismo, las tres se encuentran relacionadas. Para ser más específico, *la identidad* es la manera como el individuo construye su mismidad o su estado de ser; por otra parte, *la identidad cultural* trata de cómo esta identidad es condicionada por el colectivo social en el que el individuo participa y se relaciona; finalmente *la*

etnicidad trata de cómo bajo ciertas circunstancias un individuo o grupo de individuos utiliza su identidad y su cultura para distinguirse de los otros. Mientras que la identidad y la cultura pueden existir como estados de pensamientos, la etnicidad también puede considerarse como una plataforma para la acción¹².

Otro punto que no debemos dejar pasar por alto, es que la etnicidad también ha sido entendida y construida antropológicamente en las formaciones estatales modernas. Ahora bien, dada que la identidad, la identidad cultural y la etnicidad, son conceptos diferentes, y además esta última se asocia sobre manera con los estados modernos, tenemos también que considerar que existen componentes culturales que no necesariamente son componentes étnicos, o mejor dicho, no funcionan como componentes étnicos.

A continuación analizaremos con sentido crítico la aplicación de los conceptos teóricos que giran en torno a la etnicidad a través de dos enfoques teórico-metodológicos utilizados en arqueología, y de ahí partir desde el enfoque transdisciplinario, a considerar otra propuesta que es derivada de la filosofía existencialista. La teoría de la acción práctica

¹² Hemos considerado que la etnicidad es lenguaje y discurso. La acción también puede funcionar como discurso

III. ETNICIDAD Y ARQUEOLOGÍA.

La forma como la etnicidad ha sido pensada tiene implicaciones en la forma como los arqueólogos utilizan dicha palabra. Según es la idea que se tenga de lo étnico, será también la forma de estudiarlo, manifestando con ello una postura fenomenológica de la realidad. Lo que nos recuerda la filosofía existencialista, en la medida de que el mundo es lo que el hombre quiere que sea.

En el presente capítulo veremos cómo la historia y la antropología han repercutido en los estudios arqueológicos de la etnicidad. Comentaremos dos enfoques teórico-metodológicos que han tratado el tema de la etnicidad en nuestra disciplina, estos son la tradición histórico-cultural y la cultural-procesualista. Además analizaremos una nueva idea tomada de la filosofía de Sartre (1991)¹³ que nos permitirá ver la etnicidad de otra manera: como *categoría serial*. Analizaremos la propuesta historicista y antropológica de la etnicidad, contrastándola con otra surgida en la filosofía existencialista del marxismo humanista. Esta última, si bien no trata de la etnicidad, puede desde mi particular punto de vista ser utilizada para la comprensión de las identidades étnicas.

III.1. La tradición histórico-cultural. Arqueología, historia y prehistoria

La denominada tradición histórico-cultural, es una propuesta teórico metodológica que se funda básicamente en dos disciplinas: la historia y la prehistoria europea. La arqueología nació con este enfoque. Aún cuando hoy en día existe mayor desarrollo teórico, en nuestra disciplina todavía se percibe la herencia de esta tradición.

¹³ Sartre concibe la existencia humana como existencia consciente. El ser del hombre se distingue del ser de la cosa porque es consciente. La existencia humana es un fenómeno subjetivo, en el sentido de que es conciencia del mundo y conciencia de sí. El humano, en cuanto «ser-para-sí», es un «pro-yecto», un ser que debe «hacer-se. Nuestra esencia, aquello que nos definirá, es lo que construiremos nosotros mismos mediante nuestros actos.

El concepto que se relaciona con la etnicidad y que surge en la tradición histórico-cultural es el de *Culturas Arqueológicas*. Idea que es resultado de la visión historicista con tendencia racista de la arqueología de los siglos XIX y XX.

La idea principal generada entre los arqueólogos del siglo XIX y XX de considerar la continuidad histórica como continuidad étnica, tiene su fuente en el paradigma evolucionista. Las ideas evolucionistas han tenido un lugar destacado en las ciencias sociales, y en la arqueología no es la excepción.

Aunque hoy en día existen diferentes tipos de ideas evolucionistas, el elemento esencial en este paradigma es la afirmación de que la historia es algo más que sólo la serie de elementos particulares y únicos (Sanderson 1997:94). El pensamiento evolucionista en general, se basa en la idea que la historia parece revelar cierta direccionalidad, en el sentido que hay procesos similares que ocurren en momentos similares. Estos procesos se entienden mediante secuencias observadas, mismas que las teorías evolucionistas tratan de dar explicaciones causales. La teoría evolucionista decimonónica tuvo gran influencia en el desarrollo de todas las ciencias sociales en general, implantando métodos y conceptos.

III.1.1. Etnicidad y culturas arqueológicas

La utilización del término cultura fue introducida en la arqueología a través de los etnógrafos alemanes del siglo XIX, al distinguir entre la *Kultur* de los grupos tribales o rurales, y la *Zivilisation* de los pueblos urbanos. En la segunda parte de ese siglo, arqueólogos de Escandinavia y Europa Central incrementaron el uso del concepto alemán de cultura para describir los diferentes grupos que se distinguían en el registro arqueológico de yacimientos o regiones concretas, a menudo al lado y/o como sinónimo de civilización (Trigger 2006)

Ya en el siglo XX el prehistoriador alemán Gustaf Kossinna convirtió el concepto de cultura arqueológica en algo básico para la disciplina: Kossinna veía el registro arqueológico como un mosaico de culturas claramente definidas

(o *Kultur-Gruppen*) pero fuertemente asociadas a la idea de raza. Estaba particularmente interesado en reconstruir los movimientos de lo que él veía como ancestros prehistóricos directos de los germanos, eslavos, celtas y otros grandes grupos indoeuropeos, con el objetivo de rastrear la raza aria hasta su tierra de origen (*urheimat*). El carácter racista de los postulados de Kossina no tuvo gran repercusión fuera de Alemania, pero sus conceptos básicos, despojados ya de sus connotaciones raciales fueron adoptados por V. Gordon Childe y Franz Boas, los más influyentes arqueólogos de Gran Bretaña y EEUU, respectivamente.

Kossina (en Childe 1956:28) propuso que en todos los tiempos las áreas culturales arqueológicas coinciden con pueblos o tribus específicos. De esta manera podría trazarse la continuidad de los pueblos desde la prehistoria. Dicho personaje, intentó relacionar a los pueblos con las distribuciones de la cultura material (Vigliani 2006:254). Las culturas fueron definidas sobre la base de la cultura material asociada a sitios, regiones y tiempos específicos.

La posibilidad real de rastrear las continuidades históricas de los pueblos europeos desde la prehistoria impulsó a los arqueólogos –principalmente alemanes- del siglo XIX y XX, a utilizar el conocimiento histórico del pasado para fomentar el nacionalismo en sus respectivos países¹⁴. La cultura material se utilizó entonces como indicio de la existencia de áreas culturales en la época prehistórica. Se incrementó el interés hacia las llamadas “culturas arqueológicas” y su identificación étnica con la intención de mostrar la larga historia de los pueblos y los estados-nación que estaban emergiendo (Jones 1997, Meskell 2002, Shennan 1998). Fue en este contexto que el prehistoriador alemán Gustaf Kossina, desarrolló un conjunto de métodos y principios interpretativos con la finalidad de documentar la antigüedad de los alemanes en el nuevo estado de Alemania. A finales del siglo XIX y principios del XX,

¹⁴En el caso de México, la creación del Instituto Nacional de Antropología e Historia en la década de los años cuarenta, respondió a intereses similares por parte del Estado.

propuso la idea de que la arqueología era capaz de definir áreas culturales (*kulturprovinzen*) y relacionarlas con unidades regionales y nacionales.

La supuesta coincidencia histórica y cultural que sugirió Kossina pronto fue vista como indicadora de continuidad étnica (Jones 1997:16). Con base a esta metodología era posible identificar grandes “grupos étnicos” (como los germanos, eslavos y celtas) ocupando grandes regiones. Mientras que otros más pequeños correspondían a tribus (como los vándalos y los lombardos) (Trigger 1992:165).

Una de las máximas aseveraciones de esta aproximación histórica cultural, es tratar a las entidades culturales como corporaciones uniformes correlacionadas con gentes particulares, “grupos étnicos”, tribus y/o razas. Estas suposiciones están basadas en una conceptualización normativa de cultura: en un grupo dado, las prácticas culturales y los sistemas de creencias tienden a conformar normas ideacionales prescritas, o reglas de conducta. Se asume que la cultura está hecha a partir de ideas o creencias que son mantenidas por la interacción regular entre el grupo y por la transmisión de las normas culturales compartidas a través de las generaciones. El resultado es una “tradición cultural continua” (Jones 2007:45). Generación tras generación, las sociedades siguen prescripciones, y reproducen a través del tiempo tipos sociales estandarizados (Ver Childe 1956:8).

Según Kossina (en Trigger 1992:159), las culturas (materiales) son reflejo inequívoco de la etnicidad. Por tanto, las semejanzas y las diferencias en los restos materiales se sugiere pueden correlacionarse con las similitudes y las diferencias de la etnicidad. La cultura material se relacionaba con grupos de gente.

La relación cultura material - grupos humanos, dio como resultado el concepto de *cultura arqueológica*. Una cultura arqueológica es la suma de los conjuntos de artefactos y demás elementos materiales (construcciones, restos de caminos, de canales, etc.) correspondientes a una época y un lugar (yacimiento o región) determinados. Los artefactos encontrados en yacimientos

de una misma época que comparten características parecidas se reúnen en tipologías que, a su vez, se agrupan en conjuntos. Todos estos juntos forman una cultura arqueológica (Bahn y Renfrew 1998:104)

Así, una cultura arqueológica es sólo una sistematización de los elementos materiales obtenidos durante las excavaciones, una convención de carácter artificial que sirve a los arqueólogos para ordenar los datos obtenidos en éstas. No tiene por qué ser, ni mucho menos, el reflejo cultural de un grupo humano concreto y diferenciado de los demás grupos humanos, distorsión en la que se ha incurrido con suma facilidad hasta finales del siglo XX. El concepto de cultura arqueológica, a mi parecer es útil en cuanto ordena el material cultural, pero eso no significa que se refiera directamente a grupos o pueblos como Kossina pretendía.

La identificación de culturas arqueológicas con pueblos o razas fue utilizada abundantemente en los discursos de construcción de las identidades nacionales europeas, que presentaban a iberos, celtas o germanos como los gérmenes míticos que legitimaban históricamente los estados modernos. El término cultura se asimila a gente, a sus tradiciones y costumbres asociadas, y su uso en contextos arqueológicos otorga racionalidad a simples elementos materiales.

Kossina (en Trigger 1992), también consideraba que la evolución cultural era producida por un proceso por el cual las influencias, ideas y modelos son transmitidos por los pueblos más avanzados hacia los menos avanzados con los que se entra en contacto. Con esta propuesta consideraba al *difusionismo* como la explicación del desarrollo local. También hizo hincapié en que esa superioridad era de carácter racial (o étnico).

La aproximación de Kossina a los “grupos étnicos” era tendenciosamente racial. En Kossina raza y etnia prácticamente son lo mismo. A cada raza o etnia correspondería ciertas formas culturales.

Como veremos en el capítulo IV de la presente tesis, las ideas de Kossina fueron implícitamente aplicadas por los investigadores mayistas de la misma

época para entender el desarrollo de Chichén Itzá y el norte del área Maya. En la repetición de su propuesta, Kossina tuvo razón pues sus ideas llegaron por difusión. Este comentario intermedio me parece importante en vista de que la transdisciplina señala que las disciplinas científicas, teorías y paradigmas están históricamente relacionados a factores sociales, económicos políticos y culturales.

Aún cuando hubo una fuerte oposición a las interpretaciones y la metodología de la arqueología alemana, la investigación etnohistórica continuó con la identificación de culturas arqueológicas e implícitamente de “grupos étnicos” o raciales. Gustaf Kossinna había convertido el concepto de cultura arqueológica tema principal de la arqueología.

Gordon Childe (1980), uno de los más destacados arqueólogos del siglo XX y representante principal de la tradición histórico-cultural inglesa, reaccionó ante el trabajo de Kossina por considerarlo marcadamente racista. La tradición histórico-cultural que pugnaba por la metodología clasificatoria y la propuesta de secuencias culturales (ver Childe 1980; Díaz-Andreu 2001, Lucy 2005), pronto se convirtió en un paradigma en la arqueología europea. La apuesta teórico-metodológica de Childe (1977,1980), quien consideró a la arqueología como una sub disciplina de la historia, puede resumirse en los siguientes aspectos:

1.- La idea de que los *artefactos* son los resultados más evidentes de la acción humana, por lo tanto es la información arqueológica más conocida. Incluyen utensilios, armas, ornamentos, vasijas, vehículos, casas, templos, canales, diques, huesos intencionalmente extraídos, etc.

2.- La *clasificación tipológica*, que se refiere al ordenamiento de los datos como un primer paso que lleva a la interpretación. La clasificación puede ser funcional, cronológica o corológica. La clasificación tipológica fue y sigue siendo una herramienta de suma utilidad en arqueología pues permite asociar y agrupar elementos varios que comparten rasgos distintivos para luego realizar inferencias comparativas.

3.- Las *secuencias culturales* apreciadas y elaboradas, teniendo como base la clasificación de los materiales, y entendidas como los conjuntos de tipos diferentes que se suceden unos a otros. Los datos de la información arqueológica están asociados cuando se puede observar que aparecen juntos bajo condiciones que indican que han sido usados en una misma época¹⁵. Así la tradición histórico-cultural, se enfocó a establecer como principio básico la relación *artefacto-tiempo-espacio*. De esta manera las secuencias temporales y culturales asociadas permitieron el establecimiento de periodos histórico-culturales (clasificación arqueológica- evolucionista).

4.- Todo lo anterior no tendría sentido sin una adecuada propuesta de considerar a la *cultura* como los tipos asociados conjuntamente que aparecen en lugares distintos. El término cultura se utilizó acá para indicar modelos de comportamiento comunes a un grupo de personas.

Los aspectos que Childe (1980) consideró ofrecían para muchos arqueólogos, la posibilidad real de establecer áreas culturales, determinadas por los restos arqueológicos. Las comparaciones entre distintos tipos podían entonces ayudar a entender relaciones de contacto entre grupos culturalmente diferentes y considerar a la difusión cultural como proceso generador de cambio. Childe, en particular, fue el responsable de la definición de cultura arqueológica que se aplicó generalmente hasta los años 70 del siglo XX (Trigger 2006:235-249): recurrentemente se encuentran restos de vasijas, implementos, ornamentos de entierros y formas de habitación. A todo este complejo de rasgos asociados lo nombró como “grupo cultural” o simplemente cultura. Childe suponía que cada uno de esos complejos es la expresión material de lo que en la actualidad sería un “pueblo”.

Esta definición presupone que los objetos son la expresión material de las reglas culturales que rigen la conducta de los individuos y forman sus ideas,

¹⁵La tradición histórico-cultural ha tenido gran influencia en la arqueología Mexicana. Los periodos culturales propuestos para Mesoamérica (en muchas ocasiones sin discutir), las clasificaciones cerámicas, arquitectónicas, o de otro tipo (ejercicio común entre los arqueólogos), son herencia de esta tradición.

delimitando así su cultura. Tal enfoque crea la tendencia a destacar las diferencias existentes entre los artefactos de supuestas culturas, en vez de intentar hallar las similitudes entre tales objetos; tiende a particularizar en vez de a generalizar. Además, genera una visión inmovilista de las culturas, explicando siempre los cambios como consecuencia de influencias externas, nunca como resultado de una evolución propia: o por migraciones de pueblos o por difusión de ideas (Johnson 2000:33-35). Debido a ello, es dudosa esta supuesta conexión intrínseca entre cultura material y sociedades humanas

Como comentamos líneas atrás, la idea de aislar áreas culturales fue preponderante en los arqueólogos alemanes como Kossina. La propuesta evolucionista de los arqueólogos ingleses, aparentemente apoyaba la propuesta alemana. No obstante, Childe rechazó tajantemente la interpretación que Kossina había propuesto sobre la prehistoria europea, pues consideraba que las innovaciones culturales derivaban de las actividades de expansión de una raza superior, la Arya (ver figura 3). El rechazo era en contra de la interpretación racista de superioridad.

Childe (1951:40), en ningún momento sugirió que las culturas correspondieran a razas. Contrario a Kossina, Childe enfatizó la importancia de la asociación de tipos particulares de artefactos sugiriendo su uso contemporáneo en la misma sociedad. Aún así, las ideas de Kossina se difundieron y nutrieron grandemente la idea de razas superiores.

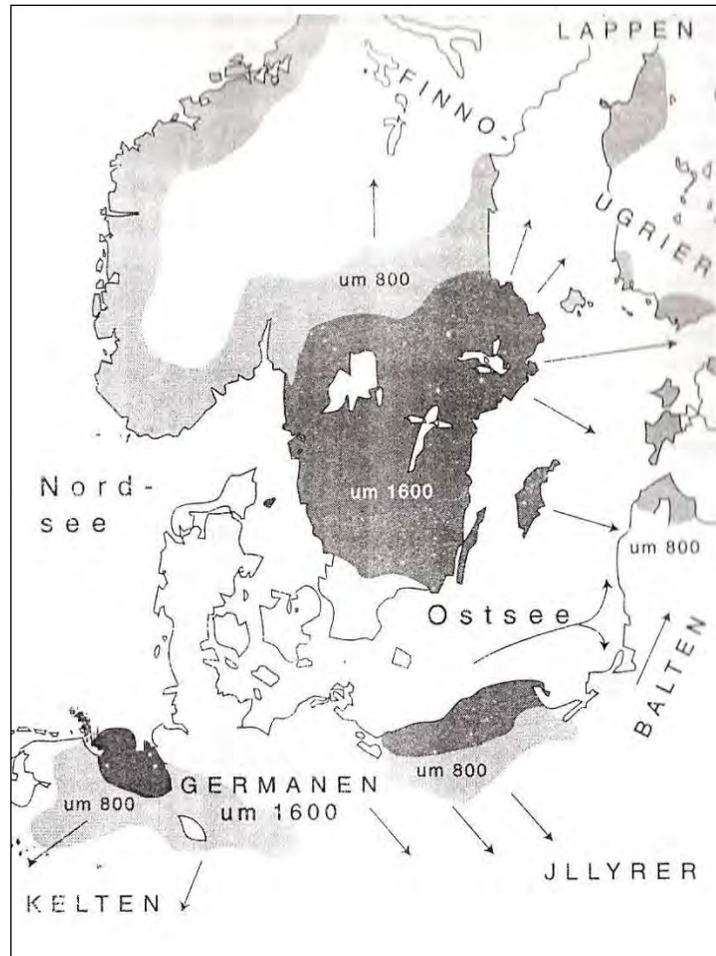


Figura 3. Mapa donde se muestra la supuesta expansión territorial germánica en la edad de bronce (Tomado de Jones 1997:5).

En este momento no vemos una definición propiamente de etnia o “grupo étnico”. Como ya se mencionó el “grupo étnico” se asumía como raza. Aún hoy en día es común entre ciertos académicos la utilización indistinta de estos dos términos lo que me parece totalmente inapropiado pues son dos tipos ideales diferentes. Debido a este problema me parece pertinente comentar porqué el concepto de raza no es útil para el estudio de la etnicidad.

El término raza se ha usado para tratar de diferenciar en grupos a las especies (humanas y no humanas). Las categorías humanas más usadas están basadas en los caracteres biológicos visibles (especialmente el color de piel y

las características faciales), los genes, la sangre y la identificación propia. Es decir, la raza se basa en las características físicas del individuo.

Hoy en día se ha probado que las razas biológicas no existen, con lo cual la ideología del racismo clásico o racialista según Todorov (2007) perdió su fundamento más contundente. El *racialismo* es la ideología racista fundada en la elaboración científica-intelectual relativa a la existencia y comportamiento de las razas humanas que se desarrolló desde mediados del siglo XVIII hasta mediados del siglo XX (Todorov 2007).

La genética moderna ha demostrado que toda la humanidad posee un acervo común y que el concepto biológico de raza sólo produciría variadas categorías como seres humanos existen. Los seres humanos tenemos diferentes rasgos fenotípicos. Pero aún cuando estos rasgos nos distinguen unos de otros, no son suficientes para definir los límites entre razas. Todorov (2007:116) explica que si clasificáramos a los humanos por sus características genéticas, tendríamos un primer mapa, si los clasificáramos por análisis de sangre tendríamos otro, y si la clasificación fuera por el sistema óseo tendríamos un tercer mapa, pero si nos basáramos en la epidermis tendríamos un cuarto mapa, por lo que al final de estas clasificaciones veríamos que existe una mayor diferencia entre individuos que la que existe entre los grupos que se supone existen. Es por eso que la ciencia contemporánea ya no tiende a utilizar la noción de raza. Sin embargo, a pesar de que muchos científicos (desde distintas disciplinas) han afirmado que las razas humanas no existen, el término no ha desaparecido, ni mucho menos su uso cotidiano.

Childe (en Jones 1997:18) contempló la idea que la distribución arqueológica en la superficie refleja la ocupación de distintos tipos de gentes. Así se podría construir un mapa sobre la superficie. Dichos mapas no se basan en ensambles completos, si no en —tipos diagnósticos—. Por ejemplo, Hodson (en Jones 1997:18), haciendo una reevaluación de la edad de hierro Británica identificó una cultura a la que llamó complejo Woodbury en base a la distribución de tres tipos diagnósticos: la casa redonda permanente, el peine de

tejido y un tipo especial de argolla. También se puede hablar de los broches cruciformes de bronce de los siglos V y VI después de Cristo en Gran Bretaña que han sido determinados como Anglo Sajones y otros estilos de la edad de hierro considerados como Célticos (Jones en Insoll 2007).

La misma tendencia explicativa puede notarse cuando ciertos rasgos cerámicos, arquitectónicos o de otro tipo son descritos como esencias identitarias y culturales de aparentes grupos de gente. En Mesoamérica por ejemplo hablamos del talud-tablero Teotihuacano, las vasijas tipo códice Mayas, las caras de niño Olmeca, la cultura Izapa, la cultura Puuc, etc.

La definición de área cultural fue de suma importancia para la prehistoria Europea, pues con ello delimitaban espacio y tiempo. El resultado fue la elaboración de un mosaico de gentes y culturas.

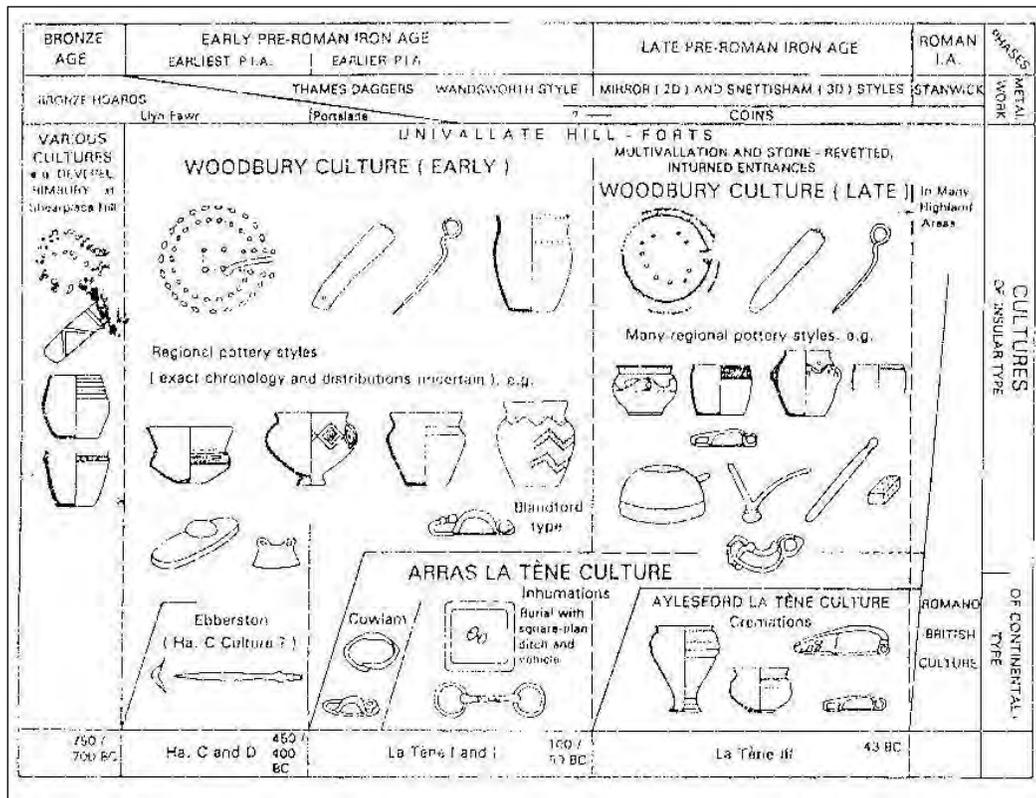


Figura 4. Diagrama esquemático ilustrando los elementos de la cultura Woodbury definida por Hodson (Tomado de Jones 1997:18).

La propuesta de la tradición histórico-cultural que pretendió identificar “tipos de gente” mediante la distribución geográfica de rasgos culturales nos recuerda en gran medida el planteamiento sustancialista de la identidad étnica. En ambos se nota una suerte de fijismo étnico y cultural. La identidad étnica fijada en la cultura material. Pero como ya vimos, la relación fija y sustancial entre la gente y su cultura (como rasgos materiales) para definir la identidad étnica ha sido muy cuestionada.

La amplia adopción del marco histórico-cultural en arqueología fue consecuencia de la necesidad de establecer un sistema para clasificar la variación espacial y temporal de la cultura material. Ciertamente, la variación espacial y temporal en los modos de vida humanos es un hecho inequívoco manifestado en el registro arqueológico. Sin embargo, se puede argumentar que el marco teórico clasificatorio desarrollado en arqueología para describir y explicar tal variación se basaba en supuestos históricamente contingentes acerca de la naturaleza de la diversidad cultural.

Para clasificar la variación espacial de los restos materiales y entender los patrones de distribución, la noción de cultura arqueológica es una herramienta útil. Pero para otros propósitos analíticos suele ser desatinada. Por ser una categoría arbitraria, no puede ser utilizada como sinónimo de personas o de grupo de personas. La idea para entonces dominante era que cada pueblo tenía su propia cultura¹⁶. La variación espacial del material arqueológico, se pensaba, indicaba la manifestación de pueblos diferentes.

¹⁶No podemos considerar que dicha idea esté rebasada. Esta herencia del paradigma histórico-cultural aún está presente entre los arqueólogos y antropólogos tradicionalistas. Es una noción que los estados-naciones como el mexicano, han adoptado en sus discursos políticos y proyectos de desarrollo indigenistas.

III.1.2. La tradición histórico-cultural analizada en relación a las aportaciones etnográficas y antropológicas

La clasificación de las culturas en el tiempo y espacio es el resultado del paradigma histórico-cultural. A pesar de las diversas maneras de hacer arqueología en diferentes regiones y países del mundo, la historia cultural ha provisto de un marco teórico que dominó en el siglo XX. En la actualidad muchos académicos siguen dependiendo de la evidencia material descrita y clasificada, basándose en una epistemología histórico-cultural esencialista, lo que para un enfoque transdisciplinario es sumamente cuestionable.

Uno de los mayores supuestos subyacentes de la aproximación histórico-cultural es la delimitación de entidades culturales uniformes relacionadas con los “grupos étnicos”, tribus y/o razas. Sin embargo, el análisis contemporáneo de los fenómenos culturales y las fronteras sociales a partir de la etnografía, la antropología y la sociología, critican la noción que supone a estas entidades, como fijas y delimitadas concretamente (ver Jones 1997, Shennan 1998). Así, la identidad étnica no es algo totalmente objetivo que se pueda encontrar fácilmente en el campo como un conjunto de rasgos comunes, homogéneos y continuos que producen una imagen monolítica y estática de las colectividades.

Esta idea monolítica acerca de los grupos, culturas y en nuestro tema de estudio, posibilita para muchos la delimitación de áreas y grupos culturales, aún cuando se cae en desaciertos y ambigüedades. Recordemos la delimitación que Paul Kirchoff hace sobre Mesoamérica, basándose en las esencias culturales. Muchos investigadores siguen utilizando este modelo, no obstante, la delimitación cultural que realiza este autor es inexacta. Si algo observamos hoy en día, es que en el pasado prehispánico existió una diversidad tal que nos obliga a replantear categorías aparentemente definidas y concretas, o al menos utilizarlas con cuidado.

Tradicionalmente la arqueología de los “grupos étnicos”, se basó en atender ciertos rasgos culturales estables -tales como el lenguaje, artefactos

típicos y formas arquitectónicas- que podrían ser identificados objetivamente. Esto significa que la aparición o desaparición de ciertos rasgos culturales pueden ser explicadas solamente por migración, colonización, conquista o asimilación.

De acuerdo a la tradición histórico-cultural, la transmisión de rasgos culturales o ideas, es generalmente asumida por el grado de interacción entre individuos o grupos de individuos. Un alto grado de homogeneidad en la cultura material es considerada como resultado del contacto regular y la interacción (Gifford 1960:341-342), mientras que las discontinuidades en la distribución de la cultura material se supone que son el resultado de los rompimientos sociales y / o la distancia geográfica. El cambio gradual es atribuido a las normas culturales prescritas de un grupo particular. Los cambios rápidos son explicados en términos de influencias externas tales como la difusión, resultado del contacto cultural; o bien explicados por la sucesión de un grupo cultural por otro, como resultado de la migración o conquista. Childe (1956:135) menciona que los cambios distributivos (en los tipos diagnósticos) deberían reflejar desplazamientos de población, expansión, migración, colonización o conquista.

Ahora bien, existen al menos tres correlaciones tradicionales reforzadas en gran medida por la tradición histórico-cultural y que podemos considerar como herencia de la misma. Correlaciones que vale la pena comentar a la luz de otras fuentes de información.

La primera correlación tradicional surgida de la visión histórica-cultural que hemos visto en anteriores páginas, es la que se ha considerado entre la distribución de cultura material y los grupos de población (Zvelebil 1995:40-42). Estudios etnográficos no están totalmente de acuerdo con esta relación. Por ejemplo, estudios realizados entre los grupos Limba, Yalunka y Kuranko, en el noreste de Sierra Leona, DeCorse (1989) concluyeron que la distribución de la cultura material funciona débilmente como marcador delimitante entre ellos. Así, diferentes grupos sociales pueden formar una relativa cultura material homogénea, aún manteniendo orientaciones étnicas o de identidad.

En esta misma línea, Hodder (1982:75-86) en sus estudios etno arqueológicos alrededor del lago Baringo en Kenia demostró que, mientras algunos aspectos de la cultura material están relacionados a las fronteras étnicas, otros se trasponen. Sin embargo, las fronteras entre estos grupos se han mantenido por generaciones a pesar de la gran interacción entre ellos y a los movimientos de las familias de una tribu a otra. El mantenimiento de estas fronteras tiene que ser visto en el contexto de estrategias sociales dentro y entre los grupos, por ejemplo en las negociaciones entre grupos de sexo y edad.

Aún cuando los ejemplos de De Corse y Hodder, han sido utilizados para negar la relación entre la cultura material y “grupos étnicos”, no parecen totalmente convincentes. Finalmente se reconoce en ambos autores, que existen aspectos de la cultura material que están relacionados con los grupos de identidad, aunque no toda. Además la cultura material como diferenciador étnico se diluye entre grupos con intensas relaciones durante largos periodos de tiempo; pero aún así, ciertos rasgos se conservan.

Otra correlación tradicional es la que se ha establecido entre idiomas específicos con grupos específicos de gente, pero dicha correlación también ha sido puesta en duda tanto en el terreno teórico como en el empírico. Autores como Robb (1993) y Moore (1994) han criticado el enfoque cladístico en el estudio de la historia de las lenguas. Este enfoque considera las similitudes entre las lenguas contemporáneas y las pasadas para rastrear desarrollos evolutivos. Esto se traduce en escenarios originales como si fuera un árbol ramificado, pero el proceso de desarrollo de las lenguas es sumamente complejo, como para ser explicado por esta analogía.

En cualquier momento, las poblaciones que hablan idiomas distintos pueden disminuir o intensificar sus contactos. El idioma aceptado puede cambiar, pueden aparecer nuevas palabras, otras perderse o simplemente volverse obsoletas. Además, el cambio de idioma puede ser una opción estratégica en respuesta a factores políticos, económicos y culturales. También

debe considerarse que suelen aparecer lenguajes especializados para el comercio, la religión, el prestigio, la vida cotidiana, etc.

De acuerdo al enfoque historicista, cada lengua es vista como representativa de cada grupo, lo que también es extremadamente engañoso. Existen casos de estudio etnográfico que demuestran la existencia de grupos que carecen de un idioma común (Elwert 1997:266) y grupos separados que comparten un mismo idioma (Olsen and Kobylinski 1991:15).

La lengua suele utilizarse como tal vez el principal factor clasificador de los “grupos étnicos”. Sin embargo, esta herramienta no ha estado exenta de manipulación y error. Es importante señalar que existe gran número de lenguas multiétnicas, a la par que determinadas etnias son multilingües. Pero estos fenómenos se dan en primacía en zonas fronterizas, que son los lugares donde confluyen y entran en fuerte relación (en ocasiones antagónicas) diferentes grupos.

Por tanto, la lengua claro que puede funcionar como marcador étnico, principalmente en grupos que no establecen relaciones intensas cotidianas. La lengua, es el elemento más difícil de abordar en los estudios de identidad y etnicidad en arqueología

Una tercera correlación tradicional, es la utilización del dato genético para identificar grupos de población (Lucy 2005:92). Desde esta posición, lo étnico se reduce a razas, pero también es una afirmación sumamente criticable.

Ha habido algunos intentos recientes de realizar mapas de distribución y movimientos de población utilizando datos genéticos. Sokal, *et al.* (1993), por ejemplo, con el fin de probar la frecuencia del *alelo* Europeo, registra movimientos de población étnica a través de la historia y la prehistoria en toda Europa. Utilizando su propia base de datos, registraron la localización y movimiento de 891 unidades étnicas en Europa durante los últimos 4000 años. Este registro menciona el nombre de cada gen o tribu, cada horizonte arqueológico en el caso de los registros prehistóricos, y de cada nación histórica moderna en el caso de los más recientes.

A simple vista se pueden observar varios problemas en este tipo de estudio. En primer lugar, se basa en una hipótesis sin fundamento en el que se relaciona a los “grupos étnicos” (o raciales) con la variación genética. En segundo lugar, tratan de utilizar fechas modernas como indicadores de las poblaciones pasadas. Además, no hay forma de saber si un grupo de personas se trasladó de Alemania a Gran Bretaña o viceversa, 100, 1000 o incluso 10 000 años atrás, dado que todos son de la misma población madre. Estudios paleo genéticos (utilizando ADN derivado de los depósitos arqueológicos como los entierros) podrían con el tiempo resolver tales planteamientos, pero todavía no pueden contestarse preguntas acerca de la identidad (construida e imaginada) social o identidad étnica de esas personas.

La insinuación del término etnia como raza es un error teórico que ha traído implicaciones políticas delicadas en muchas sociedades; no obstante, no podemos negar que los factores culturales (nacionalidad, afiliación tribal, religiosa, fe, lengua o tradiciones) pueden asociarse con los factores fenotípicos o morfológicos (color de piel, contextura corporal, estatura, rasgos faciales, etc.). Factores desarrollados en el proceso de adaptación ha determinado espacio geográfico y ecosistema, a lo largo de varias generaciones.

III.1.3. Arqueología, etnicidad y relaciones de poder

En vista de que la fórmula general ha sido relacionar la distribución o los estilos de los artefactos con la identidad de grupo, la tendencia ha sido pensar en términos de “grupos étnicos”. Esta aproximación al pasado arqueológico es lo que se le ha denominado historia cultural, uno de los paradigmas entre los arqueólogos del siglo XX con evidentes implicaciones políticas, ideológicas y de valores.

La teoría fue llevada a la praxis. La importancia política de la arqueología histórico-cultural, residió en que a través de ella se pudo fundamentar el nacionalismo y la identidad étnica-racial, cuya radicalización ha

puesto en riesgo la estabilidad y solidaridad en muchos estados nación. Ejemplos de ello es el caso nazi. Sus líderes utilizaron el material arqueológico de superficie para afirmar la superioridad étnica y racial alemana (Anthony 1995).

En general, la información arqueológica ha sido y sigue siendo utilizado en muchos lugares para reafirmar posiciones nacionalistas y étnicas. Por lo tanto el conocimiento arqueológico no queda fuera de los conflictos políticos y de poder que se construyen y se afirman; el conocimiento científico se aprovecha y manipula os fines, construyéndose la realidad que se quiere.

Tal como menciona Víctor Fernández (2006:199), nacionalismo y arqueología son dos entidades que están fuertemente relacionadas, ambas se necesitan. Mientras que el primero se apoya en la arqueología, esta última – como hemos visto en la tradición histórico-cultural- tiene su razón de ser en el nacionalismo. Díaz-Andreu y Champion (1996:3) mencionan que, sin la existencia del nacionalismo, la arqueología o el estudio del pasado podrían no haber transitado más allá del estatus de un “hobby” o pasatiempo.

La relación de la arqueología histórica cultural con la política se ha dado en mucho países del orbe. Algunos ejemplos que podemos mencionar son las relaciones de la arqueología escandinava con el admirado período Vikingo, la de la Israelí con el heroico movimiento independentista de Masada, la de los países del creciente fértil con las gloriosas dinastías faraónicas y mesopotámicas, la mexicana con la civilización azteca, la alemana con los pueblos indoeuropeos, entre otros (Abu el-Haj 2001; Scham 2001; Trigger 1984).

También se puede mencionar el caso de los vascos en España (Azcona 1981, Barandiarán 1953, Caro Baroja 1982, Díaz-Andreu 1995 en Fernández 2006:201-202). El lenguaje y el tipo de sangre han sido vistos como indicadores de la longevidad del grupo (Dennell 1995:92)

De acuerdo a los casos anteriores, podemos observar que los arqueólogos Europeos han tratado a los restos materiales como si fueran los

restos de los ancestros de la misma población. Con ello se pretende ilustrar la continuidad y la antigüedad de la gente.

Las expectativas sobre las fronteras culturales, homogeneidad y continuidad que se han construido desde el siglo XIX, están relacionadas al nacionalismo y a la emergencia de los estados nacionales (ver Wolf 1982:387). Como Handler (1988:8) apunta, la ideología nacionalista y la pregunta científica social (incluyendo la de la arqueología) se desarrollaron en el mismo contexto histórico y las dos han reaccionado una a otra desde sus inicios. El desarrollo de la arqueología como disciplina científica en la Europa del siglo XIX, sólo puede ser comprendido en el contexto de la creación de las historias nacionales (ver Díaz-Andreu 1998).

Esta experiencia europea, no puede compararse a la mexicana que es la que nos compete. Los “grupos étnicos” de ciertos países europeos (como se ha mencionado), ven su historia como una continuidad de su pasado prehistórico. De ahí que el nacionalismo y regionalismo en países de este continente se han forjado y reforzado con las investigaciones arqueológicas.

En el caso de México, la historia ha sido diferente. El nacionalismo mexicano nació del patriotismo criollo del virreinato de la Nueva España, alimentado de una corriente anti-españolista. La identidad nacional en México no fue promovida por indígenas, ni por una reivindicación ancestral de los “grupos étnicos”. Además los descubrimientos arqueológicos sólo resaltan la monumentalidad y exotismo de las civilizaciones que habitaron “el nuevo mundo” y que tuvieron su máximo desarrollo mucho antes de la llegada de los españoles. Es por ello que el “pasado indígena” prehispánico nunca ha sido visto como forjador de la identidad nacional y por tanto no es un riesgo a la organización sociopolítica contemporánea. El desarrollo de la arqueología en México es independiente a la creación de la historia nacional.

Si bien la etnicidad¹⁷ atañe la existencia de colectividades de pertenencia, cuyos miembros se adhieren a las mismas de manera física, simbólica o social,

¹⁷O más bien “grupos étnicos”

también contempla la existencia de grupos organizados, ordenados y conglomerados en grupos dominantes de poder (Gutiérrez 2008: 13-14). Esta es la visión sociológica de la etnicidad que no sólo considera las tendencias culturales, si no también las políticas¹⁸. Describe la relación de pueblos llamados autóctonos con aquellos venidos de fuera. En este mismo orden de ideas también hace referencia a las relaciones de fuerza y de poder de una etnia dominante, frente a otras formas alternativas –colectivas- de organizarse y relacionarse (Gutiérrez 2008:16-17).

Hoy en día, la etnicidad se manifiesta en forma exponencial a través de los conflictos inter étnicos y las movilizaciones de las nuevas organizaciones etnopolíticas. La etnicidad se expresa entonces como un estructurador de conductas políticas, cuyos objetivos dependerán de la situación contextual (Bartolomé 2006:64).

La alusión a una filiación étnica real o ficticia, puede servir para distintos fines. Esta posición instrumentalista puede ayudar a entender las confrontaciones aparentemente étnicas que suponen conflictos de poder o de intereses económicos, donde lo étnico es utilizado como justificación por un grupo que pretende alcanzar sus propios fines o establecer su hegemonía¹⁹.

Las reflexiones entorno a la política y el conocimiento arqueológico, tiene sentido en este momento de la tesis, en vista de que la propuesta transdisciplinaria tiene un soporte epistemológico en las relaciones de poder. En este caso en la articulación ciencia y política. Las entidades étnicas se manifiestan de manera más clara en las relaciones de poder.

Precisamente porque la invención y el análisis de la etnicidad originalmente se desarrolló (y se sigue desarrollando) en los juegos de poder entre “grupos”, es que en la actualidad es un concepto que se trata con sumo cuidado. Algunos investigadores, de hecho dudan de su utilidad científica (Hendon 2010:185), por ser de carácter imperialista (Alexander 2010:196).

¹⁸ De los grupos de pertenencia diferenciados.

¹⁹ Lo que parece sucedió entre Cocomes e Itzaes durante el Clásico Terminal y el Posclásico

Finalmente recordando un poco a Cohen (2007:4) no podemos evitar ver la articulación praxis y teoría. Para la transdisciplina lo teórico es una forma de ver y la práctica funciona coextensivamente con ese modo de ver (Cohen 2007: 4). Lo que explica porqué la propuesta de lo étnico en la tradición histórico cultural fue lo que fue, pues surgió en un contexto histórico y social (político) apropiado para su desarrollo.

III.2. La visión cultural-procesualista de la etnicidad. Arqueología y Antropología

Contrario al carácter político de la etnicidad tenemos otro de carácter más simbólico que refleja la relación con la cultura y las preferencias personales. Por ser la cultura considerada como reflejo de la etnicidad, es que denominamos esta tendencia como cultural-procesualista. Esta tendencia asume la presencia de “grupos étnicos” en el pasado y toda la teoría surgida desde la antropología y la sociología se resumen en la manera en como los grupos humanos hacen la cultura material. Es una apuesta sincrónica a las relaciones humanas.

Este enfoque podemos considerarlo como la apuesta socio-antropológica de la arqueología en los estudios sobre la etnicidad. La visión culturalista de la etnicidad en arqueología a diferencia de la historicista, ya no es reivindicar pueblos o naciones mediante la búsqueda de un continuum histórico y étnico, en vista de que la creencia asumida de una ascendencia común puede ser ficticia. Lo que interesa en esta perspectiva, es entender las manifestaciones de la etnicidad mediante la cultura material. En este enfoque ya se esclarece el concepto de etnicidad basado en la aportación etnográfica. En esta posición procesual se relacionan los puntos de vista primordialista, instrumentalista y sustancialista de la etnicidad. Tal vez la cuestión más importante en la teoría y práctica arqueológica se refiere a la construcción de los legítimos, los colectivos y las identidades (Jones 1997:1).

Después de la fragmentación de ciertos estados nacionales en Europa durante el siglo pasado, los investigadores interesados en el origen étnico y el nacionalismo, han rechazado la idea de un mundo compuesto de naciones homogéneas tanto en el presente como en el pasado (Clifford 1988, Hannerz 1989, Jones 1997, Friedman 1989, Marcus 1989).

Por su parte el mundo posmoderno está caracterizado por la oposición entre un mundo globalizado y las identidades fragmentadas. Una multivocalidad inestable se manifiesta en la competencia de los bienes culturales y las identidades glocales. Desde esta posición, lo glocal se refiere a las identidades construidas localmente pero siempre en relación con lo global. No existe una globalización homogénea, y tal uniformidad al parecer nunca ha existido en la historia de la humanidad. Esta falta de uniformidad tiene fuertes implicaciones en el concepto de identidad étnica y de los “grupos étnicos”.

Los estudios sobre etnicidad entre los arqueólogos europeos y norteamericanos, se incrementó entre los años sesenta y ochenta del siglo pasado. Posteriormente el énfasis en la teoría de sistemas hizo disminuir el interés en la cuestión étnica. La excepción fue el debate suscitado en torno al llamado “estilb”. Debate que permitió examinar las tipologías y diferencias decorativas entre ciertas clases de artefactos. La tradición histórico-cultural aún se resistía a morir.

Es bien conocido el debate sobre el periodo Musteriense entre Binford (1973) y Bordes (1973). Este último identificó varios grupos estilísticos Musterienses y los interpretó como representando a diferentes grupos humanos con diferentes culturas, lo que tradicionalmente podría traducirse como “grupos étnicos”. Binford por su parte, dijo que esas diferencias representaban diferentes ocupaciones del mismo grupo (Demoule 1999 en Lucy 2005:91). Sacket (1990) consideró que la variación estilística podría leerse como una variación social, más específicamente como representando diferencias étnicas entre grupos.

Desde los años sesenta, la opinión tradicional de los científicos sociales occidentales ha sido el reconocimiento de los "grupos étnicos" como sistemas autodefinidos, por lo que cada "grupo étnico" se define con base a la auto identificación y la identificación de los demás. Tal definición se incluye en un marco teórico que se centra en la construcción de los límites a partir de la interacción social y sus características organizativas. El origen étnico es visto esencialmente como el reconocimiento de la identidad hacia otros grupos, como una oposición binaria entre "nosotros" y "ellos".

Analizando este sistema con un método relacional y procesual del origen étnico, Jones (1998) define la etnicidad de la siguiente manera: Los "grupos étnicos" son culturalmente grupos de identidad, que se basan en la expresión de una cultura compartida y asumida a una ascendencia común real o imaginaria (por lo general a través de la objetivación de los bienes culturales (lingüísticos, religiosos, históricos y/o características físicas). Vemos en esta concepción sobre los llamados "grupos étnicos", que hay una gran influencia del concepto de Max Weber, que vimos en el capítulo II de esta tesis.

Incluye también lo relativo a la conciencia de las diferencias, que en diverso grado contiene la reproducción y transformación de las diferencias básicas entre los grupos de personas que se clasifican y se consideran distintas de una manera u otra (Eriksen 1992:3).

Al considerar a la cultura compartida y la ascendencia común como aspectos instrumentales y primordiales de la etnicidad, Jones (1998) claramente está resaltando los aspectos de la etnicidad, que operativamente podemos rastrear en cualquier momento de la historia. De esta manera la información etnográfica se convierte en una fuerte aliada para entender la etnicidad en arqueología.

Sin embargo, aún cuando se asuma que la ascendencia común pueda ser ficticia, lo que importa es el comportamiento común y por tanto compartido de quienes se creen, se sienten y se imaginan co-descendientes. Esta creencia (real o imaginaria) de ascendencia común condiciona en gran medida la forma

de hacer las cosas, o sea, la cultura material: formas y diseños de objetos utilitarios, maneras de tratar a los muertos, maneras de utilizar los espacios domésticos y públicos, etc.

III.3. La materialización de la práctica para el estudio del comportamiento étnico

Hasta el momento hemos comentado diferentes aspectos de la etnicidad que han sido considerados desde la sociología, la antropología y la psicología social, haciendo énfasis en la posibilidad real de ser estudiados y contrastados en el registro arqueológico. Una definición popular de la etnicidad en antropología hace referencia a las prácticas culturales y perspectivas que distinguen a una determinada comunidad de personas. Los miembros de los “grupos étnicos” se ven a sí mismos como culturalmente diferentes de otros grupos sociales, y son percibidos por los demás de igual manera. Hay diversas características que pueden servir para distinguir a unos “grupos étnicos” de otros, pero como hemos mencionado líneas atrás, las más habituales son la lengua, la historia o la ascendencia (real o imaginada), la religión y las formas de vestirse o adornarse. Sin embargo esta distinción no siempre coincide con la conciencia de sí que tienen los llamados “grupos étnicos”. Las diferencias étnicas son totalmente aprendidas (Giddens 2000).

Desde una base culturalista, los enfoques teóricos que parecen ser de mayor ayuda para entender la etnicidad en arqueología son el sustancialista (objetivación de la cultura), el primordialista (ascendencia común real o imaginaria,) y el situacionista (organización). Sin embargo, no debemos perder de vista que los “aspectos étnicos” posibles de rastrear en la arqueología, debido a la naturaleza misma de la disciplina, son resultado de procesos históricos e ideológicos que se dieron en el pasado.

De manera general podemos decir que la aplicación en arqueología de los diferentes marcos teóricos que analizan los diferentes aspectos de la

etnicidad, puede inscribirse dentro de la llamada corriente procesualista de la arqueología. Pues pretenden en última instancia entender los procesos culturales del ser humanos desde un ropaje cientificista, apoyándose principalmente en la antropología.²⁰

Pero esta manera de pensar y hacer arqueología no agota la manera de entender y estudiar la etnicidad en el pasado.

Existe a mi parecer otra posición que utilizando algunas bases fundamentales de la teoría de la acción, - pero no a la manera Parsoniana (Parson 1999), sino como *acción serial* (práctica) de Jean Paul Sartre (1991) - puede ayudarnos a entender la etnicidad desde otra vertiente. Aún cuando esta última propuesta teórica no trata sobre la etnicidad, pienso que es una alternativa interesante para entender la cuestión étnica en arqueología, por lo tanto la considero como complementaria a todo lo anteriormente comentado.

No se pretende suplir la teoría de la etnicidad con la teoría de la acción serial o práctica. Lo que se pretende es ver cómo las aportaciones de esta última se pueden articular desde un enfoque transdisciplinario con las aportaciones sociológicas, antropológicas y psicológicas de la etnicidad así como con las aportaciones teorico-metodológicas surgidas en la arqueología.. Es un intento de acercar la teoría de la acción serial o práctica, como filosofía existencialista (marxismo humanista), con la teoría de la etnicidad como filosofía cientificista.

Antes de pasar a las categorías propuestas por Sartre (1991) que nos pueden ser útiles en el tema de la etnicidad, vale la pena comentar a "modo" los aspectos fundamentales de su filosofía que en cierta medida muestran semejanzas con la base epistemológica de la transdisciplina. Tomaremos de Sartre, lo que considero es conveniente para la finalidad de la presente tesis, más no toda su filosofía.

²⁰ Aunque esta disciplina a su vez también suele nutrirse de las aportaciones de otras disciplinas como la sociología. En el caso del tema de la etnicidad no se puede impedir la relación y por ende acercamiento entre las diferentes ciencias sociales (arqueología, antropología, sociología, psicología social).

El hombre es el único ser que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y cómo se concibe después de la existencia. El hombre es lo que él se hace. La existencia precede a la esencia, pero la esencia del ser humano, aquello que lo define, es lo que se construye mediante los actos (Sartre 2006). Éste es el primer principio del existencialismo.

El existencialismo es finalmente fenomenología. En este mismo plano de la filosofía existencialista, el mundo es lo que el hombre quiere que sea. Entonces podemos decir que cualquier tipo de conocimiento aún el “catalogado como científico” es una extensión de las expectativas que se tiene acerca del mundo. Llevado esto al tema que nos compete, las historias y las definiciones intelectuales acerca de lo Maya, lo Tolteca, lo Itza (como veremos más adelante), son precisamente extensiones de las expectativas mundanas que los primeros mayistas tuvieron. Fueron finalmente construcciones fenomenológicas regidas por la subjetividad, pero que posteriores arqueólogos asumieron como concretas, objetivas y reales.

El existencialismo es una filosofía de la libertad humana que toma como elemento principal la práctica, pues lo que define al ser humano son los actos. La identidad entonces es explicada por la acción y no por la conciencia.

El existencialismo de Sartre (1991, 2006) está a favor de la pluralidad y en contra de los absolutismos (como dominio). Es en la libertad, en la no aceptación de absolutismos (humanos e intelectuales) y en la pluralidad (que la filosofía existencialista de Sartre propone), que vemos convergencia con el enfoque transdisciplinario.

Sartre (1991:257) ve el mundo social no como constituido por sujetos atomizados y autónomos, sino como un proceso social donde se integra la pluralidad del mundo. Recordemos que la dinámica (en este caso proceso) y la pluralidad son dos aspectos en los que se funda el enfoque transdisciplinario.

En síntesis la libertad, el no absolutismo y la pluralidad del mundo social, son aspectos filosóficos que coinciden en gran medida con la visión del enfoque transdisciplinario (tal como se comenta en el capítulo I). Además, el considerar

Sartre que lo que define al ser humano son los actos, es posible acercar esta filosofía a los estudios sobre la identidad y la etnicidad en las ciencias sociales.

Como he mencionado en otros momentos del presente trabajo la expresión de la etnicidad se da en el comportamiento de los miembros de los denominados “grupos étnicos”, comportamiento que en gran medida se refleja en el mundo material. Uno de los llamados que comparto con la arqueología posprocesual es que debemos prestarle mayor atención a las cosas materiales. Sin embargo, no debemos hacer a un lado otras fuentes y aportaciones de otras disciplinas. Llamada que hay que retomar si pretendemos entender el comportamiento étnico en arqueología desde una posición transdisciplinaria.

El comportamiento étnico se manifiesta en “al manera normal de hacer las cosas”, lo que no implica necesariamente una conciencia de la práctica. Partiendo de esta premisa considero adecuada retomar tres conceptos que propone Jean Paul Sartre (en Johannesen 2004) que me parecen de suma utilidad para abordar también el problema de la etnicidad en arqueología y definir de esta forma una estrategia interpretativa. Me refiero a la *práctica serial*, *la estructuración de la práctica* y *la estructuración de la positividad* (ver Fahlander 2003; Sartre 1991).

Aún cuando haya autores como Johan Normark (2006) que niegan mediante la filosofía de Sartre, la posibilidad de hacer interpretaciones culturales y étnicas del pasado, considero que la misma filosofía sartriana, puede adecuarse para el tema que nos compete que es de la etnicidad. Me parece que la apuesta de Normark (que trata sobre la poliagencia) al retomar la filosofía de Sartre (1991), es extremadamente pesimista. A partir de la propuesta de Sartre, Normark (2006), niega la utilidad de conceptos tales como la etnicidad y la cultura al considerarlos como homogeneizantes, pues impiden ver la diversidad y multiplicidad. Yo no considero que esto sea así. Normark (2006) está en contra de la utilización de conceptos como etnia y cultura, los rechaza como niveles de análisis y los considera como “casi objetos”.

Claro está que Normark (2006) rescata la propuesta de Sartre para hacer una microarqueología o una arqueología únicamente desde la arqueología. Mi visión es diferente, la arqueología debe apoyarse y articularse con otras disciplinas sociales.

Normark (2006), desestima como ya mencionamos la utilidad de categorías como etnia y cultura, simple y sencillamente porque considera que tales categorías no fueron importantes en los agentes actuantes del pasado. Por su puesto, tales categorías y otras que manejamos los arqueólogos, ni siquiera estuvieron en la mente de los seres humanos del pasado cuya evidencia existencial sólo tenemos los restos materiales. Pero ¿qué era importante en hombres y mujeres del pasado? Negar la utilidad de ciertas categoría por el hecho de pensar en su falta de importancia pasada no es argumento válido para evitar su utilización y análisis; ¿pues qué sabemos con seguridad acerca de la realidad pasada?, nunca lo sabremos; pero no se trata de llegar a un conocimiento verdadero e infalible del pasado, pues la verdad pasada no está a nuestro alcance. Pero si en algo estoy de acuerdo con Normark (y por ende con Sartre), es que los restos materiales son producto de acciones, actos y prácticas, que también son condicionados por la materialidad (ver el siguiente esquema).

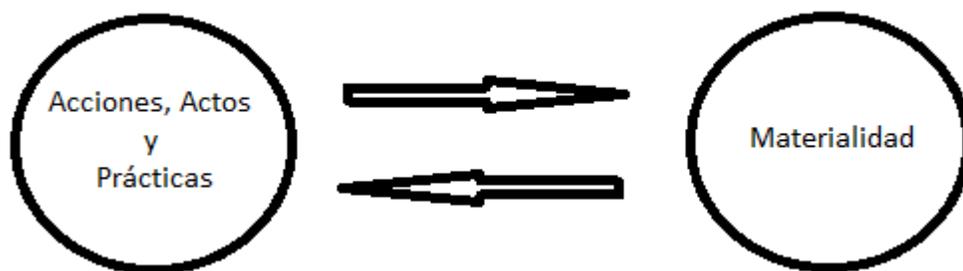


Figura 5.

Las acciones pueden ser previstas o no, pueden tener resultados más o menos previsibles, ser conscientes, semiconscientes o constituidas inconscientemente. Como consecuencia, las acciones pueden ser más o menos aparentes.

III.3.1. La práctica serial

Muchas cosas que realizamos día a día responden a esquemas de acción rutinaria, las acciones parecen evidentes, de modo que no es necesaria la reflexión, a menos que algo extraño ocurra. Cuando las personas interactúan de forma regular en una pauta diaria nos encontramos en que se estructuran en cierta medida. Las normas de comportamiento diario pueden expresarse silenciosamente. El discurso diario está regulado por una mezcla de conciencia o de semi inconsciencia en la manera de hacer las cosas, pero no se estructura al azar. Si algo funciona, hay poca razón para cambiar la rutina, es por ello que es el concepto de *serie* lo importante en el carácter colectivo de una acción individual (Fahlander 2003:30-32). En términos de Sartre (1991:256-269), los colectivos sociales son mejor vistos como *serie*. En lugar de ver a los grupos sociales como categorías clasificatorias, Sartre (1991:258) considera que es mejor reconocerlos como series temporales cuyas personas se adhieren a circunstancias comunes en determinadas situaciones y momentos.

Sartre (1991) considera que para que un sujeto forme parte de un grupo debe actuar conscientemente por fraternidad y adherirse a una causa común. Por lo mismo todo sujeto adherido a una colectividad reconocida –como lo es un “grupo étnico”, (pero no en términos de Sartre)- se comportará y ejecutará sus acciones de manera muy semejante, sino igual, como los demás miembros de la colectividad, esto es en *serie*. La categoría de “grupo étnico” puede entonces ser concebida como una categoría serial, en vista de que trata de colectividades de prácticas seriadas.

III.3.2. Estructuración de la práctica y estructuración de la positividad

La serie de acciones individuales no refleja sólo las intenciones en tiempo y espacio, las acciones también se ejecutan en relación a un mundo material. El concepto de *serie* de Sartre, señala el carácter colectivo de la vida social. De

hecho parece ser que la estructuración de la práctica es a menudo regulada, es realizada de forma rutinaria y suele estructurarse en tiempo y espacio en relación al mundo material²¹. Las personas suelen en muchas ocasiones actuar y pensar de manera individual después de reproducir las pautas sociales y materiales que marca la colectividad. De hecho existen sociedades como las llamadas fundamentalistas donde los sujetos prácticamente no pueden mostrar su individualidad (por exponerse a sanciones extremas) y tienen que comportarse de acuerdo a la estructura social.

En cuanto a la práctica de serie, Sartre menciona que hay serie de sentimientos y serie de pensamientos.

La serie es un modo de ser de los individuos tanto en relación con uno u otro y en relación con la común forma de ser. De este modo todos se transforma en estructuras (Sartre 1991:266).

La materialidad funciona como nodos en el proceso de estructuración. Aquí, los conceptos de serie, las formas de serie y las categorías de serie, se amplían con la introducción de los conceptos de estructuración de la práctica y estructuración de la positividad.

La *estructuración de la práctica* se refiere a las acciones que los individuos realizan de manera repetida o en serie. Es la manera normal de hacer las cosas (práctica serial propiamente dicha). La *estructuración de la positividad* se refiere a las acciones estructurales de las personas, reproducidas y modificadas en serie (repetición), pero abarcando periodos más amplios de tiempo y espacio (Sartre 1991).

El término estructuración se refiere a las prácticas seriadas o repetidas. Dichas prácticas pueden tener sentidos diferentes para aquellos que las ejecutan, y para quienes no las comparten pueden no comprenderse. El término

²¹Las prácticas seriadas, la estructuración de la práctica y la estructuración de la positividad, se inscriben dentro de lo que podemos considerar un ámbito analítico de la agencia, pero utilizados para comprender el comportamiento étnico.

positividad se refiere a las prácticas sociales que tienen como condición ser generalizantes y homogeneizantes gracias al papel inmutable y resistente que tienen al cambio. Aunque esta es la condición que la define, la estructuración de la positividad (como calidad y posibilidad de ser inmutable), trae connotaciones sociales fuertes cuando es modificada. Un ejemplo sería el cambio de un sistema patriarcal a uno matriarcal.

Debido a que ambos conceptos –estructuración de la práctica y estructuración de la positividad- se refieren a acciones seriadas, el mundo material es reflejo directo o indirecto, pero al final de cuentas reflejo de las prácticas estructuradas. Por lo mismo, son categorías dinámicas y flexibles para entender la cuestión étnica en arqueología. La estructuración de la práctica puede convertirse en estructuración de la positividad cuando ciertas acciones son apropiadas por una colectividad, las hacen suyas y forman parte de su identidad. Un “grupo étnico” puede interpretarse entonces desde la filosofía sartriana, como “colectividad en serie”.

III.3.3. Práctica serial y transdisciplina

La utilización de la propuesta de Jean Paul Sartre (1991), tiene sentido en una postura transdisciplinaria de pensamiento y acción, en vista de que la práctica serial considera la diversidad entre los individuos, la dinámica en la reproducción de las prácticas, la fluidez y la relativa estructuración de los “grupos”.

Por otra parte, el concepto de práctica serial puede relacionarse con los enfoques que hemos mencionado acerca de la Tradición histórico-cultural y la Cultural-procesualista. A continuación explicamos.

Como mencionamos al principio de este capítulo, una de las máximas aseveraciones de la Tradición histórica cultural, es tratar a las entidades culturales como corporaciones uniformes correlacionadas con gentes particulares, “grupos étnicos”, tribus y/o razas. Estas suposiciones están

basadas en una conceptualización normativa de cultura: en un grupo dado, las prácticas culturales y los sistemas de creencias tienden a conformar normas ideacionales prescritas, o reglas de conducta. Se asume que la cultura está hecha a partir de ideas o creencias que son mantenidas por la interacción regular entre el grupo y por la transmisión de las normas culturales compartidas a través de las generaciones. El resultado es una tradición cultural continua (Jones 2007:45). Childe (1980), por su parte consideraba a la cultura como un modelo de comportamiento común a un grupo de personas.

El concepto de tradición cultural, así como la cultura como modelo de comportamiento común, bien pueden ser entendidas en el concepto de práctica serial de Sartre (1991). Si es así, el mismo concepto toma sentido en la propuesta primordialista de “grupo étnico” de Weber ya que como vimos en el capítulo II, hace referencia a una colectividad cuya creencia de origen común se funda a partir de rasgos objetivos como “el hábito exterior y la costumbre”. Nuevamente en términos de Sartre (1991) el hábito y la costumbre pueden entenderse como *práctica serial y estructuración de la positividad*, respectivamente. Ambos tienen que ver con la manifestación material de las prácticas.

Por otra parte el concepto de práctica serial, también puede relacionarse con el enfoque Cultural- procesualista. Recordemos que lo que interesa en esta perspectiva, es entender las manifestaciones de la etnicidad mediante la cultura material. Lo que importa es el comportamiento común y por tanto compartido de quienes se creen, se sienten y se imaginan co-descendientes.

Todo el repaso teórico hasta el momento realizado en el que se ha pretendido acercar las diferentes ciencias sociales a través del análisis de las diferentes propuestas que explícitamente o implícitamente tratan la cuestión étnica, ha sido con el fin de presentar la complejidad del tema. Complejidad que muchos arqueólogos no consideran cuando sin discusión alguna tratan la evidencia material en relación a lo étnico. Con ello se asume de manera casi

natural la existencia de “grupos étnicos” en el pasado, lo que considero es un grave error.

La arqueología Maya es un buen ejemplo de cómo se ha procedido sin análisis, reflexión y crítica, cuando se ha asumido la existencia de “grupos” de identidad en el pasado prehispánico. No obstante se ha actuado con cierto aire transdisciplinario al utilizar diferentes fuentes, entre las cuales podemos mencionar además de la arqueológica, a los registros históricos y etnohistóricos, los registros epigráficos, los datos etnográficos y las interpretaciones iconográficas, como los recursos principales. Pero en ningún momento se han tomado en cuenta los avances teóricos, y las discusiones que se dan al respecto. En gran medida ha sido la tradición histórico-cultural, la tendencia que ha permeado mucho más en la historia que tratan sobre los “grupos de identidad” en la arqueología Maya.

Desde que los trabajos arqueológicos iniciaron en las tierras bajas del norte (de manera más clara en Chichén Itzá), los nativos de la región durante la época prehispánica han sido definidos y diferenciados de otros, como unidades étnicas. ¿Pero hasta dónde el concepto étnico y las implicaciones de identidad y de grupo pueden explicarse, de acuerdo a la variada información que manejan los investigadores mayistas?, ¿Podemos aplicar con seguridad el concepto de “grupo étnico” a los colectivos que insinúan las diferentes fuentes? ¿Pueden éstas articularse sin mayor problema para la dilucidación de lo étnico en la arqueología Maya?

Como veremos a continuación en el afán de investigar a los “grupos étnicos” del pasado, muchos investigadores han caído en errores teóricos, y trampas metodológicas que se ven reflejados en sus forzadas interpretaciones. Como hemos mencionado se ha asumido la existencia de tales grupos sin ningún tipo de análisis y reflexión, sin considerar cómo se fue construyendo la idea de la etnicidad en las historias contadas acerca de los Mayas prehispánicos, en relación al desarrollo de una de los más simbólicos asentamientos, Chichén Itzá.

Haciendo uso del enfoque transdisciplinario, comentaremos como se fue construyendo la idea asumida de etnicidad en la arqueología Maya del norte. Ya que se ha elaborado una trama de historias, mitos e invenciones acerca de los “grupos” del pasado. Pero tal como la transdisciplina señala éstas han sido resultado de contextos históricos, sociales, políticos particulares, enriquecidas con posiciones ideológicas. A continuación abordamos este entramado.

IV. INVENTANDO A LOS ITZÁES, TOLTECAS Y MAYAS EN CHICHÉN ITZÁ. LAS HISTORIAS IMAGINADAS

Uno de los temas que más ha fascinado a los mayistas de todos los tiempos se refiere a la identidad de los Itzá. Al respecto se han planteado diferentes hipótesis sobre esta gente que es mencionada en gran medida por los polémicos libros del Chilam Balam, documentos nativos de la época colonial escritos en lengua Maya pero con caracteres latinos.

Los Itzá han sido por mucho tiempo el centro de atención y la referencia principal de desarrollo, social, político y económico de Chichén Itzá y todo el norte del área Maya a finales del periodo Clásico y principios del Posclásico. Aun cuando los Itzá son mencionados frecuentemente por los libros de Chilam Balam, su historia e identidad en tales documentos son oscuras. Por lo mismo, una gran cantidad de antropólogos, arqueólogos, historiadores, lingüistas y epigrafistas, han tratado a los Itzá en términos diversos. Así, están quienes les asignan una identidad propiamente Maya (Barrera Vázquez y Morley 1949, Boot 1997, Schele, Grube y Boot 1998, Schele y Mathews 1998). Otros los ven como Toltecas (Spinden 1957), como Mexicanos Mayanizados o Mayas mexicanizados (Brainerd 1958(1976), Roys 1933, 1962, Thompson 1941, 1954, Tozzer 1957), como Putunes y Chontales (Ball y Tashek 1989, Kowalski 1989, Thompson 1970, 1985).

También la cuestión sobre el origen de los Itzá, ha sido tema de discusión. Hay quienes piensan que la patria Itzá inicialmente estuvo en Tabasco (Peniche Rivero 1987, Thompson 1970), otros piensan que en Campeche (Ball 1986) o bien en el área del Petén (Boot 2005). El caso es, que la mayoría de los investigadores han considerado tradicionalmente a los Itzá como extranjeros, negando con ello la posibilidad auténticamente local de desarrollo de una gran urbe como lo fue Chichén Itzá. Ven al difusionismo como factor explicativo de cambio. Pero ¿hasta dónde las historias que se han construido sobre los Itzá, su identidad y origen no son en realidad

circunstanciales? Pienso que los mayistas del siglo XIX y XX crearon ciertos mitos Itzá, mismos que fueron reinventado constantemente. Por lo mismo vale la pena analizar como ha sido construida históricamente la identidad y origen de los llamados Itzá y la polaridad Maya-Mexicana en Chichén Itzá.

IV.1. La Construcción de los estereotipos Maya y Mexicano

En el imaginario académico como en el imaginario popular, se encuentra la idea de un Chichén Itzá invadido, colonizado e influenciado por grupos Mexicanos, los Toltecas de Tula, del centro de México. Thompson (1970), creyó identificar inclusive las diferencias étnicas y raciales entre Mayas y Toltecas, a través de la iconografía del sitio. Sin embargo, la fascinación por la infame conquista Tolteca hacia los Mayas del norte de Yucatán no parece haber sido una circunstancia histórica en absoluto. En realidad es la manifestación de la imaginación de procesos colonialistas que se iniciaron con el encuentro entre europeos e indígenas americanos.

Las historias sobre Chichén Itzá contadas principalmente por Morley, Tozzer y Thompson – aunque originales, fantásticas y llamativas- son diferentes unas de otras, pero todas se basan en la manipulación creativa de estereotipos e imágenes acerca de los indígenas nativos, creados durante la conquista y colonia durante cientos de años. La ideología colonialista acompañada de las percepciones de la diferencia a nivel geográfico, de recursos ambientales, demográficos, psicológicos y culturales, fueron de suma importancia para la creación de los estereotipos Maya y Mexicano como veremos a continuación. Estereotipos que han permeado en las hipótesis construidas acerca de los Itzá, Mayas y Toltecas.

La idea de intrusión, invasión o colonización Mexicana entre los Mayas, específicamente de Chichén Itzá, refleja la imaginación occidental que prioriza

el conflicto²². Este conflicto casi es una regla que se establece entre grupos pacíficos y grupos violentos; entre los pueblos rurales y urbanos; entre las sociedades sedentarias estáticas y las sociedades movibles y dinámicas; entre lo sagrado y lo profano; entre los sabios sacerdotes y los guerreros bárbaros. Tales relaciones de conflicto han pretendido ser detectadas en Chichén Itzá, volviéndolo un tema de investigación paradigmático.

Las diferencias geográficas entre el área Maya y el centro de México, así como las diferencias culturales y psicológicas de sus pueblos fueron construidas en la época colonial, tal como las percibieron los colonizadores europeos. Para Lindsay Jones (1997:279), esta percepción (o percepciones) ha influido en la construcción de las historias sobre Chichén Itzá. Los indígenas de Yucatán fueron vistos como nobles y pasivos, los del centro de México todo lo contrario.

Los escasos recursos agrícolas de Yucatán y la inexistencia de riqueza mineral pudieron haber fomentado la idealización de los antiguos Mayas como no materialistas e inteligentes, incrustados en un mundo diferente al de sus homólogos bárbaros y mezquinos del Centro de México. Estas ideas pudieron haber contribuido durante la colonia para construir el estereotipo pacífico, noble, humilde y racional de los pueblos indígenas de Yucatán.

Según Lindsay Jones (1997), en términos demográficos, la urbanización del Centro de México y los asentamientos dispersos de Yucatán en la época colonial contribuyeron también en la construcción del estereotipo Maya. Los Mayas eran gente de campo (contrario a los ciudadanos de las tierras altas); eran apolíticos (contrario al imperialismo y totalitarismo Mexicano); eran indiferentes y sin experiencia en el ejercicio de la autoridad hegemónica, jerarquía y control, esferas que habían superado presumiblemente tanto Toltecas como Aztecas.

²² Para la utilización de este término me apoyo en Lewis A. Coser (1956,1970) para quien el conflicto social es una lucha por los valores y por el estatus, el poder y los recursos escasos, en el curso de la cual los oponentes desean neutralizar, dañar o eliminar a sus rivales. Un conflicto será social cuando trasciende lo individual y preceda de la propia estructura de la sociedad.

Lindsay Jones (1997:279) también apunta, que respecto a la literatura y el pensamiento abstracto, en el siglo XVI el religioso Alonso Ponce alabó el sistema glífico Maya (en contraste al sistema pictográfico del Centro de México), como el único sistema gráfico del continente merecedor del nombre de —escritura—. Esta evaluación fue repetida por Brinton tres siglos más tarde en 1882.

No obstante de las diferencias que se habían establecido entre Mayas y Mexicanos, hubo esfuerzos por reconstruir las conexiones entre las tierras altas y las tierras bajas que se establecieron durante la época prehispánica. Al respecto nada influyó más que los textos etnohistóricos que hablan de las tradiciones Mexicanas, específicamente acerca de los Toltecas y las migraciones hacia el sur. En este sentido no existe historia más importante que la miticohistoria Azteca de Quetzalcóatl, la serpiente emplumada. El poderoso rey sacerdote de los Toltecas que tras su exilio de la ciudad de Tollan, desapareció en el este y con un contingente de sus fieles seguidores (de acuerdo a algunas versiones) estableció una nueva capital Tolteca (Carrasco 1982). Para Gillespie (2007:85-127) la relación Toltecas-Mayas, Tula-Chichén, es uno de los mitos de la arqueología Maya.

Todos los historiadores coloniales comenzando con Fray Bernardino de Sahagún, estaban familiarizados con este famoso cuento Azteca. Para la mayoría de tales historiadores, incluyendo a Fray Diego de Landa en Yucatán, la leyenda de Quetzalcóatl era tomada como base para explicar la relación histórica entre las tierras bajas Mayas y las tierras altas del Centro de México (Bernal 1980:32-33). A decir de Lindsay Jones (1997) había también voces que favorecían la autonomía Maya, sin embargo el punto de vista que prevalecía se basaba en las fuentes Mexicanas. Con base a esta leyenda, se sostenía que la relación fue en una sola dirección-de este a oeste-, es decir, todo apuntaba hacia la Mexicanización de la zona Maya.

Como hemos visto, los estereotipos Maya y Mexicano fueron construidos durante la época colonial. Durante este periodo se construyeron rasgos

distintivos que se encasillaron en estos dos tipos ideales. Por supuesto muchas consecuencias tendrían que esperarse de este encasillamiento y una de éstas fue la conformación de estos tipos como categorías étnicas, que fue el trato que los investigadores mayistas dieron a lo Maya y a lo Mexicano.

IV.2. Toltecas y Mayas en la arqueología diletante

Cuando en el siglo XIX el esfuerzo por comprender Chichén Itzá finalmente comenzó, antes que monumento alguno hubiese sido fotografiado o medido, los primeros exploradores llegaban equipados con estereotipos genéricos: indios nobles salvajes y desnudos, motivos de serpientes emplumadas, reyes Toltecas y víctimas Mayas. Como menciona Lindsay Jones (1997:279), las piezas del rompecabezas estaban preparadas para el montaje. Pero aun cuando los primeros exploradores respetaron los cuentos coloniales como el tema general de la conquista Tolteca en Yucatán, ninguno hizo una distinción radical entre los sectores Maya y Tolteca de las ruinas de Chichén Itzá. Tampoco se hizo referencia como un sitio donde se estableció un enfrentamiento culminante entre estos dos grupos de gente, de tradiciones culturales diferentes. John L. Stephens (1843:221), por ejemplo, contó dos estilos arquitectónicos distintos en el sitio de Chichén Itzá en 1842, pero no vio ninguna razón para creer que los constructores eran étnicamente distintos.

El francés Desire Charnay (1887:323-370), en su expedición a Chichén Itzá en 1860 y en 1882, atribuyó la sorprendente arquitectura como influencia de Tula y de los Toltecas, quienes habían desplegado su hegemonía desde el centro de México. Pero se negó a hacer cualquier conjetura acerca de dos épocas y dos diferentes etnias entre los habitantes de la ciudad.

El Inglés Alfred Maudslay (en Jones 1997:279-280), meticulosamente estudió todas las estructuras visibles de Chichén en 1889 pero nunca señaló una radical bifurcación entre ellas. Menos se arriesgó a explicar el origen de esta ciudad a través de una conquista Mexicana.

W. H. Holmes (en Jones 1997:279-280), inflexible contra la teoría difusionista, reconoció una atipicidad de Chichén Itzá durante su reconocimiento del sitio en 1895. Pero negó totalmente la influencia de los Mexicanos (junto con la de los Egipcios, Asirios y los Caldeos). Incluso Edward Herbert Thompson²³ (1932:219-229, 251) - que en realidad compró el sitio en 1894 y que se decía (quizá injustificadamente) tener el crédito de las nociones de un nuevo Chichén y un viejo Chichén, a pesar de reclutar la historia de Quetzalcóatl como base de su excéntrica explicación, no relacionó estos dos sectores con las etnias Mexicana y Maya. En resumen, el paradigma de la polaridad Maya-Méxicana, aunque sin duda en el aire, no se escogió como el hilo conductor de la historia de Chichén Itzá. Sin embargo todo esto cambió con la difusión de las interpretaciones y traducciones de los libros de Chilam Balam.

IV.3. Las correlaciones en el Chilam Balam

Más o menos contemporáneo a las investigaciones de E. H. Thompson, la bipartición del sitio en un nuevo Chichén - un viejo Chichén y la configuración de la conocida historia de los Mexicanos conquistando a los Mayas, fue el surgimiento y la amplia difusión de los llamados Libros de Chilam Balam. Al parecer, producidos a lo largo de la época colonial temprana, escritos en lengua Maya pero con caracteres del alfabeto latino, los polémicos libros de Chilam Balam parecen abordar temas de poco antes y después de la conquista. Hablan de astrología, profecía e incluso medicina (Chase 1986:124). Los libros de Chilam Balam son documentos abiertos en su composición literaria e histórica. Se presume que recogen la transcripción de antiguos textos jeroglíficos y de la memoria colectiva, pero incluyen también referencias culturales de la religión católica. Pronto surgió un gran optimismo sobre la recuperación de toda la información histórica ~~id~~“digna” de estos tratados. Sin

²³ En su momento cónsul de E.U en nuestro país, fue el primero en dragar con un sistema poco ortodoxo el cenote sagrado de Chichén Itzá.

embargo, nunca hubo un consenso en la veracidad histórica de estos libros (véase, por ejemplo, Tozzer 1917 y Edmonson 1982, 1986).

A pesar de una traducción al Inglés de una sección del Chilam Balam de Maní, y que al parecer Stephens, leyó ampliamente (1843:465-469; ver también Chase 1986:125), ninguno de los importantes interpretaciones del pasado de Chichén Itzá propuesto por Charnay, Holmes, Maudslay, o incluso Stephens, se basaron en esta miticopoética documentación para la interpretación y construcción histórica. Debemos recordar que en ninguna de las versiones propuestas por tales autores aparece el motivo de la polaridad Maya-Mexicana.

Después de las —Épicas Mayas” de Brinton (1882)²⁴ -que llevó a cabo con la esperanza de poner al alcance de los investigadores europeos y norteamericanos²⁵ los documentos nativos-, prácticamente toda la reconstrucción de Chichén Itzá durante los siguientes 50 años²⁶ dependió en gran medida en la exégesis creativa de los Libros de Chilam Balam, en particular el Chilam Balam de Chumayel. Llama la atención que ninguna de las historias sobre Chichén aparecidas en el siglo XIX dependió en alguna medida de los libros de Chilam Balam; pero ninguna de las versiones tempranas del siglo XX se diseñaron sin ellos. Al parecer, la disponibilidad de tales documentos constituyó el punto de inflexión decisivo en la imaginativa reconstrucción de un enfrentamiento entre dos clases de indios o —grupos étnicos” en Chichén Itzá. El profundo paradigma de la polaridad Maya-Mexicana al fin floreció.

A pesar de los serios desacuerdos sobre los detalles, prácticamente todos los mayistas de la época coincidieron en que la dinámica básica, era la que aparentemente contaba el Chilam Balam de Chumayel: El antagonismo entre un grupo Maya noble (presumiblemente los autores del texto) y una sucesión de merodeadores invasores extranjeros.

²⁴ El primer ensayo sobre los libros de Chilam Balam

²⁵ Material en ese momento poco accesible

²⁶ Destacando Tozzer, Morley, Ralph Roys, y Eric Thompson, todos los cuales describen versiones de la confrontación Maya-Mexicana

Aunque complicado y nada claro el cuento del Chumayel —sobre la invasión”, parecía -una confirmación irrefutable desde la perspectiva de los vencidos- que las historias miticolegendarias²⁷ sobre el exilio de Topiltzin Quetzalcóatl de Tollan y de la conquista Tolteca de Yucatán tenía en un sólido fundamento histórico. Algo que parecía indiscutible. En este punto, las víctimas honrosas en la historia del Chumayel eran los indígenas Mayas Yucatecos, mientras que los nefastos, lascivos e intrusos extranjeros que vinieron en una o en varias oleadas, eran los Toltecas del centro de México y grupos Itzá Mexicanizados (Roys 1933). El Chilam Balam de Chumayel, proporcionaba también, a decir de los mayistas de esa época —quien Tozzer fue el más destacado- una base sólida de la confrontación entre estas culturas que se vería reflejada en la arquitectura. Tozzer (1930) argumentó que las dos secciones estilísticas diferentes de la ruinas de Chichén Itzá ya conocidas como —Atrigo y Nuevo Chichén”, podría establecer una correlación entre los indígenas Mayas y los extranjeros Mexicanos o Mexicanizados.

Una vez que las correlaciones en tiempo, espacio, estilos de arte y grupos indígenas se pusieron en marcha, la imaginativa reconstrucción de la Mexicanización de Chichén Itzá se aceleró como nunca antes. Las Investigaciones arqueológicas fueron de una magnitud y sofisticación sin precedentes. Cada vez se utilizaban como prueba y confirmación de las fuentes coloniales escritas. Pero casi todos los detalles de la narración, y la polarización de dos etnias diferentes seguían siendo extraídos de la exégesis textual creativa de estos documentos de la época colonial. En este sentido, la todavía muy citadas interpretaciones del pasado de Chichén Itzá fueron puestos de moda por Morley, Tozzer, y Eric. Thompson (quienes coincidieron en vida),

²⁷ Utilizo el término mítico legendario, porque a mi parecer las diferentes versiones sobre la invasión Mexicana hacia Chichén Itzá, son mitos construidos por los investigadores mayistas, utilizando una leyenda Mexica y fragmentos de otras leyendas encontradas en las fuentes etnohistóricas Mayas.

cada uno de los cuales ejerció sus propias excentricidades, pero todos aceptaron un contraste radical entre los Mayas y los Mexicanos.

IV.4. Toltecas, Mayas e Itzaes en las investigaciones arqueológicas del siglo XX

IV.4.1. George C. Vaillant

George Vaillant, fue invitado por la Carnegie Institution para trabajar en Chichén Itzá en 1926, bajo la dirección de Sylvanus G. Morley. Sus excavaciones en un basurero del Templo de los Falos pusieron las bases para el análisis de Brainerd años después (Brainerd en Weeks and Hill 2006:233; Kidder 1945:589-602).

En 1927, Vaillant presentó su tesis doctoral titulada “The Chronological Significance of Maya Ceramic”, en la que da su primera versión histórica sobre Chichén Itzá. Misma que fue afinada en 1935 (Brainerd 1976:1; Rands 1962:255). Ambas versiones muestran coincidencias con las versiones de Morley, mencionadas líneas atrás.

La primera vez que Vaillant escribió, pocos arqueólogos habían realizado excavaciones controladas en el área Maya. Sus resultados siguen en ciertos casos vigentes entre algunos arqueólogos norteamericanos, aun cuando parte de sus conclusiones y de su terminología han sido sustituidos por investigaciones posteriores.

La tesis doctoral de Vaillant, fue presentada en la Universidad de Harvard en 1927. Hoy, se encuentra sólo como una síntesis detallada de cerámica para el área Maya. Aunque la tesis no tenía como objetivo inicial su publicación, un número de ideas expuestas en ella fueron desarrolladas en otros sitios Mayas como Holmul, Guatemala (Roys 1934).

Vaillant es el primero en proponer una cronología para las tierras bajas Mayas del Norte a partir de la cerámica y “los eventos históricos” que se habían

construido sobre Chichén Itzá desde el siglo anterior. El —encontró” evidencia tardía del Antiguo Imperio, seguido por un período de cerámica Pizarra tallada, seguido a su vez de un período caracterizado por la cerámica Naranja Fina y la cerámica Plomiza. Finalmente un período caracterizado por incensarios y cerámica burda y porosa.

El periodo relacionado con Naranja Fina y Plomizo, así como el periodo de incensarios, fueron investigados estratigráficamente en Chichén Itzá. El periodo de Pizarra tallada, se colocó entre los anteriores y el último período de la Zona Central Maya, caracterizado por figuras polícromas, sobre la base de las semejanzas estilísticas entre la cerámica pizarra tallada y las figuras policromadas (Brainerd 1976:1). Esta secuencia cerámica fue ordenada por Vaillant en los siguientes periodos: "Arcaico", "Neo-arcaico," "Viejo Imperio", "Gran Período", "Período de influencia Tolteca", y "Periodo de ocupación Tolteca" (Rands 1962:255). Los tres últimos corresponden a los periodos de Pizarra tallada, Naranja Fina/Plomizo y de incensarios respectivamente.

La propuesta temprana de Vaillant fue modificada ligeramente y redesignada en 1935 de la siguiente manera (Rands 1962):

Período Pre-Maya (complejo Q)

Periodo Maya Petén (cerámica con pintura polícroma)

Gran Periodo Maya (cerámica con figuras naturalista),

Periodo de Contacto Mexicano (cerámica Pizarra Tallada),

Período de Dominación Mexicana (plomizo y cerámica Naranja Fina),

Periodo de Reocupación Maya (Incensarios y figuras burdas, grises y huecas).

Uno de los grandes valores duraderos de la cronología cerámica de Vaillant, fue el hecho de que estudió gran cantidad de vasijas completas (dispersas), discutidas en contexto de tiempo, espacio y tipología (Rands 1962). Valores que posteriormente fueron considerados por otros ceramistas (ver por ejemplo Brainerd 1976; Smith 1971; Smith y Gifford (1966).

En las propuestas temprana y tardía de Vaillant llama la atención la presencia bipolar de los Mayas y los Toltecas, asociándolos con particulares

tipos de cerámica. No cabe duda que en su primera propuesta están presentes las ideas de Charnay (1887) y de Brinton (1882). Mientras que en la segunda propuesta (la más conocida), indudablemente influye las interpretaciones que hace Ralph Roys (1933) sobre el Chilam Balam de Chumayel. En palabras de Brainerd (1976:1), las interpretaciones de las crónicas fueron alteradas en cierto grado y clarificadas por Ralph Roys, el historiador de la Institución Carnegie, quien como complemento a su interpretación del Chilam, da su propia cronología (1933:204, Apéndice H).

De 1928 a 1935, Vaillant también realizó diversas excavaciones en el Valle de México y otras partes de Mesoamérica. Fue más reconocido por sus excavaciones en el Centro de México (Kidder 1945:589-602, Vaillant 1938).

La propuesta histórica que Vaillant dio para Chichén Itzá estuvo muy de acuerdo a su metodología de investigación. Él proponía que se debía de trabajar partiendo de lo conocido a lo desconocido. Para ello se debía iniciar con la información de los conquistadores del siglo XVI; luego las historias de los naturales registradas siglos anteriores y referidas en las crónicas indígenas; finalmente correlacionar los restos arqueológicos con los grupos étnicos tratados en las crónicas (Kidder 1945:589-602).

Esta metodología la aplicó Vaillant tanto en Chichén Itzá como en el Centro de México, por lo que su propuesta histórica para Chichén es congruente con su punto de vista historicista. Tal propuesta es comprensible, en vista de que para el momento, no existían bases teóricas para el desarrollo de la investigación arqueológica. También fue un intento de distanciarse de la corriente especulativa de los viajeros y aficionados de finales del siglo XIX, aún cuando en sus primeras explicaciones es notable la influencia de Brinton (1882) y Charnay (1887). El problema que en Vaillant vemos, es que tomó sin ningún análisis y reflexión crítica los documentos históricos y etnohistóricos. Modificó las interpretaciones que se le habían hecho a los Chilam Balames y adaptó la estratigrafía y el material cerámico a las interpretaciones modificadas. Vaillant asentó un importante precedente en la utilización del registro arqueológico

como confirmación de las historias que fueron construidas a través de las fuentes escritas entre los siglos XVI y XVIII. Por otra parte, sorprende también la manera tan rápida como llevaba a cabo sus investigaciones dando resultados inmediatos, lo mismo en Chichén Itzá que en el Centro de México (Rands 1962; Vaillant 1938).

IV.4.2. Silvanus G. Morley

Uno de los más conocidos arqueólogos²⁸ que realizó excavaciones en Chichén Itzá a partir de 1924 bajo los auspicios de la Institución Carnegie de Washington fue Silvanus G. Morley. En su tiempo, Morley fue ampliamente considerado como una de las figuras más importantes en los estudios Mayas, en autoridad tal vez sólo superado por Eric Thompson. En gran medida compartieron varios puntos de vista.

Desde finales de 1920 hasta quizás mediados de 1970, las historias construidas por Morley, Thompson y otros allegados (acerca de la sociedad Maya), constituyeron el "estándar" de conocimiento y discusión arqueológica.

No obstante que fue el iniciador de los proyectos de excavación serios en Chichén Itzá, las interpretaciones de Morley dependieron abrumadoramente más de las fuentes etnohistóricas (y en cierta medida de las inscripciones jeroglíficas), que de los datos arqueológicos, pero siempre centrados en los componentes Mayas. En la construcción de su modelo es importante el valor histórico que le da a los libros de Chilam Balam (Morley 1911), complementado con otros documentos de la posconquista, como los escritos de Landa (1997) y de Lizana (1995) en los siglos XVI y XVII respectivamente.

Para Morley, las crónicas coloniales –utilizadas para su esquema histórico– eran escrituras sagradas. Pronto sus colegas de la época cuestionaron este “~~ex~~eso”, en vista de que tales notas pudieron haber sido distorsionados por los escritores de los siglos XVII y XVIII. Eric Thompson

²⁸ Conocido no sólo por su actividad arqueológica, si no, también por haber trabajado al mismo tiempo como espía para el gobierno de los Estados Unidos

(1951), fue uno de los autores que le criticó a Morley su afán por los documentos etnohistóricos. Sin embargo, este mismo autor contradiciéndose a sí mismo, utilizó las mismas crónicas para sus propias interpretaciones.

Para Morley (1946), el origen y surgimiento de la civilización Maya se debió exclusivamente al genio nativo de este pueblo y prácticamente libre de todas las influencias extranjeras. Idea que Thompson (1951:448-449, 1970,1985) posteriormente cuestionó.

Una característica en Morley, era el constante cambio en sus interpretaciones del pasado Maya, según la adquisición de nuevos datos. Sin embargo, se mantuvo en la propuesta de dos sucesivos Imperios Mayas. En su ingeniosa idea de los dos Imperios, los Mexicanos y los Mayas casi nunca se funden de manera significativa. La habilidad de Morley como narrador - según Lindsay Jones (1997) lo mejor reflejado en él- le permite experimentar con tantas permutaciones en la historia pasada de Yucatán, sin que, en cualquier caso, ponga en peligro la preminencia cultural, religiosa y étnica²⁹ de los protagonistas Mayas.

Las versiones tempranas de Morley (1925,1936), hablan por ejemplo de los emigrantes Mayas (como un Antiguo Imperio del Sur) que se movieron hacia el norte. Colonizaron, abandonaron, recuperaron, y luego perdieron la ciudad del Cenote Sagrado ante intrusos Mexicanos errantes, pero sin comprometer nunca su origen étnico (estrictamente Maya).

En 1931, Morley resumió las investigaciones arquitectónicas de la Carnegie Institution en Chichén Itzá, proponiendo tres secuencias histórico-cronológicas: un primer "Periodo Maya", un segundo "Periodo de Transición" y un tercer "Periodo de Influencia Mexicana". Es importante mencionar que no obstante que tuvo como ceramista a George C. Vaillant, quien propuso la primera secuencia histórica en Chichén y el Norte de Yucatán, Morley, no

²⁹ Más enfocado en el aspecto fenotípico, por lo que más de pureza étnica tiende más a la pureza racial.

coincidió totalmente con la disertación de 1927. Morley al principio apostaba más por la presencia Maya que por la Mexicana. Aunque finalmente acomodó la hipótesis Tolteca pero como influencia.

No obstante en Morley (1931,1946) y Vaillant (1927,1935) podemos ver puntos de coincidencias. El principal es que ambos acomodaron su material arqueológico basándose en las historias contadas por las fuentes coloniales e interpretaciones de los documentos indígenas. Aún con las leves diferencias que también existieron, en esencia el desarrollo de Chichén Itzá fue explicado por la presencia Tolteca o Mexicana.

Con su publicación —~~os~~ Antiguos Mayas”, en 1946, Morley obligado por la rápida emergencia de los datos arqueológicos, complicó el escenario que había ofrecido antes de los Mexicanos y su papel en la historia de Yucatán. Importante en el modelo de Morley, es la fecha 987 d.C. Esta fecha en realidad no marca tanto la desaparición progresiva de la obscura antigua civilización del sur, si no, el comienzo del Nuevo Imperio en la parte Norte de la Península de Yucatán con la reocupación de Chichén (que había sido descubierto y ocupado por primera vez unos cinco siglos antes) por los Itzáes. Morley (1946) divide a este Nuevo Imperio en tres periodos:

Periodo Puuc (con la llamada Ligade Mayapán (987-1194d. C). Comienza con la llegada de los Itzá en Chichén. A este evento siguió un plazo de veinte años en el que fue fundado Uxmal por la Xiu. Durante doscientos años, hasta 1194, hubo un una especie de “renacimiento Maya modificado”, mezclado con influencias Mexicanas en el norte bajo la hegemonía de Chichén Itzá.

Periodo Mexicano (o de ascendencia de Mayapán (1194-1441). Se suscita una guerra que tuvo como resultado el abandono de Chichén Itzá, seguido por la dominación de Mayapán hasta 1441, cuando esta ciudad fue destruida y abandonada.

Periodo de desintegración (1441-1697). Todas las ciudades son abandonadas.

En la publicación de 1946, los Mexicanos son vistos más como colaboradores en el florecimiento de Chichén Itzá, que como toscos conquistadores.

Pero si esta trama, admite un cierto grado de mezcla bicultural, Morley (1946) ingeniosamente recupera la noción de la originalidad Maya y su superioridad, al insistir que en lugar de cualquier Mexicanización significativa, el proceso esencial había sido una Mayanización (o civilización) de los Mexicanos rebeldes (en el Nuevo Imperio). Este proceso tuvo como consecuencia participar en una etapa de prosperidad en lo que se denominó la Liga de Mayapán (Morley 1946:88). Por otra parte, incluso en esta versión más matizada, Morley (1946:93) fue capaz de preservar el papel innoble de los Mexicanos en el colapso de la civilización Maya. La historia (como en sus primeros borradores) termina con la llegada de los crueles mercenarios Mexicanos quienes redujeron el país en un caos político, abriendo la puerta a la posterior conquista final de los españoles entre 1527-1546.

Posteriormente, estudios cerámicos y arquitectónicos realizados en el sitio de Chichén Itzá por investigadores de la misma Institución Carnegie, demostraron que la cronología propuesta por Morley no era posible (ver Brainerd 1976; Thompson 1951).

Con su contrastante actitud hacia la guerra y la religión, Morley colocó el estilo de vida Maya como superior al de los Mexicanos. Así, hizo hincapié en la resistencia Maya hacia las formas culturales de los de la Meseta Central en muchos aspectos³⁰. Morley (1946:211) describe la llegada de la religión Mexicana en el siglo X como dramático y desastroso: —Sweeping changes of a debased nature were introduced". Si en un primer momento parecía traicionar la debilidad del carácter Maya, la descripción de Morley de esta (supuesta) transformada realidad religiosa, le permitió purificar (o tal vez desinfectar) la

³⁰ Esta percepción histórica de Morley, de alguna forma refleja la experiencia vivida con sus amigos Mayas. Vivio y vió actos de autoritarismo y tensión entre el Estado Mexicano (con sus tropas federales) y los grupos Mayas del oriente durante los años 20s del siglo pasado, producto de conflictos agrarios (ver www.uady.mx/sitios/Mayas/homenajes/morley.html).

noble fe de los indígenas Mayas mediante la evaluación de los aspectos más oscuros de la nueva religión. La idolatría y las orgías sangrientas de los sacrificios humanos, fueron importaciones procedentes de la Meseta Central del actual México, en tiempos del Nuevo Imperio (Morley 1946:211 - 212).

Con estas premisas, Morley mostró una y otra vez tal vez la más infame de todas las imágenes relacionadas con Chichén Itzá: el de los oscuros sacerdotes Mexicanos sacrificando nobles doncellas Mayas, lanzándolas en el acuoso Cenote Sagrado. Morley (1936) presenta un conjunto de contrastes entre las dos versiones de la espiritualidad de los dos grupos que supuestamente habían logrado el desarrollo de Chichén Itzá. Algunas de estas oposiciones son explícitas, mientras que otras están sobre entendidas.

La imagen de hombres sexistas Mexicanos sacrificando mujeres Mayas, es indicio también de una polaridad de género en las sugerencias de Morley. Para dicho autor, el culto Maya de Chichén Itzá era por lo general privado, introspectivo, y tranquilo, mientras que los rituales Mexicanos fueron siempre fuertes, extrovertidos y públicos. En casi todos los ritos Mexicanos de Chichén, Morley (1925:82) describe que miles de personas fueron sacrificadas.

También los dioses eran radicalmente diferentes. En el caso Maya, la devoción estaba destinada a simples dioses de la naturaleza, generalmente en buena relación con los hombres (Morley 1946:212). Por su parte los rituales Mexicanos en el cenote, fueron impulsados por la necesidad temerosa de apaciguar la ira de los dioses ofendidos (Morley 1925:80). Así, en la Imaginación de este arqueólogo, la religión Maya era en gran parte apolítica, estratégicamente esotérica cuya finalidad era mantener la armonía con la naturaleza. Por su parte los conquistadores Mexicanos de Chichén Itzá tenían una religión ruidosa y estridente. Era principalmente una herramienta ritual del estado (Morley 1925:81-82).

En suma, el entusiasmo antagónico de Morley por la piedad Maya y el desdén hacia el ceremonialismo Mexicano, (aunque de manera indirecta), son cuestiones ambivalentes de la religión moderna: los valores de los protestantes

sobre la espiritualidad católica, o tal vez la virtud de separar iglesia y estado. Sin embargo, tal vez sólo por esas razones, las historias de Morley (1925) han demostrado ser notablemente resistentes. Su creativa exégesis de las fuentes documentales de su cuentos de otros tiempos, otros hombres, otros hechos (Morley 1925:95), sigue siendo popular en todo el sitio de la Magnífica Chichén Itzá, (como él era propenso a llamarlo).

Si los guiones de Morley tuvieron éxito -mostrando las maravillas de sus antiguos Mayas- entre los no especialistas, no tuvieron el mismo resultado entre la comunidad académica (ver Andrews 1986:184; Thompson 1951:448-449). Todos los americanistas serios de la época de Morley (incluyendo al mismo Morley), podían ver que su interpretación imaginativa de los dos Imperios Mayas y de la Mexicanización de Yucatán era imposible.

Finalmente vale la pena comentar que llama la atención el hecho de que la Institución Carnegie haya iniciado sus trabajos en Chichén Itzá, poco tiempo después de la revolución mexicana y algunos años después de la guerra de casta. No es fortuito que se haya escogido para investigar un área que había sido muy conflictivo durante esta guerra y donde habían muerto miles de campesinos Mayas. Por tales eventos y por lo múltiples problemas de tierra que en su momento tenían los campesinos Mayas con el gobierno federal, es de pensarse en un fuerte resentimiento hacia el centralismo y el autoritarismo del gobierno mexicano. Morley y los campesinos Mayas de la región con quienes tuvo mucha relación, debieron estar de acuerdo en muchos temas, entre estos temas se encontraba la drástica diferencia entre los pueblos Maya y Mexicano. Esta percepción, influenciada por su experiencia, debió condicionar la opuesta identidad de lo Maya y lo Mexicano, llevado a la interpretación del pasado prehispánico.

IV.4.3. Alfred M. Tozzer

Ante la versión popular de la polaridad Maya-Mexicana desarrollada por Morley, surgieron otras versiones semejantes, pero que marcaban también diferencias interpretativas. Una de estas versiones la tenemos en una eminencia de la primera mitad del siglo XX, Alfred M. Tozzer. Aun cuando este autor reconoció la aportación de la Institución Carnegie en materia de arqueología Maya, tuvo sus reservas a aceptar las fantásticas historias contadas por Morley sobre el pasado de Chichén Itzá.

Alfred M. Tozzer, publicó en 1957 *Chichén Itzá and its Cenote of Sacrifice: A Comparative Study of Contemporaneous Maya and Toltec*. Este trabajo es una versión más elaborada de otro trabajo más temprano titulado *Maya and Toltec Figures at Chichén Itzá*, publicado en 1930. En el transcurso de su primera y segunda publicación se observa un drástico cambio en la interpretación y fechamiento de sus propuestas cronológicas, utilizando correlaciones diferentes con la intención de hacer lógica y coherente su información. De esta manera construye ingeniosamente una unidad histórica, pero ficticia. Utiliza una gran cantidad de datos y recursos, los reúne, los acomoda e inventa un rompecabezas.

En 1930 Tozzer (1930:155), comentó que Chichén Itzá (en lo que él denominó como —Primer Imperio”) fue ocupado en 619 d.C., fecha que nos menciona aparece en un dintel del sitio. Analizando el trabajo de este autor, Erik Boot (2005:25) señala que Tozzer en otro momento utiliza un dato con una correlación diferente, sin dar mayor explicación, a saber 489, 484 d.C.

Tozzer (1930:155) señala que las construcciones de la etapa por él considerada —Primer Imperio”, difieren artística y arquitectónicamente de las construcciones del —Segundo Imperio”, resultado de la conquista de Chichén por tropas Toltecas dirigidas por Quetzalcóatl al final del siglo XII.

Desde 1930, Tozzer hace una diferenciación iconográfica entre lo Tolteca y lo Maya, propuesta que sirvió de base para su publicación de 1957. Sin

embargo, este año propone una historia cronológica de Chichén Itzá con un manejo extraño de los datos. Para su reconstrucción utilizó datos arqueológicos y etnohistóricos, pero en gran medida estos últimos. Los datos arqueológicos son simplemente acomodados al armazón formado de las fuentes coloniales de Landa, López de Cogolludo, Lizana, las Crónicas de Katún y Profecías del Chilam Balam (ver Boot 2005).

El resultado, una muy compleja (pero imaginativa) historia de Chichén Itzá en cinco etapas (publicada póstumamente en 1957) que en realidad arroja otra vez la polarización imaginaria Maya-Mexicana (ver tabla 2). Desde el punto de vista de Tozzer (1957) prácticamente todos los elementos materiales de Chichén Itzá son restos que pueden ser atribuidos a uno de las dos distintos grupos principales: el Maya original puro y el híbrido tardío Tolteca-Maya, un término que él mismo acuñó (Spinden 1957).

Chichén I	Late Classic: Yucatan Maya	600-1000 d.C
Chichén II	Toltec-Maya, Stage A	948 -1145 d.C
Chichén III	Toltec-Maya, Stage B	1150-1260 d.C.
Chichén IV	Period of Dissolution	1280-1450 d.C.
Chichén V	Period of Abandonment	1460-1542 d.C.

Tabla 2. Propuesta histórico-cultural de Tozzer (1957).

De acuerdo a la propuesta de Tozzer (1957) Chichén Itzá fue ocupado por los Mayas en el periodo Chichén I. A este periodo pertenecieron todas las construcciones con inscripciones; tales construcciones fueron fechadas entre 870 y 1000 d.C. Al finalizar este periodo (948 d.C.) los Mayas abandonaron la ciudad, después que los Toltecas arribaran capitaneados por Quetzalcóatl (Kukulcán I). Sobre este —evento— existen ciertos problemas interpretativos, así como contradicciones en Tozzer que vale la pena comentar:

1.- Con respecto al fechamiento de las construcciones en Chichén I, omite la primera fecha propuesta en su versión de 1930 (619 d.C.). Sin explicación alguna, utiliza una nueva correlación diferente a la primera propuesta.

2.- No obstante que habla de la llegada de Quetzalcóatl, basándose en los libros de Chilam Balam, traducido por Roys (1933), hay que señalar que tales documentos nunca mencionan a este personaje. Tozzer relacionó los mitos sobre Quetzalcóatl -que se habían creado en el centro de México-, con los mitos y leyendas narrados en los documentos indígenas Mayas. Afirmó que los Toltecas llegaron e invadieron Chichén Itzá, liderados por Quetzalcóatl. Específicamente, para esta afirmación se basó en el Chilam Balam de Chumayel y de Tizimín, a saber, una profecía que acaeció en un Katún 4 Ahau. Sin indicar una fecha segura, esta profecía habla de Kukulcán, y Tozzer lo relacionó con el Quetzalcóatl Mexicano (a quien también menciona como Kukulcán I). En ese momento el nombre de Quetzalcóatl, ya aparecía en las notas interpretativas de los Chilam Balames traducidos en el idioma inglés. Al respecto Peck (2005) señala que el nombre Quetzalcóatl no aparece en los textos originales en español, sólo aparece en las traducciones en inglés (ver Mediz Bolio 2010:126, nota 265).

Indudablemente la propuesta de Tozzer estuvo íntimamente relacionada con los comentarios que hizo Roys (1933) en los apéndices de su versión del Chilam Balam de Chumayel. En esta versión se lee la siguiente profecía:

Katun 4 Ahau is the eleventh katun according to the count. The katun is established at Chichen Itzá. The settlement of the Itzá shall take place <there>. The quetzal shall come, the green bird shall come. Ah Kantenal shall come. Blood-vomit shall come. Kukulcan shall come with them for the second time. <It is> the word of God. The Itzá shall come (Roys 1933:91).

La versión en español de Mediz Bolio (2010:126), es un tanto diferente, aunque presenta la misma esencia:

El cuatro ahau katún es el undécimo katún. Se cuenta en Chichén Itzá, que es el asiento del katún.

Llegarán a su ciudad los Itzás, llegarán plumajes, llegarán quetzales, llegará Kantenal, llegará Xekik, llegará Kukulcán. Y en pos de ellos otra vez llegarán los itzás. Es la palabra de Dios.

En los apéndices D y E de la versión de Roys (1933), este autor comenta que Kukulcán es el Quetzalcóatl Tolteca. Esa profecía hace referencia según Roys (1933), al regreso de Quetzalcóatl, llamado Kukulcán entre los Mayas.

Es importante mencionar que al leer las “profecías” narradas por los libros de Chilam Balam, se entremezclan eventos cristianos (como los son la evangelización y la conquista) con otros aparentemente prehispánicos (como es el caso de Kukulcán y los Itzá). ¿Cuál fue la intención del o de los escribas al narrar de esta forma?, ¿Hablan del mismo evento o de eventos diferentes?

3.- Tozzer también comenta (1957:30-31), que la evidencia histórica de Quetzalcóatl como personaje histórico es débil.

4.- Para sostener la tesis de la invasión Tolteca, Tozzer (1957:32) al igual que Roys (1933), se basó en las interpretaciones arquitectónicas e iconográficas. Principalmente en la representación de la serpiente emplumada, evidencia por sí sola también débil

Después de un periodo de estabilidad Maya, –al llegada de los Mexicanos”, -en la propuesta de Tozzer (1957)-, inicia un primer periodo cultural Maya-Tolteca o Chichén II. Este periodo se caracterizó por la construcción de toda la plaza central. El periodo Chichén II, finaliza según Tozzer (1957), en 1145 d.C.

En el periodo Chichén III, que en la propuesta de Tozzer corresponde a la segunda etapa Tolteca-Maya, son los Itzá quienes llegan a la ciudad liderados por Kukulcán, a quien denomina Kukulcán II. Al respecto Tozzer (1957:37) describe:

—who were they?. These people has most often been regarded as —foreigners” who occupied Chichen itza during the Tula-toltec period and were responsible for new Chichen. The thesis here, is that we know nothing of their origin other than that they were foreigners from Chakanputun when we first hear of them and they spoke the language brokenly.

Para identificar a los Itzá, Tozzer de nueva cuenta utiliza ciertos pasajes de los libros de Chilam Balam. Siguiendo la reconstrucción cronológica de las Crónicas del Katún, colocó el arribo tardío de los Itzá en el periodo Chichén III, periodo en el que según el autor, el término Chichén Itzá puede ser propiamente aplicado al sitio (Tozzer 1957:40). Cabe recordar que Roys (1933:65, nota 4) apunta en el Chilam Balam de Chumayel que el nombre de Chichén Itzá antes de la llegada de los Itzaes era *Huac-hab-nal* o *Uuc-yab-nal*. Esta interpretación está basada en la mención que se hace en la página 72 de su versión del Chilam Balam que al principio del párrafo dice: —The katun is established at Uuc-yab-nal in Katun 4 Ahau. At the mouth of the well, Uuc-yab-nal, it is established”. Sin embargo, en una versión más temprana, la de Mediz Bolio (1930,2010), no aparece el término que menciona Roys. En su lugar aparece la traducción —~~site~~ tiempos de abundancia”. En lugar de —At the mouth of the well” aparece la palabra Chichén. Esta versión dice: —~~cors~~iete tiempos de abundancia se asienta el *katún*, *el cuatro ahau katún*, *en Chichén*”.

Hoy en día hay una aceptación generalizada de que el nombre del sitio para el Clásico Tardío era *Uuc-yab-nal*, tal como se refiere en la versión de Roys(1933). Sin embargo, no debemos menospreciar la traducción de Mediz Bolio (1930,2010) que tiende a otra interpretación. De acuerdo a Osorio León (2006:458), el toponímico *Uuc-yab-nal* aparece en las inscripciones jeroglíficas de Chichen Itza.

En el periodo Chichén IV, fue fundada la ciudad de Mayapán, según Tozzer siempre por los Itzá, pero ahora liderados por Kukulcán III. Al final del

periodo, los Itzá fueron eliminados por el arribo de un líder Maya llamado Hunac Ceel.

Al final de Chichén V, los Itzá emigran hacia el sur. Su historia en el Petén Central es descrita con detalle por los trabajos de Avendaño y Loyola, Villagutierre y López de Cogolludo (Boot 2005:27).

La serpentina trama de la versión de Tozzer sobre la historia de Chichén, (al igual que Morley), dependió en gran medida de una imaginativa interpretación del Chilam Balam de Chumayel sobre todo del pasaje que dice: *“three times it was, they say, that the foreigners arrived”*³¹ (Roys 1933:84).

Con la triple amenaza en mente, Tozzer produjo una retorcida historia arqueológica en la que los Mayas pacíficos se ven abrumados por los invasores Mexicanos, no una vez sino tres veces. La característica familiar de los Mayas pacíficos y los Mexicanos belicosos se siguió perpetuando en lugar de disiparse.

En síntesis, la primera invasión fue realizada por los intrusos Toltecas dirigidos por Kukulcán I. Estos, vinieron directamente de su capital Tula en el centro de México, trayendo consigo los sangrientos sacrificios humanos relacionados con el culto a la serpiente emplumada y al juego de pelota, horrorizando a la pacífica gente Maya, según la imaginación de Tozzer (1957:25-35). Los Mayas brevemente recuperaron la ciudad, sólo para ser reconquistados por una segunda ola de Itza Mexicanizados, esta vez desde la región de la Costa del Golfo de Chakanputún y dirigido por Kukulcan II, un nuevo líder que había tomado el nombre antiguo (Tozzer 1957:35-45). Luego, después de otro breve resurgimiento Maya, cuando Mayapán es fundado por los Itzá, liderados por Kukulcán III, una tercera y última oleada de Mexicanos mercenarios de Tabasco de nuevo atormenta la ciudad. En ese momento la mayoría de los habitantes restantes se desplaza hacia el sur, por lo que cuando

³¹ Este pasaje *“mal interpretado”* por Tozzer, trata más bien de la conquista española, la llegada de los Dzules o extranjeros que fueron atacados tres veces por los Itzá (ver Mediz Bolio 2010:39).

los españoles llegan a Yucatán, la otrora gran capital se encontraba en ruinas y abandonada (Tozzer 1957:58-64).

En el modelo de Tozzer, los Mayas son descritos como un pueblo pacífico, como grandes sacerdotes y constructores de grandes monumentos; contrariamente los Toltecas son vistos como un pueblo bárbaro y belicoso. Mayas y Toltecas son percibidos como diametralmente opuestos.

El ingenio de Tozzer y su rigurosa atención del detalle, impresionante sin duda, impactó posteriormente en la imaginación creada sobre Chichén Itzá. Pero su solución aventurada al problema Tolteca-Maya está llena de peculiaridades que nunca fueron aceptadas ampliamente ya sea en los círculos públicos o en los académicos (Lincoln 1986:144,152).

En retrospectiva, aún más preocupante (y más revelador) que las correlaciones dudosas de los episodios de Tozzer y los actores en los libros de Chilam Balam, a mi parecer es el tema racial con que diferencia las representaciones en el arte de Chichén y por su puesto, el lugar que tiene en su esquema. Afirma, por ejemplo, que los diferentes “rasgos faciales” observados en las figuras de los ajuares, en los frescos y bajo relieves, así como en los discos recuperados en el cenote sagrado, corresponden a distintos “tipos étnicos” (Tozzer 1957:25). Tipos (físicos) cuyas diferencias al parecer son más importantes que la cultura y la sociedad. En otras palabras, en la disertación de Tozzer, el origen racial es el criterio más importante que diferencia a los dos grupos. En la clasificación de los híbridos Mayas- Toltecas y Mayas puros, ninguna diferencia religiosa, de organización social, estilo arquitectónico, militarismo inclusive, es tan importante como la variación racial.

Es importante mencionar que Tozzer no diferencia entre etnia y raza (acorde a los tiempos en el que escribe); etnia y raza son lo mismo en términos de este autor, pero como he recalado en otros momentos de la tesis, la etnia no se define por los rasgos fenotípicos y biogénéticos (ver también Todorov 2007). En Tozzer las cualidades culturales parecen derivarse de la raza en particular.

En consecuencia, en lugar de la imagen que tanto fascinaba a Morley (y a otros) de los hombres Mexicanos lanzando mujeres Mayas a la muerte en el Cenote Sagrado de Chichén Itzá, la imagen más vívida recurrente del trabajo de Tozzer es el de los típicos guerreros Mayas derrotados, siendo sacrificados (en el Gran Juego de Pelota y en el Cenote Sagrado) por sus verdugos Mexicanos del mismo sexo, pero físicamente diferentes (Tozzer 1957:128-129). Además, la increíble masa documental utilizada por Tozzer para apoyar su tesis, acompañada de la ambiciosa idea de ver a la arqueología como ~~una~~ "ciencia casi exacta" (Tozzer 1934:19), le estimuló a presentar sus conclusiones con un tipo de autoridad positivista y académica a la que las versiones populares de Morley no podían resistir. Así, al final, las distorsiones de Tozzer pudieron ser más sutiles pero más insidiosas que las de su homólogo que fue mucho menos cuidadoso en los detalles.

En cualquier caso, como una contribución monumental a la historia de las narraciones acerca de Chichén Itzá, el increíble proyecto de Tozzer es sobresaliente sobre todo, como la quintaesencia antagonista de la polaridad Maya-Mexicana. Su historia pendular acerca de Chichén Itzá es una confrontación irreconciliable de los pueblos Maya y Mexicano. De hecho, esta es quizás la más trágica de todas las historias de Chichén, en la medida en que la ciudad se derrumba por completo ante estos dos ~~grupos~~ "grupos étnicos" diferentes que no son capaces de encontrar un terreno de entendimiento común.

En el modelo de Tozzer, la dualidad cultural y étnica Tolteca-Maya, fue tomada de Desiré Charnay, ya que éste fue el primero en proponer un origen Tolteca de la arquitectura e iconografía de Chichén Itzá. En los viajes realizados a México, este fotógrafo francés visitó entre 1858 y 1882, las ruinas prehispánicas de Tula y Chichén Itzá, entre otras tantas³².

Como se puede observar, el modelo de Tozzer es bastante complejo. La historia cultural por él construida en la que presenta a Mayas, Toltecas, Itzaes, otra vez Mayas y Mexicanos, es bastante forzada, inventando nombres como

³²ver Martínez Julieta, Fototeca digital. Fotógrafos y editores franceses en el siglo XIX. Desiré Charnay, en <http://lais.mora.edu.mx/ff/index.html>, revisado el 5 de marzo de 2012)

los de Kukulcán I, II y III. Podemos decir que es una propuesta ingeniosa pero muy simple para explicar el desarrollo de una de las ciudades Mayas más importantes de la época prehispánica. El modelo de Tozzer, trata de la injerencia externa o extranjera como el factor que explica el avance cultural local (contrario a Morley). Con ello deja entrever su ideología colonialista de progreso y desarrollo.

Por otra parte, aun cuando los Itzaes forman parte de la historia de Tozzer, en ningún momento se les relaciona con fase constructiva alguna o con algún estilo iconográfico. Otro aspecto interesante en este modelo, que debería preocupar a los seguidores de los cuentos Itzá, es que éstos no son visibles en términos de cultura material.

IV.4.4. Eric Thompson

La detallada propuesta de Tozzer y las exageraciones de Morley vienen a combinarse en una tercera versión, la de Eric Thompson. Las tres versiones han dejado un legado de contradicciones en las reconstrucciones —históricas de Chichén Itzá”. Thompson experimentó con varias alternativas de solución al problema de Chichén Tolteca. Todas sus reconstrucciones – de 1954 a 1970- destacan la hibridez bioétnica (o más bien racial) como el decisivo catalizador para la innovación y la vitalidad cultural en Chichén Itzá.

En una primera propuesta Thompson (1954,1966), basándose principalmente de las fuentes etnohistóricas (con cierto apoyo del material cerámico e iconografía arquitectónica), ofreció su propia interpretación de los libros de Chilam Balam³³ proponiendo una cronología y una aventurada hipótesis sobre los Itzá: éstos fueron Mayas-chontales, quienes bajo una fuerte influencia mexicana en su país de origen (en la base de la costa del Golfo de México), se establecieron en Chichén Itzá antes del arribo del culto a la

³³ Aún cuando él había criticado a Morley por la excesiva utilización de estas fuentes. Tales recursos fueron complementados con información arqueológica (cerámica y arquitectura)

serpiente emplumada, posiblemente en 918 d.C. (Thompson 1966:119; 1985:147).

En esta primera versión, Thompson (1966) estableció tres periodos de ocupación en Chichén Itzá:

Periodo Maya. 889-909 d.C. A este periodo corresponden los edificios con inscripciones jeroglíficas, emulando con ello a la propuesta de Tozzer, comentado páginas atrás.

Periodo Itzá. Se inicia en 918 d.C. y se asocia a ciertos edificios como la sub estructura del Castillo.

Periodo Maya-Tolteca. Entre 987 y 1185 d.C. Corresponde al periodo de construcción de la plaza central de Chichén Itzá.

Para establecer esta cronología, Thompson al igual que Tozzer, se basó en la cuenta de los Katunes del libro de Chilam Balam.

En esta síntesis temprana, Thompson (1954:116-139) describe dos sucesivos modos muy diferentes de Mexicanización en Chichén Itzá. Ambos, sin embargo, implican una simbiosis bicultural, en lugar del modelo de rotación de autoridad Maya-Mexicana de Tozzer.

La primera Mexicanización comienza con una prolongada y aparentemente relación comercial con beneficios mutuos e incluso fusión inter marital entre los Mayas Itzá y la gente del Centro de México a lo largo de la costa del Golfo. Culmina cuando la parte Mexicanizada Itzá de Chichén toma distancia con sus hermanos Mayas Yucatecos.

La segunda ola de la Mexicanización es la conquista Tolteca. Un golpe de gracia más drástico que comienza con la invasión abrupta, coercitiva de una pequeña milicia Tolteca venida directamente de México a Chichén Itzá. Culmina en una alianza Tolteca-Itza, que da como resultado una espectacular etapa de florecimiento, aunque de corta duración. El éxito del Chichén Tolteca, deriva en un conglomerado de gente Mexicana Tolteca, Itzás Mexicanizados e indígenas Mayas Yucatecos.

Años más tarde, Thompson (1970), publicó *Maya History and Religion*, en el que expuso su segunda propuesta, tal vez la más influyente entre los mayistas de la época, conocida como la —hipótesis Putún—. La versión de los Putunes, fue en realidad un reciclaje de su temprana descripción acerca de los dos modos sucesivos de Mexicanización, más que un abandono.

Al igual que en su temprano esquema, la primera ola es larga. Envuelve procesos evolutivos en el que los Putunes Itzá Mayas establecidos en la región de la Costa del Golfo adoptan de los del Centro de México escrupulosos estilos comerciales y explotación militar, lo que les permiten obtener ventajas sobre los Mayas Yucatecos. El autor continúa hablando de la Mexicanización de Yucatán, como una especie de decadencia moral. Thompson (1970:20-21) sostuvo que los señores Putún Itzá de este vasto imperio, aunque militarmente superiores, introdujeron un culto fálico y lascivo, de prácticas eróticas que rechazaban los Mayas Yucatecos más recatados. En otras palabras, eran poderosos, pero despreciados por su falta de respeto.

La segunda ola de la Mexicanización de Thompson en su versión tardía actualiza su nuevo esquema. Consiste en un pequeño séquito de refugiados Toltecas dirigidos por Quetzalcóatl-Kukulcan, que habían huido directamente de Tula, son recibidos en Tabasco y luego escoltados directamente a Chichén Itzá por los invencibles y ya muy Mexicanizados Putún Itzá. Esta complementaria unión entre los formidables pero despreciados Putún –Itzá y los prestigiosos pero expatriados Toltecas catapultó a la ciudad del Cenote Sagrado a su máximo y preminente apogeo. Se establece entonces una polaridad simbiótica. Para Thompson (1970:4-5), la arquitectura religiosa del sector conocido como Chichén Nuevo, se explica por esta unión.

En la versión tardía de Thompson (1970), en la que se observa el desarrollo y evolución del concepto Putún-Itzá, existen varios puntos para señalar y comentar:

1.- En la segunda versión, los Putún, también llamados Mayas-Chontales, son considerados como un grupo belicosamente fuerte de habla Mexicana asentado

en el sureste de Campeche, en un área que comprende el delta del río Usumacinta y el río Grijalva de Tabasco. El área de origen fue periférico al desarrollo del periodo Clásico Maya. Hay poca (o nula) evidencia de que hayan alcanzado un gran avance en materia de arte, arquitectura y de astronomía (Thompson 1970:3).

2.- Thompson (1970:3-4), también apunta que los Putunes fueron grandes mercaderes en Mesoamérica y controlaron las rutas comerciales alrededor de la península de Yucatán. Una extensión de ellos fueron los llamados Itzá en Yucatán; éstos se establecieron en Cozumel y llegaron a Polé. De ahí atravesaron el territorio, se internaron tierra adentro y conquistaron numerosos centros incluyendo Chichén Itzá en 918 d.C. Según Thompson, el Chilam Balam de Chumayel refiere esta invasión, pero como veremos más adelante esta narración está basada en la interpretación distorsionada de un pasaje de este documento.

3.- Dos grupos extranjeros se establecieron en Chichén Itzá. Primero llegaron los Itzaes en el 918 d.C. posteriormente llegó Kukulcán en el 980 d.C.

4.- Thompson identifica a los Itzá como Putunes (Mayas-Chontales) por los nombres aplicados a ellos: Putún y Ah Nun; además que están asociados a Chakanputún (sabana del Putún), lugar de origen. Según Thompson la invasión por mar está indicada por un mural en Chichén Itzá.

5.- La idea del arribo Itzá, vía Polé en la costa este, y Kukulcán desde el oeste, (como Landa reporta (1997:19), es coherente según Thompson, con la tradicional creencia de una grande y pequeña bajada que se menciona en el Chilam Balam de Chumayel (Mediz Bolio 2010:107). Thompson señala que podría ser referida como una invasión a gran escala del este y otra invasión a pequeña escala del oeste.

6.- Thompson (1970:4) menciona que después de que se establecieron en Chichén Itzá, los Itzaes abrieron la comunicación en estas tierras desde el sureste de Campeche. Como eran bilingües (por la influencia Mexicana), estuvieron en posición de recibir a Quetzalcóatl-Kukulcán, que había sido

expulsado de Tula en el 987 d.C. Este segundo grupo entró por el oeste, con gran influencia Mexicana y con ello el dominio de Tula.

En sus dos propuestas (la temprana y la tardía), Thompson hace referencia a los Putún como un “grupo étnico” híbrido Maya-Chontal. Sin embargo, Erik Boot (2005) citando a Simeón (1988 (1885): 108) señala que el nombre chontal es derivado del náhuatl “chontalli”, que significa extranjero. El término también se utilizó para referirse a otros grupos como “los chontal de Oaxaca”. En un ardid analítico de mucho ingenio, Thompson inventó la identidad Itzá.

La historia (o su historia) Chontal-Maya/Putún-Itzá, la elabora Thompson basándose también en la información colonial que ofrece un documento en lengua Chontal, traducida por France V. Scholes and Ralph L. Roys (1948), escrito al parecer en 1618: “los documentos de Pablo Paxbolon que comprende la probanza de los méritos y servicios de Don Pablo Paxbolon”. La traducción de Scholes y Roys se titula *The Maya Chontal Indians of Acalan-Tixchel: a Contribution to the History and Ethnography of the Yucatan Peninsula*. Como veremos a continuación muchos datos mencionados en este trabajo fueron utilizados forzosamente y acomodados cuidadosamente para sostener su hipótesis y la “historia Chontal-Maya/Putún-Itzá” construida alrededor de ella.

En el documento traducido por Scholes y Roys (1948), Pablo Paxbolon, cacique Maya-Chontal de Acalán-Tixchel en el sureste de Campeche, México, menciona que su abuelo Paxbolonacha sirvió, acompañó y evitó una revuelta de Cuauhtémoc (rey azteca) en contra de Hernán Cortés en su travesía por la península de Yucatán. También se resume la historia de los gobernantes Mayas-Chontales hablantes de Putún, (según Thompson 1969) que abarca del siglo XIV hasta 1604. En esta relación se menciona que el fundador de la dinastía vino de Cozumel (Thompson 1969).

Este último dato es el que Thompson (1970) utiliza para sostener la “reconstrucción histórica” sobre la invasión Putún a Chichén Itzá, vía Cozumel y Polé, acomodándolo a la información que sugiere sobre la invasión Itzá, -según

este autor - el Chilam Balam de Chumayel. Sin embargo, al irnos directamente a esta fuente, vemos que la supuesta “niviación Itzá”, trata más bien de un peregrinaje que se narra para explicar el poblamiento original del norte de Yucatán. Narrado en estilo alegórico, el relato tiene como finalidad explicar el establecimiento de un orden social divino. En el Chilam Balam de Chumayel se lee:

... y de allí salieron y llegaron a Ppole. Allí habían lavado los restos de los Itzá...

...Cuando llegaron ya estaban completos los nombres de los pueblos que no lo tenían, y los de los pozos, para que se pudiera saber por dónde habían pasado caminando para ver si era buena la tierra y si se establecían en estos lugares. El “ordenamiento de la tierra” decían que se llamaba esto.

Nuestro Padre Dios fue el que ordenó esta tierra.

El creó todas las cosas del mundo y las ordenó (Mediz Bolio 2010:23- 25).

Es interesante la etimología que se utiliza en el Chilam Balam de Chumayel, para designar a las poblaciones por donde pasaron los “supuestos Itzá”. Casi todos los poblados están relacionados a pozos y/o cenotes (Mediz Bolio 2010:23- 27)³⁴.

Regresando al documento que trata el libro de Schole y Roys (1948), vale la pena mencionar que es una copia de una versión hecha por un escribano español en el año de 1614, a partir de la versión escrita por el secretario nativo de Tixchel en 1612. A su vez, la versión de 1612 fue también una copia hecha a partir de un original. El documento chontal revisado en el libro parece haber sido escrito por dos o tres copistas (Durbin 1972:281-282),

³⁴Lo que refuerza más la idea que utilizamos en esta tesis, lo Itzá es un topónimo utilizado no para designar a un grupo, si no, para referirse a las gentes que se establecieron cerca de fuentes de agua.

tal como es normal en los documentos indígenas coloniales escritos con caracteres latinos. Igual sucede con los Chilam Balam Yucatecos.

Thompson también toma del documento Chontal, la hipótesis de los Putún como grandes navegantes y comerciantes. Específicamente se basa en la descripción de la región de Acalán-Tixchel como próspera en términos económicos y comerciales antes de la llegada de los españoles. Se menciona también el intercambio de diferentes productos en la costa de la Península de Yucatán, desde Tabasco en el oeste hasta el río Ulúa de Honduras en el este (Lewis 1949:427; Scholes, Roys y Adamas en Weeks y Hill 2006:353). Pero ¿donde está la relación con los Itzá y con Chichén al final del periodo Clásico Tardío? Simple y sencillamente no existe. Esta historia la complementa Thompson (1970) con información tomada del Chilam Balam de Chumayel³⁵.

Si bien la utilización de los datos anteriores, como eslabón que permitió a Thompson proponer la hipotética historia de los Putún es a primera vista criticable, lo es más, cuando en gran medida se basa en un documento poco fiable para la consideración histórica, como lo es el documento Chontal referido. Quien haya escrito el documento original (que no es el que Scholes y Roys tradujeron y publicaron), tuvo la intención de hacer méritos ante los conquistadores, por lo que lo relatado en él pudo haber sido manipulado, si no inventado. A menos, es claro el juego político que hace el cacique Pablo Paxbolón para mantenerse en buenos términos ante los españoles y los indígenas de su pueblo.

La evolución descriptiva que vemos en la —historia creada por Thompson sigue la línea Chontal/Maya-Putún-Itzá. De acuerdo a la primera versión, los Itzá son considerados como Mayas Chontales; en la segunda, los Putunes arribaron a Chichén Itzá y fueron considerados como Itzás por las fuentes nativas. Mayas-Chontales o Putunes, la hipótesis es que los Itzá fueron un grupo que habitó la región fronteriza Nahuatl/Maya. Si esto fue así, ¿dónde están los asentamientos Putunes con rasgos culturales híbridos? Es

³⁵ Según Mediz Bolio (2010), al parecer fue compilado por el indio Maya Juan José Hoil vecino de Chumayel en 1782.

incongruente que un grupo que no alcanzó un importante desarrollo cultural (si es que existió), haya sido un importante protagonista del desarrollo y auge de una gran metrópoli como lo fue Chichén Itzá.

Además en gran medida —al hipótesis Putún”, se construyó comparando y tomando datos de dos documentos escritos en tiempos muy distantes (más de 170 años de diferencia), en dos idiomas diferentes, con contenidos diferentes (por las intenciones de los escribanos) y que habían sido resultado de versiones reproducidas con anterioridad, a saber —els documentos de Pablo Paxbolon que comprende la probanza de los méritos y servicios de Don Pablo Paxbolon” y —el Chilam Balam de Chumayel”.

Otra idea confusa que Thompson menciona como soporte de su hipótesis Putún, es la relación entre los Itzá y Chakan Putún. Este último término aparece, después de que Chichén Itzá fue abandonado en un 8 ahau de acuerdo al Chilam Balam de Chumayel. Al respecto se dice:

Ocho ahau. Fue abandonada Chichén Itzá, después de trece dobleces del katún. Y se establecieron en Chakán Putún, en sus casas, en el tiempo de este katún...

Cuatro ahau. Fue conquistada por ellos la tierra de Chakán Putún...

Ocho ahau. Fue abandonada Chakanputún, por los hombres itzá. Y vinieron a poner sus casas otra vez. Trece dobleces del katún estuvieron establecidos en sus casas de Chakanputún. En este mismo katún fueron los itzá a vivir bajo los árboles, bajo la ceniza, bajo la miseria (Mediz Bolio 2010:104).

Para Thompson estos pasajes son evidencia del origen Putún de los Itzá. Sin embargo, Chakan Putún, es mencionado como un área conquistado después de que Chichén Itzá fue abandonado. Al parecer fue común en Thompson, leer los acontecimientos de las fuentes coloniales en sentido inverso, pues de la misma manera interpreta la —nvasión Itzá” vía Cozumel-Polé, basándose en el

documento Chontal traducido por Scholes y Roys (1948), mencionado líneas atrás.

Además de los Putún-Itzá, Thompson proveyó información adicional incorporando leyendas del centro de México, para argumentar el arribo de Quetzalcóatl – Kukulcán y los Toltecas. Para Thompson los Putún-Itzá con su cultura híbrida Maya–Mexicana, recibieron a los Toltecas que huían de Tula, hacia el 987 d.C. Entraron a Chichén Itzá por el oeste, marcando con ello la influencia Mexicana y el dominio de Tula.

Como ya se mencionó, Tozzer también está a favor de la influencia Tolteca. Pero si éstos conquistaron Chichén Itzá como se cree popularmente, es totalmente incongruente (y también sospechoso) que no se hable de este hecho en las leyendas de guerra y conquista del centro de México, como las “leyendas de los soles de Teotihuacan y Tula” (ver Peck 2005). Además las fechas que Thompson maneja para el arribo de Kukulcán y su salida de Tula son confusas. Señala que Kukulcán llegó a Chichén Itzá hacia el 980 d.C., pero también señala que este personaje huye de Tula en el 987 d.C. ¿entonces, porqué este desfase cronológico?

También es importante señalar que otros cronistas coloniales como Cogolludo hablan de la entrada por el oeste no de Kukulcán, si no de Itzamná. López de Cogolludo (1971) menciona la llegada de Zamná por parte del occidente. De acuerdo a la información de los nativos Mayas del siglo XVII, Zamná o Itzamná fue el dios que le dio nombre a prácticamente todo. Este escrito que data de 1688, coloca a Itzamná en lugar de Kukulcán del que habla Diego de Landa y los “lústres seguidores” de la historia de invasión Mexicana.

En resumen Thompson construyó un modelo utilizando datos aislados sacados de contexto. Aunque atractivo para muchos, me parece que está lleno de fantasías y de manipulación forzada de los datos etnohistóricos. En su modelo, los eventos en las tierras bajas del norte, también están relacionados con eventos o movimientos de gentes, supuestamente acaecidos en las tierras bajas del sur, Idea a la que autores como Erik Boot (2005) están de acuerdo.

Las dinámicas de invasión, guerra y movimientos poblacionales se explican derivándose de influencia Putún. En este modelo los Putunes son tratados como una etnia híbrida Maya-Mexicana, y es esta mezcla étnica y cultural la que viene a explicar la arquitectura y la iconografía de sitios como Chichén Itzá en el área Maya norte y de otros, como Ucanal y Seibal en el sur (Boot 2005, Thompson 1970).

La invocación persistente de Thompson sobre la mezcla de sangre Maya-Mexicana como el medio esencial que había permitido a los Putunes tener éxito en el competitivo mundo mesoamericano, en realidad intensificaron los viejos estereotipos creados. Podemos considerar que la de Thompson fué (quizás) la última mayor producción académica que ofreció de manera escueta la caricaturesca antítesis del sacerdote Maya y el Tolteca guerrero. Aunado a ella, la gran epopeya de Thompson sobre la migración y el colocar de nuevo al Quetzalcóatl de Tula en Chichén Itzá, revivió a una antigua creencia, en lugar de marcar una era de estudios netamente Mayas. A pesar de su atrevida aventura original con respecto a la noción de una polaridad simbiótica, Thompson se apegó al final con los cuentos encasillados y desgastados por el tiempo.

Investigaciones posteriores aportaron nuevos datos que se contrastaron con el modelo de invasión y conquista Putún y por ende de influencia mexicana en Chichén Itzá y en el área Maya. De las revisiones más importantes, tiene lugar el contraste de las diferentes fases histórico-culturales que le asignaron a Chichén Itzá. El consistente material cultural demostró que Chichén Itzá fue un sitio unificado. Mediante una exhaustiva revisión del material cerámico, de la arquitectura, de la iconografía y de la escritura jeroglífica, Charles Lincoln (1986, 1990) cuestionó en los años ochentas y noventas del siglo pasado los modelos de Thompson y Tozzer. No hay un Chichén Tolteca ni un Chichén Maya. El sitio manifiesta un desarrollo político y religioso relacionado con el área Maya en general (Freidel, Schele y Parker 1993; Schele y Mathews 1998).

Contrario a Tozzer y Thompson, en la actualidad no funcionan las fases que dichos autores establecieron para explicar el desarrollo de Chichén Itzá.

Respecto a los Itzá, en los últimos 10 a 20 años comenzó a tomar fuerza otra hipótesis, que si bien desecha a los Putunes y la influencia Mexicana, considera la permanente idea de invasión e influencia extranjera en el norte de Yucatán. En esta nueva versión, los Itzá son identificados como habitantes del sur del área Maya. Fueron un grupo que habitó el área del Petén durante el periodo Clásico que emigró al norte, estableciéndose en Chichén Itzá. Esta migración está relacionada con el llamado —Colapso” de los sitios del Clásico Maya (Boot 2005:30). No discutiré la teoría del colapso, por no ser el tema que nos compete. Sin embargo, lo interesante del caso es que la idea de los Itzá como —grupo étnico” no se abandonó. Tozzer y Thompson estarían entonces hasta cierto punto más que satisfechos y Morley ni que decir, pues entre todos los mencionados, fue el único que defendió la originalidad Maya de los Itzá, como habitantes de las tierras bajas del sur que migraron hacia el norte poblando Chichén Itzá. Esta última hipótesis sobre el origen Itzá ha sido defendida en años recientes por Erik Boot (2005). Como veremos más adelante también manifiesta problemas.

Pero también hay voces que reconocen la continuidad cultural de Chichén Itzá con el resto de la zona Maya negando con ello las ingenuas versiones de la conquista Tolteca. Desde la era de Thompson, se planteaba la posibilidad de que Chichén Itzá fuera étnica y uniformemente Maya (Lincoln 1986:153) o alternativamente, la posibilidad de que Chichén fuera una ciudad multiétnica, un centro Maya ecléctico, donde se unificaban elementos traídos de diferentes áreas de Mesoamérica (véase Kubler 1961 y Jones 1995). Cualquiera de estas dos apuestas evitaba la posibilidad de trabajar con el paradigma de la polaridad Maya-Mexicana. No obstante, la presencia Maya-Mexicana alrededor del cenote sagrado ha sido una idea irresistible para los estudiosos y público en general.

Clemency Coggins (1987,1989), propone una hipótesis muy interesante. Desde la “historia del arte” revive una antigua idea: a razón de los colapsos Maya y Mexicano en el período Clásico, estos dos pueblos se unieron deliberadamente y fundaron la hoy conocida Chichén Tolteca, resultando en una amalgama cultural.

En su audaz hipótesis, Coggins (1987,1989) considera que Mayas y Mexicanos compartieron un presentimiento aterrador por el final de sus respectivos calendarios. El ciclo Mexicano de 52 años y el ciclo Maya de 400 años estaban a punto de cerrar grandes etapas de tiempo de forma simultánea en el 830 d.C. por lo que consideraron que Chichén Itzá era el sitio más eficaz para llevar a cabo una ceremonia del Fuego Nuevo. Con ello se evitaría una inminente catástrofe cósmica, por tal motivo construyeron conjuntamente el Castillo. En esta historia sobre Chichén, las versiones anteriores en las que se polariza lo Maya y lo Mexicano no tienen cabida. En Coggins se hace hincapié en las similitudes de la mentalidad Maya y Mexicana en lugar de las profundas diferencias. Al final el temor compartido se transformó en un nuevo principio: calendarios y culturas fueron unificados, iniciando con ello la hegemonía y prosperidad Maya-Tolteca.

De acuerdo a todo el repaso histórico anterior, vemos que sin temor alguno se asumió la existencia de “grupos étnicos” en el pasado prehispánico. Grupos que se relacionaron conflictivamente en Chichén Itzá. Pero como hemos notado, toda esta construcción fue producto de la imaginación de los primeros arqueólogos.

Las identidades Maya, Tolteca e Itzá fueron inventadas tomando datos aislados de las crónicas indígenas coloniales principalmente. Las propuestas cronológicas, también se basaron sobre manera en el Chilam Balam de Chumayel. La información que se podía obtener de los datos arqueológicos (arquitectura y cerámica), la iconografía y la epigrafía (escasa en este momento), se ajustaron a las historias construidas a partir de las interpretaciones de los datos confusos y oscuros de las crónicas indígenas. El

registro arqueológico, así como las interpretaciones iconográficas y epigráficas, solamente sirvieron para demostrar tales relatos. Por otra parte, la información de los documentos europeos de la colonia, a mi parecer también fue forzada con tal de que las piezas se articularan adecuadamente en la elaboración de las historias.

En gran medida la idea de grupos étnicos (como Tozzer y Thompson sugerían), fue construida básicamente por la mención que hacen los libros de Chilam Balam acerca de los Itzaob. Tozzer fue el primero en insinuar a los Itzá como grupo, pero Thompson fue el más adelantado en esta sugerencia, sobre todo con su —hipótesis Putún—. Gracias a estos dos investigadores en particular, se ha asumido a los Itzá como una entidad étnica; pero contrastando la información que muestran las fuentes indígenas con la teoría de la etnicidad, tal asignación no es clara, ni existen evidencias arqueológicas que la soporten.

IV.4.5. Brainerd y la adaptación cerámica a las “secuencias históricas”

Como hemos visto, la secuencia histórico-cultural de Chichén Itzá y el norte de Yucatán, había sido construida principalmente con las interpretaciones de los libros de Chilam Balam y las fuentes históricas coloniales. Para este momento el modelo había sido reforzado por cierta información epigráfica y arquitectónica, por lo que hacía falta adecuar al esquema establecido —más información arqueológica—. Para ello la cerámica debía explicitar el debate de las secuencias que se habían establecido con base a una epistemología de conflicto y dominación extranjera.

En primera instancia, Brainerd estaba en desacuerdo con el esquema de Morley en vista de que dependía en gran medida de las fechas de la Serie Inicial Maya y de las fuentes documentales. El dato arqueológico sólo fue utilizado para ciertos detalles. Según Brainerd (1958 (1976):3), en Morley (1946) la ubicación cronológica de sus períodos Puuc y Mexicano no se ajustan al marco arqueológico, y su cultura dinámica, en particular las relaciones entre

el área del Petén, los Chenes y el Puuc, así como entre Uxmal, Chichén Itzá y Mayapán, tampoco se ajustan a la evidencia cerámica. Brainerd aceptaba más el esquema de Thompson (1945), quien había utilizado muchos de los mismos datos de Morley. En términos de Brainerd (1958(1976):3), Thompson (1945) produce un esquema arqueológicamente más aceptable.

Apesar de los varios desacuerdos para afinar la secuencia histórico-cultural Maya en Chichén Itzá y el norte de Yucatán, la visión secuencial de dos ciudades diferentes, fue la más aceptada por la mayoría de los estudiosos durante los años 1950. Adecuando la cerámica con la bipolaridad Maya-mexicana, Brainerd (1958 (1976):2) resumió el estado de la cronología cerámica del norte de Yucatán antes de la publicación de su obra en tres periodos:

- (1) un período Maya o pre-mexicano-representado por la cerámica de los sitios del Puuc, y edificios de estilo "Maya" en Chichén Itzá.
- (2) un período mexicano o periodo de influencia Tolteca, representado por la mayoría de la cerámica en Chichén Itzá.
- (3) un período de reocupación Maya o de resurgimiento Maya propuesto por Vaillant en su segunda versión (Vaillant 1935).

Después de su estudio, George Brainerd (1958, 1976) dividió la historia prehispánica del norte de Yucatán en cuatro períodos cerámicos:

Formativo (1500 aC - 100 dC). Caracterizado por la presencia de cerámica temprana en la región Chenes, norte de Campeche, Yaxuná, Dzibilchaltún y botellones hallados en el cenote de Maní.

Regional (278-751 dC). Caracterizado por la presencia de vajillas con materiales cerámicos pintados en rojo, anaranjado o rojo-canela como los reportados para Oxkintok, Acanceh, Yaxuná, presencia de cerámica con policromía. Las formas dominantes de este período incluyen cajetes y ollas con soporte trípodes.

Florecente (672-889/987 dC). Caracterizado por la ocupación Maya de la Península de Yucatán y el dominio en el uso de la cerámica pizarra asociada con materiales de la vajilla roja.

Mexicano (889/987 dC. - Conquista española. Caracterizado por tres sub periodos: *Sub período Mexicano Temprano* representado por las vajillas pizarra, sin engobe y rojo, aparición de la cerámica Naranja fino Silhó y Tohil plumizo, ocupación –según Brainerd- de Chichén Itzá por Toltecas e Itzáes. *Subperíodo Mexicano Medio* caracterizado por el uso de la vajilla Peto crema (Brainerd lo denomina Coarse Slateware), el abandono de Chichén Itzá y los inicios de la ocupación de Mayapán. Según Brainerd, los Itzáes abandonaron Chichén Itzá. *Subperíodo Mexicano Tardío* se asocia con el esplendor y fin de la ocupación de Mayapán.

Brainerd observó que la cerámica de los sitios del Puuc fue notablemente homogénea, con escaso material perteneciente a los otros periodos sobre todo al Mexicano correlacionando esto con la homogeneidad de la arquitectura Puuc. La principal ocupación de los sitios del Puuc se produjo, de acuerdo con Brainerd, entre los años 700 y 1000, y no encontró evidencia de una ocupación del Periodo Mexicano en cualquiera de los sitios del Puuc.

Es importante mencionar que Brainerd reconoció la escasa evidencia estratigráfica para justificar la sucesión de los periodos floreciente y mexicano, incluso en Chichén Itzá. Sin embargo, continuó apoyando una secuencia paralela a la arquitectura de Chichén propuesta por Tozzer, en la que el traslape entre los dos periodos debió ser mínimo. Como Thompson, estaba a favor del inicio de la arquitectura Tolteca en Chichén Itzá en el año 987 d.C.

Para Brainerd la cerámica del Floreciente (o propiamente Maya) en Chichén Itzá era mínima o casi inexistente. En esta ciudad era –evidente” desde su punto de vista una fuerte presencia Mexicana. ¿Pero qué debe entenderse como una fuerte presencia Mexicana desde la cerámica? Cerámca Naranja Fina X y Plumizo han sido visto desde entonces como marcadores de la etapa

Mexicana, pero no son las cerámicas más representativas en Chichén Itzá. La cerámica Pizarra ha sido la más evidente.

El problema principal en Brainerd es el nulo cuestionamiento hacia lo que debía entenderse como lo mexicano o lo Tolteca. En el Sub periodo Mexicano Temprano, la cerámica pizarra de Chichén por ejemplo (hoy conocida como Pizarra Dzitás) no parece ser tan diferente a la cerámica del Puuc (hoy conocida como Pizarra Muna). La primera fue caracterizada como parte del periodo Mexicano simplemente por su asociación con cerámica Naranja Fina X y en menor medida con Plomizo, estas se asociaban con la ya estipulada —arquitectura Tolteca” de Chichén Itzá.

Por otra parte el sub periodo Mexicano Medio está caracterizado por la cerámica Peto Crema o Coarse Slateware. Se distingue principalmente de la Pizarra del sub periodo anterior por características de engobe y de pasta. Nuevamente ésta se asocia con cerámica Naranja Fina X (Brainerd 1958 (1976):4). En general, los cambios tecnológicos y de estilo parecen ser vistos por Brainerd como cambios étnicos. Lo que me parece demasiado falaz.

En síntesis el estudio de Brainerd partió de las ideas que habían sido construidas durante los cincuenta años anteriores. En cuestiones de cerámica Vaillant ya había puesto las bases; en cuestiones de historia y etnicidad (aún con los problemas y ambigüedades que hemos mencionado) Morley, Tozzer y Thompson seguían vigentes. Parece ser que el objetivo era especificar y afinar la presencia Itzá y Tolteca en el desarrollo histórico de Chichén Itzá y en las tierras bajas del norte. Para ello se suponía que la cerámica podía en gran medida ser el recurso arqueológico que armonizara con el arribo, dominio y posterior influencia Mexicana-Itzá.

Hoy en día se sigue asumiendo a los Itzaes como un poderoso “grupo étnico” habitantes de Chichén Itzá durante el Clásico Tardío y Posclásico, que dominó el norte de Yucatán durante un tiempo de su historia. Como veremos en el siguiente capítulo al considerar de nuevo los pasajes de las fuentes coloniales (tanto indígenas como europeas), el registro arqueológico, las

interpretaciones iconográficas y epigráficas, pero ahora analizados a la luz de la teoría antropológica, sociológica y psicológica, llegamos a diferentes conclusiones.

V. DILUCIDANDO LA ETNICIDAD EN EL NORTE DE YUCATÁN DURANTE EL CLÁSICO TARDÍO/TERMINAL-POSCLÁSICO.

El momento en términos generales hemos estado analizando si la categoría étnica es operativa. Planteamos que sí pero las historias que se han construido en torno la supuesta etnicidad Itzá y Mexicana, están llenas de errores teóricos básicamente. En el presente capítulo analizaremos si existen los elementos instrumentales, procesuales, históricos y/o primordiales para inferir la identidad étnica³⁶ en el norte de Yucatán en una etapa importante de la historia de Chichén Itzá. En el último capítulo determinaremos cuáles son los rasgos de la acción humana que comunican etnicidad en la arqueología Maya. Todo lo anterior desde un enfoque transdisciplinario.

En el actual capítulo haré una síntesis de las diferentes fuentes de información que aparentemente apoyan la idea de la existencia de “grupos étnicos” en el área Maya durante el Clásico y el Posclásico. Veremos si los distintos enfoques que tratan la etnicidad (vistos en el capítulo II) pueden ser aplicados y articulados a los diferentes tipos de información que tradicionalmente han sido relacionados con los Itzá. También analizaremos si la teoría antropológica y sociológica de la etnicidad puede asimismo ser aplicada a otros tipos ideales referidos en las fuentes etnohistóricas, como los Xiu, los Ah Canul y los Cocom.

V.1. Chichén Itzá como referente territorial

En la introducción de la presente tesis comenté que fue isla cerritos y su relación con Chichén Itzá, lo que influyó para abordar el tema de la etnicidad como investigación. Como la atención principal acerca de lo étnico abordado explícitamente o implícitamente en la arqueología Maya, nos orienta obligadamente a Chichén, es que abro un paréntesis para hablar someramente

³⁶ Como hemos visto, los rasgos esenciales de los diferentes enfoques pueden entenderse como consecuencia de la visión primordialista.

de esta ciudad prehispánica. No abordaré en su descripción para evitar perder el hilo temático que nos compete.

Entre el 800 y 1050 d.C., el asentamiento urbano más importante en el área Maya era Chichén Itzá, poderosa capital regional en el norte de Yucatán. Tenía bajo sus dominios otros asentamientos localizados en sus alrededores en un área que comprendía la costa norte y la zona central de la península (Kepecs y Boucher 1994). Para el mantenimiento de este control político y por ende de la distribución comercial en la región, esta capital tenía su propio puerto de comercio: Isla Cerritos.

Debido al control político y comercial, Chichén Itzá interactuó directa o indirectamente, con otras regiones del área Maya, centroamérica, costa del golfo, centro, occidente y norte de mesoamérica y aridoamérica. Manejaban la distribución de diferentes materiales tales como oro, tumbaga, turquesa, obsidiana y cerámica, en la que destacan los grupos cerámicos Silhó Naranja Fino y Tohil Plomizo, diagnósticos del Complejo Sotuta de Chichén Itzá (Cobos 1997).

La relación de Chichén Itzá con otras zonas de Mesoamérica y más allá de esta área, ha sido estudiada básicamente en términos de relaciones comerciales. Los productos de cerámica son la principal evidencia en este tipo de relaciones. Esta dinámica comercial, permitió el encuentro entre individuos y grupos de individuos de diferente filiación cultural, racial y posiblemente étnica.

Mucho se ha especulado sobre los habitantes de Chichén Itzá durante el Clásico Tardío y el Posclásico. Ya hemos señalado que se han propuesto diferentes hipótesis sobre el origen u orígenes de los supuestos grupos que poblaron esta gran ciudad, llevándose los reflectores los denominados tradicionalmente "Itzaes". Sobre éstos se han llevado a cabo investigaciones tanto de índole etnohistórica como epigráfica. Los debates aún inconclusos, se centran en el origen, identidad y filiación de un grupo que se da por sentado dominó a los Mayas Yucatecos e impuso un nuevo orden político y social. Pero, ¿hasta dónde estos supuestos son corroborados por el dato arqueológico? Tal

como sucede en toda capital, en Chichén Itzá, existieron expresiones culturales que dominaron sobre otras. El problema acá es explicar las diferentes expresiones culturales (dominantes como no dominantes) en términos de grupos de identidad. Y si esto es posible ¿dónde se encuentran tales grupos?

En el capítulo IV, mencionamos cómo los primeros arqueólogos inventaron a los Itza como grupo de identidad apoyándose de fuentes indígenas y europeas de la colonia. Construyeron lo que Jones (1997) llama la polaridad Maya-Mexicana utilizada como explicación de las diferencias arquitectónicas artísticas expresadas en Chichén Itzá.

El conocimiento de los tradicionalmente denominados Itzá o Itzaes durante el Clásico Tardío/Terminal-Posclásico, en gran medida se infiere de las fuentes indígenas de la colonia, contrastadas con el registro epigráfico. Basándonos en estos tipos de información analizaremos si es posible seguir haciendo la distinción de los Itzá como grupo étnico y de otros colectivos humanos con quienes también tuvieron relación. De antemano considero que lo Itzá no es una categoría unívoca, ni homogénea y no trata de un grupo de gente en particular. El término engloba diferentes identidades pero no necesariamente étnicas.

V.2. Identidad y origen Itzá. Relacionando las fuentes etnohistóricas, las fuentes históricas, la epigrafía, la iconografía y la arqueología

En el capítulo IV comentamos ampliamente que existen diferentes opiniones acerca del origen de los Itzaes. Hay quienes han sugerido que eran Mayas Chontales, otros que eran forasteros Mexicanos y otros que eran Putunes. Cualquiera de los anteriores supuestos sugiere que los Itzaes eran una etnia no Maya Yucateca. Incluso también se consideró la posibilidad de que fueran una etnia híbrida Maya-Mexicana. Aparentemente las fuentes etnohistóricas y las evidencias arqueológicas, refuerzan en cierta medida el origen fuereño de los Itzaes. Veremos hasta donde esta tesis puede seguir siendo aceptada.

Las inscripciones epigráficas que hacen referencia a lo Itza, aparecen tanto en Chichén Itzá, como en el área del Petén, en ésta última, en una época más temprana. Esto ha sido interpretado como ser evidencia de movimientos migratorios Itzá, como se sabe se daba regularmente entre los grupos prehispánicos mesoamericanos, pero también como el origen sureño de los Itza de Chichén (Boot 2005). El glifo leído como Itzá, según los epigrafistas, aparece en los siguientes registros:

El término Itzá aparece en el borde de una piedra circular del Caracol fechada para el 948 d.C. (ver Voss 2002:167) que se localiza en el museo de la ciudad de Mérida, Yucatán. En esta piedra se enlista una serie de señores o ahauoob, uno de los cuales es señalado como *Itzá ahau* (Caso y Aliphath 2002:714).

En el templo de San Juan de Dios, en Mérida, se encuentra la estela 1 del caracol donde aparece la frase *Itza ahau te* o Señor Itzá árbol (Caso Aliphath 2002:714-715) y que se fecha para el 884-890 d.C. (Voss 2002: 167).

El glifo Itzá también aparece inscrito en los bloques de las serpientes jeroglíficas del edificio conocido como el Caracol en Chichén Itzá y se fecha para el 885-890 d.C. Dicho glifo también ha sido reportado en una estela del sitio de Nadzca'an fechado para el 860 d.C. (Voss 2002:166-167).

Llama la atención que las inscripciones hacen referencia a señores itza, inscritos con la estructura nominal característica de las tierras bajas (Ahau después del nombre). También es interesante que el término Itzá no sólo aparece en Chichén Itzá, también aparece en el Petén. Aunque también hay que decirlo, no se puede comparar la cantidad en la que el término Itzá aparece en las tierras bajas del sur con la presencia en Chichén Itzá.

En una vasija trípode del clásico temprano (435-500 d.C.), localizada en el Museo de Berlín (K6547), aparece esgrafiada la frase *Tzi? Hay yu chab sahal yune Itza ahau* (Fino su vaso, gobernador hijo del Señor Itzá). Como escena presenta el funeral de un personaje, posiblemente el gobernador mencionado en la frase y su renacimiento como árbol de cacao (Caso y Aliphath 2002; Voss

2006). *Itzá ahau* como sabemos es una categoría común en las inscripciones jeroglíficas que se refieren a título de origen, según Stuart y Houston (1994:33-42). No obstante Erik Boot (2005), considera que parece ser un marcador étnico, en vista de que para él aluden a los ancestros de los Itzá del Petén que son referidos en las fuentes coloniales. ¡Pero en el siglo XVI y XVII, los Itzaes del Petén decían que provenían de Chichén! (Caso y Aliphat 2001:722, nota 46; López de Cogolludo 1971:256)

El glifo para Itzá, también aparece en un monumento del sitio Motul de San José. En la estela 1 de este sitio localizado al norte del lago Petén Itzá, Boot (2005) y otros epigrafistas han “logrado” leer un texto que dice *hun tzak tok’ kuhul itza’ ahau* (Divino señor Itzá)³⁷. Acá se hace referencia a un señor que tenía el estatus de Ahau, o principal gobernante para un sitio del Clásico Tardío (600-900 d.C.).

De acuerdo a Boot (2005:37-39), el análisis de esta frase se realiza dividiendo en: 1.- *hun tzak tok’*, que puede tener dos acepciones: “golpe de piedra de pedernal” o “conjuro de piedra”. Cualquiera que sea la traducción real (nuevamente insegura) esta primera fase es un nombre personal o epíteto. 2.- *kuhul itza’ ahau*, que se lee como “divino señor (o rey) Itzá”. Según Boot, acá el término Itzá funciona como topónimo y tiene las características de ser un glifo emblema. Esta interpretación le hace pensar que la estela 1 está mencionando a un personaje de una entidad política particular, que viene a corroborar el término Itza’ como área o región de origen; sin embargo, hay que mencionar que el término —Itz también puede ser identificado como un nombre para leche, lágrima, sudor, resina o goma para cuajar de árboles y de matas y de algunas yerbas con derivados como hechicería, encantamiento, brujería (según Barrera Vázquez et al 1980:271). De acá que el término Itzá también se ha considerado como brujo de agua o también agua encantada. Si esto es así, Itzá puede no considerarse como topónimo o lugar de origen, más bien como cualidad mágica, coherente con el término kuhul o divino.

³⁷ Acá se difiere la forma de escribir *Itza’*, por respetar las lecturas e interpretaciones de Erik Boot(2005)

Sin embargo el glifo leído como —itz', difiere en la forma como se escribe en Chichén Itzá y en el Petén. Como el término Itzá aparece durante el Clásico en el área del Petén y durante el Clásico Terminal en Chichén Itzá, parece reafirmarse el supuesto de la migración Itzá, que ha sido construido con la información que proporcionan los libros de Chilam Balam (ver Voss 2006:170).

No obstante, la etimología del término Itzá, según Voss (2006:171) parece ser que funciona como topónimo. De acuerdo a este autor, Itzá como topónimo —que hace referencia a un lugar donde emana agua- aparece en *la relación de Mamay Kantemo*. En este documento la palabra Itzá hace referencia a una aguada, la aguada *Sah Itzá*. Otro ejemplo que da Voss, es el que menciona Roys (en Tozzer 1941) sobre el cenote *Kul Itzá*. En ambos casos Itzá está relacionada a fuentes de agua, por lo que parece funcionar como topónimo.

De acuerdo a la información que aporta Voss (2006) en su análisis, la etimología del término Itzá, entra en contradicción con la deducción y aparente reafirmación de la migración Itzá, que respaldan las inscripciones jeroglíficas donde aparece el término. Mientras que las inscripciones hablan de un aparente origen Petenero Itzá, la etimología habla de diferentes orígenes. Los Itzaes serían diferentes grupos, originarios de diferentes lugares que están relacionados con fuentes de agua.

Otro término que los defensores del origen petenero de los Itza de Chichén utilizan para soportar esta hipótesis, es la presencia del término Canek. Vocablo que hace referencia al último linaje Itzá que se tiene conocimiento habitó el área del Petén y del que dan cuenta escritores como Avendaño y López de Cogolludo (Caso y Aliphath 2002).

En el caso de Chichén Itzá, Canek aparece escrito en el dintel 1 del juego de pelota y en una columna del juego de pelota.

En las Tierras Bajas del Sur existen varios ejemplos. El término Canek, señala Boot (2005), se menciona en tres vasijas del Clásico Tardío, cuyo lugar

de origen se desconoce. En estas vasijas, nos menciona el autor, el término Canek es utilizado por tres varones distintos formando parte de sus nombres.

En la vasija catalogada como 4387, según la colección Justin Kerr, se lee lo que Boot (2005:39-40) considera el nombre propio de un personaje: *K'ak Mak Chakch'ok ok Kelem Elk'in Yahmo' Chanek/Canek*. También se lee *U-yul, u-chen*, que se refiere a un taller en particular en el que el vaso fue elaborado (*chen*, significa cueva o hueco). A esta frase le siguen *Xulwitz Ahau*, que significa señor (rey) de Xulwitz y que a decir del autor está relacionado con el glifo emblema de Xultun, y por último la frase *b'ahkab'*, que es un título común en lengua Maya que significa —primero de la cabeza del mundo—. Para el autor, el vaso perteneció a un importante señor de Xultun que se llamaba también Canek.

En la vasija catalogada como 4909, según la colección Justin Kerr, aparece un texto paralelo al de la 4387, sólo diferenciado por el nombre del personaje: *K'anh'al Elk'in Ch'enb'ah Chanek/Kanek* (Boot 2005:40).

Otra vasija de la misma colección en la que aparece el nombre Canek es la 8732. En esta se lee *Chak Man Kan Sakun Winik Ch'ok Ah K'uk Elk'in Ch'en Chanek/Canek*. Para la lectura de esta última, se basó en la comparación de las otras frases nominales reportadas en las anteriores vasijas.

Aun cuando la información anterior parece convincente para pensar en el origen petenero de los Itzá de Chichén, tales interpretaciones me parecen riesgosas, pues existen problemas que hay que considerar:

- 1.- Las inscripciones tratan de vasijas cuyo origen real es desconocido (una se encuentra en un museo de Berlín y las otras tres pertenecen a la colección Kerr 4387, 4909 y 8732).
- 2.- Las inscripciones son poco claras y/o incompletas, por lo que las lecturas pueden ser erradas.
- 3.- En la identificación de los signos y las palabras, Boot deja abierta la posibilidad de que sean cuestionables.

4.- Las interpretaciones pueden diferir. El mismo Boot (2005:37) señala que *Itzá ahau* puede referirse a un área o región, o una entidad política (que no son lo mismo).

5.- El término *Can* con el que se construye la palabra *Canek*, puede tener diferentes significados: igual se refiere al “número cuatro” que a “serpiente” o a “cero”.

Tales problemas son evidentes en muchos casos, pero aun así, las interpretaciones epigráficas como las señaladas por Boot (2005) sirven de soporte importante para “corroborar” la historicidad Clásica de los Itzá, como ancestros de los Itzá coloniales del Petén, descendientes a su vez de los Itzá de Chichén Itzá.

Otro ejemplo de ambigüedad que hay que señalar, es cuando Boot (2005), con la intención de validar la antigüedad de los Itzá, y su relación ancestral con la dinastía *Canek*, (también referida por las fuentes coloniales), presenta ejemplos iconográficos.

El autor señala que en las estelas 24 y 25 de Xultún se representa un gobernante decapitado. En sus brazos aparece una serpiente acompañada con signos de estrellas, que han sido tomados como indicador del nombre del personaje o bien como título político heredado, a saber *Canek* (chan o kan = serpiente más ek = estrella). Considero imprecisa esta interpretación en vista de que los nombres de personajes normalmente se escriben con glifos y no con imágenes pictográficas. Y con este tipo de imprecisiones se pretende sostener un modelo que “explica” la historicidad, antigüedad y por tanto identidad étnica de los Itzá.

Otros ejemplos como el anterior (que Boot menciona) donde se han “definido” el término Chanek o canek, refiriéndose a personajes masculinos, con funciones diferentes, son la Estela D de Pusilha (función indefinida) que tiene la fecha 593 d.C. y las estelas 10 y 11 de Yachilan (en la primera el personaje parece ser un guerrero y en la segunda un escultor). En Seibal en la estela 10 que tiene la fecha 849 d.C., un “señor” de Motul de San José (Tikal), es

mencionado como Canek (Boot (2005:48). Según Boot (2005) la estela 10 de Seibal, es el monumento más tardío que contiene una referencia a Canek. Todos los anteriores ejemplos son del Clásico Tardío.

De nueva cuenta vemos que para reforzar un modelo, se toma lo que conviene, y lo que no se desecha. Las inscripciones epigráficas y representaciones iconográficas en el Petén no dicen mucho (para no decir nada) sobre la —identidad y etnicidad Itzá”.

Finalmente, debemos mencionar que Boot (2005) señala la existencia de varios sitios en el área del Petén, donde la iconografía de diferentes monolitos hacen referencia directa o indirectamente a lo *Itzá* y lo *Canek*. Además de los señalados Motul de San José, Seibal y Xultún, se agregan Dos Pilas, Machaquilá, Panhale y Ucanal. El territorio es ubicado al sur y al este del lago Petén Itzá, incluyendo al lago. Ahora bien, si como menciona Erik Boot (2005) los Itzá-Canek coloniales y del periodo clásico (ambos en el área del Petén) están relacionados, ¿porqué en las fuentes coloniales los Itzá peteneros se dicen que vinieron de Chichén Itzá y no hacen referencia a sus supuestos ancestros del Clásico?, ¿porqué en este sitio son escasos los ejemplos donde se menciona el termino Canek?

Pasando a las fuentes históricas europeas y etnohistóricas, la interpretación tradicional que se les ha dado a los Itzá, es que son un —grupo extranjero que llegó a Yucatán, en fechas poco claras”.

En un párrafo del Chilam Balam de Chumayel (Mediz Bolio 2010:107; Roys 1973:49), se observa una relación entre los pauhtunes y los gobernantes Itzá. Al parecer tales pauhtunes eran los dioses titulares. Tal información es importante ya que de acuerdo a las crónicas del Chilam Balam los gobernantes eran la personificación de las deidades vinculadas con los cuatro puntos cardinales o direcciones del universo.

En la misma página del texto del Chilam Balam, se habla de la —gran y pequeña bajada”. Esto ha dado lugar a pensar en dos migraciones, una venida del poniente con mucha gente y otra venida del oriente con escasa gente (tal

como se mencionó en el capítulo IV). Sin embargo, la narración del Chilam Balam es oscura y bien puede estar haciendo alusión a un sólo evento. Como sea, el caso es que estos datos han servido tradicionalmente para afirmar que los Itzá fueron extranjeros.

En la primera crónica que se describe en los libros de Chilam Balam de Chumayel, Tizimín y Maní (Barrera Vázquez en Caso y Aliphat 2002:717), se dice que los Itzaes llegaron a Yucatán descubriendo Chichén Itzá en un katún 6 ahau. En el katún 13 ahau (495-514 d.C.) ocuparon dicho sitio donde establecieron su gobierno por 200 años. Posteriormente, en un katún 6 ahau (692-711) se establecieron en Chakanputún, abandonándolo 260 años después en un katún 8 ahau (928-948 d.C.) Las versiones de Roys (1933) y de Mediz Bolio (1930,2010), no coinciden con la cronología que se menciona en Caso y Aliphat (2002) quienes citan a Barrera Vázquez

De acuerdo a la crónica III, en un katún 8 ahau, Chakanputún fue tomado por *K'ak-u-pakal* (escudo de fuego) y *Tec uili* (Roys 1973:141). Según las Relaciones de Yucatán, ambos personajes eran capitanes Itza que también conquistaron Motul e Izamal, y también fundaron Mayapán (Garza 1983:269-270, 305-306). Por su parte López de Cogolludo (1971:255), menciona que este mismo personaje Itzá era un capitán que llevaba una rodela de fuego con que se defendía y que posteriormente fue deificado.

Tomando como base a los libros de Chilam Balam, tradicionalmente los Itzaes han sido interpretados como extranjeros y usurpadores. Pero lo más interesante es que se les menciona como los *ah nunoob*, “los que hablan mal la lengua” (Según Caso y Aliphat 2002, citando a Roys 1973:80-84). En un excelente trabajo Alexander Voss analiza filológicamente el término *nun* o *num* y nos ofrece una apreciación distinta.

En el Chilam Balam de Tizimín y el Códice Pérez aparece la frase *ah num/nun itza*. Autores como Barrera Vázquez (1980) sostienen que el adjetivo *nun* o *num* significa “barbaro o rudo de ingenio”, indicando –tradicionalmente- un origen foráneo. Pero Voss (2002:174-175) apunta que una revisión filológica de

este lexema también significa "informar, pasar a otro lugar, soñar y anunciar algo antes que suceda" (Barrera Vázquez 1980:585–586; Ulrich y Ulrich 1976: 144; Wisdom 1950 en Voss 2002:175). Si esto es así, *nun o num*, se refiere más a un lenguaje ritual.

Voss (2002) apunta que en las inscripciones jeroglíficas de Chichén Itzá aparece dos veces la expresión '*U-nun k'ak'nal*' (ver figura 6) como parte de los títulos de *K'ak-u-pakal* (Kelley 1968), en el templo de las Monjas a finales del siglo IX d.C. (Pool 2004). Este título, nos comenta el autor, ha sido tomado como el indicador de origen foráneo de este individuo (Grube 1994:334–335; Kremer 1994:303). Sin embargo, Voss (2002:175) considera que como la expresión '*u-nun*' es pospuesta al nombre *K'ak-u-pakal*, no funciona como atributo, ya que en las lenguas Mayas de las tierras bajas los atributos siempre preceden el sustantivo que describen.



Figura 6. U^unun k^{ak}'nal en el nombre de K^{ak} - u-pakal en Chichén Itzá. (Tomado de Voss 2002:187). Modificado para el presente trabajo

Como se mencionó líneas atrás, el término *nun* y *num* se relaciona con —*una* forma de lenguaje ritual”, por lo que la elucidación de la expresión '*u-nun k'ak'nal*' puede ser "el lenguaje ritual del lugar de fuego" (Voss 2002:175).

Como las ceremonias de fuego juegan un papel importante en los textos de Chichén Itzá esta lectura da buen sentido en aquel contexto, nos indica Voss (2002). *Nun o num*, no funciona entonces como indicador de origen foráneo, posiblemente esté indicando el oficio religioso o una actividad ritual de *K'ak-u-pakal*.

Otra inscripción cuya interpretación se ha pretendido ser relacionada con el origen extranjero de *K'ak-u-pakal*, es la frase *k'ul ah ts'ul wah*. Esta inscripción aparece al menos 9 veces en Chichén Itzá y se asocia a 4 personajes, entre los cuales está el ya mencionado *K'ak-u-pakal*. Sin entrar en detalle sobre la discusión que dan los epigrafistas acerca de los signos y las diferentes lecturas, podemos mencionar tres maneras de entender esta frase: "el venerable de un estilo de vida extranjero", "el venerable de la comida extranjera o de la tortilla (Ciudad Real 1984: 438v, 439r), "el venerable propietario de la tortilla"³⁸.

La discusión se centra en la mención de un elemento considerado como poco común, la tortilla. Si esto es así, estamos ante la evidencia de la intrusión de una nueva palabra originada por la presencia de un tipo de alimento poco habitual para los pobladores de Chichén Itzá en el siglo IX d.C. (Taube 1989 en Voss y Kremer 2000). Sin embargo, el término *ts'ul* no sólo puede ser leído como extranjero, también como propietario, entonces tenemos la tercera acepción como —el vino o venerable propietario de la tortilla”.

En mayor o menor grado, las lecturas antes mencionadas, parecen indicar que al menos *K'ak-u-pakal* y los otros personajes mencionados³⁹ son diferentes, por ser propietarios o consumidores de un alimento particular. Si consideramos esto, estaríamos poniendo de manifiesto un concepto de identidad de grupo por el tipo de alimentos que se consume, sin embargo no hay evidencias claras que la tortilla haya sido introducida al norte de Yucatán y que por ende sea un alimento extranjero. Y aún si así fuera, el consumo de un

³⁸ Para entender mejor la discusión sobre estas frases ver Voss y Kremer (2000).

³⁹ Además de *K'ak-u-pakal*, también se mencionan en Chichén Itzá a *K'inil kopo?l*, *Wah-u-Haw* and *Ah Yal? Ka?b U-kit kamax*(Voss y Kremer 2000)

alimento —~~ótico~~”, no implica que el consumidor sea forastero. Recordemos que las élites tienen acceso a productos poco usuales para el común de la gente. El elemento tortilla al parecer fue un alimento poco usual para el tiempo en que fue escrito dicha frase y pudo haber sido exclusivo de la dieta de la élite (gobernantes, sacerdotes, militares). Pero ésta sólo es una suposición.

Continuando con la tesis tradicional sobre el origen foráneo de los Itzaes, en el Chilam Balam de Tizimín y en el Códice Pérez, aparece otra vez la frase nominal *ah nun/num itza* (Voss 2002:175). De acuerdo al análisis que hace Voss (2002), esta frase no está atribuyendo el carácter foráneo de Itzá, más bien indica un oficio y significa —el anunciador Itzá”.

Comentario aparte pero en el mismo sentido que el anterior, es la frase *ah t'an itzae*, que aparece en el Códice Pérez (Roys 1940:35, 39). En los libros de Chilam Balam (Voss 2002:175) aparece la partícula *'ah*, también antepuesta a cualquier lexema o frase nominal para formar agentes del sentido "él que tiene, que hace, que usa" que indican cierto oficio (Smailus 1989 en Voss 2002: 175). Entonces la frase nominal *ah t'an itzae* se ha parafraseado como "el hablador Itzá".

El prefijo "ah" se refiere a alguien, una persona; la palabra "t'an" significa hablar, lengua o idioma; lo anterior es muy similar a lo que aparece en los vasos polícromos del Clásico: "ah ts'ib": el que escribe, o que también hace referencia a un escritor, interpretación que me parece la más acertada. De esta manera, se puede traducir *ah t'an* como el que habla o, el orador. Por lo tanto, la traducción estaría indicando a un orador (de la lengua) itza. Esta frase podría hacer referencia a dos posibilidades. 1) El orador de lengua Itzá (o el que habló Itza), ó 2) El orador Itzá. Si consideramos la primera posibilidad, a primera vista podemos asociar la frase como lengua itza en un sentido étnico; pero como ha demostrado Voss (2002), el término *Itzá* también aparece asociado con el término *nun* o *num*, y éste hace alusión a un lenguaje ritual; la lengua Itzá puede también entenderse como ese lenguaje ritual, lo que me parece tiene bastante sentido, en vista de que el término Itz, también se ha asociado con

brujos o magos (sacerdotes?), Según Barrera Vásquez y Rendón (1978). Además todas las inscripciones que se refieren a los Itzaes en Chichén Itzá, sugieren que éstos desempeñaron el oficio de sacerdotes u oradores (Voss 2002:173).

El carácter religioso de los Itza o Itzaes, sigue estando presente en el imaginario de ciertas comunidades del oriente de Yucatán, específicamente de la región de Valladolid (*Zací*). En comunidades cercanas a esta ciudad, la gente anciana asocia los templos católicos coloniales como construidos por ~~los~~ "Itzaes".⁴⁰

En síntesis, tal como hemos notado, las referencias históricas (en inscripciones epigráficas y textos indígenas con caracteres latinos), ha conducido a muchos historiadores y arqueólogos a pensar que los Itza o itzaes llegaron a Chichén Itzá de fuera. Interpretaciones tradicionales expuestas por autores como Tozzer (1957), Thompson (1954) y Roys (1962), nos hablan de un "grupo étnico extranjero" de posible filiación Mexicana o de un grupo culturalmente híbrido. Mediante un ardid analítico que ha perdurado desde entonces hacen una serie de conjeturas en las que relacionan a los Itza con guerreros-mercaderes Mexicanos provenientes del poniente en la segunda bajada; esta región la relacionaron con la mítica Zuyua o Tollan (Tula) y con la aparición de Kukulcán en la escena de Chichén Itzá. Por tanto, se considera que los itzaes son un "grupo étnico" extranjero que llega a Chichén Itzá, domina a los grupos locales mediante la imposición de un nuevo culto a la guerra, teniendo como símbolo religioso a Qutzalcoatl-Kukulcán.

Aún cuando hoy en día las anteriores conjeturas están ampliamente generalizadas y son tomadas casi como hechos históricos irrefutables, aún nos seguimos preguntando acerca del origen de los Itza, la identidad de este supuesto grupo y la razón o razones de haber escogido Chichén Itzá. ¿Eran

⁴⁰ En algunas poblaciones de esta región, los templos católicos carecen de fechas de construcción, de terminación o unaguración, como aparecen en otros pueblos de Yucatán. A una pregunta como ¿quiénes construyeron tales templos? La gente mayor responde que ~~los~~ "Itzaes".

grupo Toltecas que provienen de Tula? , pero si es así ¿Porqué recorrer una gran distancia para establecerse en una ciudad tan lejana? ¿Eran realmente Putunes que se asentaron en Chichén para controlar las vías comerciales? En fin, a simple vista podemos ver que muchas de estas interrogantes que muchos académicos se siguen haciendo, están mal formuladas y creo que algunas de éstas no tienen sentido. Afirmando la anterior porque de acuerdo a la re-evaluación que hace Voss (2002) sobre la terminología Itza, (y que hemos comentado líneas atrás) se puede considerar que los Itza o Itzaes no son un grupo, mucho menos étnico, pues no presentan los componentes que de otros colectivos se mencionan como los *Tutu Xiu* o los *Ah Canul*, como veremos más adelante

Se admira el ingenio que autores como Tozzer, Thompson y Roys tuvieron para construir una historia de conquista e influencia extranjera (afiliada al centro de México), mediante la interpretación de datos confusos y aislados que presentan de las fuentes etnohistóricas. Afortunadamente existen otras investigaciones que ponen en tela de juicio las interpretaciones tradicionales formuladas hace casi 70 años.

Con los avances que hoy se tiene en el conocimiento de las lecturas epigráficas, el registro arqueológico y la teoría de la etnicidad, podemos regresar y discutir si los Itzaes deben o no seguir siendo considerados como un "grupo étnico". Por su puesto reconsiderando con cautela la información que muestran las fuentes etnohistóricas.

De acá que tratemos de otra forma el término Itza. De acuerdo al reanálisis de Voss (2002), en los contextos nominales de las fuentes etnohistóricas, el término aparece más bien como "topónimo" y no tanto como "etnónimo", que ha sido la lectura tradicional. El término se refiere en primer lugar a gente cuyo origen geográfico está relacionado con fuentes de agua. Por su parte en las inscripciones epigráficas de Chichén Itzá se relaciona con sacerdotes (magos o agoreros). El corolario es que los itzaes no son un grupo, son una *categoría*.

Considero que gracias a los abundantes estudios que se tienen hoy en día sobre los Itzaes, podemos afirmar que no son un “grupo étnico”, pero la categoría se refiere a diferentes colectivos de variada identidad, entre los que se incluye a aquellos que hacían la función de sacerdotes, de magos, de agoreros (o las tres a la vez), según las inscripciones epigráficas de Chichén Itza, y que las fuentes etnohistóricas mencionan como gobernantes. Por tanto no podemos seguir hablando en términos de identidad Itza, sino, en términos de *identidades Itza* y por ende no del grupo Itza, sino, de *colectivos Itza*. Tal vez ya no es significativo seguir preguntando ¿quiénes eran los Itzá?, más bien ¿qué es lo Itzá? Y tendremos distintas respuestas dependiendo del contexto.

En síntesis, de acuerdo a las distintas fuentes de información que han tratado lo Itzá podemos considerar que:

El material histórico y etnohistórico ha sido tergiversado y manipulado de acuerdo a los modelos que se han propuesto.

El material epigráfico, sugiere que el concepto Itzá es más bien un topónimo y no un etnónimo.

La teoría antropológica y sociológica de la etnicidad no se articula adecuadamente con la “información empírica” que trata lo Itzá, específicamente la primordialista que es la que considero más útil, en vista de que articula las otras perspectivas⁴¹.

El material arqueológico sólo ha sido utilizado para demostrar y no para contrastar, al respecto sólo se han formulado especulaciones pobremente argumentadas. Las cronologías originales, historias y cultura que autores como Tozzer, Thompson y Morley establecieron, no son corroboradas por el dato arqueológico.

⁴¹ Como veremos más adelante, el enfoque primordialista tiene sentido pero con los Itzá peteneros del siglo XVII. Pero no para los de Chichén del siglo IX

V.2.1. Itzá y Cocom

Ahora bien, siguiendo con las fuentes etnohistóricas y las inscripciones epigráficas, éstas nos mencionan que los Itzaes entraron en relación con otros grupos como los *Cocomes*.

La discusión referente al origen e identidad de los Itza, la iniciamos con la interpretación tradicional que se le ha hecho a *K'ak-u-pakal* como extranjero. Ahora bien otro personaje contemporáneo a *K'ak-u-pakal* fue *Hun pik tok*. Para autores como Lizana (1995), dicho personaje fue gobernante de Izamal, pero para otros como García Campillo (1999, 2001), Voss y Eberl (en Voss y Kremer 2000), fue gobernante de Ek Balam. Pero dicho personaje no aparece en ninguna fuente escrita de Ek Balam (Cobos 2010, información personal). Sin embargo el glifo emblema de *Hun-pik-tok* se puede identificar con el señor *Ukit kan leken* las serpientes jeroglíficas de la escalera central de la estructura 1 de Ek Balam (Vargas de la Peña y Castillo 1999). El título K'ul y el glifo emblema asignado para *Hun-pik-tok*, también están presentes en los fragmentos de la Estela 1 de Ek Balam (Vargas de la Peña y Castillo 1999).

En las inscripciones de Chichén Itza, *Hun pik tok* aparece como vasallo de un señor llamado —Quij~~ad~~ abanico”, gobernante de Chichén Itzá y que ostentaba el título de *Kul Cocom* o sagrado Cocom (Houston y Taube 1987:8-10). Pero *Hun pik tok* no aparece con el término K'ul, al menos no con claridad.

Se sabe por los documentos indígenas, que los Cocomes decían ser descendientes de los señores de Chichén Itzá y uno de los grupos fundadores de Mayapán (Caso y Aliphath 2002:718). Sin embargo de acuerdo Voss y Kremer (2000), el título *k'ul kokom* puede ser mejor comparado con el oficio de un juez, quien era obviamente el representante más alto en la administración política de Chichén Itza. Por lo tanto el término Cocom, que también ha sido manejado como un grupo de identidad, de acuerdo a las fuentes etnohistóricas, puede también estar representando oficio o cargo, tal como se menciona en la Casa Colorada de Chichén.

En la crónica I del Chilam Balam de Chumayel se menciona que los Itzaes regresaron a Chichén Itzá en 1 Katún 4 ahau (947-987 d.C.), al parecer el periodo de auge de esta ciudad. En 1 Katún 8 ahau, *Hunac Ceel*, gobernante de Mayapán, con ayuda de mercenarios llamados —mexicanos” la conquistó y expulsó a sus habitantes. En 1 Katún 4 ahau, los Itzaes regresaron para tomar represalias contra Mayapán y la destruyeron (Barrera Vázquez en Caso y Aliphat 2002:718).

El conflicto entre Itzaes y Cocomes, la ascensión de *Hunac Ceel* al poder de Mayapán, su traición y la guerra establecida con los Itzaes de Chichén Itzá, son narrados con lujo de detalle en el Chilam Balam de Chumayel. Todo ello sucedido al parecer durante el periodo Posclásico.

La referencia sobre —Quijada abanico” gobernante de Chichén Itzá que ostentaba el título de *Kul Cocom* (mencionada líneas atrás), nos habla de relación que se dio entre Itzaes con los Cocomes en esta ciudad prehispánica. Los Cocomes eran además un grupo antiguo en la región dominada por Chichén Itzá.

Landa (1997:20), al hablar sobre la fundación de Mayapán y la partida de *Kukulcán*, menciona:

Que partido Cuculcán, acordaron los señores, para que la república durase, que el mando principal lo tuviese la casa de los Cocomes, por ser la más antigua y más rica y por ser el que la regía hombre de más valor...

Es interesante notar que el mando de Mayapán, se le dio a los *Cocomes*. Me parece que hay dos características determinantes para la toma de esta decisión: el primero su antigüedad y el segundo su protagonismo pasado en la vida política y religiosa de Chichén Itzá. La referencia que hace Landa respecto a Cocom como hombre de más valor, también puede interpretarse como hombre de más poder. Efectivamente al menos en las inscripciones de Chichén Itzá, aparece un Cocom poderoso.

Siempre se ha hablado de los *Itzáes* como los protagonistas principales de Chichén Itzá; pero los *Cocom* también pudieron haber sido un colectivo social –Landa (1997) los menciona como *casa-* que participó de la vida política y religiosa de esta ciudad. Al menos ciertas frases que aparecen en la Casa Colorada de Chichén Itzá, muestran la relación de *Cocom* con la élite (Ver Voss y Kremer 2000). Esta relación es reafirmada en ciertas inscripciones que aparecen también en un dintel del edificio conocido como Ak'ab Dzib. En este dintel aparece un personaje sentado sobre lo que parece ser un trono. Los textos en ambos lados de la figura lo identifican como —~~el~~ señor Cocom”. A decir de Grube y Krochok (2007:226-227) el Akab Dzib pudo haber sido la residencia de este personaje.

Como mencionamos líneas atrás, los *Cocomes* se consideraban descendientes de los —Señores de Chichén Itzá” (Caso y Aliphat 2002:718). Esta información que dan las fuentes coloniales no se alejan de la realidad histórica, pues al menos en la Casa Colorada de Chichén Itzá, se menciona a un funcionario Cocom. ¿Qué podemos inferir al respecto?, que entre los *Cocomes* y los *Itzáes* hay cierta semejanza, en cuanto participaron de la élite de Chichén; pero también es clara la diferencia de identidad entre ellos.

La posición excepcional de la casa de *Cocom* que más tarde fue sostenida en Mayapán, refleja la situación de 400 años antes que fuera fundada esta ciudad. El *k'ul kokom Yahawal Choh K'ak '* de Chichén Itzá debe haber ocupado el más alto estatus administrativo de la ciudad, estrechamente ayudado por los sacrificadores más altos y supremos, *Hun-pik-tok '* y *K'ak '-u-pakal* (ver Voss y Kremer 2000), en época en la que tradicionalmente se ha dicho el dominio político lo tenían los *Itzá*. El máximo señor *Itzá*, era tal vez un *Cocom*.

No tenemos datos suficientes desde otras fuentes como para considerar si los *Cocom* son o no una entidad étnica, sin embargo las fuentes históricas inspiran a pensarlos en tales términos. Sabemos que fue una casa muy antigua y que sus orígenes se encuentran en Chichén Itzá. Además, a diferencia de los

Itzá, los *Cocom* se relacionan claramente con la categoría Maya. Antes de mencionar que el gobierno de Mayapán recayó en manos de los *Cocomes*, Landa (1997:20) también dice:

...Y que *Cuculcán* puso nombre a la ciudad, no el suyo, como hicieron los *Ahizaes* en *Chichénizá*, que quiere decir *pozo de los aizaes*, más llámola *Mayapán* que quiere decir el *pendón de la Maya*, porque a la lengua de la tierra llaman *Maya*...

Al respecto también vale la pena recordar un pasaje del Chilam Balam de Chumayel:

Entonces los señores emparentados bajaron a Chichén Itzá y fue cuando se llamaron Itzaes. Trece Katunes reinaron hasta que sucedió la traición de Hunac Ceel... Se fueron al desierto de Tanxulucmul... En el Katún Ocho Ahau regresó el resto de de los Itzaes. En ese tiempo gobernaron Chakanputún. *En el Katún Trece Ahau se asentaron en Mayapán y se llamaron hombres Mayas*⁴²... Seis Katunes abandonaron sus asientos y dejaron de llamarse Mayas. En el Katún Once Ahau cesaron de llamarse hombres Mayas, Cristianos se llamaron. Todas sus provincias fueron ordenadas por san Pedro y su majestad el rey (Roys 1973:49-50).

De los anteriores pasaje y de las reflexiones hechas en torno a los Itzaes y los Cocomes, puedo considerar que es muy probable que en ciertos momentos las fuentes etnohistóricas confunden la categoría Itzá con la categoría Cocom, más no como error. Los *Cocom*, en términos de función político-religiosa, pudieron haber pasado como Itzá. Su antigüedad pudo haber sido determinante para ocupar la posición política que también tuvieron en Chichén Itzá. Yo sugiero que

⁴² Las cursivas son del autor de esta tesis.

los “naturales” que menciona Diego de Landa en su obra, son los Cocomes. Son los Mayas Yucatecos.

V.3. El orden social y político en Chichén Itzá. Relacionando las fuentes etnohistóricas, las fuentes históricas, la epigrafía y el contexto arqueológico

En páginas anteriores hemos argumentado que no es posible seguir considerando a Itzaes como un “grupo étnico”. El término Itzá es una categoría que engloba a diferentes colectivos sociales como los definidos por su práctica político-religiosa. También se refiere a otros colectivos que llevan el nombre por el lugar de origen o lugares relacionados con el agua. En otras palabras, el término puede estar englobando diferentes tipos de identidades, incluso a identidades locales.

No podemos perder de vista que entre los estudiosos de la etnicidad, (específicamente desde el enfoque situacionista) un factor del que se puede comprender la identidad étnica es la organización social. Sin embargo, me parece por demás estéril pretender dilucidar la organización social entre “los Itzá” y verlo como una dimensión más de lo étnico.

Por otra parte, la organización socio-política que se puede dilucidar de la información etnohistórica y epigráfica, puede más o menos adecuarse con el contexto arqueológico de Chichén Itzá, cuando se considera en un tiempo y lugar determinado. Tampoco aplica para toda historia de Chichén Itzá, amén de que esta ciudad no sólo fue de los Itzaes.

La re-conceptualización de la etnicidad tomando como un aspecto de la organización social ha dado lugar a dos áreas de investigación (Jones 1998:28). La primera incluye estudios sobre las relaciones entre la cultura material y el simbolismo étnico (ver por ejemplo Hodder 1982, Shennan 1998). La segunda área, explora el origen étnico en la estructura política (ver por ejemplo Brumfield 1994; Kimes, Haselgrove y Hodder 1982).

De acuerdo a los Chilames, Chichén Itzá estuvo gobernado por un *ahau* (señor principal) quien tenía el título de *Ah Nacxit kukulcán*. La relación entre este personaje y los Itzaes no parece ser muy clara. Landa (1997:19) en su muy conocida obra —“Relación de las Cosas de Yucatán” comenta:

Que es opinión entre los indios que con los Yzaes que poblaron Chichenizá, reinó un gran señor llamado Cuculcán, y que muestra ser verdad el edificio principal que se llama Cuculcán; y dicen que entró por la parte poniente y que difieren en si entró antes o después de los Yzaes o con ellos....

No se sabe si este hombre-dios llegó primero, después o con los Itzaes. Por otra parte, el origen extranjero de este personaje se deja entrever en la misma obra de Landa (1997:19-20) cuando habla de la fundación de Mayapán.

Que este Cuculcán tornó a poblar otra ciudad tratando con los señores naturales de la tierra que él y ellos viniesen (a la ciudad) y que allí viniesen todas las cosas y negocios; y que para esto eligieron un asiento muy bueno a ocho leguas más adentro en la tierra que donde ahora está Mérida....

Por lo que se puede observar, en la narración que los indios Mayas del siglo XVI le hacen al obispo Landa, hay una clara diferenciación de otredad entre el tal *Kukulcán* y los —“naturales de la tierra”. Esta misma diferenciación también se observa entre dicho personaje y los Itzaes, de acuerdo a la información de Landa (1997:20).

...Y que Cuculcán puso nombre a la ciudad, no el suyo, como hicieron los Ahizaes en Chichénizá, que quiere decir pozo de los aizaes, más llamóla Mayapán que quiere decir el pendón de la Maya, porque a la lengua de la tierra llaman Maya; y los indios llaman Ychpa (a la ciudad), que quiere decir dentro de las cercas.

Si bien no podemos considerar que el Kukulcán de Chichén Itzá y el Kukulcán de Mayapán sean el mismo personaje (por lo varios siglos de diferencia entre uno y otro sitio), entre los informantes Mayas del siglo XVI, es descrito como uno sólo. Pero en el caso de Mayapán, se hace una demarcación entre *Kukulcán* y los Itzaes.

Otra diferencia importante es que al parecer *Kukulcán* gobernó sólo, pero las Chilam Balames, así como las inscripciones jeroglíficas sugieren que en Chichén Itzá hubo un gobierno compartido. Según Schele y Freidel (1990), siguiendo a Barrera Vázquez (1980) dicho sitio fue gobernado por un *multepal* o gobierno conjunto. Aquí propongo que los dos tipos de organización coincidieron en el tiempo.⁴³

De acuerdo a los Chilam Balam (ver Barrera y Rendón 1978), en el Katún 8 Ahau (1185-1204), el ahau de este sitio se llamaba *Ah kul itzam can* (Divino Señor Cuatro Itzam) o *Ahau Can* (Señor Cuatro). Debajo de este señor se encontraban otros cuatro también principales a los que se refieren como hermanos. Tales hermanos se llamaban *Chac xib chac*, *Sac xib chac*, *Ek yuuan chac* y *Hun yuuan chac*, llamado *Uooh puc*. Al parecer este último era el hermano menor y el que ostentaba el menor rango político. Es importante mencionar que de acuerdo a las inscripciones jeroglíficas y a las fuentes etnohistóricas, sabemos que el término hermano era utilizado en el periodo clásico no sólo como relación consanguínea. También se utilizaba para mencionar a los primos cruzados (ver Pool 2003).

Pero también tenemos los textos glíficos de Chichén Itzá en los que se mencionan grupos de hermanos relacionados entre sí. Tales señores son mencionados como *yitahy* son: *K'ak-u-pakal kauil*, *Kin cimi*, *Ah muluc tok*, *Wa.ca.wa* y —Doble Quijada—. Otros grupos de hermanos estaban conformados

⁴³Cobos Palma (1999) sugiere que la idea de un gobierno compartido tiene sentido para el «Chichén viejo», mientras que el gobierno de un sólo soberano se asocia más con el «Chichén nuevo» o complejo construido en la Gran Nivelación. En una publicación posterior el mismo autor cuestiona esta hipótesis.

por *Yax tul*, *Yax kauil* y *Bolon ti ahau*. En un último grupo se menciona a —Quijaa’ *Ahau Uinic* (Schele y Freidel 1990:362).

Vale la pena comentar el término *yitah*. Según Schele y Mathews (1998:353-354) dicha palabra es un término de parentesco con el que se identifica a los personajes mencionados como hermanos del rey. Por otra parte Stuart (en Caso y Aliphath 2002) piensa que *yitah* puede ser un verbo que significa acompañar o atestiguar. Si esto es así, los acompañantes debieron de tener un rango de suma importancia, por el sólo hecho de acompañar y ser mencionados junto al nombre del gobernante. Lo que nos llevaría a pensar que al menos eran parte del gobierno. Tomando también en cuenta, que las relaciones de parentesco fueron de gran importancia para las élites prehispánicas, la versión de Schele y Mathews no contradice la lectura de Stuart. En otros trabajos comento que en Chichén Itzá gobernó una casa gobernante a finales del clásico tardío (ver Pool 2003, 2004).

Aunque otros autores no estén de acuerdo (ver por ejemplo Schmidt, Stuart y Love 2008:1-17) con la idea de un gobierno conjunto, las fuentes indígenas y los registros epigráficos confirman este tipo de organización política. A diferencia de lo que sucedió en el periodo clásico en el área del Petén, a finales de este periodo e inicios del posclásico, los monumentos ya no narran las hazañas de un gobernante, si no de un grupo de gentes que eran gobierno, al menos en el caso de Chichén Itzá.

Siguiendo con el mismo sentido, en el complejo arquitectónico de las Monjas, los epigrafistas han registrado varias cláusulas nominales de personajes. La discusión entre estos especialistas y otros arqueólogos estriba en definir si estas cláusulas hacen referencia a personajes históricos, míticos o deidades. También difieren en la función que pudo haber tenido este complejo. Así, mientras que Lincoln (1990) propone un carácter habitacional para dicho complejo, García Campillo (2001) sugiere un carácter dinástico-religioso de la Monjas, y Grube (1994) una función cívico-administrativa.

Desde un análisis arquitectónico, Lincoln (1990:608) propone que la altura del edificio principal del complejo de las Monjas, su situación frente a un gran espacio abierto y la gran escalera de acceso, indican que debió tratarse de una especie de templo para actividades públicas, en el que los sacerdotes vivían la mayor parte del tiempo.

Por su parte, Grube (1994:329), basándose en el análisis de las inscripciones epigráficas comenta que si bien el edificio de las Monjas pudo no haber sido ocupado por los miembros de todas las familias que están representadas en los textos glíficos, es probable que dicho edificio tuviera funciones político-administrativas. Quizá el edificio de las Monjas representa más que cualquier otra construcción en la ciudad la estructura política no monárquica de Chichén Itzá. La apreciación de Grube es interesante, en vista de que lo —monárquico— es sugerido por la existencia de los personajes mencionados en las inscripciones jeroglíficas y que pudieron haber formado parte del orden de gobierno de la ciudad a finales del siglo IX d.C.

Un gobierno conjunto tiene realmente sentido desde un patrón cosmogónico. Regresando a las fuentes indígenas, los cuatro personajes mencionados debajo de *Ah Canul itzam can*, se asocian a *chac*, dios de la lluvia. *Chac xib chac* y *Sac xib chac* se vinculan con una advocación de la deidad que esparcía (*xib*) el agua, mientras los otros dos *Ek yuuan chac* y *Hun yuuan chac*, con un *chac* erguido (*yuuan*).

Por otra parte, *Chac xib chac*, *Sac xib chac* y *Ek yuuan chac*, se relacionan con un determinado color y por lo tanto a un punto cardinal: *chac* es rojo y se relaciona con el oriente; *sac* es blanco y corresponde al norte; *ek* es negro y se relaciona con el occidente. Como puede darse cuenta el lector, falta el sur, que debe estar representado por el color amarillo o *can*, lo que sugiere que el cuarto personaje tal vez no tenía aún el rango de gobernante. Sin embargo, llama la atención que el personaje principal mencionado, sí lleva este término al final de su nombre: *Ah Canul itzam can*. De todas formas, lo anterior demuestra que los señores Itzaes durante el Periodo Posclásico representaban

a las deidades cuatripartitas, tal como lo eran los chakes, los pauhtunes y los bacabes. Según Landa (1997:71), estos últimos eran cuatro hermanos, sostenedores del cielo.

Entre la muchedumbre de dioses que esta gente adoraba, adoraban cuatro llamados Bacab cada uno de ellos. Estos, decían, eran cuatro hermanos a los cuales puso Dios, cuando crío el mundo, a las cuatro partes de él sustentando el cielo (para que) no se cayese...

Los tres tipos de deidades mencionados, chakes, pauhtunes y bacabes estaban íntimamente relacionados, tal como menciona Landa (1997:71):

La primera, pues, de las letras dominicales es kan. El año que esta letra servía era el agüero del Bacab que por otros nombres llaman Hobnil, Kanalbacab, Kanpauhtun, Kanxobchac. A este le señalaban a la de medio día. La segunda letra es Muluc; señalábanla al oriente y su año era agüero del Bacab que llaman Canzianal, Chacalbacab, Chacpauhtun, Chacxibchac. La tercera letra es Ix. Su año era agüero del Bacab que llaman Zaczini, Zacalbacab, Zacpauhtun, Zacxibchac y señalábanle a la parte del norte. La cuarta letra es Cauac: su año era agüero del Bacab que llaman Hozanek, Ekelbacab, Ekpauhtun, Ekxibchac; a este señalaban a la parte del poniente.

De acuerdo lo anterior, es claro que los gobernantes representaban a cuatro parcialidades, asociadas a una dirección, color y deidad. De acuerdo a Barrera Vázquez y Rendón (1978), cada año uno de ellos tenía mayor autoridad sobre los otros. En los Chilames se dice que cuando era ahau *Ah kul itzam can*, el gobernante principal bajo su mando era *Chac xib chac*.

Ahora bien toda esta idea de gobierno compartido que al parecer, le da un rasgo característico a Chichén Itzá, tiene sentido si se ubica en ciertos momentos de su historia y en complejos arquitectónicos particulares. Las lecturas epigráficas y el registro arqueológico pueden ir entonces de la mano,

con la información que dan las crónicas indígenas, aunque la intención de éstas, es sólo exponer temas, no sucesos cronológicos.

Según Voss y Kremer (2000), en Chichén Itzá, hacia la segunda mitad del siglo IX d.C., existió un triunvirato que gobernó la ciudad. De ello dan fe los registros epigráficos encontrados en la Casa Colorada. Este grupo de poder estuvo conformado por *Yahawal choh k'ak*, quien llevó el título de *K'ul kokom*, y tenía el papel de Juez; *K'ak-u-pakal*, quien controló los asuntos seculares y religiosos y por último *Hun pik tok* que al parecer fue un Señor de Ek Balam, adherido al sistema político de Chichén Itzá. El sistema político se basó en el control y cooperación mutua, no a través de la autoridad de un sólo gobernante o rey, como se dio en las tierras bajas del sur. La presencia de estos tres personajes en Chichén Itzá, concuerda con la información que da Landa (1997: 18) en el siglo XVI.

Que Chichénizá es un asiento muy bueno a diez leguas de Izamal...donde dicen que reinaron tres señores hermanos que vinieron a aquella tierra de la parte poniente, los cuales eran muy religiosos y que así edificaron muy lindos templos...

Ahora bien ¿cómo se observa toda la información anterior en el registro arqueológico? Según Cobos (1999) la idea de un gobierno compartido o multepal, como se ha mencionado, tiene sentido en el llamado —Chichén viejo” y no tanto en el —Chichén nuevo”. Según este autor, las fuentes etnohistóricas y textos jeroglíficos tienen un contexto espacial y cronológico cuando se relacionan con el complejo de la Monjas. También debemos de agregar el complejo de la Casa Colorada.

La idea de un gobierno compartido entonces no aplica para toda la historia de Chichén Itzá, es sólo para cierto momento (segunda mitad del siglo IX d.C.), momento en el que Itzá y Cocom coincidieron. De acuerdo a Voss y Kremer (2000), en este gobierno de colaboración pudo participar también un

—dino señor de Ek Balam”. Entonces me parece inadecuado calificar como Itzá este tipo de estructura política.

Si el gobierno compartido se relaciona con el comúnmente denominado —Chichén viejo” y el gobierno de un sólo individuo con el complejo de la Gran Nivelación o —Chichén nuevo”, estamos viendo dos tipos de identidad política, dos órdenes diferentes de organización que a mi parecer fueron contemporáneos. Al respecto vale la pena retomar la discusión planteada en el capítulo IV, sobre la relación Chichén Itzá-Centro de México.

Tozzer (1957) en su versión tardía, consideró la llegada de Kukulcán I después del 948 d.C.; Thompson (1970) por su parte creyó que Quetalcoatl-Kukulcán llegó a Chichén en 980 d.C. Tradicionalmente se ha pensado que el complejo de la Gran Nivelación de Chichén Itzá, o —Chichén nuevo”, es resultado de influencia Mexicana, influencia que a su vez está relacionada con la llegada de la —serpiente emplumada”. Por tanto el Chichén nuevo (con influencia mexicana) es visto como posterior al denominado —Chichén viejo” (de identidad netamente Maya).

Desde la época de Edward Herbert Thompson (inicios del siglo XX), quien se decía autor de la separación entre un —Chichén nuevo” y otro —Chichén viejo”, se ha mantenido esta idea bipolar del sitio. Sin embargo, el material arqueológico (como se mencionó en el Capítulo IV) indica contemporaneidad entre estos dos espacios (Lincoln 1990). Los trabajos de investigación arqueológica efectuados en la parte central, suroeste, sureste y sur de Chichén Itza, han revelado alfarería perteneciente al complejo cerámico Sotuta, la cual aparece asociada a conjuntos arquitectónicos cuyas fechas de cuenta larga corresponden al siglo IX d.C. (Cobos 1998:915-930).

Regresando a la arquitectura de la Gran Nivelación, ésta ha sido por muchos considerada como expresión étnica Tolteca y relacionada además con Kukulcán de quien las crónicas hablan como gobernante único. La dilucidación de los dos tipos de identidad política comentada líneas arriba, nos llevan también a relacionarlos con la hipótesis de Coggins (1987,1989). Esta

historiadora del arte, como ya mencionamos en el capítulo IV, ve una fusión Maya-Mexicana en Chichén Itzá por causas calendáricas, negando con ello la bipolaridad en el sitio. Para esta autora la construcción del Castillo, fue resultado de esta fusión que pudo haberse dado en 830 d.C.

Mencionamos a Coggins en vista de que Krochock (en Cobos 1998), registra la fecha 832 (10.0.2.7.13 9 Ben 1 Zac) en la Estructura 6E3 o Templo de las Jambas Jeroglíficas⁴⁴. Si estas correlaciones son correctas, la segunda mitad del siglo IX, viene a marcar la contemporaneidad entre los mal denominados —“Chichen viejo” y “Chichen nuevo”. Contemporaneidad también entre dos identidades políticas.

V.4. Continuidad del gobierno compartido en el área del Petén. Relacionando las fuentes etnohistóricas, las fuentes históricas, epigrafía e iconografía

El Chilam Balam de Chumayel también narra la expulsión de los Itzaes de Chichén, su guerra contra los de Mayapán y su establecimiento en el Petén Guatemalteco.

Roys (1973:67), haciendo mención de un pasaje del Chilam Balam de Chumayel, dice que *Chac xib chac*, *Sac xib chac* y *Ek yuuan chac*, fueron despojados de sus insignias o *canheloob*. Estas insignias pueden ser los cetros-maniqués con la figura del dios K que se relaciona con la nobleza y el poder político (Caso y Aliphat 2002:721). Este evento, fue resultado del conflicto que tuvo el gobierno de Chichén Itzá con *Hunac Ceel* de Mayapán. Para entonces, y de acuerdo a los Chilames, *Hunac Ceel*, había despojado del mando a *Ah Mex cuc* en el gobierno de Mayapán, pero para legitimar el título de ahau debía

⁴⁴Además, Krochock observó que las inscripciones de Jambas Jeroglíficas utilizan más rasgos del periodo Clásico que otras de las inscripciones de Chichen Itza.

responder los cuestionarios de Zuyúa y apoderarse de las insignias de mando⁴⁵.

Siguiendo con las crónicas, los Itzaes al ser expulsados de Chichén Itzá se refugiaron en el Petén, aunque de acuerdo a las fuentes indígenas, regresaron a Mayapán para tomar venganza.

Otro religioso, mencionado por la historia como el padre franciscano Fuensalida dijo que los Itzaes del Petén eran originarios de Yucatán y por eso hablaban la misma lengua. Que abandonaron Chichén Itzá porque uno de sus gobernantes robó a la mujer de otro señor y por ello se establecieron en el Petén⁴⁶:

... que cien años antes que viniesen los españoles a estos reinos, se huyeron de Chichén Itzá, en la edad que llaman ellos octava y en su lengua Uaxac Ahau (8 Ahau) y poblaron aquellas tierras donde hoy viven [Petén] (López de Cogolludo 1971:256).

Al parecer el sistema de gobierno conjunto que se ha mencionado para Chichén Itzá durante el Clásico Terminal, continuó con los grupos Itzaes que se asentaron en el Petén, posterior a su salida de esa ciudad.

Se sabe que desde 1525, cuando Hernán Cortés pasó por el Petén, el señor principal se llamaba *Canek*. En 1617 gobernaba también un Canek que decía que su padre era quien había recibido a Cortés (López de Cogolludo 1971:234). De acuerdo a las cartas de Ursúa enviadas al rey Carlos II de España en 1697, se tiene conocimiento de que en el año de 1695 el gobernante seguía llamándose Canek. Es decir, al menos durante 170 años, los señores del Petén tenían el mismo apelativo. De acuerdo a la declaración de un indio Mopán, a la muerte del señor principal de los Itzaes, éste dejó a tres de sus

⁴⁵Es importante mencionar que el lenguaje de Zuyúa fue introducido por los Itzaes y trata de una serie de acertijos que sólo los gobernantes legítimos podían responder.

⁴⁶De acuerdo a Barrera y Rendón (1978) y citando al Chilam Balam de Chumayel, el pretexto que tomó Hunac Ceel para conquistar Chichén Itzá, fue que Chac Xib Chac raptó a la mujer de Izamal. Para esta conquista se apoyó de mercenarios mexicanos

hijos por gobernadores de la isla, que tenían cuatro pueblos o barrios y cada uno de ellos se llamaba Canek (Caso y Aliphath 2002:724).

Con estos informes podemos notar que el sistema político entre los Itzaes del Petén al momento del contacto español, era prácticamente el mismo que tenían los de Chichén Itzá en el Clásico terminal. Un personaje central ocupaba el puesto de *ahau* y compartía el poder con otros cuatro señores, posiblemente emparentados (hermanos o primos cruzados).

La figura principal en el Petén era Canek que fungía como *primus inter pares*. Junto a él gobernaba *Ah Kin canek*, que además de sus funciones religiosas -como sacerdote que era- también tenía un importante papel político. Algunas veces se dice que era hermano de *Canek* y otras veces su primo. Estos dos personajes representaban la cúspide del poder⁴⁷. Debajo de ellos se encontraban cuatro “reyes” y otros cuatro principales, tal como lo declaró Canek (Según Caso y Aliphath 2002:724):

... Siempre y hasta la entrada del señor general don Martín de Ursúa y Arizmendi, fue gobernado el Petén de cuatro reyes y cuatro caciques, quienes tenían sus parcialidades distintas y copiosas. Según la misma fuente, tres de los “reyezuelos” [ahauoob?] eran Cit Can, Tesucan y Cit Can. Mientras que los cuatro caciques [halac Uinicoob?] eran: Dzin, Tut, Canek y Cit Can.

Todo lo anterior se conoce gracias a las cartas de Ursúa enviadas al rey Carlos II de España.

Canek reclamaba venir de Chichén Itzá y decía haber migrado desde la península de Yucatán, después del colapso de esta urbe alrededor del año de 1200 DC (según Roys 1973) o 1460 DC (según Edmonson 1982). Dicha migración hacia la región de los lagos de Petén Central pudo haber sido una de las muchas migraciones hacia y desde la península de Yucatán, las cuales

⁴⁷Este caso nos recuerda el caso de K'ak -U- Pak'al y K'inil Kopol en Chichén Itzá, en el siglo IX d.C. (Ver García Campillo 2001)

empezaron desde la península de Yucatán tan temprano como el periodo Clásico Tardío (Rice *et al.* 1996).

La sobrevivencia de un tipo de organización sociopolítica a finales del siglo XVII, en el área del Petén cuyos orígenes se remontan hasta el siglo IX en Chichén Itzá, puede considerarse como una tradición en términos de Weber (1996) o como práctica serial (estructuración de la positividad) de Sartre (1991). Por tanto un gobierno conjunto o *multepal*, toma sentido como elemento de identidad política. Efectivamente podemos pensar en la sobrevivencia de un sistema político, que no es originalmente Itzá, como se podría suponer a la manera tradicional. Es de origen Yucateco.

Debemos recalcar que los Itzaes del Petén, identificaban su pasado ancestral con Chichén Itzá y reprodujeron un sistema de gobierno semejante al que apareció en un momento dado en esta ciudad; por supuesto con otros —agentes—. La visión primordialista y la visión situacionalista de la etnicidad toma sentido y aplica mejor para los grupos Peteneros del siglo XVII.

Autores como Boot (2005), Caso y Aliphath (2002), consideran que los Itzá de Chichén eran originarios del área del Petén. Tomando en cuenta el carácter organizacional de la estructura política, (aspecto situacional de la etnicidad), deberíamos tener evidencias de este tipo de organización durante el Clásico en las tierras bajas centrales, pero no las hay. En su lugar tenemos la organización de un sólo gobernante o *ahauoob*, mismo sistema que las fuentes coloniales en el norte de Yucatán, también sugieren en el caso de Chichén. Como hemos comentado este sistema se acomoda mejor con la rectoría de Kukulcán, relacionada con el complejo de la Gran Nivelación, que como también dijimos es contemporáneo al Chichén viejo, que es donde el sistema tipo *multepal* o gobierno conjunto tiene sentido y es donde también se han encontrado inscripciones con el término Itzá.

También vale la pena mencionar, que un gobierno conjunto como el evidenciado en el siglo XVII en el Petén, amerita una organización política que implica una confederación de facciones o linajes (Caso y Aliphath 2002:743), en

el que es posible la rotación del gobierno cada determinado katún. Durante el clásico terminal en Chichén Itzá, ciertas inscripciones sugieren la presencia de un Cocom, en el gobierno conjunto local.

Siguiendo con la misma línea reflexiva es interesante otro dato que mencionan Caso y Aliphath (2002). Al hablar sobre la organización política Itzá después de la conquista del Petén, estos autores narran un evento extraído de un documento colonial del año de 1700 titulado —escritura, 339A—. En esta narración hablan de la entronización de un gobernante Canek, poco tiempo después de que dicho linaje perdió hegemonía en la región del Petén, en el siglo XVII. Este gobernante se llamaba Chumexen.

El nuevo gobernante no fue nombrado Canek...sin embargo se le dan los siguientes títulos...Ceha Cun Can (Venado-Encantador de palabras), Sesa Cit Can (Seseo-Padre Cuatro, Chili Canek (...Profeta Canek). Algunos de estos nombres se infiere una relación con la forma de hablar como el seseo o balbuceo o el de encantar con las palabras...(Caso y Aliphath 2002:738-739).

Caso y Aliphath, creen que por la forma de hablar de este personaje, tal vez fue también un sacerdote profeta, por lo que lo relacionan con los Chilames. Al respecto, no podemos evitar recordar a los Itzá de Chichén Itzá, de quienes las fuentes coloniales se refieren como los que hablaban mal la lengua Maya y que los lingüistas y epigrafistas los mencionan como los brujos del agua. ¿A caso será que los Chilames, en Yucatán eran la versión colonial de los Itzáprehispánicos?

Se sabe que los Itzaes coloniales estaban ligados a los *uayooob* o naguales, por lo que se entiende que sus actividades estaban asociadas al nagualismo, como el convertirse en otras entidades, profetizar y ejercer poder sobre los fenómenos naturales. Según Avendaño, ciertos caciques sacerdotes, acostumbraban matar a las personas de más de 50 años para que no se

convirtieran en brujos, excepto a sus sacerdotes (Caso y Aliphath 2002:725). De nueva cuenta nos recuerdan a —los brujos del agua” de Chichén.

Vemos en la región del Petén cierta continuidad cultural, social y política que se remonta a Chichén Itzá. La peregrinación del norte hacia el sur es más clara, que la peregrinación del sur al norte, que es la idea que defienden Caso y Aliphath (2002) y Erik Boot (2005) entre otros.

V.5. El lenguaje escrito como factor de diferenciación. Relacionando las fuentes históricas, la epigrafía y la iconografía

Como hemos notado, tratar el tema de la etnicidad en arqueología no es fácil, pues no siempre se articulan los datos que tomamos de diferentes fuentes, a veces son contradictorios. Además los aspectos primordialistas, esencialistas, situacionistas e instrumentalistas, pueden dilucidarse pero casi siempre de manera aislada, sobre todo cuando se habla de lo Itzá.

La dinámica de Chichén Itzá, no debe entenderse a partir de uno o dos —grupos dominantes”. Tiene que entenderse considerando la diversidad colectiva e individual. Un elemento que nos permite reconocer las diferencias entre individuos y conjunto de individuos (más no grupos), es el lenguaje escrito.

La visión culturalista (ropaje de la visión sustancialista) de la etnicidad, considera la lengua, como el elemento étnico por excelencia. Los arqueólogos no trabajamos con lenguas, trabajamos con cultura material y por lo tanto es sumamente complicado estudiar las lenguas del pasado. Pero podemos estudiar el lenguaje escrito. Basándonos en los estudios sintácticos de la escritura Maya, podemos también discutir acerca de la cuestión étnica en arqueología.

Hemos visto que aparentemente hay cierta continuidad en la organización sociopolítica de los Itzaes del Petén, originada en Chichén Itzá. Vamos a ver ahora algunas cláusulas nominales que pueden manifestar

diferente identidad. Para ello retomaremos el término Canek, que en parte ya se comentó páginas atrás en el apartado V.2. Es importante recordar esta palabra puede escribirse de diversas formas: con el numeral cuatro (*Can*), el glifo para cielo (*Caan*) o con el glifo para serpiente (*Can*). *Ek* también puede tener al menos dos significados: negro y estrella

En dos vasos policromos del Clásico Tardío (mencionados en el apartado V.2) pertenecientes a la colección Kerr, aparece *Ek* escrito de manera distinta uno de otro. Mientras que en uno aparece con el glifo del color negro (*Ek*), en otro aparece con el glifo para estrella (*Ek*) (según Caso y Aliphat 2002: 722-723). En el vaso K4387 se menciona un Canek como Cuatro Negro, es decir el numeral cuatro y dos glifos que se leen fonéticamente *e-ke*. Se trata del señor del sitio de Ucanal que tenía también el título de Bacab. Por otra parte en el vaso K4909 de la misma colección aparece *Canek* escrito como Cielo Negro, esto es, con el glifo para cielo y los glifos que fonéticamente se leen como *e-ke* (Caso y Aliphat 2002:723).

La frase Canek también aparece en algunos monumentos. En una estela de Motul de San José del periodo Clásico Tardío, dicho término aparece como Cuatro Negro (Schele y Mathews 1998:352). En la estela 10 de Seibal, del Clásico Tardío, aparece *Canek ahau* que se lee Cuatro Negro-Señor de Motul de San José y con el mismo significado en la estela 11 del mismo sitio. En Yaxchilán aparece dos veces en la estela 10 como Cielo Estrella y en la misma forma en el monumento que reporta Schele como *Collection 27* (Schele 1982).

Mención aparte es el de Chichén Itzá. *Canek* aparece escrito como Cielo Estrella en el dintel 1 de las Monjas (Bollet 1977: 268) y como Serpiente Estrella en la columna tres, del edificio sur del Gran Juego de Pelota (Boot 1995; Schele y Mathews 1998).

En un interesante artículo, Gillespie (2000), siguiendo a Jones (1998), sugiere que el nombre Canek está compuesto por *Can* como nombre de la madre y *Ek* como nombre del padre. Sin embargo, la evidencia glífica, etnohistórica y lingüística demuestran que se trata de un sólo nombre. En el

sistema yucateco existe el prefijo *Napara* indicar la relación con el nombre materno, pero dicho prefijo no fue al parecer, utilizado por la gente de las tierras bajas del sur, demostrando con ello una diferenciación en su construcción nominal y posiblemente en su estructura social, con respecto a los Mayas yucatecos (Pool 2003).

Otros ejemplos de escritura que se diferencian de la estructura nominal yucateca se reportan también en Chichén Itzá. En un reciente artículo publicado por Schmidt, Stuart y Love (2008), hacen referencia a diez textos que aparecen en el Castillo de Chichén viejo, identificada también como Estructura 5B18 en el registro de estructuras Mayas hecho por la Institución Carnegie. Forma parte del Grupo Principal del Suroeste, a unos 350 metros del Grupo de la Fecha y 1.3 kilómetros al Suroeste del Castillo (Ruppert 1952:111, figuras 77, 142b-e, 151) (ver figuras 7 y 8).

Los diez textos que reportan Schmidt, Stuart y Love (2008), repiten en esencia el mismo mensaje, aún cuando se manifieste alguna variación en el orden de las palabras y en la selección de los títulos. Una lectura compuesta de estos textos, según dichos autores: —*Lámagende las flores del abuelo de 12 Ak'bal, = Nariz de Hueso 'Ch'ajoom Ajaw*". El mismo mensaje se repite diez veces.

Dato importante es el hecho de que los textos no contienen fecha alguna, pero tienen importante información. Tales textos dan información sobre las imágenes talladas por encima de los mismos, imágenes que son escenas de un paraíso florido de otro mundo, que sugieren con fuerza el concepto de la montaña florida postulada por Taube (2004) en relación con la iconografía Maya (Schmidt, Stuart y Love 2008:4). Este paraíso ancestral es el lugar en el que los ancestros residen o quizás inclusive específicamente el abuelo de 12 Ak'bal.

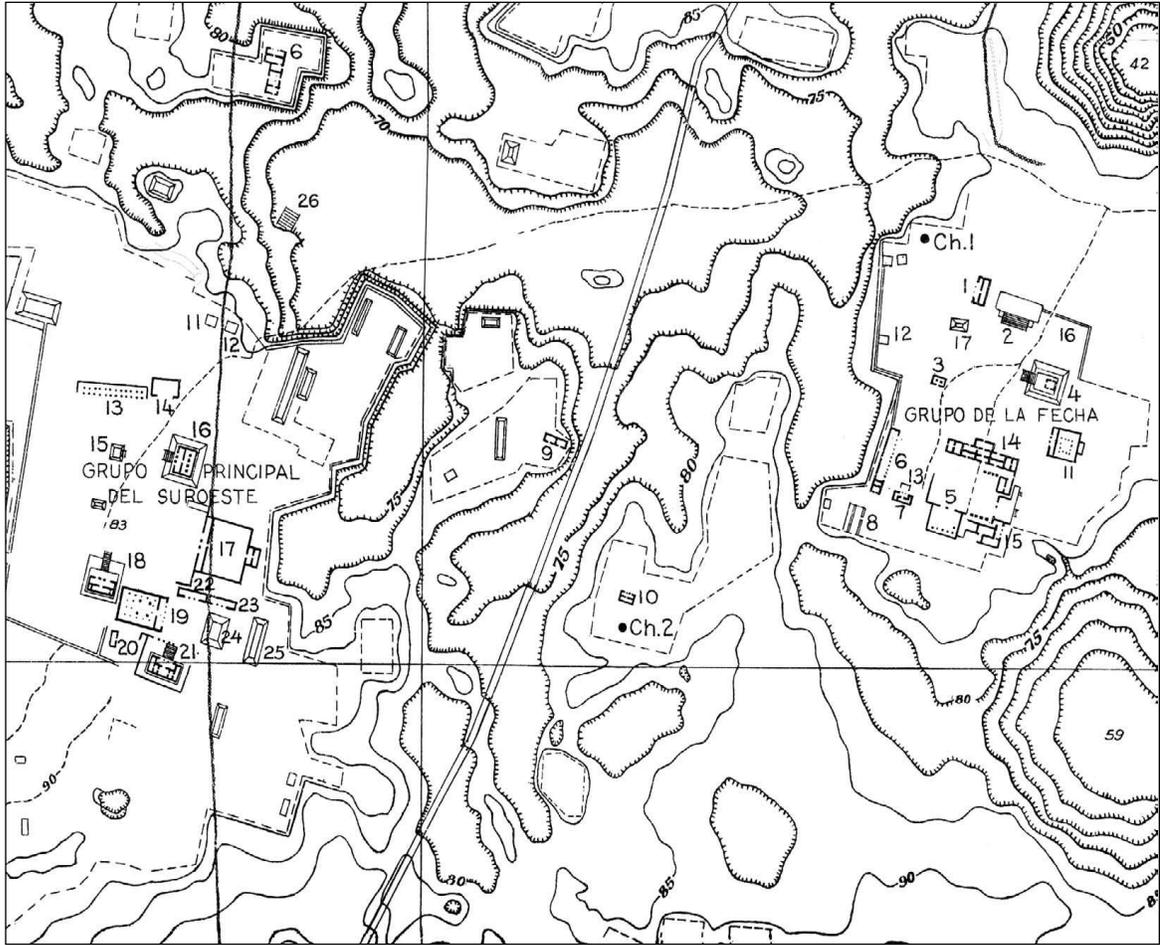


Figura 7. Mapa preparado por la Institución Carnegie de Washington, en el que se muestra la ubicación del Grupo Principal del Suroeste, y el Grupo de la Fecha. El Castillo Viejo, que forma parte del Grupo Principal del Suroeste, aparece como Estructura 18 (Tomado de Schmidt, Stuart y Love 2008:2).

Lajchan ak'bal (para decir —Dce Oscuridad” en Maya clásico) es un nuevo señor de Chichén Itzá que reportan dichos autores (Schmidt, Stuart y Love 2008), y que al parecer no se menciona en otros monumentos. Resulta interesante que este señor tuvo un nombre calendárico. De manera más específica, es el de un día en la rueda sagrada de 260 días o Tzolkin.

Este dato es importante, en vista de que —tal y como comentan Schmidt, Stuart y Love (2008)— los nombres calendáricos en miembros de la realeza aparecen principalmente fuera del área Maya, aún cuando no son totalmente

inusuales en esta región. Martin y Grube (2008: 175) mencionan que el último rey conocido de Palenque se llamó *Wak kimi* (6 Kimi) *Janaab pakal*.

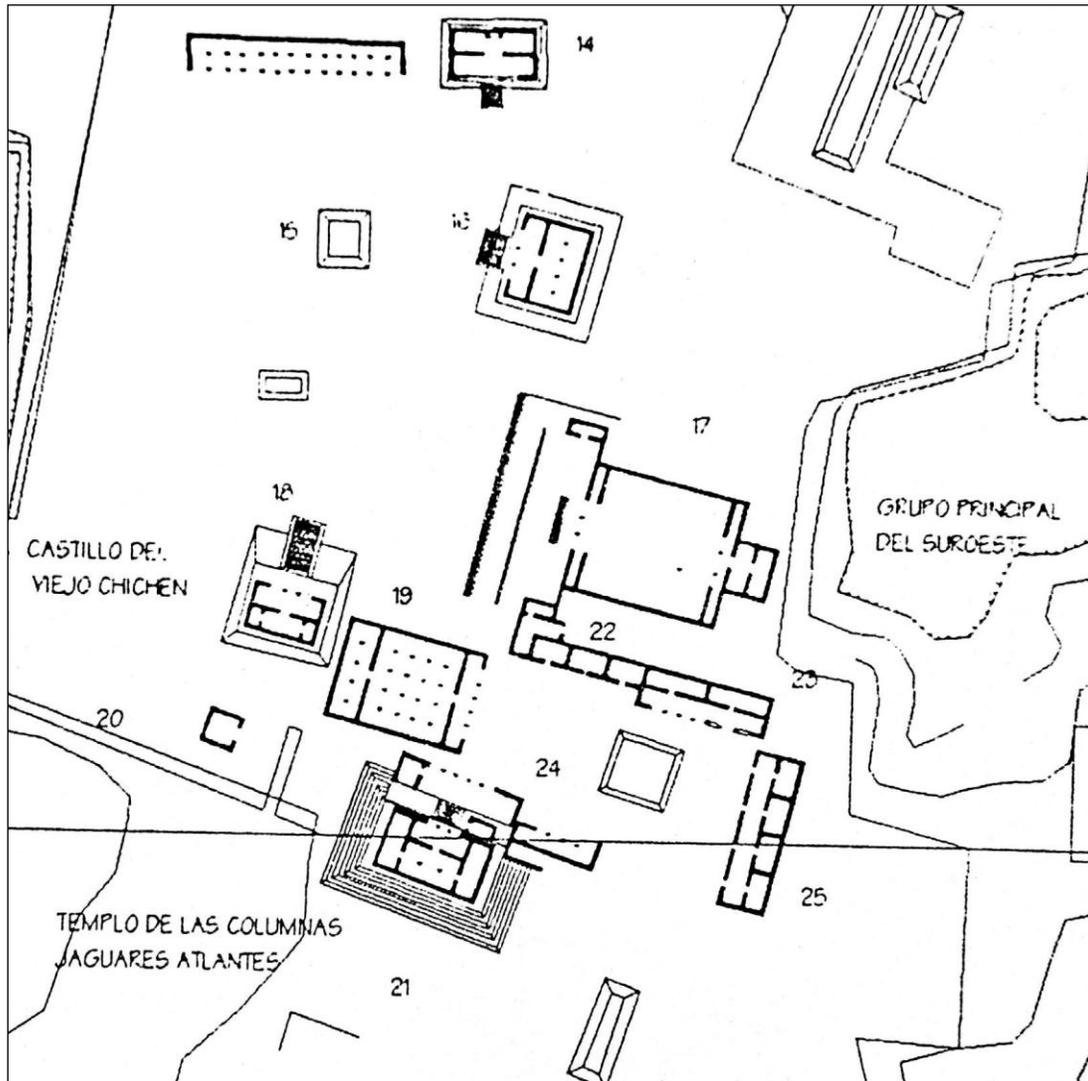


Figura 8. Grupo Principal del Suroeste
(Tomado de Schmidt, Stuart y Love 2008:3)

Los nombres calendáricos entre la élite aparecen en gran medida en las ilustraciones Mixtecas⁴⁸ y Mexicanas. Entre tales los gobernantes y los dioses

⁴⁸Es interesante recordar y mencionar que en Chichén Itzá se ha reportado la presencia de incensarios tipo mixteco. Estos incensarios se fechan a partir del 900 d.C y fueron populares como su nombre lo indica en la región Mixteca (puebla-Oaxaca) (Coggins 1984:109). Una fecha de rueda calendárica en la Estructura 5C4 del Grupo de la Fecha (a 350 m del Grupo

se designan mediante signos de día (Caso 1967:190-19, 1979). Esta característica también se da en otras regiones como Puebla y la Costa del Golfo, lo que constituye un factor muy importante para considerar la presencia de forasteros en Chichén Itzá y en el área Maya hacia finales del período clásico (Schmidt, Stuart y Love 2010:5).

En la discusión que hace Eric Thompson en “Historia Maya” de los Mayasputunes como invasores/itzaes, este autor señala que los putunes (o chontales) usan nombres calendáricos en náhuatl, aunque sin coeficientes numéricos. En un caso, sin embargo, existe un nombre calendárico Maya con coeficiente, Bolon Lamat. Scholes y Roys (1948:65) señalan que el uso de nombres calendáricos con coeficientes como nombres personales es una tradición más náhuatl (Schmidt, Stuart y Love 2010:5).

Se sabe de la afición ya mencionado entre los Mixtecos y Mexicanos a utilizar nombres calendáricos. Por tanto, se puede mencionar con seguridad que los textos del Castillo Viejo sugieren un sistema “extranjero” de construir los nombres de las personas de la élite gobernante, aunque haciendo uso del calendario local Maya (Schmidt, Stuart y Love 2010:5).

El Castillo Viejo es un buen ejemplo de un sistema “extranjero” de dar nombres. Tozzer (en Schmidt, Stuart y Love 2010:5-6), señala otros tres ejemplos de nombres con barras y puntos en Chichén Itzá con cierto toque muy del México Central (incluyendo 7 Ojo de Reptil y 10 Conejo). Cerca del Castillo Viejo, en el Grupo de la Fecha, la Galería de los Monos presenta ejemplos de un personaje llamado 10 Perro, que sostiene en ambas manos follaje que se abre en abanico, con el “diez” escrito mediante diez puntos, sin barras (Schmidt 2003: fig. 50; 2007:191, fig. 35). Con seguridad dicha inscripción no es Maya.

Suroeste donde se han encontrado los nombres calendáricos) data del 878 d.C. (Krochock 1989, Stuart 1989).

En tiempos muy tardíos, los *Itzaes* del Petéenseptentrional usaron nombres calendáricos, aunque sinnúmeros, dentro de secuencias mayores de nombres y títulos (Jones 1998:75).

También es relevante para el análisis de las inscripciones del Castillo Viejo, la información que menciona Roys (en Thompson 1970:16-17). Este autor señala que los “Mayas Putunes”, acostumbraban utilizar *Ajaw* como título en el nombre de un jefe, después del nombre y no antes, como hacían los Mayas Yucatecos. Recordemos la mención hecha líneas atrás sobre la estela 10 de Seibal, del Clásico Tardío. En esta aparece la inscripción *Canek ahau*. La misma estructura nominal aparece, como también se ha mencionado, en la Estela 1 de Motul de San José, sitio localizado al norte del lago Petén Itzá, donde se lee la frase *Itza chul ahau* (Divino señor Itzá)

El epigrafista español Alfonso Lacadena (en Schmidt, Stuart y Love 2008:6-7) hace también una interesante aportación sobre este tema. Examina los patrones de nombres y títulos por toda el área de las tierras bajas Mayas, y llega a la conclusión de que existe una fuerte tendencia yucateca a colocar los títulos antes de los nombres personales, en tanto que la colocación de los mismos después de los nombres es más una característica Ch’olana (aunque estrechamente Putun/Chontal, como Thompson apuntaba).

Los “Itzaes”⁴⁹ del siglo diecisiete también por lo general colocaban los títulos por delante de los nombres personales (Jones 1998:75). Como ejemplo se sabe que en 1525, Hernán Cortés se entrevistó con un Ahau Canek en Noh Petén. Esta observación es importante, porque los Canek del siglo XVII del Petén consideraban que su pasado original se encontraba en Chichén Itzá

Las cadenas de títulos que aparecen en el caso del Castillo Viejo concluyen con *Ajaw*, lo que sugiere, una vez más, una influencia “extranjera.”⁵⁰

⁴⁹ Recordemos que éstos parecen ser herederos de la gente que salió de Chichén Itzá en el Posclásico.

⁵⁰ Es importante señalar y recordar que en la estructura conocida como Caracol en Chichén Itzá aparece el nombre de un personaje señalado como Itzá Ahau. En este edificio aparece también la fecha 948 d.C. (ver Caso y Aliphart 2002:714; Voss 2002:167). Si autores como Thompson y Lacadena están en lo cierto, la inscripción hace referencia a un personaje extranjero.

El Grupo principal del Suroeste y el Grupo de la Fecha, pueden estar manifestando a grupos no Mayas que se establecieron en Chichén Itzá, formando posibles —barrios étnicos”.

Aunque el uso de un nombre calendárico y la colocación de los títulos que le siguen sugiere una influencia extranjera (mixteca, del centro de México o de la Costa del Golfo), el título *Ch’ajoom*, por otra parte, tiene una fuerte y profunda tradición Maya, ya que aparece en monumentos y en cerámica del período clásico en toda el área Maya (excepto, quizás, en el área Puuc occidental (Grube 2003:347). No existe aún un consenso bien establecido en torno al significado o a la traducción de esta expresión, aunque muchos autores lo traducen como —el que esparce” y, dada la incorporación de *ch’aj* —incienso” (Love 1987), —el que esparce incienso” o —el que vierte incienso” podría ser apropiado.

El otro título utilizado en estos textos podría ceñirse en su uso a Chichén Itzá. Schmidt, Stuart y Love (2008) lo designan con el apodo —nariz de hueso.” El glifo consiste en una cabeza masculina de perfil con un hueso puntiagudo que perfora su nariz —no a través del tabique, sino atravesando la nariz misma. El título Ajaw —Nariz de Hueso” aparece en confluencia, formando un sólo glifo, en el Dintel 1 del Templo de los Cuatro Dinteles (ver figura 9), en donde aparece como parte de una cadena de títulos de *K’ak-u-pakal K’awiil*; la cadena en cuestión se lee —Ajaw Nariz de Hueso’ *Ch’ajoom*” (Krochock 1989: figura 4). La construcción nominal a la manera Maya yucateca. *K’ak-u-pakal K’awiil* también lleva el título de *Ch’ajoom* en el Dintel 4 de las Monjas, aunque sin el apelativo —nariz de hueso” (Boot 2005:329, García-Campillo 2000:72).

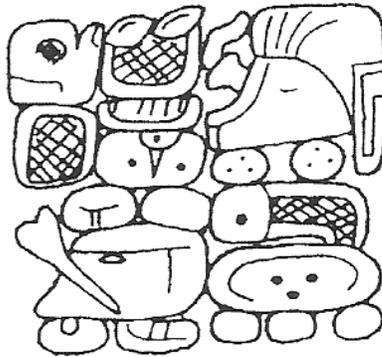


Figura 9. Nombre y títulos que aparecen en el Dintel 1 del Templo de Los Cuatro Dinteles, (K'ak-u-pakal K'awiil „Nariz de Hueso“ Ajaw Ch'ajoom). (Tomado de Schmidh, Stuart y Love 2008).

Hasta este momento podemos afirmar que lo Itzá no trata específicamente de un “grupo étnico”; engloba diferentes colectivos entre los que se pueden encontrar tanto Mayas yucatecos como no yucatecos. Chichén Itzá con seguridad fue un centro en el que se desarrollaron y convivieron diferentes identidades locales y foráneas. Entre estas identidades no podemos descartar la étnica, aún como ya vimos, los principales actores que nos narran las fuentes etnohistóricas y en cierta medida las inscripciones epigráficas, no caen dentro de esta categoría.

Aspectos importantes de la etnicidad (desde el enfoque procesualista) son también la ideología y los procesos históricos. La primera fue un factor determinante incluso en la organización política de carácter cosmogónico. Dicha organización tuvo una fuerte carga simbólica que tiene que ver con la cosmovisión. Respecto al segundo aspecto procesualista (con matices primordialistas), tanto los Cocomes del posclásico, como los *Itzaes* coloniales (y del contacto) del Petén, recuerdan a los “señores” de Chichén Itzá como sus ancestros. Por tanto, entre los *Cocomes* y los *Itzaes* del petén (o Mayas Itzáes), encontramos lo que parece ser el elemento subjetivo de la etnicidad que Weber (1996) considera, “al creencia en una procedencia común”. Por tanto el concepto de etnicidad cae más en estos últimos y no tanto entre los

denominados *Itzaes* de Chichén Itzá y que nos mencionan las fuentes indígenas.

Como hemos visto, no existen evidencias materiales ni posibilidades argumentativas a través de la interpretación iconográfica y epigráfica para considerar a los Itzá como “grupo étnico”. Es un término clasificatorio que se le dio a grupos de gente en razón de la función esotérico-religiosa que tenían y de los lugares de donde provenían.

Si bien la teoría antropológica, sociológica y psicológica que trata la etnicidad no se articula adecuadamente a la información que hemos manejado, esto no significa que no se pueda lograr con otros tipos mencionados en las fuentes coloniales, como veremos a continuación. Creo que el concepto de etnicidad puede ser mejor aplicado a otros colectivos que señalaremos en este mismo capítulo, los *Ah Canules* y los *Tutu Xiu*.

V.6. Mayas y otras gentes según las fuentes coloniales. Conciencia de identidad y de otredad

Los “grupos étnicos” como dice Barth (1976), son unidades de adscripción y de identificación. Por tanto la etnicidad es un concepto que depende tanto de factores subjetivos como de factores objetivos. De acuerdo a las fuentes etnohistóricas, los Mayas yucatecos anteriores a la conquista se diferenciaban claramente de otros grupos. Aún cuando la lengua de manera general era la Maya, existían variantes regionales. La conciencia de identidad y las relaciones de otredad hasta cierto punto parecen claras entre colectivos, tales como los denominados *Itzaes*, los *Ah Canules*, los *Xius* y los *Cocomes*, por mencionar a los principales.

La presencia y llegada de grupos de diferente identidad se manifiesta sobre manera en los relatos que tratan sobre las migraciones Itzá. Este tipo de información es de suma importancia, ya que aun cuando es difícil abordar el tema de la etnicidad en arqueología, su estudio puede ser fehaciente cuando se

tienen registros históricos (ver Sian Jones 1997). En el caso de los Itzaes del norte de Yucatán, existen fuentes ethnohistóricas que nos permiten explorar las identidades culturales de este grupo. En mi opinión, investigar acerca de los Itzaes y otros grupos ofrece una oportunidad excelente para analizar y evaluar la cuestión étnica en arqueología, en vista de que los diferentes indicadores - que son utilizados por los enfoques teóricos que abordan la etnicidad- son posibles de contrastar.

Si bien los datos arqueológicos evidencian la gran diversidad cultural existente en la época prehispánica, las fuentes escritas durante el contacto y durante la colonia, dejan entrever grupos diferenciados geográficamente y lingüísticamente. De acuerdo a escritores españoles del siglo XVI como Landa (1997), López de Cogolludo (1971), Ciudad Real (1976), entre otros, se puede observar un panorama regionalizado en la época prehispánica, en los que territorio y lengua son dos elementos de diferenciación local. Landa (1997) por ejemplo, en 1566, al describir el naufragio de Jerónimo de Aguilar menciona:

... después de muertos de hambre casi la mitad llegaron a la costa de Yucatán a una provincia que llaman de la Maya de la qual le lengua de yucatan se llama *Mayathan* que quiere decir *lengua de Maya*. (Landa 1997: 13).

En el anterior párrafo vemos que el concepto de territorio Maya es transferido a la lengua Maya. Territorio es igual a lengua. Esta misma idea se repite cuando Landa explica el origen de la ciudad Maya de Mayapán (Voss 2006:169).

Pero aparte de la lengua Maya, durante la época prehispánica en la península de Yucatán se hablaban otras lenguas.

...todos los indios de aquella provincia, que están a cargo de nuestros frailes, hablan una lengua que se llama *Mayathan* o lengua de Maya, excepto los de Campeche que difieren en algunos vocablos y llamase su

lengua canpechtan, y los de Tixchel que tienen otra lengua más diferente, llamada putunthan o chontal; pero los unos y los otros son muy pocos respecto de los de Maya, y sabida la lengua éstos fácilmente se sabe la de los otros (Ciudad Real 1976 (II): 320, cap. CXLIII).

... más adelante entre oriente y sur, está la villa de Salamanca de Bacalar, de diez o doce vecinos españoles, algunos de los cuales tienen en encomienda unos poblezuelos de indios de la lengua huamil, que casi es como la de Campeche (Ciudad Real 1976 (II): 366, cap. CLIII).

Si bien los anteriores datos son tomados de la visión española, existe evidencia de auto adscripción de grupo y diferenciación con respecto a otros, entre los habitantes de la península de Yucatán durante el contacto español. Es decir, había una distinción de aspectos que tienen que ver con colectivos que se consideraban diferentes de otros (desde una visión étnica).

En el párrafo citado de Ciudad Real, se observa una clara relación lenguas-territorio. Se habla además de grupos minoritarios (los de la lengua canpechtan y puthuntan) y un grupo mayoritario (los de la Maya). Este comentario es importante en vista de que en las relaciones interétnicas siempre va existir relaciones de poder y desigualdad con los grupos mayoritarios, como sucede en los estados nación modernos.

Otros escritos coloniales, señalan con claridad que aún cuando existió —~~una~~ sola lengua”, la Maya, existieron variantes regionales que pueden ser indicios de colectivos étnicos diversos. En las Relaciones Histórico-Geográficas (RHGY), de la gobernación de Yucatán se señala:

...Y todas estas provincias no tienen más de una sola lengua en todas ellas, la cual llaman Maya, que ésta es la más principal aunque en algunos pueblos de la costa difieren en algunos vocablos, y no en todo

porque todos se entienden muy bien... (RHGY en De la Garza 1983 (I): 146).

En la Relación de la Villa de Valladolid, también se señala las variantes de la lengua nativa:

... estos indios y las indias de Chuaca (Chauac-Ha) son de más sutil entendimiento que los de las demás provincias, y la gente de Chiquinchel (Chiquinchel) más cortadas en sus razones ellos y ellas, y más pulida la lengua que hablan, aunque es toda la de Yucatán una... (RHGY en De la Garza 1983 (II): 32).

De acuerdo a los párrafos anteriores parece que la diferenciación lingüística – desde el punto de vista sustantivista- es una característica cultural de diferenciación étnica presente antes de la conquista española. Vemos entonces, que la lengua y la forma de hablar sirvieron como marcadores de adscripción y de diferenciación. Recordando la definición que da Max Weber (1996) sobre los “grupos étnicos”, suponemos que la lengua y/o la forma de hablar funcionaron como base para la auto adscripción y la creencia de origen común.

Además de la diferenciación lingüística, las crónicas también nos hablan del encuentro entre grupos cuyos caracteres culturales y de organización también eran diferentes. La percepción de la diferencia y el establecimiento de una “conciencia étnica”⁵¹ son aparentemente claras cuando se habla por ejemplo de la llegada de los Tutul Xiu a Mayapán. Al respecto Landa escribe:

... que cuentan los indios que de la parte de medio día vinieron a Yucatan muchas gentes con sus señores, y que parecen haber venido de Chiapas...porque muchos vocablos y composiciones de verbos son

⁵¹ Entendida como forma ideológica que adquieren las representaciones colectivas del conjunto de relaciones intragrupalas. Es complementario a la identidad étnica, que pretende designar al espacio interior del proceso de identificación y conjugarlo con el espacio exterior (Bartolomé 1988; 2006)

los mismos en Chiapas que en Yucatán ... y dicen que estas gentes anduvieron...por los despoblados de Yucatán... aportaron a las sierras que caen algo enfrente de la ciudad de Mayapán a 10 leguas de ellas y que allí comenzaron a poblar ...y que los de Mayapán tomaron mucha amistad con ellos, y holgaron de que labrasen la tierra como naturales, y que así estos de Tutu Xiu se sujetaron a las leyes de Mayapán, y así emparentaron unos con otros...(Landa 1997:22).

Erik Boot (2005) se apoya en el anterior pasaje para argumentar que los tzá de Chichén Itzá vinieron de las tierras bajas del sur. Pero hay que hacer notar, que: 1) Landa está haciendo referencia a los Xiu, no a los Itza'; 2) el origen Petenero (de Chiapa) es una conjetura que hace Landa; de parte de mediodía es releído por Boot como haciendo referencia al sur, pero no se entiende de dónde saca esta última interpretación.

Siguiendo con el relato de los Tutu Xiu y su llegada a Mayapán, el obispo español señala que —~~est~~as gentes” tenían técnicas de caza y leyes muy propias.

...que estas gentes vivieron tan quietamente...ni usaban armas ni arcos aún para la caza...sólo usaban lazos y trampas con los que tomaban mucha caza... que tenían leyes contra los delincuentes y las aplicaban mucho y tenían otra ley antes de la población de esta ciudad... (Landa 1997:22-23)

Cuando Landa menciona que existen vocablos y verbos que se repiten en Yucatán y Chiapas, se entiende que hay diferencias lingüísticas entre los Xius y los naturales de Yucatán. Entonces podemos ver que existen al menos tres elementos de diferenciación entre la gente de Mayapán y los Tutu Xiu: lengua, cultura y organización.

Analizando un poco el discurso de Landa vale la pena comentar ciertas afirmaciones: —~~de~~ cuentan los indios que...muchas gentes...” —...y dicen que estas gentes...”. La forma como se habla de los Tutu Xiu, indica una clara

separación social y de identidad. Pero ¿Quién está haciendo esta separación, Landa o los informantes indígenas? En una primera instancia pareciera que la percepción de las diferencias –tal como se narra- es por parte de los informantes indígenas; pero también cabe la posibilidad que la percepción de las diferencias, se esté dando por parte del obispo español, luego entonces la aparente “objetivación étnica” la está haciendo Landa.

También es interesante comentar cómo a pesar de las diferencias culturales y organizacionales, los Xius al parecer rápidamente fueron aceptados por los de Mayapán ya que como se ha mencionado, “los de Mayapán tomaron mucha amistad con ellos” (Landa 1997:22).

También existen otras referencias en las que los grupos se discriminan entre sí, o bien se reafirman como grupos de identidad. En el capítulo 13 de la Relación de la villa de Valladolid se lee:

... Llamaban antiguamente los indios de la provincia de Chiquinchel a estos de esta villa de Valladolid y las demás provincias de los Copules y Cochua, ah Maya[s], ultraxándolos de jente suez y baxa, de viles entendimientos y inclinaciones...(De la Garza 1983 en Voss 2006:171).

Los de Chiquinchel, según el párrafo anterior discriminan a los Copules y de Cochua por ser *ah Mayas*. Por el contrario, otras fuentes presentan a los Ah Canul del noroeste como orgullosos de ser e identificarse como Mayas

...este aquí [es] su principio [donde] ellos juntaron, nuestra tierra [,] nuestro bosque [,] Nosotros los hijos maternos e hijos paternos de [los] Ah Canul. Sabemos como hacia aquí vinimos del oriente nosotros [los] hombres Mayas [,] De allí vienen [ellos] –si los Suyua del poniente [,] si [,] No sucede el robo- del bien de los otros por nosotros hijos maternos e hijos paternos de [los] Ah Canul... (Gates 1935)

El anterior es un párrafo del documento de la Crónica de Calkiní, fechado el 5 de enero de 1595. Según Okoshi (1992 en Voss 2006:171) en este documento los Ah Canul declaran ser “Maya uinice” u hombres Maya “tlakine” del este. Pero sus antepasados son considerados “ah chikine Suyuaob” u hombres zuyua del poniente (Okoshi 1992 en Voss 2006:171). Pero no son los Ah Canules quienes se consideran Mayas; más bien son sus descendientes quienes se consideran Mayas, aún cuando sus ancestros provienen del poniente. Si vamos a la información que ofrece Diego de Landa (1997), y la interpretación que hace Okoshi, notamos que los Ah Canules no eran Mayas Yucatecos, eran extranjeros, pues venían de la región de Tabasco.

... y que así los dejaron dándoles facultades para que poblasen un pueblo apartado, para sí solos, o se fuesen de la tierra no pudiéndose casar con los naturales de ella, sino entre ellos. Y que escogieron quedarse en Yucatán y no volver a las lagunas y mosquitos de Tabasco, y poblaron la provincia de Canul... (Landa 1997:24).

Al leer con detalle la información que ofrece Diego de Landa (1997) y las mencionadas Crónicas de Calkiní, tenemos que los Ah Canul al parecer eran parte de la guarnición Mexicana, que los reyes de México tenían en Tabasco y Xicalango. Fueron traídos a Yucatán por un señor Cocom de Mayapán codicioso, que oprimió a su misma gente y que por eso fue destruida su casa con el liderazgo de los Tutu Xiu, al parecer -como vimos líneas atrás- originarios de Chiapas (Landa 1997:23).

De acuerdo al relato que hace Landa (1997), sobre los Cocomes, los Tutu Xiu y los Ah Canul, observamos no sólo diferencias entre los colectivos sino también relaciones desiguales. Los Tutu Xiu fueron aceptados como naturales, aún cuando también se les reconocía como extranjeros. Pronto se mezclaron culturalmente con los Cocomes, que era la casa más antigua en el norte de Yucatán a mediados del Posclásico.

Es probable que tanto los Xius como los Cocomes llegaran a compartir ciertos rasgos culturales, como las técnicas de caza, pesca y agricultura, el conocimiento de la ciencia y la escritura. Es más, llegaron también a emparentar a través de alianzas matrimoniales. Pero este trato de aceptación no fue igual con los Ah Canul quienes incluso se le impidió –después de la destrucción de Mayapán y regreso del único hijo Cocom que sobrevivió a la matanza de su casa- casarse y emparentarse con los naturales, o sea, los Mayas yucatecos (Landa 1997:22-24).

Otro de los datos interesantes que aporta Landa (1997), es que después del conflicto que hubo en Mayapán y que resultó en su destrucción, los Xius retornaron a su tierra de origen después de 500 años de haber habitado en la tierra de los Cocomes; pero los Ah Canul, decidieron establecerse y fundar su propia provincia en Yucatán.

Tenemos entonces que los Tutu Xiu caben más dentro de la categoría étnica en vista de que se diferenciaban por su, lengua, cultura, organización y memoria ancestral territorial. Estos caracteres sustancial, instrumental y primordial no se observan en el caso de los Ah Canul; no obstante y de acuerdo a las crónicas de Calkiní se apropiaron instrumentalmente de la identidad Maya yucateca aun cuando reconocen su ascendencia no Maya.

Los registros históricos anteriores nos hacen reflexionar sobre estos colectivos de identidad que podrían ser étnicos. Pero hay un dato interesante, los descendientes de los Ah Canules (de acuerdo a las Crónicas de Calkiní), ya habían cambiado su identidad, pues ya se consideraban Ah Mayas. Al menos en el discurso, se creían un colectivo con un origen común; además hacen alusión a un —territorio subjetivado”, zuyúa.⁵²

Es importante señalar este aparente cambio de identidad de los descendientes Ah Canul, en vista de que teóricos de la etnicidad consideran que no es posible los cambios de identidad étnica. Al menos en el discurso los

⁵² Ver discusión sobre la propuesta primordialista de la definición de Weber (1996).

hijos paternos y maternos de los Ah Canul cambiaron su auto adscripción, pero reconociendo el origen extranjero de sus padres.

El habla es un lenguaje para el pensamiento no un lenguaje del pensamiento. Desde este punto de vista la información que nos dan las fuentes etnohistóricas⁵³ no deben aplicarse literalmente. Pero como hemos comentado en otro momento, la etnicidad también es discurso y en la afirmación o negación a través del lenguaje hablado se manifiesta también la identidad. En el caso comentado sobre los Ah Canules, las lecturas de las fuentes tienden a pensar en esta concepción subjetiva de la etnicidad, pero hasta el momento en arqueología, no contamos con las herramientas que nos permitan objetivar esta conciencia (Ver Weber 1996).

V.7. Consideraciones sobre ciertas Identidades extranjeras en el norte de Yucatán, según las fuentes coloniales

De acuerdo a las Crónicas de Calkiní, los ancestros de los Ah Canules, eran “hombres Zuyua del poniente”. Datos como éste han sido inferidos como evidencia de intrusión mexicana por el poniente. Llegando a considerar que Zuyua está haciendo referencia a Tula y por ende también relacionada con la llegada de Quetzalcoatl-kukulcán. Pero como veremos a continuación, tales interpretaciones hay que tomarlas con cautela.

Daniel G. Brinton publicó en 1882 sus “Mayas Chronicles”. Desde entonces el término Zuyua tradicionalmente ha sido tratado desde una perspectiva toponímica y con carácter mítico-real. Roys (1973), por ejemplo creyó que Zuyua es Nahuatl, un mítico lugar asociado con las Siete Cuevas, que se cree origen de los Nahuas. Roys añade el nombre está inseparablemente conectado con la penetración Tolteca a Yucatán. Edmonson (1986) estaba convencido que Zuyua es otro nombre para Tula. Otros autores

⁵³ Y las inscripciones epigráficas.

como Gabbert (2001) y Okoshi (1992), sigue la misma idea. Stross (1983), por su parte considera el origen mixe-zoque del término.

Charlotte Arnauld (1966) insiste, en la mitica historia de la migración Tolteca, en que Zuyua es una referencia mexicana y dice:

Al referirse a Tulan Zuyua', los Mayas de Guatemala reproducen el modelo usado por los linajes nobles de la Península de Yucatán para sentar su propia legitimidad política: Zuyua era un legendario lugar nahuatl (o la ciudad de Xicalanco), símbolo de origen mexicano y sólo los nobles de tal origen tenían los conocimientos esotéricos requeridos para gobernar, es decir, el lenguaje de Zuyua'. Más bien que a cualquier acontecimiento migratorio o de conquista el patrón mítico presente en todos los textos se refiere a un legitimidad política, reivindicada tanto por los nobles de Guatemala como por los de Yucatán (Arnauld 1966: 248).

Esta visión toponímica del término Zuyua, está también presente en algunos textos de los libros de Chilam Balam. Al respecto vale la pena mostrar algunos párrafos de la traducción de Barrera Vásquez (1978):

...Cuatro katunes estuvieron los Tutul Xiu (10.2.0.0.0 - 10.5.0.0.0:3 Ahau – 10 Ahua: 849-928) al poniente de Zuyua... (Barrera 1978:35)

...Termina el 5 Ahua para que se asiente el 3 Ahua Katun. Durante su reinado se cumplirá su palabra. Aquí está lo que manifiesta: Zuyua es el asiento del Katun 3 Ahau, allí hablará y obrará cuando sea tiempo el reinado del 3 Ahau lo que ocurrirá lo dice. Zuyua es el asiento del reinado... (Barrera 1978:54-55)

...(5 Ahua) Por el gran tributo de Zuyua los Jaguares y los Osos Meleros, Cabcoh, se desgarrarán las espaldas mutuamente devorando el tiempo del Katun deseosos de poder... (Barrera 1978:74)

El 13 Ahau cae con su carga en Emal, La-Bajada, Holtun Zuyua,
Cavernas-de Zuyua... (Barrera 1978:86)

Aún cuando los libros de Chilam Balam inspiran a pensar en Zuyua como un lugar, también el mismo concepto hace referencia a un lenguaje ritual, aparentemente esotérico que utilizaba la élite social y religiosa. De acuerdo al Chilam Balam de Chumayel, según Roys (1973:192-194), durante la colonia, los caciques de los pueblos o —~~ba~~bil caboob” fueron examinados mediante la lengua de zuyua o —zuyaatan” para legitimar su poder. Pero Barrera Vásquez (1980), consideraba que en el lenguaje de Zuyua o de acertijos usados en la iniciación de los jefes, predomina la metáfora, cuyos elementos y figuras participan.

La traducción castellana efectuada por Barrera Vásquez sobre el Chilam Balam dice:

El lenguaje de Zuyua y su significado. Para nuestro señor capitán Mariscal establecido en Tzucuaaxim al oriente de Ichcaansihó, Faz-del-nacimiento-del-cielo. Allí tiene su tierra, allí tiene sus huertos y su solar en donde él reside hasta que llegue el día en que finalice su empleo. También se pone cómo dan el poder los Halach Uniques, Jefes de gran poder, de gran vestido también.

...Hoy día cuatro del mes de septiembre del año de 1628 hemos compuesto lo que aquí está escrito en lengua Maya para que cualquiera que viese este papel escrito sepa entender lo que es la palabra de Zuyua, la que usan los Batabes, Los-del-hacha de los pueblos, con los hombres que son alcaldes y regidores.

...Este era el lenguaje que solicitaban los Halach Uniques, jefes de los pueblos, al llegar al término del poder del 3 Ahau Katun cuando se asienta el otro, el 1 Ahau Katun. Era lo que Era lo que había dentro de otro katún, así se decía.

...Estos son los acertijos y adivinanzas que tenía el katun que hoy termina y llega hoy el tiempo en que sean interrogados con acertijos los

Batabes, Los-del-hacha de los poblados, para ver si saben cómo es que merecen el Señorío, si es que lo saben por generación, si es cierto que lo saben y comprenden los Batabes, Los-del-hacha y Halach Uiniques, Jefes, como jefes que son. Si es cierto que descienden los Batabes, Los-del-hacha, de Ahaues, Señores Príncipes, de Halach uiniques, Jefes, realmentean de demostrarlo (Barrera 1978: 131-132)

Autores como Francesc Ligorred⁵⁴ consideran que Zuyua no es una lengua que proceda de un determinado lugar, más bien es un tipo de lenguaje ritual puro en su forma (grabado en las estelas de piedra y en la memoria) y complejo en su significado al ser propio de círculos de poder que lo utilizaban en ciertas ceremonias. En otras palabras es un sistema de símbolos cuya comprensión y decodificación sólo era posible por determinado tipo de gente (jefes, sacerdotes, gobernantes).

De acuerdo a los datos anteriores, no cabe duda que el lenguaje Zuyua es un lenguaje ritual vedado para un círculo político religioso; sin embargo, aún cuando no es posible una identificación plena como lugar de origen, es claro, que es un sistema lingüístico originalmente no Maya Yucateco. Zuyua era un lenguaje pero que también hacía referencia a un lugar. No discutamos si este lugar es mítico o histórico. La alusión de Zuyua como topónimo implica que fue traído a Yucatán.

Lo que no queda claro es la tesis original sobre la relación del lenguaje zuyua con la intrusión Ttolteca y más con Quetzalcoatl. Esta es una especulación que Roys tuvo y que por cierta coherencia con los escritos etnohistóricos, muchos autores han seguido hasta la actualidad.

Regresando al párrafo citado de la crónica de Calkiní líneas atrás, observamos que el concepto Maya está relacionado con el oriente, mientras que el concepto Zuyua con el poniente.

⁵⁴ Tomado del artículo "el lenguaje de Zuyua y la resistencia literaria Maya-yukateca colonial" en <http://www.Mayas,uady.mx/articulos/lenguajezuyua.html>

Siguiendo en el mismo tenor, López de Cogolludo (1971), narra en su *Historia*, dos migraciones de gentes a la península, una de poniente y otra de oriente. El oriente está relacionado con Itzamná. Así los conceptos Maya, oriente e Itzamná se contraponen a Zuyua y poniente⁵⁵.

Para finalizar el presente apartado, cito un párrafo del *Chilam Balam de Chumayel*.

... Cuatro Ahau fue el Katún en que nacieron los Pauhtunes y que bajaron los grandes señores. Trece katunes reinaron (tepaloob), estos eran sus nombres mientras gobernaban. En el Katún Cuatro Ahau bajaron, gran bajada y pequeña bajada, así les llamaron... En el Katún Cuatro Ahau encontraron Chichén Itzá, allí tuvo lugar un suceso maravilloso realizado por sus señores. Cuatro partes se fueron, se llamaban Cantzuculcabs. Partieron a Kincolah-Petén en el oriente, a Nacob al norte, hacia Holtún-Zuyúa en el poniente, a Cuatro Ramas del Cerro a Nueve Cerros que eran los nombres de esa tierra.

En el Katún Cuatro Ahau se convocó a las cuatro parcialidades, Cantzuculcab era su nombre cuando bajaron. Entonces los señores emparentados bajaron a Chichén Itzá y fue cuando se llamaron Itzaes. Trece Katunes reinaron hasta que sucedió la traición de Hunac Ceel... Se fueron al desierto de Tanxulucmul... En el Katún Ocho Ahau regresó el resto de de los Itzaes. En ese tiempo gobernaron Chakanputún. En el Katún Trece Ahau se asentaron en Mayapán y se llamaron hombres Mayas... Seis Katunes abandonaron sus asientos y dejaron de llamarse Mayas. En el Katún Once Ahau cesaron de llamarse hombres Mayas, Cristianos se llamaron. Todas sus provincias fueron ordenadas por san Pedro y su majestad el rey (Roys 1973:49-50).

⁵⁵ Como hemos comentado la visión tradicional relaciona Zuyua con Tula. Pero por no haber claridad en las narraciones etnohistóricas, además que éstas pudieron haber sido alterado por los escribas durante su transcripción y por no tener pruebas arqueológicas, prefiero no tomar en consideración esta relación.

Estos párrafos nos hablan de la llegada de los Itzaes a Chichén Itzá, una migración en dirección poniente (Holtún Zuyua), la fundación de Mayapán por los Mayas, el abandono de la ciudad y la llegada de los españoles. Es interesante la diferenciación que se hace entre los *Itzaes* y los Mayas.

Las fuentes etnohistóricas también nos hablan de otro grupo muy diferente a los grupos Maya o de filiación mexicana. En la tercera crónica del Chilam Balam de Chumayel se lee:

Hoo ahau ulci dzul til civil uinic ix ma pic dzul u kava ma paxi peten tumenelobi; [en el Katun] Cinco ahau vinieron los extranjeros para comer hombres [.] Los sin falda [era] el nombre de los extranjeros [.] La región no fue destruida por ellos. (Voss 2006: 170).

Autores como Voss (2006), mencionan que lo anterior hace referencia a los *caribes*, grupo que fue aborrecido por los españoles por sus prácticas de canibalismo.

Hasta este momento hemos realizado un ejercicio de análisis-síntesis para tratar de entender esta complicada red o trama que se ha construido históricamente y que trata sobre la identidad y la etnicidad. Desde el título del presente trabajo que dice *Relaciones de identidad y etnicidad en el área Maya durante el clásico terminal y el posclásico. Acercando arqueología y ciencias sociales*, se veía venir esta complicada red de conocimiento o mejor dicho conocimientos.

En vista de que hemos manejado una importante cantidad de datos tomados de diversas fuentes así como diferentes enfoques que tratan el tema, me parece importante presentar a manera de tabla de contenido una síntesis en la que también se observe los aparentes componentes étnicos analizados en el presente capítulo (tabla 3).

En la tabla 3 presentamos una síntesis que unifica las diferentes perspectivas o enfoques que tratan la etnicidad en las ciencias sociales, los aspectos centrales, la visión disciplinaria, los componentes étnicos dilucidados

de cada perspectiva y el recurso del cual se interpreta el componente. A continuación explico:

Las perspectivas o enfoques son las distintas orientaciones que han tratado la cuestión étnica en las ciencias sociales, que como se mencionó en el capítulo II pretenden tener algún rasgo inmanente considerado como el aspecto central inherente a la perspectiva. De acuerdo a la disciplina, tales rasgos inmanente pueden ser analizados, aceptados o bien cuestionados, por lo que cada campo disciplinario ha aceptado y utilizado alguna perspectiva en particular. La adecuación de la perspectiva con el campo disciplinario es lo que denomino visión (disciplinaria), que no es más que la postura que toma cada disciplina al aceptar uno u otro enfoque y que por su puesto cada investigador tiene la libertad de utilizar. Por su parte el componente es el elemento que se ha dilucidado articulando la perspectiva, el rasgo central o inmanente y la visión disciplinaria con el recurso o fuente de donde se interpretó el dato. Puede ser considerado como “componente étnico”

Como puede observarse en la tabla 3 los aparentes componentes étnicos que han sido rastreados y analizados están relacionados a cuatro enfoques: el sustancialista, el situacionalista, el instrumentalista y el primordialista. Los componentes que aparecen en esta tabla se refieren a los aspectos centrales que cada enfoque o perspectiva consideran.

Al haber analizado cada uno de estos componentes de la etnicidad acercando diferentes recursos, vemos que no es posible seguir aceptando que cada perspectiva utilizada por separado puede explicar en su totalidad la etnicidad en la época prehispánica. Sin embargo, tampoco podemos negar que -al aparecer estos componentes en los diferentes recursos o fuentes de análisis- tenemos ciertos indicios de identidad étnica pasada.

Perspectiva o Enfoque	Aspecto Central	Visión Disciplinaria	Componente Étnico	Recurso o Fuente de información
Sustancialista	Atributos culturales	Antropológica	Lenguaje escrito	Epigrafía, iconografía
			Lenguaje hablado	Fuentes históricas, etnohistóricas, epigrafía
			Alimento	Epigrafía
Situacionalista	Organización de las diferencias	Sociológica	Organización tipo multepal (Chichén S. IX)	Registro arqueológico, Epigrafía y Fuentes etnohistóricas
			Organización tipo ahauoob (Chichén, S.IX)	Fuentes históricas y Etnohistóricas
			Organización tipo multepal (Petén, S.XVII)	Fuentes históricas y Etnohistóricas
Instrumentalista	Intereses comunes y organizados	Psico-social	Identificación cultural: Ah Canules	Fuentes históricas y etnohistóricas
			Identificación cultural: Ah Mayas	Fuentes históricas y etnohistóricas
Primordialista	Dimensión genealógica, parentesco, familia origen común	Antropológica, histórica y Sociológica	Alusión ancestral: Cocom	Fuentes históricas
			Alusión ancestral: Itzaes (S.XVII)	Fuentes históricas
			Alusión ancestral: Tutul Xiu	Fuentes históricas
			Alusión ancestral: Canules	Fuentes históricas
			Migración	Fuentes históricas y etnohistóricas, epigrafía e iconografía.
			Territorio ancestral: Xiu	Fuentes históricas
			Territorio ancestral: Canul	Fuentes históricas
			Territorio ancestral: Itzá	Fuentes etnohistóricas

Tabla 3. Síntesis transdisciplinaria

De acuerdo a los componentes étnicos que tratan las perspectivas situacionalista y primordialista, la categoría étnica aplica muy bien para los Itzaes Peteneros de la colonia. Por los componentes instrumentalistas y primordialista, la categoría étnica también parece aplicar para los Cocomes, los Tutul Xiu y los Ah Canules. El problema en éstos, es que hasta el momento los componentes étnicos solo aparecen en las fuentes históricas. De los Cocomes algo se ha podido rastrear en el registro epigráfico.

Otra observación es que el registro arqueológico es escaso y no aparece como evidencia material de la etnicidad, al menos en la forma como ésta ha sido abordada por los arqueólogos mayistas, pues al respecto se han utilizado principalmente las fuentes etnohistóricas indígenas y las fuentes históricas. Sin embargo cuando el contexto arqueológico se articula con otros recursos afines a la arqueología como la epigrafía y la iconografía, vemos que sí es posible dilucidar los componentes étnicos de las perspectivas sustancialista, situacionalista y primordialista. Estas perspectivas toman fuerza cuando los recursos arqueológico, epigráfico e iconográfico se articulan con las ya mencionadas fuentes documentales coloniales. Sin embargo éstas hay que tratarlas con cuidado.

De acuerdo a la tabla 3, es claro que la arqueología es un recurso más entre otros que deben articularse para la comprensión de lo étnico en la época prehispánica. Por sí sola la arqueología es muy difícil (si no imposible), que pueda detectar los componentes étnicos que tratan las diferentes perspectivas si no se articula con otros recursos de análisis; además la presencia de cualquier componente por sí sólo es insuficiente para entender la etnicidad en el pasado si no se relaciona con otros componentes que tratan las diferentes perspectivas.

Pero hay un componente que hasta el momento no se ha mencionado, simplemente porque no es tratado por la teoría general de la etnicidad. Me

refiero a la acción práctica, que es serial y que se manifiesta en la materialidad, lo que da lugar al siguiente capítulo.

VI. EL COMPORTAMIENTO ÉTNICO EN CHICHÉN ITZÁ E ISLA CERRITOS

VI.1. La práctica serial como comportamiento étnico en el enfoque transdisciplinario de la etnicidad

Como vimos en el capítulo III de la presente tesis, la teoría de la acción práctica se deriva de una filosofía que tiene puntos de convergencia con el enfoque transdisciplinario. Además los conceptos derivados de la filosofía existencialista de Jean Paul Sartre como son la práctica serial, estructuración de la práctica y estructuración de la positividad, se relacionan muy bien con el enfoque primordialista de la etnicidad, en el que a su vez, los rasgos centrales de los demás enfoques, quedan implícitos. El concepto Weberiano de etnicidad toma fuerza y presencia en esta discusión ya que entre los factores que Max Weber (1996:318) considera como fundamentales para la creencia subjetiva de la procedencia común está el hábito exterior y las costumbres (ver tabla 4).

Enfoque	Componente	Factor fundamental	Otros enfoques	Conceptos desde la Teoría de la Acción Práctica
Primordialista	Origen Común o ancestral	Hábito exterior	Sustancialista (cultura)	Estructuración de la práctica
		Costumbre	Situacionista (organización de las diferencias)	Estructuración de la positividad

Tabla 4. Implicación transdisciplinaria del enfoque primordialista

Como la procedencia común es creencia subjetiva, la misma puede ser utilizada estratégicamente para posicionarse políticamente. Este aspecto instrumental tal vez fue utilizado por la gente del pasado; al respecto recordemos la alusión ancestral que Cocomes, Xiu e Itzaes del Petén afirmaban, de acuerdo a las fuentes coloniales escritas.

Uno de los aspectos que trata la etnicidad y que es problemático para la arqueología, es la —conciencia para sí”, la —conciencia de identidad de grupo” o

de pertenencia, la —conciencia subjetiva de procedencia común”. En arqueología no podemos estudiar conciencias y creencias, pero sí las prácticas o acciones humanas que son fundamentales para la elaboración consciente de origen común y por ende de pertenencia. No pretendo decir que toda práctica humana refleja directamente la conciencia como si se estableciera una relación armónica, pues hay conductas que se ejecutan sólo por repetición, pero siempre con una suerte de conciencia implícita.

Los miembros de los denominados —grupos étnicos” tienen prácticas seriales, repetidas, aprendidas por la costumbre y la tradición. La repetición serial y continua por generaciones es lo que define finalmente la práctica como componente étnico, no la conciencia que se tiene de dicha práctica. Como las acciones pueden ser previstas o no, pueden tener resultados más o menos previsibles, ser conscientes, semiconscientes o constituidas inconscientemente.

También comentamos en la parte final del capítulo III, que las propuestas teórico-metodológicas que implícitamente (tradición histórico-cultural) o explícitamente (cultural-procesualista) han tratado la etnicidad en arqueología, se articulan muy bien con el concepto de práctica serial y las otras dos categorías implicadas teóricamente: estructuración de la práctica y estructuración de la positividad.

Recordando una de las discusiones mencionadas en el capítulo III, en la aproximación histórica cultural, una de las máximas aseveraciones es señalar a las entidades culturales como corporaciones uniformes correlacionadas con gentes particulares, llámese grupos étnicos, tribus y/o razas. Tales supuestos, como se mencionó, se basan en una conceptualización normativa de cultura. Esta conceptualización propone, que en un —grupo”se conforman normas ideacionales prescritas(o reglas de conducta)como resultado de las prácticas culturales y sistemas de creencias. Se asume entonces que la cultura está hecha a partir de ideas o creencias que son mantenidas por la interacción regular entre el grupo y por la transmisión de las normas culturales compartidas a través de las generaciones. El resultado es una tradición cultural continua

(Jones 2007:45). Childe (1980), uno de los máximos exponentes de la tradición histórico-cultural, consideraba a la cultura como un modelo de comportamiento común a un grupo de personas. Esta propuesta tiene sentido y se relaciona adecuadamente con la práctica serial que propone Sartre (1991).

Por su parte en el marco Cultural - procesualista interesa entender las manifestaciones de la etnicidad mediante la cultura material. Relacionándolo con el enfoque primordialista –que es la propuesta con más sentido transdisciplinario- aún cuando se asuma la ascendencia común, ésta puede ser ficticia. Pero lo que finalmente importa – pues es lo que en primera instancia se puede observar- es el comportamiento común y por tanto compartido de quienes se creen, se sienten y se imaginan co-descendientes. Esta creencia (real o imaginaria) de ascendencia común condiciona en gran medida la forma de hacer las cosas, o sea, la cultura material.

Como ya mencionamos la noción de práctica o acción serial de Sartre (1991) se deriva de una filosofía de la libertad humana que toma como elemento principal la práctica, pues lo que define al ser humano es lo que hace no lo que dice ser. La identidad entonces es explicada por la acción y no por la conciencia. Es en esta libertad, en la no aceptación de absolutismos (políticos e intelectuales), en la negación de categorías homogeneizantes y por ende en el relativismo de la conducta humana (como la relativa estructuración de los colectivos), que vemos un adecuado acercamiento con la transdisciplina.

Como bien hemos comentado en otro momento, una postura transdisciplinaria implica también la dilucidación y trascender las disciplinas. Ya vimos que la materialidad, fundamental para la arqueología, queda un tanto rezagada en todos los enfoques y componentes que hemos dilucidado en los anteriores capítulos, pues en gran medida se han utilizado generalmente otros recursos (ver tabla 3). La teoría de la práctica⁵⁶, articulada con el enfoque transdisciplinario reivindica en cierta medida a la arqueología, pues es a través de ella que podemos ir más allá (trascender) de lo que tradicionalmente han

⁵⁶También denominada en este trabajo como Teoría de la Acción Práctica, para diferenciarla de la teoría de la acción Parsoniana

planteado las demás ciencias sociales y proponer la posibilidad real de dilucidar —elcomportamiento étnico” a través de la materialidad (ver discusión en el capítulo III).

De lo que se trata ya no es de buscar —grupos”. Es más se niega la utilidad de categorías que pretenden ser absolutas y definitorias; de acá que en lugar de este término se abogue por hablar en términos de *colectividades*(o colectivos), pues este término no conlleva una visión homogeneizante, al contrario implica diversidad y heterogeneidad al interior de los colectivos; pretende ser una categoría serial.

Para aplicar esta propuesta nos será de suma utilidad la cerámica de Chichén Itzá e Isla cerritos, en vista de que este material, sobre todo la del Complejo Sotuta, ha sido considerada tradicionalmente como cerámica Itzá, definición que ya no tiene sentido.

VI.2. Cultura material, etnicidad y práctica serial en chichén itzá e isla cerritos

Una ves señalado cómo es que la Teoría de la Acción Práctica se relaciona con el enfoque transdisciplinario de la etnicidad y su pertinencia específica en la arqueología, pasemos a su aplicación conceptual en el dato arqueológico.

Hasta este momento hemos visto que el concepto de etnicidad en arqueología es útil cuando se consideran ciertos contextos históricos y culturales. Básicamente cuando aparecen los componentes primordiales, sustanciales, instrumentales y/o bien procesuales. Sin embargo, también hemos apuntado que no podemos lanzarnos alegremente a aplicar el tema de la etnicidad, y buscarlo como si fuese un objeto o cosa material. No todo es étnico y aún cuando la cultura guarda relación con la etnicidad, no toda la cultura es reflejo de la etnicidad; pero como hemos también mencionado capítulos atrás, la cultura compartida puede ser utilizada estratégicamente para —divertir la etnicidad”.

También hemos comentado, que los diferentes enfoques que han tratado el tema de lo étnico, proponen explicaciones inmanentes, esenciales, y unívocas. En este trabajo no nos hemos “comprometido” con ninguno de ellos, más bien hemos tratado de dilucidar qué propuestas son posibles de leer en los diferentes datos que dan las distintas fuentes. Pero lo que sí hemos recalado, es que la etnicidad hace referencia a la subjetividad, en la “falta de una procedencia común”, que ciertos colectivos forjan tomando como base el hábito y la costumbre, esto es, la cultura.

Si se ha leído adecuadamente, la etnicidad “se manifiesta”. Entonces no podemos detenernos a “buscar” lo étnico como si buscáramos la subjetividad de los “grupos” del pasado, pues esto es finalmente imposible; la idea es -como considera la propuesta transdisciplinaria de la construcción del conocimiento-, la dilucidación. Pero la dilucidación de la práctica. Aquí estoy proponiendo que la objetivación de la etnicidad puede entenderse en la “práctica serial”. Es más, también retomo la propuesta de Sartre (1991), al considerar que los “grupos sociales” o humanos, deben ser tratados como series, o más bien colectivos seriales. Los comúnmente llamados “grupos étnicos” son *colectivos seriales*. La categoría de “grupo étnico” se concibe entonces como una categoría serial, en vista de que trata de “colectividades de prácticas seriadas”.

Como también hemos comentado, la serie no está definida por las intenciones o por la cosmología, si no por las actividades; no por lo que la gente piensa, si no por lo que hace. Lo que la gente hace y lo que la gente piensa son dos cosas diferentes. Aquí proponemos que el aspecto más evidente de la identidad, es “el hacer” y no tanto “el ser”. Una persona es definida por lo que hace, no por lo que piensa de sí.⁵⁷ Una colectividad se diferenciará étnicamente de otra, también por lo que los individuos hacen (el comportamiento individual que es serial).

Para los teóricos de la “plataforma” o de la “nueva arqueología”, lo que entendemos entonces como “grupos étnicos” o de cualquier tipo, son colectivos

⁵⁷ Aseveración básica del existencialismo.

de agentes (poli agenciación) que parecen conformar grupos estructurados (articulados) en ciertos momentos (relatividad estructural), pero que en circunstancias normales y cotidianas sus prácticas son individuales. Sin embargo aún cuando aceptemos la idea de que toda práctica es individual, las tales están condicionadas socialmente y aprendidas en la relación con los demás; por eso es práctica.

Entonces tenemos dos dimensiones extremas: el grupo o colectividad y el individuo agencial. Por tanto considero que es la *práctica serial* lo que une y articula estos dos extremos, concilia el constructivismo social y la agencia individual (agentes/actantes) (ver figura 10).



Figura 10.

Como indiqué en otro momento de este trabajo de investigación, la intención no es la búsqueda de “grupos étnicos”, de hecho niego esta categoría. Pero sí entender colectivos étnicos a partir de la práctica serial. Por esta razón conceptos como práctica serial, estructuración de la práctica y estructuración de la positividad, explicados en el capítulo III, toman sentido en esta propuesta⁵⁸. Vale la pena recordar estos conceptos en vista de que serán aplicados en el ejemplo arqueológico del presente capítulo.

En el capítulo III señalamos que la materialidad funciona como nodos en el proceso de estructuración. De acá que consideramos que la conciencia de identidad de grupo (como colectivo) y creencia en el origen común, pueden dilucidarse en la materialidad, resultado de la práctica serial (ver figura 11).

⁵⁸ Recordemos que la etnicidad puede concebirse también como un campo para la acción.

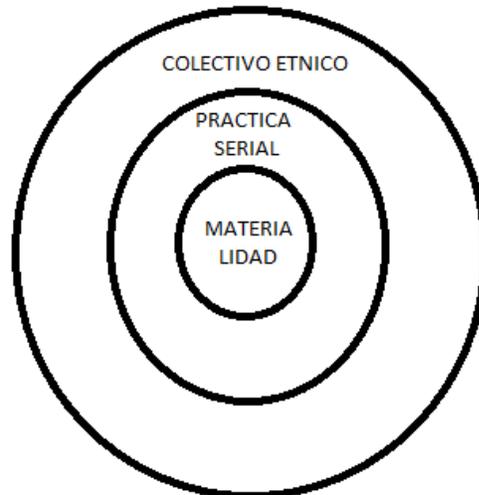


Figura 11.

La *estructuración de la práctica* se refiere a las acciones que los individuos realizan de manera repetida o en serie. Es la manera normal de hacer las cosas. Por su parte la *estructuración de la positividad* son acciones estructurales de las personas, producidas, reproducidas y modificadas en serie (repetición). Está ligada a la primera, sin embargo, es diferente en cuanto abarca periodos más amplios de tiempo y espacio (Sartre 1991).

El término *estructuración* se refiere a las prácticas seriadas o repetidas que se intersectan como red con la materialidad. Dichas prácticas pueden tener sentidos diferentes para aquellos que las ejecutan, y para quienes no las comparten pueden no comprenderse. Un ejemplo serían las —ceremonias de fuego” que se llevaban a cabo en la Casa Colorada de Chichén Itzá en el Clásico Tardío Terminal (Voss y Kremer 2000). Otro ejemplo, serían todas las actividades y ceremonias alrededor de la Pirámide de Kukulcán que se llevan a cabo durante cada equinoccio.

El término *positividad* se refiere a las prácticas sociales que tienen como condición ser generalizantes y homogeneizantes gracias al papel inmutable y resistente que tienen al cambio. Aunque esta es la condición que la define, la *estructuración de la positividad* (como calidad y posibilidad de ser inmutable), trae connotaciones sociales fuertes cuando es modificada. Este concepto puede

aplicarse a los arreglos espaciales reproducidos a través del tiempo, a la arquitectura monumental que se agrupa en estilos, a las costumbres funerarias, a la cerámica, etc. En el presente trabajo tomaremos el ejemplo de la cerámica tradicionalmente considerada —Itzá’.

VI.3. Itzá, Cocom y la práctica serial

En el capítulo V, concluimos que la categoría Itzá, no puede manejarse en un sentido étnico, más bien en multiplicidades identitarias, al menos en el caso de Chichén Itzá y el norte de Yucatán. Entre éstas se encuentran la de aquellos que participaban en actividades religiosas y políticas. Pero por otro lado, articulando los enfoques primordialista, situacionalista e instrumentalista, el concepto de etnicidad parece aplicar más a otros colectivos como son los mencionados, *Ah Canules*, *Tutu Xiues* y *Cocomes*.

Para los fines de este trabajo, los Cocomes toman importancia, en vista de que entran en relación con los diferentes colectivos Itzaes⁵⁹, básicamente en relaciones de índole política. Por esto considero que —paradigma étnico⁶⁰” es pertinente, porque da sentido a las acciones y relaciones políticas que de acuerdo a las fuentes indígenas, se dieron en una ciudad importante como lo fue Chichén Itzá y en toda la región norte de Yucatán. No obstante, a los Cocomes, no se les ha prestado mucha atención, más que como —agentes y actores” de Mayapán.

Ahora bien, si los *Cocomes* fueron un colectivo étnico ¿cómo y dónde dilucidamos sus prácticas seriales? Y ¿cómo entran en relación con la de otros colectivos? En nuestro caso la cerámica Pizarra y la cerámica Kukulá son dos buenos ejemplos para entender la *estructuración de la positividad*. Consideramos estas cerámicas por ser representativas de la alfarería local/regional del norte de Yucatán, y por tener presencia importante en

⁵⁹ La categoría hace referencia a sacerdotes, gobernantes, militares, o de gente originaria de lugares relacionados con agua como los cenotes y aguadas.

⁶⁰ Acá el término paradigma lo utilizó en el sentido de modelo.

Chichén Itzá e Isla Cerritos. Considero que son la materialidad que representa —prácticas seriales étnicas”.

De manera convencional, la cerámica del Complejo Sotuta, ha sido considerada como el material Itzá por excelencia, dando por entendido que este Complejo se asocia o se relaciona con este —grupo”. Como ya vimos, la categoría Itzá no se refiere a un grupo humano en particular, por lo que me parece que no tiene sentido seguir haciendo esta asociación. No podemos igualar Complejo Cerámico con un grupo o grupos humanos, pues su función es netamente clasificatoria; puede responder a otras preguntas pero no a cuestiones de identidad y etnicidad. Sin embargo en este Complejo se encuentran ubicadas dos cerámicas que parecen representar prácticas seriales étnicas: La cerámica kukulá y la cerámica Pizarra.

En gran medida, la presente investigación se ha centrado a discutir la categoría Itzá, su utilidad o no en términos de etnicidad, la operatividad del concepto etnicidad en otras categorías que las fuentes mencionan y que los arqueólogos han tratado generalmente como linajes. También hemos tratado de articular la diversa información que nos dan las fuentes indígenas, los registros epigráficos y arqueológicos a la luz de las diferentes propuestas o enfoques teóricos que tratan la etnicidad. Todas las reflexiones (amplias y variadas), han sido originadas por referencia a los llamados *Itzaes* y Chichén Itzá como —capital Itzá”.

Pero la presente investigación tuvo su origen por la idea tradicional de que los *Itzaes*, como grandes navegantes, militares y comerciantes extranjeros, tuvieron puntos neurálgicos para el control político y comercial. Uno de estos puntos y que más ha sido estudiado en los últimos años, es Isla Cerritos.

Por ser Isla Cerritos considerada como una avanzada costera de Chichén Itzá y por la variedad de material arqueológico-proveniente de diferentes puntos de Mesoamérica, Aridoamérica y Centro América-, encontrado en este sitio, me pareció apropiado tratar de entender la etnicidad discutiendo el material arqueológico en esta pequeña isla. Pero como Isla

Cerritos, se sabe estuvo ligado a Chichén Itzá y por mucho tiempo se ha tenido la creencia que fue una avanzada Itzá, consideré apropiado hacer todas las reflexiones anteriores. Concluyo por todo lo anterior, que seguir con la idea de isla Cerritos controlado por los Itzaes, es continuar reproduciendo una idea histórica imprecisa, que impide distinguir otras dinámicas de interacción con otros colectivos seriales, no necesariamente Itzás.

VI.4. El Complejo Sotuta en la tradición histórico-cultural Itzá

La conexión entre Chichén Itzá e Isla Cerritos, ha sido entendida principalmente por la presencia de material cerámico que los mayistas mencionan como cerámica del Complejo Sotuta. Antes de discutir la cerámica que en este trabajo propongo puede tener cierta carga de etnicidad, describiré en términos generales de qué trata este complejo cerámico y como ha sido relacionado tradicionalmente con el “paradigma étnico Itzá”.

Una discusión tradicional en la arqueología del norte de Yucatán que aún no ha sido agotada es considerar si entre el Complejo Sotuta (900-1150 d.C.) y el Complejo Ceh Pech (800-900 d.C.) hay o no traslape, herencia de la tradición histórico-cultural de la arqueología del siglo XX. No entraré en discusión al respecto aunque en este trabajo aceptamos la idea de que la cerámica Pizarra Ceh Pech y la cerámica Pizarra Sotuta son lo mismo en términos cronológicos y la diferenciación es sólo regional. A continuación resumimos los componentes principales del denominado Complejo Sotuta.

VI.4.1. La cerámica Naranja Fina Silhó (X)

Un importante material cerámico que forma parte del Complejo Sotuta, es la Naranja Fina Silhó (X). Su asociación con el Tohil Plomizo, y por ser consideradas vajillas de comercio “Tolteca”, ha servido para argumentar la presencia —~~cultural~~ “cultural Tolteca” en Chichén Itza (ver Fahmel Beyer 1988).

Existen varias propuestas de origen de esta cerámica. Una primera propuesta -la dio Seler a principios del siglo XX – considera el centro de Veracruz como el área de origen. La segunda propuesta -la dio Brainerd a mediados del siglo XX- considera alguna zona del Golfo (sur de Veracruz, Tabasco, Campeche) como área de producción. Brainerd (1953) también menciona la presencia de un tipo Anaranjado Fino Polícromo en Chichén Itza. Como este mismo autor señaló, este tipo cerámico abunda en la Isla de Sacrificios y en Cholula, reafirmando en parte su origen Veracruzano. La aceptación de esta idea también se reforzó por la semejanza estilística y formal que esta cerámica guarda con el Tohil Plomizo, específicamente la forma piriforme y la decoración con ganchos y volutas esgrafiadas que coinciden con estilos y formas del Veracruz central (Fahmel Beyer 1988:32).

A finales de los años 50s del siglo XX, Smith (1957 en Fahmel Beyer 1988) estudió una colección de vasijas conformada por tipos Anaranjada Fina X, Tohil Plomizo y Anaranjada Fina Polícroma provenientes de la costa de Campeche. También revisó los materiales de Isla de Sacrificios y llegó a la conclusión de que hubo varias líneas de desarrollo independiente: una correspondía al tipo polícromo Cerro Montoso, otra sobre la costa de Campeche (Anaranjado Fino X) y otra más en Veracruz (Isla de Sacrificios I-III). En Altar de Sacrificios, Anaranjado Fino X y la Naranja Polícroma, aparecen juntas y asociadas al Tohil Plomizo.

El mayor esclarecimiento de esta cerámica se da en los años setentas y ochentas del siglo XX, a través de análisis petrográficos y de activación neutrónica (Bishop y Rands 1982; Harbottle y Sayre 1975). Con base a estos estudios ahora se sabe que la pasta del Naranja Fino X, comparte ciertos elementos con las del Usumacinta. Bishop (1994) de hecho indica que la región del bajo usumacinta fue el lugar de producción de esta cerámica. Con base a sus propias investigaciones, Ball (1978) creyó que la zona de producción del Anaranjado Fino Silhó se encuentra en la costa del estado de Campeche (ver tabla 5 y figura 12).

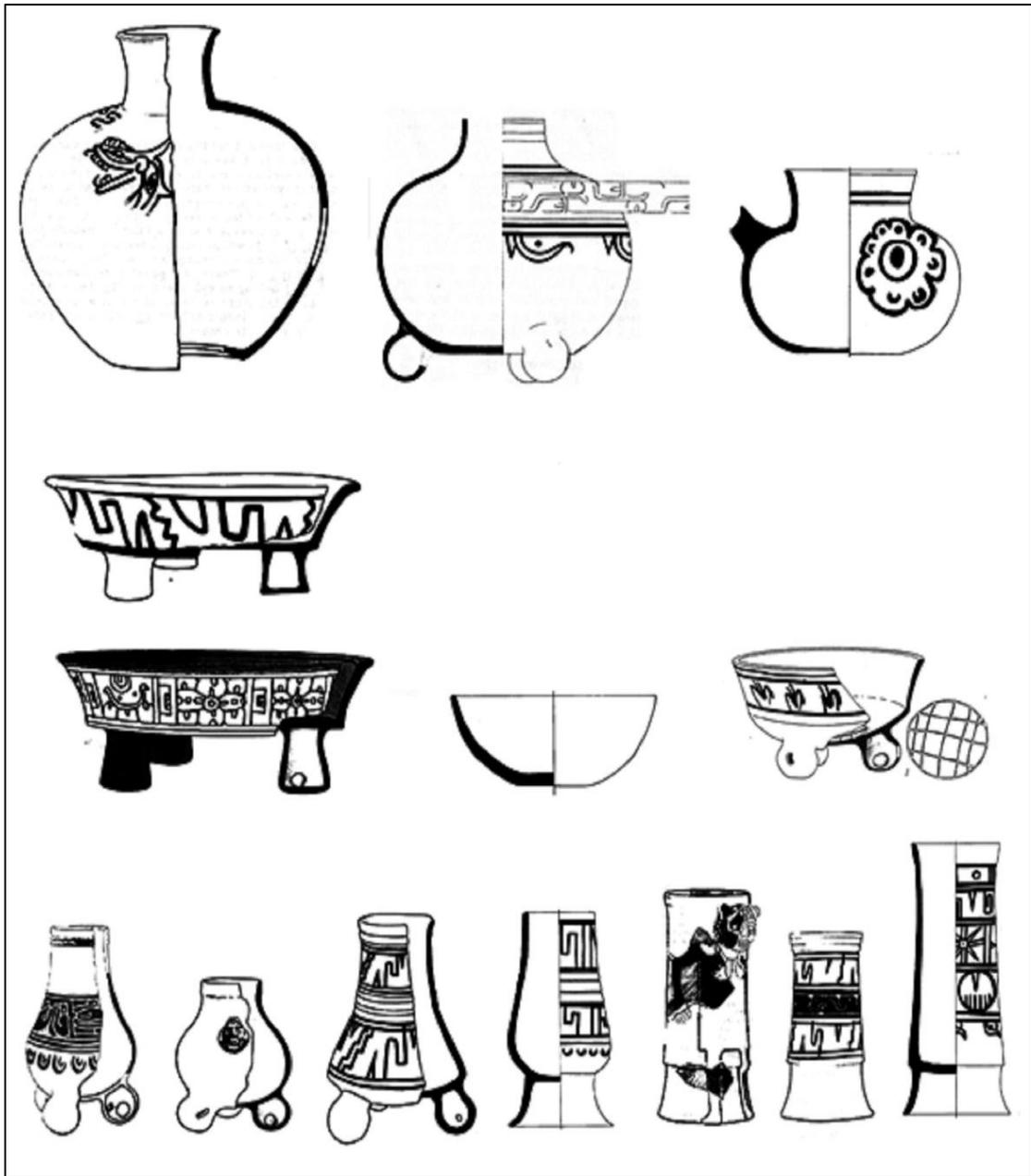


Figura 12. Vajilla Naranja Fina de Chichén Itzá
(Tomado de Pérez de Heredia 2010: figura 225)

Forma	Base	Cuerpo	Cuello	Borde	Decoración
Cajetes	Con soportes anulares	Hemisférico			Acanalado
	Sin soportes anulares	Hemisférico			modelado, in
Vasos	Con soporte de pedestal	Cilíndrico			ciso a través
	Sin soporte	Cilíndrico			de engobe
	Trípode	Piriforme			rojo, negro o
	Con soporte de pedestal	Piriforme			blanco, polí
Ollas	Convexa	Globular	Recto	Modelado	romo
	Trípodes de fondo plano				
Platos	Trípodes de fondo plano y soportes cilíndricos				
Molcajetes	Fondo redondo trípodes con soportes huecos				

Tabla 5. Vajilla Naranja Fina Silhó (X)

VI.4.2. La cerámica Plomiza

La cerámica Tohil Plomiza, ha servido también para fechar el Complejo Sotuta, aunque su presencia en esta ciudad fue al parecer más tardía que la cerámica Naranja Fina Silhó. La vajilla Plomiza es resultado de una tecnología especial que produjo una superficie de color gris, muy dura y lustrosa, que según Shepard (en Neff 2004) se le puede calificar como el único vidriado del Nuevo Mundo.

Desde el momento cuando Stephens y Catherwood extrajeron una vasija en forma de lámpara-chimenea de una tumba de Zaculeu, en el Altiplano Oeste de Guatemala (Dutton 1943 en Neff 2004), la vajilla Plomiza ha sido de gran interés para exploradores, coleccionistas y arqueólogos durante más de 150 años. Durante la primera mitad del siglo XX, se encontraron vasijas plomizas en varios partes de Mesoamérica. Los contextos registrados en Copan, Chichén Itzá, Tajumulco (Dutton y Hobbs 1943 en Neff 2002), Kaminaljuyu (Kidder *et al.* en Weeks y Hill 2006:453-466), El Baúl (Thompson 1948), y otros sitios indicaron que la vajilla se fecha a los periodos Clásico Tardío y Terminal, y el

Postclásico Temprano. En Chichén Itzá su presencia se remonta después del 900 DC.

Anna O. Shepard y otros arqueólogos, como Edwin Shook, produjeron una hipótesis sobre la zona de producción de la vajilla Plomiza que ha sido comprobada por varias investigaciones posteriores. Alrededor de 1950, Shook (1965) y otros (Lowe y Mason 1965) demostraron, por medio de reconocimientos de campo, que la Costa del Pacífico del suroeste de Guatemala y el extremo sur de Chiapas, México, es la región donde el Plomizo alcanza su mayor frecuencia. Esta región es la parte este de la provincia que los Aztecas llamaron Soconusco (región fronteriza entre México y Guatemala). Pero los tiestos plomizos encontrados en esta región pertenecen a un estilo sencillo, llamado Plomizo San Juan. Así, la evidencia arqueológica identificó el origen de una clase de plomizo, el Plomizo San Juan (Neff 2002: 458).

La pasta del Plomizo San Juan difiere de manera general del Tohil Plomizo que se caracteriza por efigies, incisión especial y un repertorio de formas especiales. Sin embargo, un estudio de activación neutrónica del Plomizo realizado entre 1981 y 1984 (Neff 1984; Neff y Bishop 1988) indicó, que las vasijas del estilo San Juan procedentes de la región de la frontera incluyen tres diferentes perfiles químicos. Una de estas pastas es igual a la pasta que caracteriza a las vasijas del estilo Tohil. Con este resultado se corroboró el origen del Plomizo: el Plomizo Tohil, al igual que el Plomizo San Juan, se originaron en la región este de la provincia de Soconusco, cerca de la actual frontera entre México y Guatemala.

Un estudio por análisis de activación neutrónica de la pasta de una muestra de tiestos plomizos (Neff 2002) corroboró los resultados anteriores pero aportó lo siguiente: hay dos grupos químicos principales, uno que consiste exclusivamente de tiestos del estilo sencillo, San Juan, y otro que consiste de ejemplos de ese mismo estilo junto con otros que muestran el estilo Tohil.

Por otra parte también se analizó las superficies plomizas indicando la existencia de dos grupos que corresponden de manera muy estrecha, con los

grupos San Juan y Tohil (Neff 2002), de acuerdo con la activación neutrónica de la pasta. De acuerdo a tales resultados, Neff (2002:460) considera:

...que los alfareros que usaban el barro asociado con el Grupo San Juan también compartían una fuente de materia prima para el engobe, y los alfareros Tohil, de la misma manera, también explotaban sus propios recursos...

Al parecer los alfareros Tohil algunas veces usaban el engobe San Juan y los alfareros de éste último algunas veces usaban el engobe Tohil. Por compartir la tecnología y el hecho de que ambos perfiles químicos se originaron en la parte este de la provincia de Soconusco, Neff (2002:460) comenta que dos distintos grupos de alfareros plomizos trabajaban en la región, y que explotaban recursos cerámicos de dos distintas zonas.⁶¹

Con los datos de las pastas y las superficies de los dos grupos, Neff (2002) reporta que la fuente de producción del Grupo San Juan se encuentra alrededor de la boca del río Naranjo. La fuente de producción del Grupo Tohil - con base en los datos de activación neutrónica- está cerca de la boca del río Cahuacan, a unos 20 km al noroeste de donde se producía el Grupo San Juan. Así es fácilmente observable la presencia de dos grupos de alfareros que en algún momento entraron en competencia y exportaron sus productos en regiones diferentes.

Neff (2002) menciona que ocasionalmente, la diversificación de estrategias extendió el estilo y la manufactura practicados por los alfareros Tohil del río Cahuacan. Al parecer llegaron nuevas ideas sobre la decoración, procedentes de México, quizá por medio de poblaciones migratorias Pipiles. Estas relaciones se manifiestan por la presencia de características de Tlálloc y de otras deidades mexicanas en las vasijas (Shepard 1948). Se presume que la

⁶¹En el estudio de Neff, los barros crudos fueron analizados por activación neutrónica de la pasta y por LA-ICP-MS la superficie.

presencia mexicana provocó un nuevo estilo distinguido por efigies, miniaturas y distintas incisiones abstractas.

La cerámica Tohil Plomiza, fue al parecer muy apreciada por los Toltecas del centro de México. Se tiene reportes de que mandaban elaborar y a buscar vasijas con motivos religiosos y bélicos que luego utilizaban en sus ceremonias. Al respecto Felipe Solís (en León Portilla 2002) comenta.

...Además de los ornamentos de jade que luciría el señor de Tula en las próximas festividades dedicadas a Quetzalcóatl, los comerciantes Toltecas esperaban ansiosos las delicadas vasijas de color plumizo que se utilizaban en los ritos particulares de los guerreros. A estos recipientes se les atribuían un elevado valor mágico, pues se pensaba que la fuerza del personaje o del animal sobrenatural se guardaba ahí mismo. Por esta razón, cada año los Toltecas y otros pueblos de la región central solicitaban a los artesanos de Guatemala la elaboración de vasijas muy especiales con las imágenes de los númenes patronos o de los ancestros.

VI.4.3. La cerámica Pizarra

La cerámica que los arqueólogos mayistas han denominado como pizarra, tuvo gran auge en el norte de Yucatán, durante el periodo Clásico Tardío. Por su tecnología y repertorio formal-funcional, es considerada como una de las vajillas cerámicas de mayor calidad y resistencia en toda Mesoamérica.

Entre las características que distinguieron a la cerámica Pizarra, se encuentran su apariencia cerosa, dureza y sonido —metálico” producido al ser golpeada. Para la confección de la pasta se usó una cantidad moderada de ceniza volcánica como aglutinante. Esta ceniza, además de permitir una mayor cohesión a la pasta al unirse con las partículas de arcilla, también evita asperezas en la superficie, lo que propicia inmejorables condiciones para la adhesión del engobe (ver Robles 2006:282).

De acuerdo a arqueólogos especializados en el tema como Bey *et al.* Boucher, Chung, Robles (en Robles 2006), Brainerd (1976) y Smith (1971), entre otros, es distintivo de este tipo de cerámica su acabado de superficie. La superficie es cerosa al tacto y presenta pequeñas betas o marcas de raíz que contrastan con el color de base. No obstante existen variantes regionales en el color del engobe:

Planicies noroccidentales yucatecas.- el color de base es el café claro.

Norte de Quintana Roo.- semejante al anterior.

Región Puuc.- la tonalidad del engobe es grisácea con matices en tono café - amarillo, con un lustre vidriado.

Región de Ek balam.- engobe de color gris-crema con matices en café-grisáceo.

Región de Chichén Itzá.- el color de la pizarra es crema con matices en crema-amarillo y gris cremoso.

En cuanto a las formas de vasijas, existe un amplio repertorio que se repite en el norte de Yucatán, más no en todos los sitios. No obstante, estas formas presentan ciertas características singulares de región en región. Son comunes los apaxtles, los cajetes trípodes, los vasos cilíndricos, los cuencos ápodos, las ollas y los cántaros. En Chichén Itzá aparecen formas exclusivas como los molcajetes (Robles 2006:284). Eúan Canul (2008), reporta la presencia de molcajetes desde el Complejo Motul (600-700 d.C). Estas formas siguieron apareciendo hasta el 1200 d.C., con la cerámica Kukulá, específicamente en la estructura 5C2 del Grupo de la Serie Inicial.

Las vasijas pizarra también comparten técnicas similares de decoración como la decoración de franjas paralelas negras o rojas, escurridas sobre el cuerpo (chorreado). También pueden aparecer pintados en negativo figuras geométricas (espirales, puntos, manchas) y representaciones estilizadas de deidades. Las paredes exteriores de las vasijas también pueden manifestar incisiones e impresiones elaboradas con las uñas y huellas de los dedos (como

las bandas orladas). También pueden aparecer composiciones geométricas, naturalistas y jeroglíficas (ver figuras 13, 14, 15, 16 y 17).

Si bien las anteriores características distinguen a la cerámica Pizarra en general, regionalmente existen ciertas particularidades que pueden estar reflejando —diferencias entre colectivos sociales—. Esto es, el producto material viene siendo un reflejo de la —actitud serial—, que es social.



Figura 13. Cerámica Pizarra. Origen: Periférico de Mérida (Foto del autor).

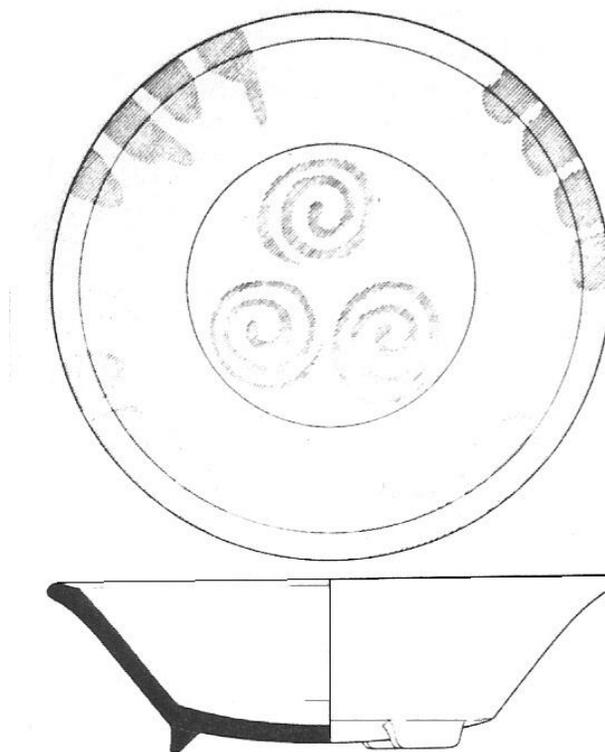


Figura 14. Cerámica Pizarra de Mayapán
(Tomado de Smith1971:41).

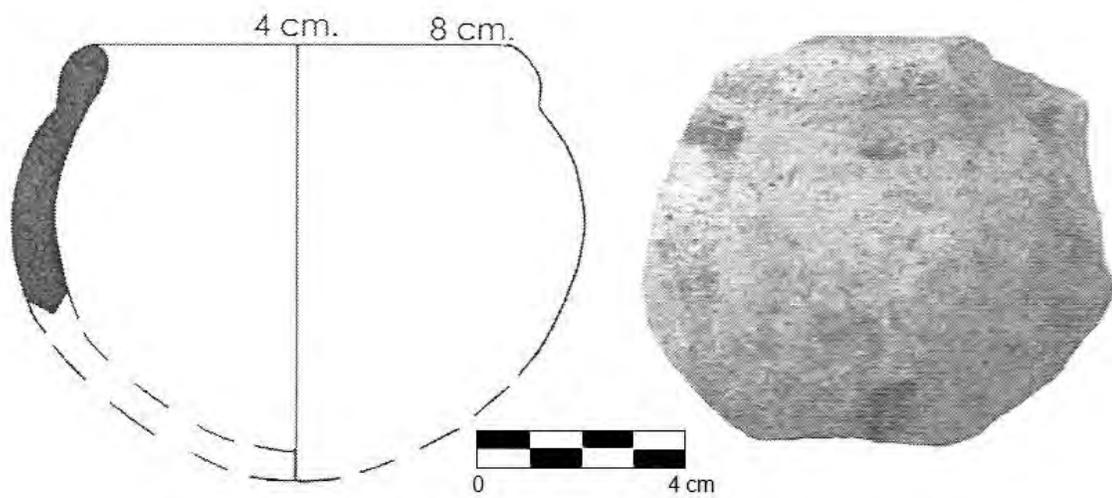


Figura 15. Tecomate Pizarra de Chichén Itzá.
(Tomado de Góngora2011:85).



Figura 16. Olla Pizarra de Chichén Itzá.
(Tomado de Smith 1971:25, sin escala).

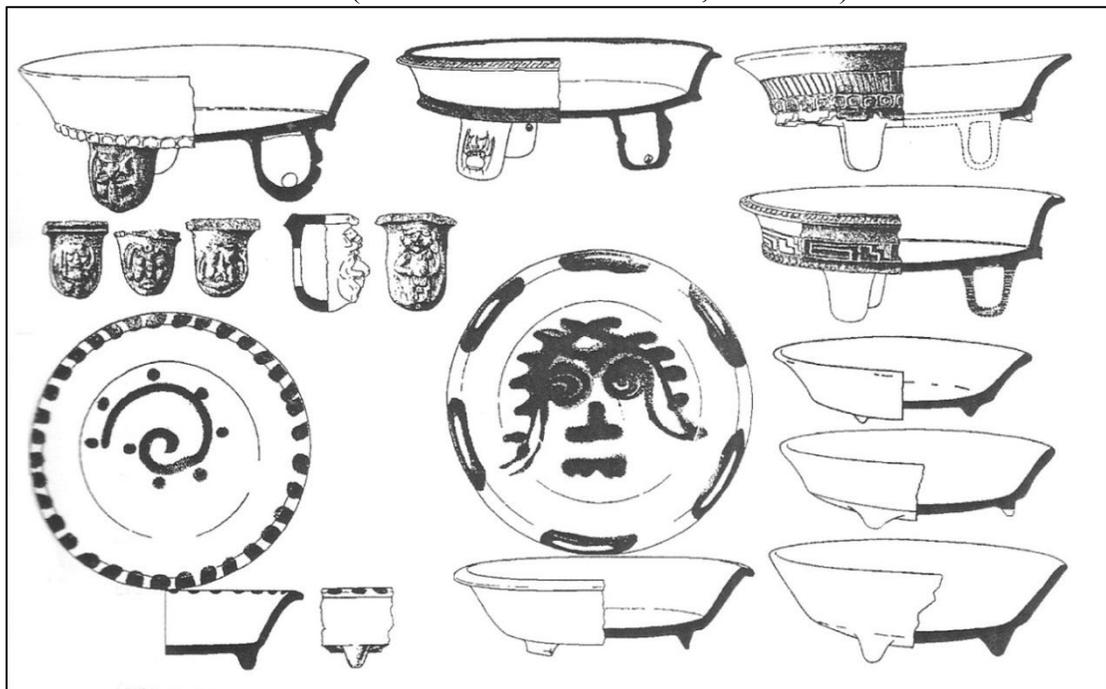


Figura 17. Variedad de formas y diseños decorativos de la cerámica Pizarra.
Area Puuc (Tomado Brainerd, en Robles *et al.* 2006:324).

En un excelente trabajo, Fernando Robles (2006), tomando como base las diferencias y semejanzas en la elaboración de la alfarería Pizarra, considera que durante el Clásico Tardío, coexistieron 7 complejo-esferas cerámicas en el Norte de Yucatán que son reflejo de 7 regiones culturales a los que él denomina: esfera cerámica Cehpech Lakín, esfera cerámica Cehpech Cobá, esfera cerámica Cehpech Talol, esfera cerámica Cehpech Izamal, esfera cerámica Cehpech Chiychantihó, esfera cerámica Cehpech Puuc, esfera cerámica Sotuta de Chichén Itzá. Por los objetivos que persigue la presente investigación, vale la pena comentar la última esfera.

Como se mencionó líneas atrás, tradicionalmente al Complejo Sotuta se le ha relacionado con los Itzaes, en gran medida por la correlación arqueológica y etnohistórica. Al respecto comenta Robles (2006:327):

Es significativo que la cerámica pizarra relacionada con los Itzaes, es la que menos similitud comparte en sus formas de vasijas y color de engobe con las otras pizarras del norte de la península de Yucatán.

Con esta observación se entiende que la cerámica Pizarra del Complejo Sotuta, es diferente a las otras Pizarras del área Maya. Estas diferencias en primera instancia parecerían ser reflejo de diferentes poblaciones o grupos sociales. Pero como hemos visto la categoría Itzá trata de diferentes colectivos e identidades y por lo tanto no se refiere a un grupo homogéneo.—La cerámica pizarra relacionada con los Itzaes” me parece que es una afirmación sin sentido. No nos dice nada.

Las formas cerámicas de la Pizarra Sotuta están condensadas en la tabla 6 (ver Brainerd 1976; Robles 2006; Smith 1971).

Forma	Base	Cuerpo	Cuello	Borde	Decoración
Cántaros	Circular plana	Ovoide invertido con dos asas en sentido horizontal diametralmente opuestas en la parte superior del cuerpo	Paredes altas curvo divergentes	Redondeado o reforzado 45-55 cm de altura	Los bordes presentan dos o tres acanaladuras periféricas. Chorreado en negro desde la parte superior del cuerpo hasta la base.
	"	Globular	Paredes altas ligeramente curvo divergentes	Redondeado	Manchas o figuras curvilíneas en negro a manera de collares debajo del cuello
	"	"	Paredes bajas 3-10 cm de alto	Aplanado	
Apaxtles	Circular plana	Globular con dos asas en sentido horizontal diametralmente opuestas en la parte superior del cuerpo.		Forma ovoidal o triangular inclinados hacia el interior	Los bordes presentan dos o tres acanaladuras periféricas. Chorreado en negro tanto en el interior como en el exterior desde el borde hasta la base.
Cajetes	Circular plana	Paredes curvo convergentes		Aplanado o redondeado	Chorreado en negro o bien franjas paralelas horizontales con diseños curvilíneos o manchas amorfas en color negro en la superficie interior
Molcajetes	Circular plana con soportes trípodes globulares huecos	Curvo convergentes		Redondeado o ligeramente biselado al interior	Franjas negras en sentido vertical o motivos curvilíneos del mismo color en la superficie interior. El fondo tiene una retícula incisa. Cara exterior monocroma.

Tabla 6. Vajilla Pizarra Dzitás.

VI.4.4.- Otras cerámicas Sotuta

Otras vajillas que distinguen a la esfera sotuta son la pizarra roja Chichén o grupo Dzibiac, y la vajilla culinaria con decoración cepillada denominada Pisté estriado del grupo Sisal. Mismas que se resumen en las siguientes tablas:

Forma	Base	Cuerpo	Borde	Decoración
Cajetes trípodas	Plano convexa con soportes globulares huecos cónicos o cilíndricos.	Paredes ligeramente curvas divergentes	Saliente	Monócroma
Cajetes trípodas	Circular plana con soportes globulares huecos cónicos o cilíndricos.	Paredes rectas divergentes	Redondeado	Bandas periféricas de color blanco o negro pintadas en la superficie ext. con grabados de figuras simbólicas y geométricas, similares a los de la Naraja fina X o Silhó. Cara interior monócroma.
Cuencos	Fondo cóncavo	Paredes curvas convergentes	Redondeado e inclinado exterior	Monócroma.

Tabla 7. Vajilla pizarra roja Chichén o Grupo Dzibiac Rojo.

Formas	Base	Cuerpo	Cuello	Borde	Decoración
Ollas	Fondo ligera mente con vexo	Globular o for ma de corazón	Corto curvo divergente	Redondeado o reforzado	Cepillada

Tabla 8. Vajilla del Grupo Sisal sin engobe.

Haciendo una síntesis de lo anterior, de manera tradicional se ha dicho que las cerámicas Tohil Plomiza y la Naranja Fina Silhó son cerámicas de comercio Tolteca. En el área Maya, autores como Smith (1971) y Brainerd (1976), las mencionan como marcadores de la etapa mexicana relacionada con el Complejo Sotuta. Si bien es cierto que los Toltecas mostraron un interés y afición particular sobre estas cerámicas, en el caso de Chichén Itzá, no existe tal afición, en vista de que tales cerámicas no son tan abundantes como otras, o no tan abundantes como la cerámica Pizarra Dzitás.

Me parece que esta aclaración es importante, en vista de que la cerámica relacionada con lo Tolteca, ha sido también empleada para seguir reproduciendo una historia (imprecisa) de colonización mexicana en Chichén Itzá, en la que se contempla (también de manera imprecisa) -al grupo Itzá”.

El carácter fino, lujoso y exótico de la Naranja Fina y Tohil Plomiza, indica que eran cerámica de élite. Eran productos que fluían entre las élites. El origen foráneo de estas vasijas, también puede hacernos pensar que su presencia en ciertos sitios del área Maya, puede indicar la llegada de individuos pertenecientes a colectvos étnicos; sin embargo, esto nunca lo sabremos con exactitud.

Es importante mencionar que material Sotuta aparece prácticamente en todo el sitio de Chichén Itzá. En contextos arquitectónicos como el Grupo del Suroeste y el Grupo de la Fecha (entre otros) en Chichén, se han reportado expresiones culturales no Mayas, tal como se menciona en el capítulo V de este trabajo. Los grupos antes mencionados se localizan entre 1.3 y 1.5 km aproximadamente del centro de la ciudad.

Por otra parte llama la atención una forma de vasija que va a ser muy peculiar tanto en Chichén Itzá com en Isla Cerritos, el molcajete.

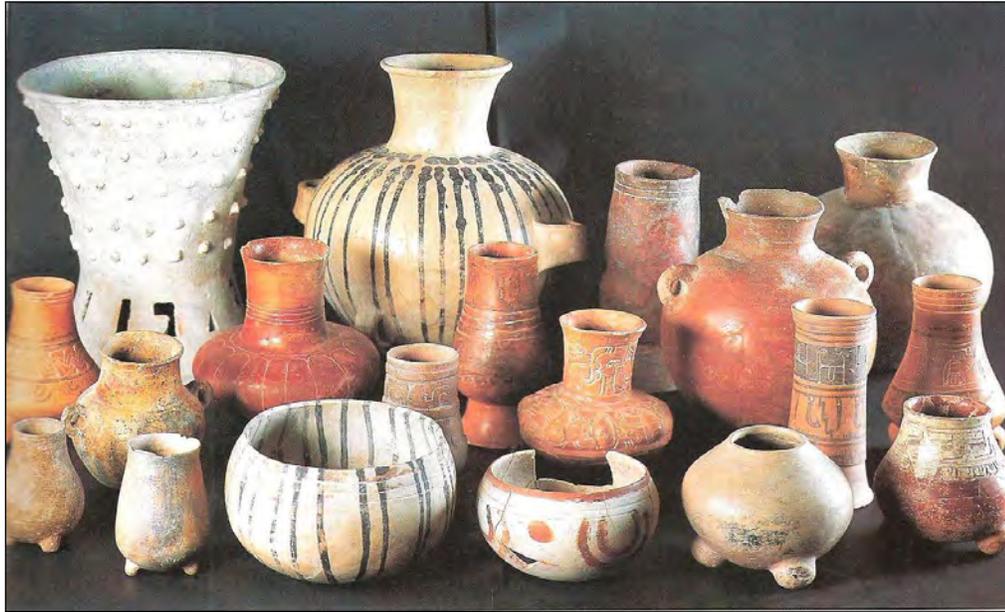


Figura 18. Repertorio cerámico de Chichén Itzá.

VI.5 Comportamiento étnico y dato arqueológico

En el presente trabajo, se ha puesto en tela de juicio la idea de los *Itzaes* como grupo étnico. Los hemos tratado como una categoría que puede estar refiriéndose a diferentes colectivos e identidades. Pero la manera como ha sido tratado el término Itzá en la visión Histórico-Cultural, impide ver esta diversidad. Es una categoría que fija y homogeiniza. Pero el mundo y la historia humana no son hijos ni homogéneos.

Como también se ha señalado, Isla Cerritos no se puede entender aisladamente de Chichén Itzá y desde la visión tradicionalista, sin *—els Itzaes—*. A continuación veremos como se ha creado desde la visión histórica-cultural, la relación Chichén Itzá-Isla Cerritos, llena de inconsistencias teóricas cuando se asume la existencia de grupos.

En las siguientes páginas, se expondrá una descripción contextual primero de Chichén Itzá y luego de Isla Cerritos para entender la construcción de las aparentes relaciones que se establecieron en y entre estos dos sitios. En esta historia de relaciones comerciales y políticas la aportación de las investigaciones cerámicas ha sido crucial. Para los fines del presente trabajo nos interesa el comportamiento de dos cerámicas: Pizarra Dzitás y Kukulá Crema. Por tanto los apartados siguientes, van en razón de la descripción, aplicación e interpretación de estos grupos cerámicos. Tales grupos cerámicos son utilizados en la presente tesis como el ejemplo de comportamiento humano que se relaciona con la etnicidad, o mejor dicho, es el dato arqueológico del cual se puede dilucidar el —comportamiento étnico” en Chichén Itzá y en Isla Cerritos.

VI.5.1. Chichén Itzá

Chichén Itzá es el sitio arqueológico más importante de las tierras bajas Mayas del norte. Por toda la información que han arrojado las diferentes investigaciones realizadas desde hace un siglo aproximadamente, hoy se sabe que fue la ciudad más importante en el Clásico Terminal. Tuvo un florecimiento alrededor de dos siglos y medio. Dicho apogeo ocurrió entre 800 DC y 1050 DC. Las implicaciones de este argumento conducen a afirmar que a finales del siglo IX DC, o a principios del siglo X DC, Chichén Itzá ya funcionaba como una capital regional en el norte de la Península de Yucatán. Esta importancia que había alcanzado Chichén Itzá, le permitió interactuar directa o indirectamente con otras regiones del área Maya, Centroamérica, la Costa del Golfo de México, el Centro, Occidente y Norte de México (Cobos 1998:915-930).



Figura 19. El castillo de Chichén Itzá (Fotografía del autor)

Chichén Itzá, catalogado en el Atlas Arqueológico de Yucatán como de primer rango (Garza y Kurjack 1981), se localiza en la parte centro norte de Yucatán (ver figura 20). Consta de una zona central de grandes monumentos situada al sur del Cenote Sagrado. Esta área abarca 800 metros de largo (norte-sur) por 550 metros de ancho (este-oeste). Las estructuras monumentales están construidas alrededor de plazas abiertas, levantadas sobre una serie de terrazas elevadas construidas a lo largo de un eje norte-sur. Se comunican mediante un sistema de calzadas llamadas *sacbeob*. La mayor de las terrazas es denominada como la Gran Nivelación Norte, sobre la cual se asientan las principales estructuras del sitio (Euan Canul 2008:xvii). Estructuras como el Castillo, el Juego de Pelota, el Templo de los Guerreros, las Mil Columnas, entre otras, localizadas sobre la Gran Nivelación, han sido tradicionalmente caracterizadas de influencia Mexicana o Tolteca (ver figura 21).

El núcleo central está rodeado de grupos secundarios a distancias variables, unidos también por *sacbeob*s o calzadas. Una peculiaridad es que

los grupos más importantes se concentran alrededor de cenotes⁶² o de otros lugares de acceso al agua en el fondo de depresiones conocidas como rehojadas, filtración de agua en cuevas o pozos naturales y artificiales. Generalmente estos grupos tiene estructuras tipo elitista como palacios, templos, juegos de pelota, columnatas o galerías, etc. (Euan Canul 2008:xviii).

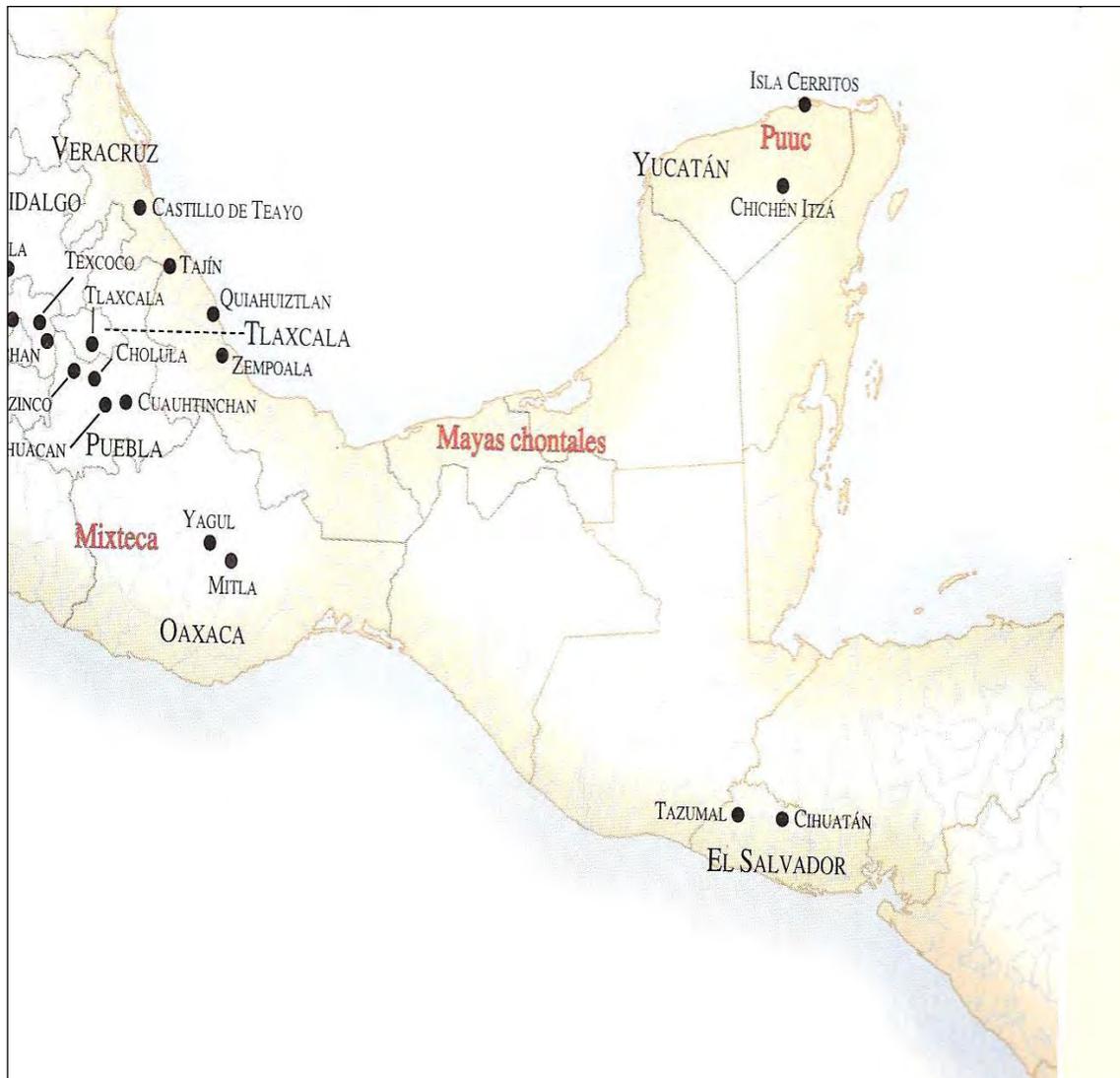


Figura 20. Ubicación de isla cerritos y Chichén Itzá en relación a Mesoamérica (Tomado de Arqueología Mexicana 11:55).

⁶²del Maya *ts'ono'ot* que significacaverna con agua. Esta es una dolina inundada de origen kárstico que se encuentra en algunas cavernas profundas, como consecuencia de haberse derrumbado el techo de una o varias cuevas

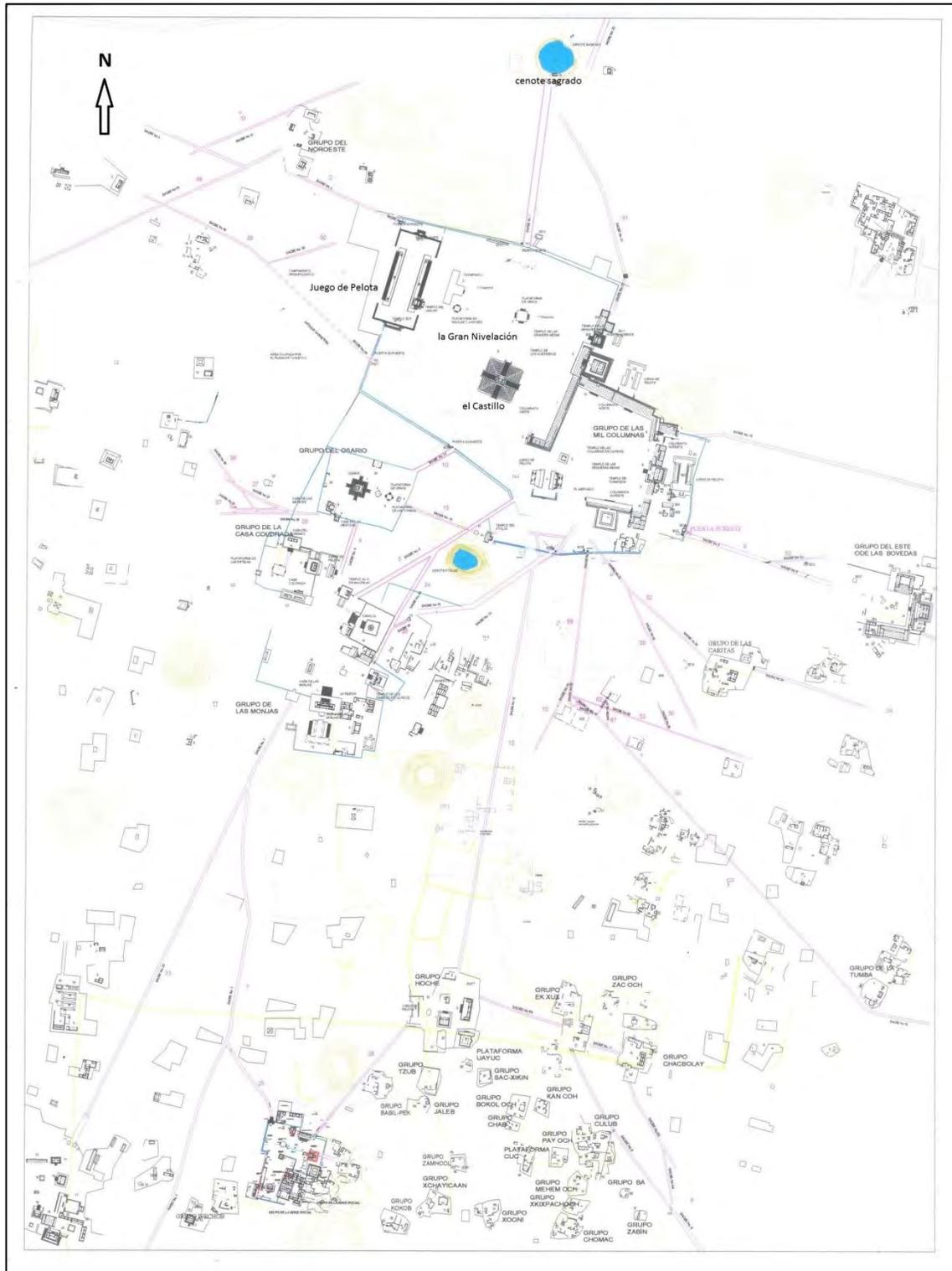


Figura 21. Plano del área Central de Chichén Itzá. (Tomado de Euan Canul 2008:Figura No. 3. Modificado para el presente trabajo)

Ahora bien, en vista de que una de las propuestas de este trabajo es el “comportamiento étnico” dilucidado a través de la cerámica, es importante comentar cómo se ha manifestado el material que nos interesa. La cerámica Pizarra Dzitás y la cerámica Kukulá Crema. Las características de forma y decoración de la cerámica Pizarra Dzitás están condensadas en la tabla 6. La decoración chorreda, en cántaros de cuello largo, cazuelas, cajetes y molcajetes, se repiten con la cerámica Kukulá de la vajilla Peto Crema (ver figuras 22 y 23).

Como suele suceder tradicionalmente con el material cerámico, la cerámica Kukulá Crema ha sido tema de discusión cronológica en el norte de Yucatán. Así como hay autores que fechan este material para los siglos XII a XIII d.C. o Posclásico Temprano/Posclásico Medio (Brainerd 1958 (1976); Smith 1971), otros ubican su origen entre el Clásico Terminal y el Posclásico Temprano o siglos X-XI d.C (ver Andrews V 1989; Robles 1988).

En Chichén Itzá la cerámica Kukulá Crema tradicionalmente ha sido considerada en el Posclásico Medio u Horizonte Hocabá (Smith 1971; Pérez de Heredia 2010), debido a la preponderancia sugerida por Brainerd (1958 (1976):45), en el Subperiodo Mexicano Medio (1194 d.C.). Sin embargo autores como Rafael Cobos, consideran que forma parte del Complejo Sotuta en su faceta Tardía (Cobos y Canto 2010). Cobos (1997) contempla la aparición del Peto Crema, de la que forma parte el Kukulá Crema a mediados del siglo XI d.C.).

No entraremos en la discusión cronológica de esta cerámica por no ser parte de los objetivos de la presente tesis; como sea, la presencia de Kukulá casi siempre se considera como posterior a Pizarra Dzitás, aún cuando en ciertos contextos aparecen asociados. La semejanza que se establece entre estas cerámicas, básicamente en la decoración (motivos y líneas choreadas negras sobre pizarra y sobre crema) y formas (Ollas de cuello largo, cazuelas, cajetes y molcajetes trípodes), nos serán de utilidad para la propuesta de

—comportamiento étnico”. A continuación veremos como se presentan estas cerámicas en diferentes contextos de Chichén Itzá.

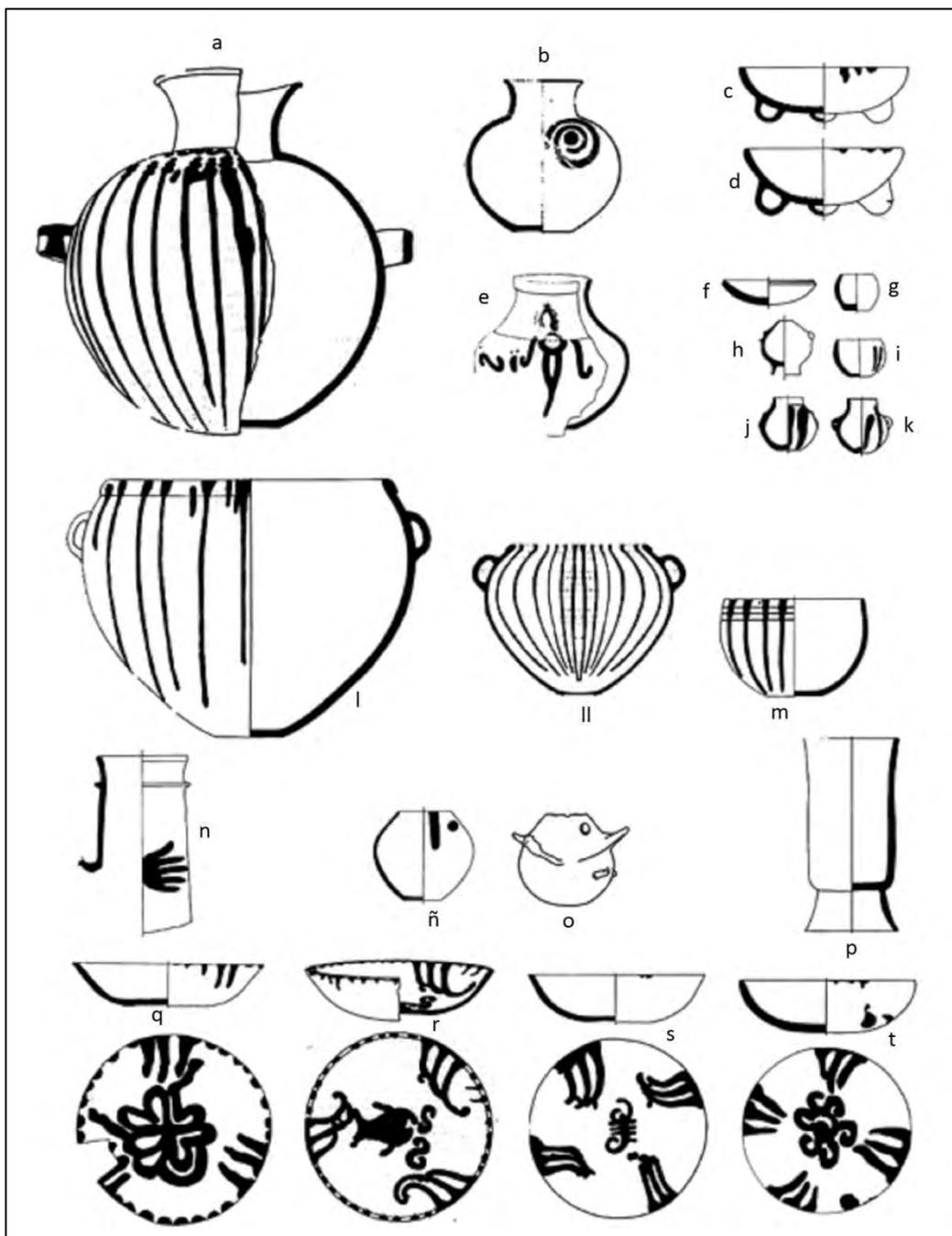


Figura 22. Vajilla Pizarra de Chichén Itzá. Cántaros (a,b), molcajetes (c,d), cazuelas (l,ll,m) y cajetes (q,r,s,t) se repiten con gran frecuencia en la vajilla Peto Crema (Tomado de Pérez de Heredia 2010:figura 139, modificado en el presente trabajo)

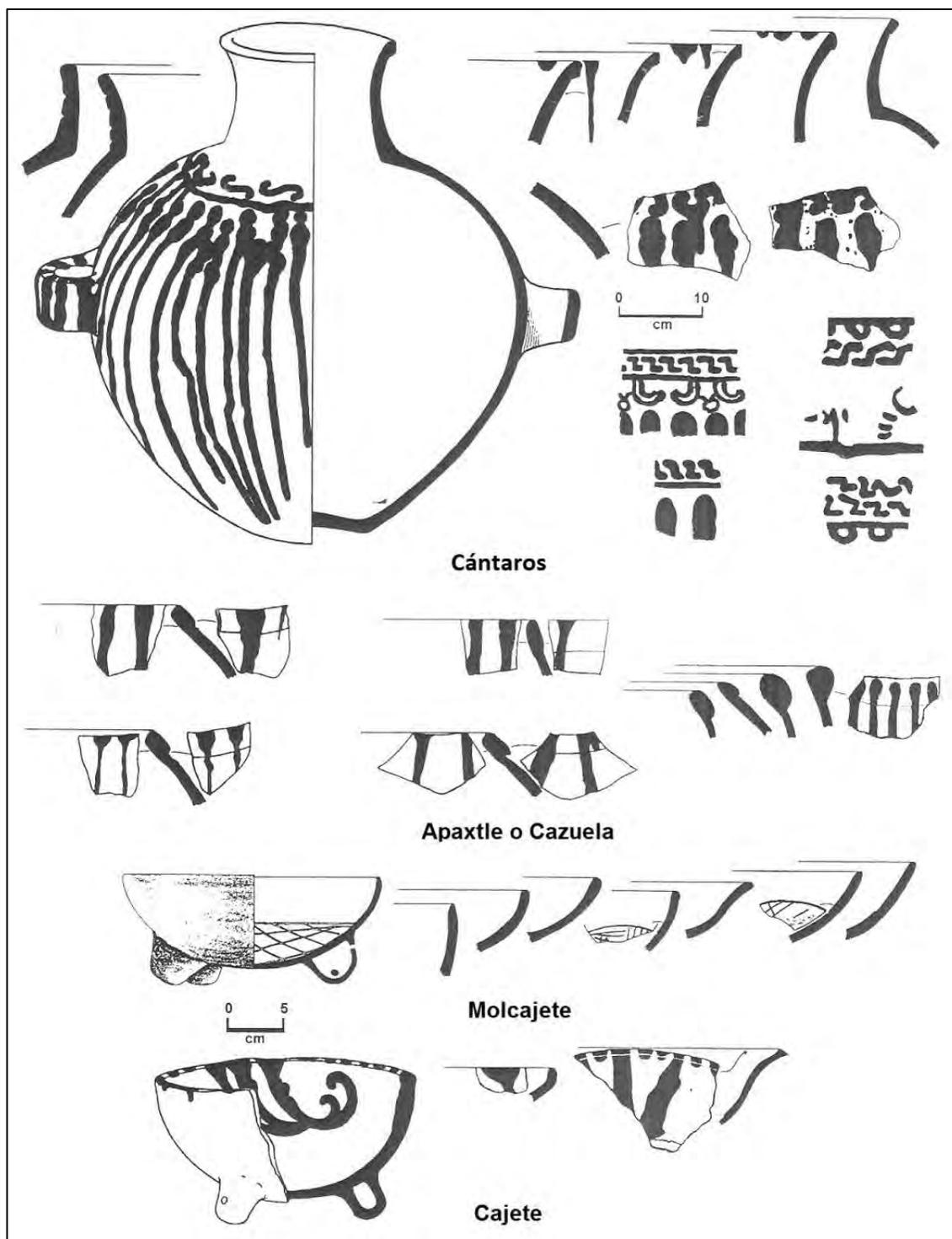


Figura 23. Cerámica Peto Crema (Kukulá). Materiales provenientes de Cozumel, Isla Cerritos y Chichén Itzá (Tomado de Robles 2006:334).

Revisando el reporte que da Brainerd (1958,1976) sobre la cerámica de Chichén Itzá, nos damos cuenta que en este sitio el material Kukulá de la vajilla Peto Crema (Coarse Slateware, en palabras del autor), es mínima en comparación con la cerámica Pizarra (Medium Slateware en palabras de Brainerd). En todos los contextos arquitectónicos aparece en cantidades importantes la cerámica Pizarra, pero la cerámica Peto Crema aparece de manera dispersa en el sitio. En muchos de estos contextos ni siquiera se reporta la presencia de cerámica Peto Crema. Algunos ejemplos donde Brainerd reporta las dos cerámicas ya mencionadas se presentan en la siguiente tabla:

	Total de Tiestos	Tiestos Pizarra	Tiestos Peto Crema
<i>Columnata Sureste (3D10)</i>	829	132 (16%)	335 (40.5%)
<i>Columnata Noreste (3E1)</i>	257	187 (73.1%)	39 (15.4%)
<i>Zumpulche (3E3)</i>	290	93 (32.1)	94 (32.6 %)
<i>Templo de los Paneles (3C16)</i>	172	32 (19 %)	74 (43 %)
<i>Complejo Monjas. Construcción este</i>	290	176 (60.7 %)	20 (6.9 %)

Tabla 9. Comparación numérica entre Pizarra y Peto Crema en Chichén Itzá. (Tomado de la información que proporciona Brainerd (1958, 1976)

De acuerdo a la tabla 9, elaborada según la información que proporciona Brainerd (1958,1976), podemos notar que no existe gran diferencia entre el material Pizarra y el material Peto Crema. No obstante domina la cerámica Pizarra con 620 tiestos por 562 del Peto Crema, pero la muestra reportada en cantidad es escasa.

En la construcción este del Complejo de las Monjas y en la Columnata Noreste, la diferencia porcentual entre la cerámica Pizarra y el Peto Crema es bastante amplia. Pero una diferencia en sentido inverso, se observa en la Columnata Sureste y en el Templo de los Paneles, con más del 40 % del material Peto Crema en ambos contextos.

En otros contextos, como es el caso del Caracol (3C15), Brainerd (1958 (1976):36) reporta que de 6523 tiestos, más de la mitad corresponde a Medium Slateware o cerámica Pizarra. El Coarse Slateware o Peto Crema nos menciona el autor es sumamente escaso. De manera general, este último patrón es el que se manifiesta en Chichén Itzá.

Otros ejemplos los vemos en el trabajo de José Osorio (2004). Este autor reporta que la diferencia proporcional de cerámica valiosa con cerámica común es bastante amplia en Chichén Itzá. Tenemos el caso del complejo de los Falos, donde a principios del presente siglo se excavó el piso que corresponde a la construcción del edificio de los Jaguares Danzantes (ver figura 24). Este edificio se localiza en un segundo nivel, y el acceso es mediante una escalinata, la cual se asocia con el tendido de un último piso, que constituye la última modificación de este complejo (Osorio 2004). Los Jaguares Danzantes son uno de los últimos contextos de construcción del Grupo de la Serie Inicial. El análisis de la cerámica encontrada en este piso mostró un elevado porcentaje de cerámica —valiosa—, representada por las vajillas Dzibiac Rojo, Silho Naranja Fina, Tohil Plomizo, Tinum Rojo sobre Ante y Xcalacoop Café, en un 42 %. Las vajillas —comunes—, Sisal y Dzitás sumaron juntas más de un 57% del total. El porcentaje de la cerámica valiosa es muy alto si se le compara con ejemplos de otras partes del sitio (Perez de Heredia s/f).

Vajilla	Tiestos	Porcentaje
Sisal sin engobe	187	23.20 %
Dzitás Pizarra	279	34.61 %
Dzibiac Rojo	230	28.53 %
Silho Naranja Fina	43	5.33 %
Tohil Plomiza	17	2.10 %
Tinum Rojo/Ante	39	4.83 %
Xcalacoop Café	11	1.36 %
Total	806	

Tabla 10. Material encontrado en el último piso de los falos (tomado de Pérez de Heredia s/f, modificado para el presente trabajo).

Como se puede observar en la tabla 10, en el último piso del complejo de los Falos es inexistente la cerámica Kukulá Crema. La cerámica Pizarra Dzitás es la mejor representada de todo el Complejo. Caso semejante se observa en el Sacbé 1 (Tabla 11) de acuerdo a Pérez de Heredia (s/f).

Vajilla	Tiestos	Porcentaje
Sisal sin engobe	5043	43.9 %
Dzitás Pizarra	5202	45.3 %
Dzibiac Rojo	1114	9.7 %
Silho Naranja Fina	35	0.3 %
Tohil Plomiza	34	0.3 %
Tinum Rojo/Ante	32	0.3 %
Libre Unión	22	0.2 %
Total	11482	

Tabla 11. Cerámica del Sacbé 1, Cala 7
(Tomado Pérez de Heredia s/f, modificado para el presente trabajo).

Como suele suceder en otros contextos de Chichén Itzá, la cerámica mejor y altamente representada de acuerdo a la tabla 11 es Pizarra Dzitás con poco más del 45 % (5202 tiestos).

Por otra parte, trabajos realizados en la Columnata Noreste por arqueólogos del INAH a finales del siglo pasado e inicios del presente, reportan la inexistencia de cerámica Peto Crema y una presencia importante de la Pizarra Dzitás (ver tabla 12).

Vajilla	Tiestos	Porcentaje
Sisal sin engobe	12815	58.7 %
Dzitás Pizarra	6544	30.0 %
Dzibiac Rojo	1826	8.4 %
Silho Naranja Fina	406	1.9 %
Tohil Plomiza	61	0.3 %
Tinum Rojo/Ante	96	0.4 %
Xcalacoop Café	66	0.3 %
Libre Unión	31	0.1 %
Total	21845	

Tabla 12. Cerámica en la rejollada de la Columnata Noreste
(Tomado de Pérez de Heredia s/f)

Otros contextos donde predomina la cerámica Pizarra Dzitás es el caso de la Estructura 5C2 o Columnata del Yugo (Euan Canul 2008). Esta estructura que forma parte del Grupo de la Serie Inicial se encuentra en el área denominado como Chichén Viejo (ver figura 24). De acuerdo al análisis cerámico reportado por Euan Canul (2008) en la estructura 5C2, de 51 988 fragmentos más del 95 % correspondió al Complejo Sotuta. En este Complejo las cerámicas más abundantes fueron la Pizarra Dzitás con más del 52 % y el Sisal sin engobe con el 41 %. Tohil Plomizo apenas alcanzó el 0.17%, la Naranja Fina, el 0.80%, el Kukulá Crema 0.15%⁶³. El Dzibiac rojo alcanzó el 5.88%. Dato interesante en esta estructura, es que las formas cerámicas mejor representadas de la cerámica Pizarra fueron cántaros (jarras), cazuelas, cajetes y molcajetes trípodes. En la cerámica Kukulá Crema predominan los cántaros y los molcajetes.

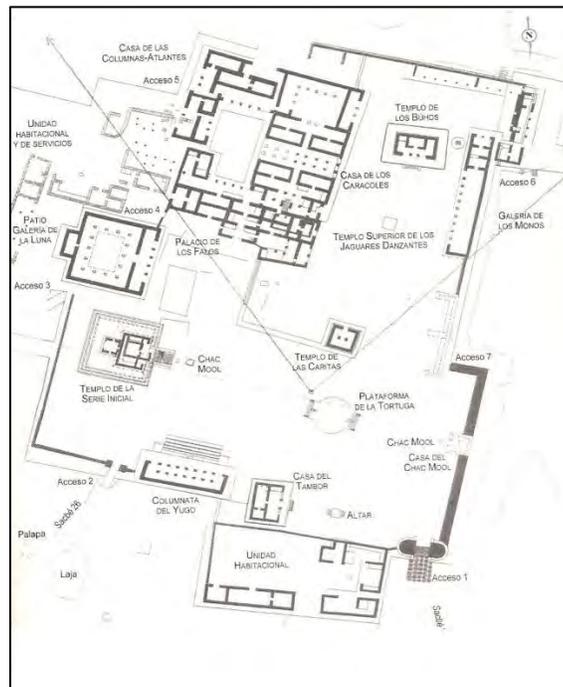


Figura 24. Grupo de la Serie Inicial (Tomado de Euan Canul 2008: figura No. 4).

⁶³Euan Canul (2008) coloca a la cerámica Kukulá en el Complejo Hocabá. En este trabajo preferimos considerarla en la faceta tardía del Complejo Sotuta, tal como Rafael Cobos propone (Cobos y Canto 2010).

Otro trabajo donde se muestra una tendencia porcentual semejante al caso de la Estructura 5C2 o Columnata del Yugo, es el llevado a cabo por Góngora Cetina (2011) en la Casa Colorada (3C9) y el Juego de Pelota Chico (3C10), cerca del cenote Xtolok. Predomina de nueva cuenta cerámica del Complejo Sotuta. En este Complejo los porcentajes cerámicos fueron los siguientes: Pizarra Dzitás, 43.43%; Sisal sin engobe, 36.70%; Dzibiac Rojo, 9.9%; Kukulá Crema, 7.51%; Naranja Fina Silhó, 1.6%, Xcalacoop, 0.29 %; Tohil Plomiza, 0.26% y Tinum Rojo, 0.13 %.

En general, es común la alta presencia de cerámica Pizarra Dzitás en Chichén Itzá, así como la baja presencia del Kukulá Crema (de la vajilla Peto Crema), tal como se ha visto en los ejemplos anteriores. Sin embargo, un caso interesante es el que se observa en el Gran Juego de Pelota (figura 25).

En excavaciones realizadas por arqueólogos de la Universidad Autónoma de Yucatán en el año 2009, el análisis cerámico arrojó la presencia de 897 fragmentos de cerámica Pizarra Dzitás por 706 fragmentos de Kukulá Crema. A decir de Cobos y Canto (2010), la frecuencia de Kukulá Crema es abundante. Al comparar este material con las obtenidas en otros contextos como la Casa Colorada (3C9), el Juego de Pelota Chico (3C10), Columnata Noreste, Sacbé 1 y en el Grupo de la Serie Inicial, tal como ya vimos, la semejante proporción entre Pizarra Dzitás y Kukulá Crema en el Gran Juego de Pelota, la podemos considerar como extraordinaria. Al respecto vale la pena recordar que cantidades semejantes en un mismo contexto también se observa en la Estructura 3E3 o Zumpulché reportado por Brainerd (1958, 1976) (ver tabla 9).

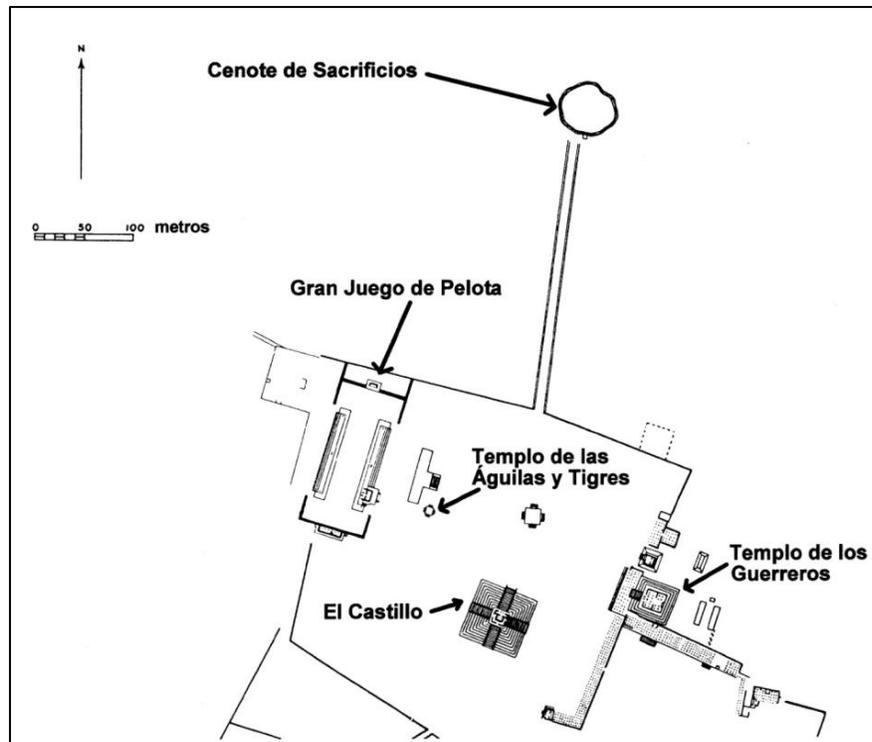


Figura 25. Ubicación del Gran Juego de Pelota
(Tomado de Cobos y Canto 2010:1)

VI.5.2. Isla Cerritos

Isla Cerritos es una porción de tierra de 200 m de diámetro, localizada a 500 m de la Costa Norte de Yucatán, a 5 km hacia el poniente del puerto de San Felipe, y a 90 km tierra adentro de Chichén Itzá (Andrews 1978 citado en Robles 1987:99; Andrews *et al.* 1984:1, 1986:1, 1988:196; Gallareta *et al.* 1989:311). La isla se encuentra registrada en el Atlas Arqueológico del Estado de Yucatán con el número 1 en la hoja de Yalkubul 16Qd(3), como un sitio de rango IV, y como parte del municipio de San Felipe (Garza y Kurjack 1980:89) (ver figura 20).

En la isla y en la costa frente a ella se encuentran los vestigios de un complejo portuario prehispánico con una larga historia de ocupación humana que data desde el Preclásico Tardío (100a.C.) hasta la época colonial temprana (Siglo XVI). Los recorridos aéreos y el reconocimiento arqueológico efectuados

tanto en la isla como en la porción costera frente a ella durante los años sesentas y setentas, aportaron evidencia de una ocupación importante durante el Clásico Terminal/Posclásico Temprano. Dichas evidencias dieron base a la idea que hoy en día se maneja: isla cerritos fue una avanzada costera de los —Itz' (Eaton 1978) y posiblemente el puerto principal de Chichén Itzá (Andrews y Robles 1986; Gallareta *et al.* 1989, Andrews 1989).



Figura 26. Vista aérea de Isla Cerritos, Yucatán.
(Tomado de Cobos *et al.* 2007:12)

De acuerdo a las investigaciones que se realizaron en los años ochenta ciertas cantidades de material alóctono indican nexos comerciales con Arido América, el Altiplano Central, las Tierras Altas de Guatemala y Centro América. Estos materiales son principalmente cerámicas de las costas del Golfo y del Caribe, de la región central del área Maya y de los altos de Guatemala; piedras verdes de las Tierras Altas de Guatemala y Basalto, proveniente posiblemente de Veracruz o de Belice; obsidiana verde proveniente posiblemente de Hidalgo, en el Altiplano Central; obsidiana gris/negra posiblemente proveniente de Veracruz, Puebla o Michoacán, o de Guatemala; turquesa del norte de México y oro de centro América (ver figura 27). La mayor parte del material alóctono se

encontró en niveles estratigráficos del período Clásico Terminal/Posclásico Temprano (Gallareta *et al.* 1989).



Figura 27. Posibles regiones de procedencia del material de isla cerritos (Tomado de Pool 2010:26. Modificado para el presente trabajo).

La diversidad de material disperso en superficie proveniente de diferentes lugares, refuerza la idea de que en esta isla se dieron relaciones de intercambio comercial con gente de otras partes de Mesoamérica y de Centroamérica (ver Gallareta *et al.* 1989). Hoy en día Isla Cerritos es ampliamente reconocida entre los mesoamericanistas como una importante –avanzada costera de los Itzaes.”⁶⁴ De acuerdo al análisis de la cerámica y de la arquitectura, se sabe que el desarrollo, auge y decadencia de Isla Cerritos estuvo ligado a Chichén Itzá.

⁶⁴Idea por demás discutida.

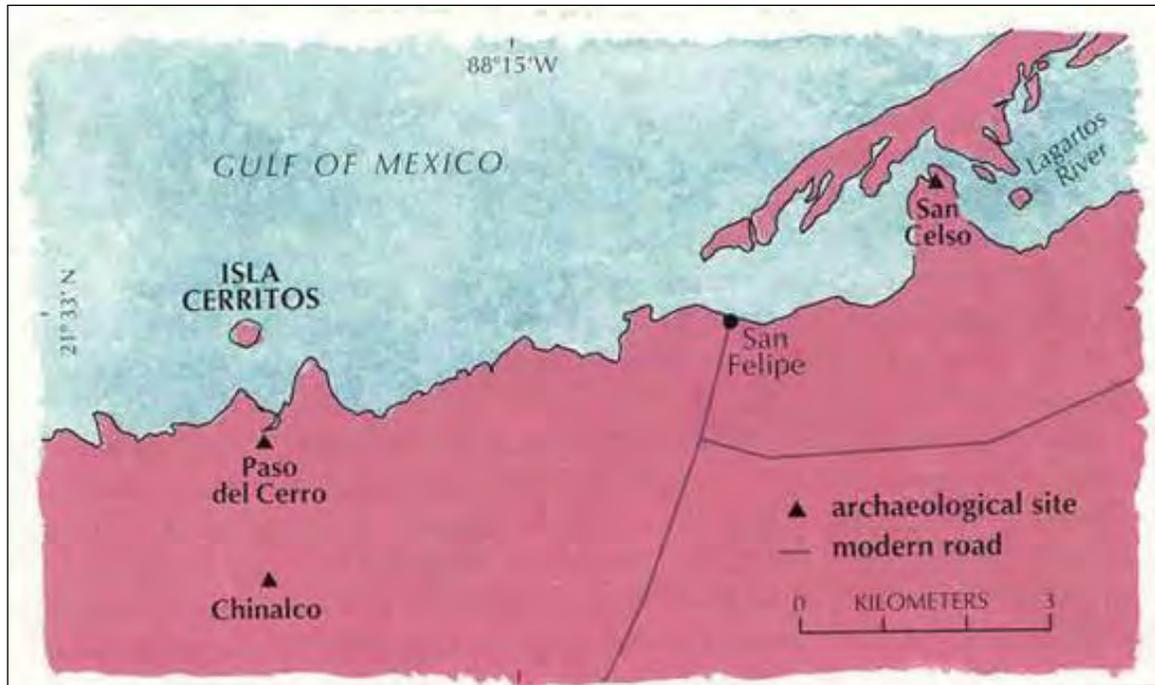


Figura 28. Ubicación de isla cerritos (Tomado de Andrews *et al.* 1988:197).

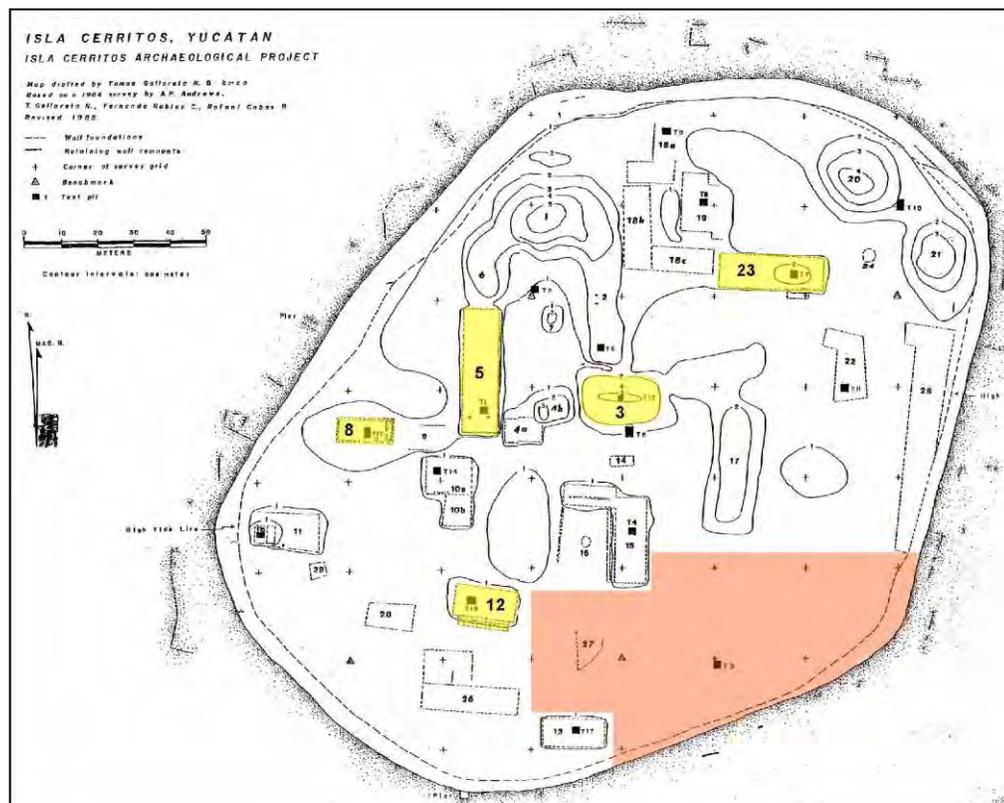


Figura 29. Mapa de Isla Cerritos (Tomado de Cobos *et al.* 2007:5).

En las excavaciones realizadas en los años de 1984 y 1985, se recuperaron 9 entierros que contenían restos de 15 individuos. El hallazgo principal fue un entierro múltiple compuesto de 4 individuos (2 varones y 2 mujeres), asociados a tres vasijas Tohil Plumbate y dos Naranja Fina Silhó, un incensario Posclásico Temprano, una mano y un metate de basalto, tres collares (formados por cuentas de Spondylus, jade y obsidiana verde), una cuenta de turquesa, un pendiente de oro y otros artefactos (Andrews *et al.* 1988; Cobos Palma 2005; Gallareta *et al.* 1989) (ver figura 30) En la temporada de campo del 2006, se encontraron 3 entierros más (2 correspondieron a neonatos) (Cobos *et al.* 2007).

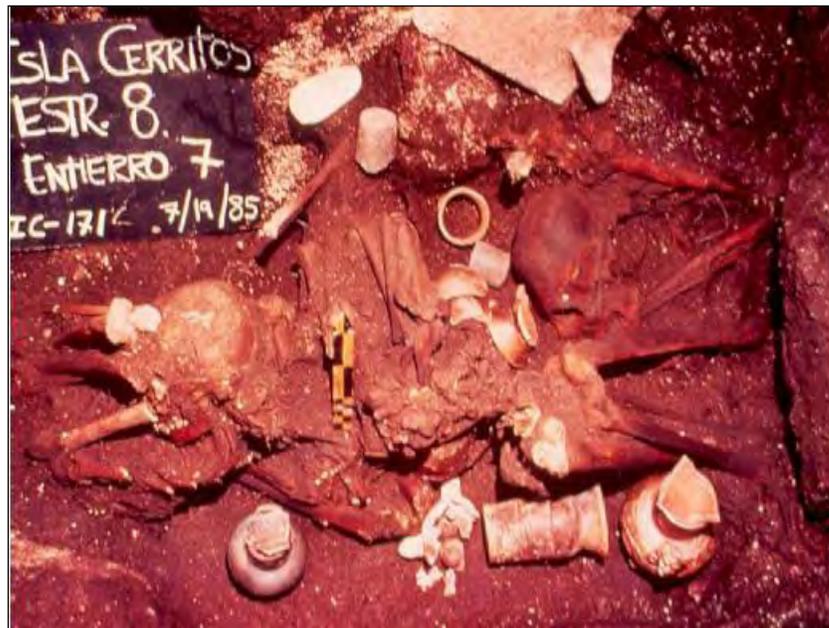


Figura 30. Entierro 7 de isla cerritos
(Tomado de Cobos *et al.* 2007:41).

Isla cerritos ha sido objeto de estudios e investigaciones arqueológicas que se remontan a los años sesentas del siglo pasado cuando E.W. Andrews IV realizó una visita a la isla en 1963, acompañado de E.W. Andrews V y A.P. Andrews. En 1968 Jack Eaton excavó unos pozos de prueba en la isla y la cerámica fue analizada por Joseph W. Ball. En 1975 y 1977, A.P. Andrews y

miembros del entonces CRS-INAH recolectaron material de superficie en la isla e hicieron recorridos aéreos, igual en 1983 (Andrews *et al.* 1984:1; 1986:16). Sin embargo, fueron en los años de 1984 (Andrews *et al.*), 1985 (Andrews *et al.*), 2006 (Cobos *et al.*), 2007 (Cobos *et al.*) y 2010⁶⁵, cuando se realizaron las principales excavaciones en la isla. Las dos primeras temporadas fueron realizadas por investigadores del Instituto Nacional de Antropología e Historia y las tres últimas por investigadores de la Universidad Autónoma de Yucatán.

El material arqueológico encontrado en esta isla (sobre todo la cuantiosa presencia de la cerámica Sotuta), indica conexiones fuertes con distintas áreas de Mesoamérica, principalmente a finales del periodo clásico y principios del posclásico. Como este aparente intercambio comercial, coincide con el auge de Chichén Itzá, se ha planteado sin discusión alguna, que esta ínsula fue un puerto de esta ciudad, una avanzada costera de “*els Itzaes*”. Existen otros puertos que se han ligado a Chichén Itzá reportados en la costa norte y occidental de la península de Yucatán, pero hasta ahora ninguno ha sido tan explorada como isla cerritos. Quizá por ello ha trascendido más como relacionada a los Itzaes.

En total se ha encontrado en isla cerritos 22409 tiestos de cerámica del Complejo Jotuto-Sotuta (850-1200 d.C.), de los cuales 7619 corresponden a la vajilla Peto Crema, representada por el grupo Kukulá Crema; 7023 a la vajilla Chichén Sin engobe, representada por el grupo Sisal sin engobe; 2830 a la vajilla Naranja Fina, representada por el grupo Silhó Naranja; 2453 a la vajilla Pizarra Chichén, representada por el grupo Dzitás Pizarra; 2243 a la vajilla Puuc sin engobe, representada por el grupo Vista Alegre; 199 a la vajilla Chichén Rojo, representada por el grupo Dzibiac y 42 a la vajilla Plomiza, representada por el grupo Tohil (ver tabla 13 y Anexo 1).

Considerando toda la tradicional construcción que se ha hecho sobre los Itzaes y la relación que establecieron con los grupos Mayas” en el norte de Yucatán, la pregunta obligada es, ¿cuáles de estas vajillas y grupos cerámicos

⁶⁵ Informe en proceso

reflejan la identidad Itzá? Pero como podemos notar, es una pregunta infructuosa, porque como hemos dicho, no podemos hablar de una identidad Itzá en términos de grupo.⁶⁶

Cerámica del Complejo Jotuto-Sotuta (850/900-1200 d.C.) de Isla Cerritos		
Vajilla	Cantidad	%
Peto Crema	7619	34.00%
Chichén sin engobe	7023	31.34%
Naranja Fina	2830	12.63%
Pizarra Chichén	2453	10.95%
Puuc Sin Engobe	2243	10.01%
Chichén Rojo	199	0.89%
Plomiza	42	0.19%
Total	22409	100.00%

Tabla 13. Porcentajes cerámicos de las Vajillas del Complejo Sotuta.

La tendencia nos habla de un predominio de la vajilla Peto Crema con el grupo Kukulá, que ha sido considerado como reflejo de expansión Itzá. Por la crítica que le hemos hecho a la categoría Itzá, tal aseveración me parece improbable, forzada y quimera.

Por otra parte la presencia de material Naranja Fino y Tohil Plomizo, nos habla de relaciones directas o indirectas de la región norte de Yucatán con el área del Usumacinta y del Soconusco, respectivamente. Como se mencionó líneas atrás, tradicionalmente estas cerámicas han sido consideradas como cerámica de comercio Tolteca y por ende también se asume la relación de los

⁶⁶ Ni de linaje, ni de etnicidad.

Itzaes con este grupo. Por lo mismo la cerámica Sotuta se le considera fechando la etapa “Tolteca” en Chichén Itzá (Smith 1971). Se asume también que la cerámica Naranja Fina Silhó y la Tohil Plomiza, son productos de comercio Itzá.

Thompson (1985:146-147) menciona que los Itzaes eran excelentes navegantes y marineros. La idea de considerar Itzaes y Toltecas (o mexicanos) culturalmente fusionados, es una deducción que hace el mismo autor de la información encontrada (de manera confusa) en los Chilam Balames y los relatos indígenas transcritos por Diego de Landa en el siglo XVI. Siguiendo esta idea, ceramistas como Smith (1970) y Brainerd (1976), a través de un ardid analítico acomodaron la cerámica Sotuta como la etapa “Mexicana” y por la tanto “Tolteca” de Chichén Itzá y todo el norte de Yucatán. Eso dio finalmente lugar a la idea que todavía se discute: Los Itzaes (Mayas mexicanizados o putunes) controlaron Chichén Itzá y parte de la región norte de Yucatán. Isla Cerritos estuvo también controlada por los Itzaes.

Con estas afirmaciones, ahora debemos preguntarnos ¿a qué Itzaes nos estamos refiriendo? , deberíamos de pensar en un colectivo en particular, pero ¿cuál es ese colectivo? Pareciera que Chichén Itzá e Isla Cerritos son lo mismo en términos de grupos humanos, pero como hemos visto en el transcurso de este trabajo, en Chichén Itzá pudieron haber convivido diferentes colectivos, entre los que se encuentran los étnicos y como veremos Isla Cerritos tampoco fue la excepción.

Sin embargo, también debemos recordar que la búsqueda de “grupos humanos” en arqueología es infructuosa por sí sola, pero sí podemos dilucidar colectividades a través del comportamiento reflejado en la materialidad. La correlación que hemos hecho de diferentes disciplinas, diferentes enfoques y diferentes marcos teóricos, nos permite apreciar (en el caso del área Maya), distintos componentes étnicos. Todo lo anterior como resultado de un análisis con enfoque transdisciplinario. De ahí que la aportación que desde la arqueología podemos hacer en el tema de la etnicidad, es el “comportamiento

étnico”, la manera tradicional de hacer las cosas que reflejan “identidad de grupo” (como imaginario) más no al grupo. Esta manera tradicional o normal de hacer las cosas es la costumbre, fundamento de la creencia en un origen común (ver Weber 1996), de la creencia de una comunidad ancestral de sangre (D’Andrea 2000), es la práctica serial como estructuración de la positividad de Sartre (1991).



Figura 31. Cerámica Naranja Fina Silhó de Isla Cerritos.
(Tomado de Cobos *et al.* 2007: 107).

VI.6. Cerámica Pizarra y Cerámica Kukulá como Prácticas Seriales Étnicas en Chichén Itzá e Isla Cerritos

Al inicio del presente capítulo comentamos que la cerámica Pizarra y la cerámica Kukulá, presentan características como para ser consideradas ejemplos de la *estructuración de la positividad*. Este concepto implica lo siguiente: 1) son acciones estructurales de las personas; 2) fueron producidas, reproducidas y modificadas en serie (repetición); 3) abarcan periodos amplios de tiempo y espacio.

Es importante mencionar que los nombres de las cerámicas que estoy mencionando, no los utilizo de la misma forma como el sistema tipo-variedad de la tradición histórico cultural, ha formulado. No me estoy refiriendo a vajillas, grupos y tipos particulares. Utilizo los nombres Pizarra y Kukulá para hacer referencia a una idea de materialidad, la cerámica, que al compartir ciertas características estilísticas y formales, pero al mismo tiempo diferente, parece funcionar como *nodo de la etnicidad*. Con este concepto doy a entender que la subjetividad de la etnicidad y su objetivación como práctica serial, se intersectan y articulan en dichas cerámicas.

Desde el sistema tipo variedad, la cerámica Pizarra, ha sido dividida en Vajillas, Grupos y Tipos; mientras que la cerámica Kukulá en Grupo y Tipos. En Chichén Itzá por ejemplo hablamos del Grupo Dzitás de la Vajilla Pizarra Chichén y la ubicamos en el Complejo Sotuta (hacia el final del Clásico Tardío 900/1000 d.C.). En el caso de la cerámica Kukulá, se le menciona como un Grupo de la vajilla Peto Crema del Complejo Hocabá (inicios del Posclásico 1100/1200 d.C.) (Euán Canul 2008; Góngora Cetina 2011; Smith 1971). Este es el proceder de la tradición histórico-cultural, dividir el tiempo como si fuera espacio y así lo continuo lo hacemos discontinuo. Hacemos estático lo que no es estático. Por lo mismo, las cerámicas ya mencionadas, no las tratamos como unidades de análisis tipo-variedad, pues no es pertinente para el tema y los problemas que estamos abordando en esta investigación.

La pizarra que más se asemeja en forma y decoración a la cerámica Kukulá es la denominada Pizarra (Dzitás). Pero llama la atención, que en Isla Cerritos abunda la cerámica Kukulá, que no lo es tan abundante en Chichén Itzá. Por el contrario existe en la isla una pobre presencia de cerámica Pizarra (Dzitás), que sí es abundante en Chichén Itzá.

Tales datos me parecen de suma importancia, en vista de que la cerámica Xcanhacán Negro sobre Crema del grupo Kukulá Crema, ha sido tradicionalmente utilizada como marcador del final del periodo clásico en el norte de Yucatán (Robles 1987:106). A decir por Fernando Robles (1987), el

tipo Xcanchacán Negro sobre Crema, por estar presente en varios sitios del norte de Yucatán, puede indicar expansión comercial o influencia militar de Chichén Itzá. Considero que esta hipótesis es interesante pero también cuestionable.

Por otra parte la cerámica Pizarra (Dzitás) es un importante representante del Complejo Sotuta en Chichén Itzá junto con la cerámica Sisal sin engobe. Por su abundancia, esta última, se comporta de igual manera en Isla Cerritos, más no así la primera. La cerámica más abundante en Isla Cerritos, como se ha mencionado, es la cerámica Kukulá Crema de la vajilla Peto Crema.

Los datos ya expuestos obligan a plantearnos varias preguntas. Si Isla cerritos fue un puerto de comercio Itzá, ¿por qué abunda una cerámica, como lo es la Kukulá Crema, que no es tan abundante en Chichén Itzá? Por el contrario, ¿por qué es escasa la presencia de otra cerámica, como lo es la Pizarra (Dzitás), que sí abunda en Chichén Itzá? ⁶⁷ Estas preguntas van en razón de las cantidades que se han obtenido de la cerámica valiosa vs. La cerámica común, en isla cerritos. Si hacemos una comparación con la de Chichén Itzá, la cerámica “valiosa” de Chichén Itzá que tiene mayor presencia en Isla cerritos, es la Naranja Fina Silho. No obstante esta vajilla sólo ha aparecido en porcentajes importantes en el cenote sagrado de Chichén Itzá (Pérez 2007), pero en Isla cerritos es la tercera mejor representada del Complejo Sotuta. Pero la más importante en presencia es la cerámica Kukulá de la vajilla Peto Crema (ver tabla 13).

Al hacer una comparación entre el material de Isla Cerritos y el material de Chichén Itzá, llaman fuertemente la atención, lo siguiente:

1.- La cerámica Kukulá y la cerámica Pizarra (Dzitás) están presentes en ambos sitios pero en proporción inversa (ver también para fines comparativos las tablas 9,10,11, 12 y 13).

⁶⁷Según Socorro Jiménez (2010, comunicación personal) en chichén Itzá existe formas cerámicas únicas que no aparecen en otros sitios. Esto es, una producción alfarera netamente localista.

2.- Existe semejanza estilística de las dos cerámicas, específicamente en las formas y la decoración, pero tecnológicamente son diferentes, específicamente en la arcilla. Al parece la cerámica Kukulá en Isla Cerritos tomó el lugar que la cerámica Pizarra (Dzitás) tuvo en Chichén (ver figuras 22, 23, 32-40).

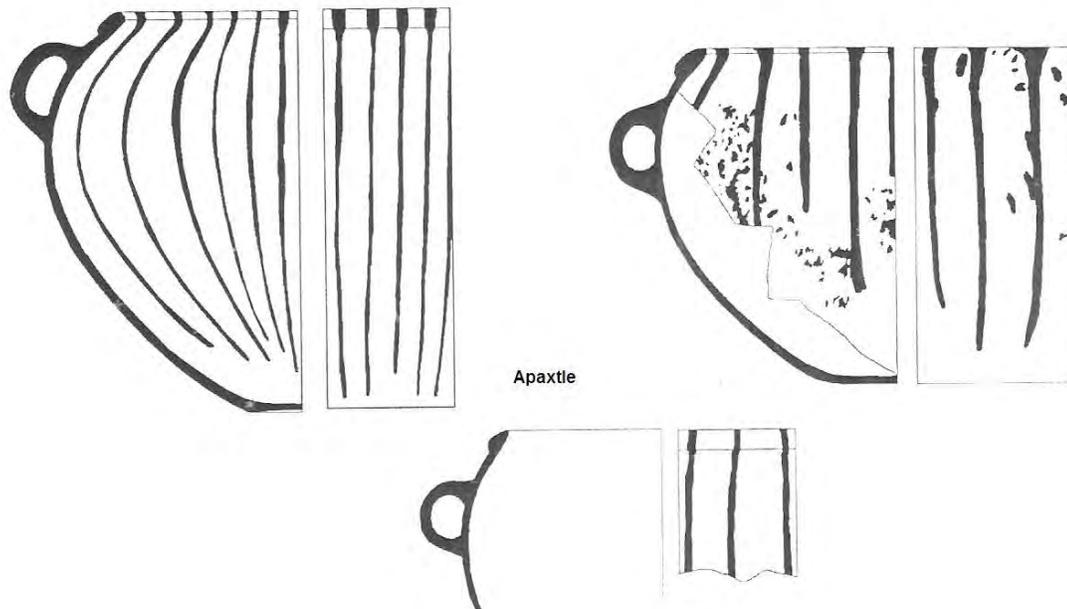


Figura 32. Cerámica Pizarra de Chichén Itzá (Tomado de Smith 1971, en Robles 2006:331).

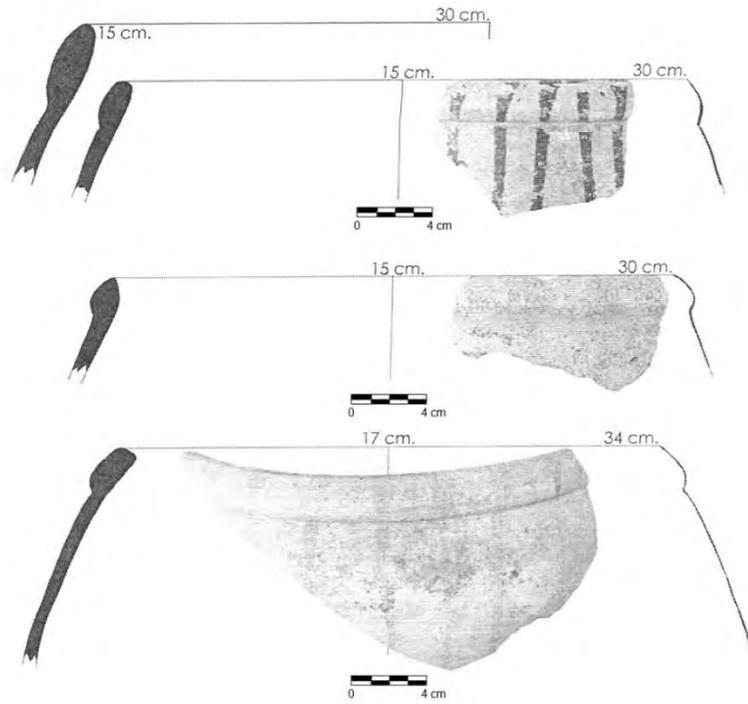


Figura 33. Cerámica Pizarra de Chichén Itzá
(Tomado de Góngora Cetina 2011:88).



Figura34. Vasija Kukulá de Isla cerritos (Tomado de Cobos *et al.* 2010).
Nótese la gran semejanza con las figuras 22 I,ll, 32, 33 y 39.

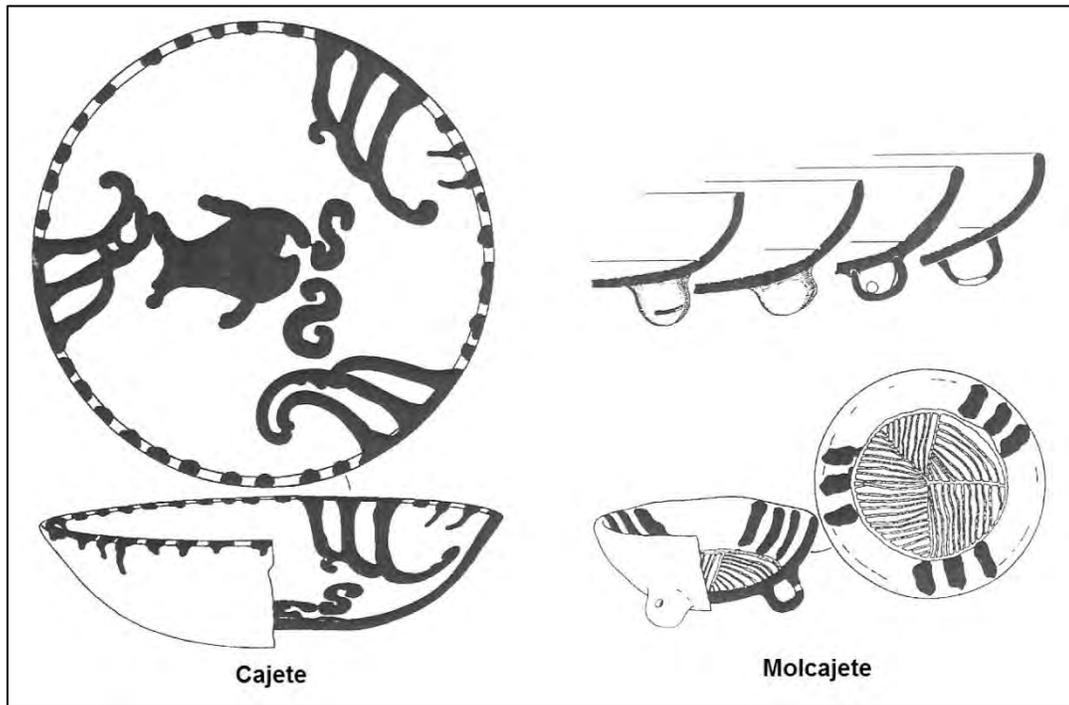


Figura35. Cerámica Pizarra Chichén.
(Tomado de Brainerd, en Robles 2006: 32)

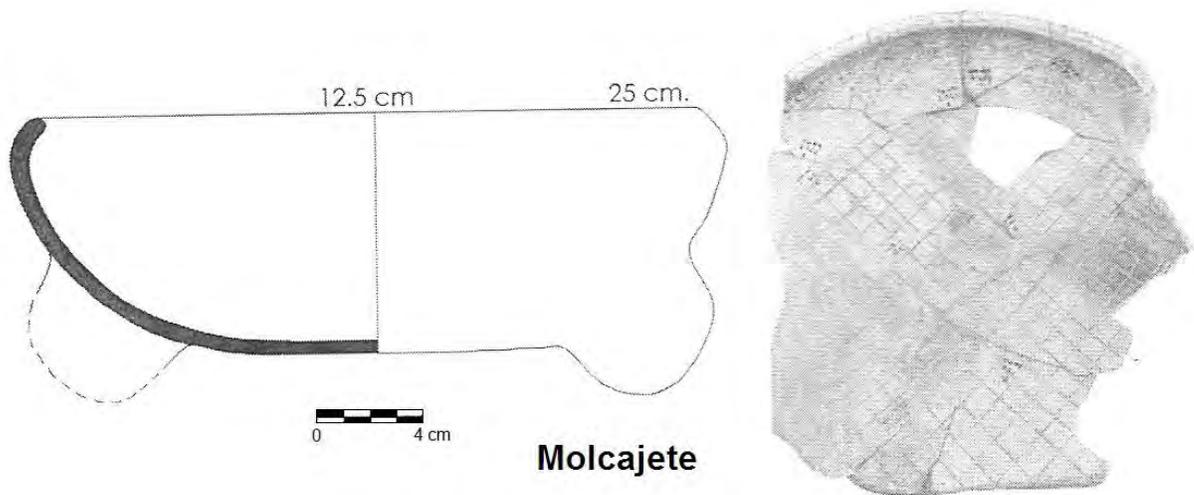


Figura 36. Cerámica Pizarra de Chichén Itzá.
(Tomado de Góngora 2011:86).

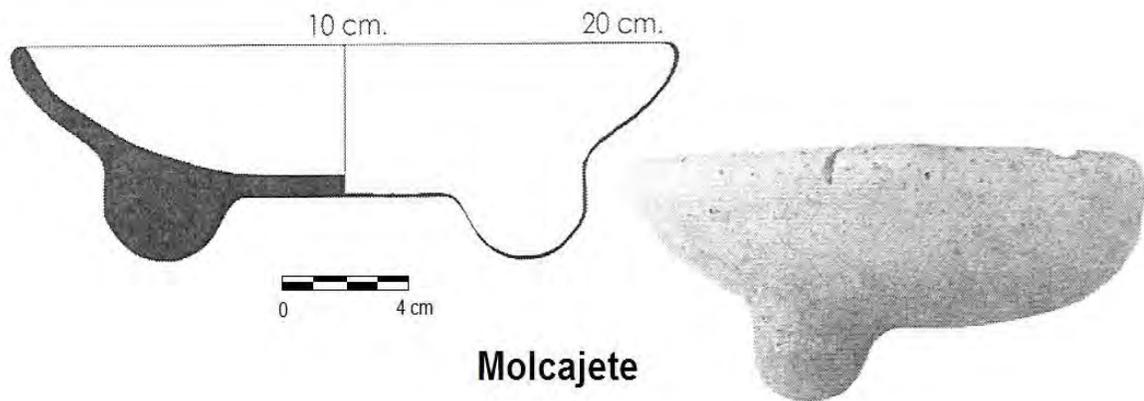


Figura 37. Cerámica Pizarra de Chichén Itzá
(Tomado de Góngora 2011:89).



Figura 38. Molcajete Kukulá (Xcanchacán Negro/Crema)
de Isla cerritos (Tomado de Cobos Palma *et al.* 2010:99).
Nótese la semejanza con las figuras 35,36 y 37.

Como puede observarse en las figuras anteriores, las cazuelas (o apaxtles) y los molcajetes son prácticamente iguales tanto en Pizarra (Dzitás) como en Kukulá (Vajilla Peto Crema), además de que la decoración es muy semejante.

¿Qué nos están indicando estas cerámicas? Podemos seguir preguntándonos como tradicionalmente se ha hecho si estas cerámicas, ¿son realmente cerámica Itzá? o ¿reflejan realmente la identidad Itza? Por lo analizado, comentado y criticado en los capítulos anteriores, tales preguntas ya no tienen cabida. Pero considero que la tradición cerámica Pizarra-Kukulá puede estarnos indicando lo que acá denominamos como —comportamiento étnico”, manifestado por una tradicional forma de hacer las cosas. Es una práctica serial.



Figura 39. Cazuela Pizarra de Isla cerritos (Tomado de Andrews 1995:22).
Nótese la semejanza con la figura 34.



Figura 40. Peto Crema de Las Monjas de Chichén Itzá. Comparar con las figuras 22 y 23. (Tomado de Pérez de Heredia 2010 : figura 267.

Aunque desde la tradición histórico-cultural se haga una separación tipológica y cronológica de estas dos cerámicas, desde la perspectiva serial, Pizarra Dzitás y Kukulá representan una misma tradición, sobre todo en los cántaros, cazuelas y los molcajetes. Recordemos que el molcajete es una forma muy particular en Chichén Itzá, pero que se reproduce en gran manera en Isla Cerritos con la cerámica Kukulá.

Es importante mencionar que la forma del molcajete aparece tempranamente en Chichén Itzá, en contextos Motul (Euán 2008) que se remontan al 700 d.C. aproximadamente. Smith (1971 (1): 232-234), señala que la cerámica Peto Crema (cerámica Kukulá) en Mayapán se originó de la Pizarra Chichén, particularmente las ollas, y los cajetes trípodes de fondo inciso, esto es, de los molcajetes.

Recordemos que los hábitos y las tradiciones (la forma normal, casi natural de hacer las cosas), son la base para la creencia de la procedencia común, el aspecto subjetivo de la etnicidad, más cuando esta práctica serial se convierte en *estructuración de la positividad*; y este es caso de lo que acá llamo *tradición cerámica Pizarra (Dzitás)-Peto Crema (Kukulá)*, pues representan acciones estructurales de las personas que produjeron, reprodujeron y modificaron en serie (repetición) estas dos cerámicas, abarcando un amplio periodo de tiempo y espacio. Esta tradición cerámica abarcó desde el 700 d.C. hasta el 1450/1500 d.C y prácticamente comprendió todo el norte de la península de Yucatán (Euán 2008, Ochoa 1999, Smith 1971).

Esta práctica serial tiene sentido con la creencia primordialista de los *Cocomes* (400 años después) de considerarse descendientes de los señores de Chichén Itzá. Es pertinente mencionar que en el imaginario *Cocom* su origen u orígenes se hallaban en Chichén Itzá y no tanto en los *Itzaes*. Pues como hemos visto en el presente trabajo, hay evidencia epigráficas que nos hacen pensar en que los *Cocomes* también participaron de las estructuras políticas de Chichén Itzá.

La propuesta entonces es que lo que acá denomino tradición *Pizarra (Dzitás)-Peto Crema (Kukulá)*, es el referente étnico *Cocom* objetivado por la práctica serial. Nos habla también de la antigüedad *Cocom*, a la que Landa hace alusión (ver Anexo 2).

Que partido Cuculcán, acordaron los señores, para que la república durase, que el mando principal lo tuviese la casa de los Cocomes por ser la más antigua y más rica y por ser el que la regía entonces hombre de más valor.... (Landa 1997:20)

Las hipótesis anteriores se basan en las interrogantes siguientes: ¿Cómo puede una cerámica que no parece ser tan importante en Chichén Itzá, como lo es el Kukulá, sí serlo en un puerto —controlado por los Itzaes” como lo es Isla Cerritos?

De acuerdo a Robles (2006), la cerámica Peto Crema (Kukulá), aparece tardíamente en asociación a la cerámica Pizarra Dzitás. Por su semejanza con la Pizarra Dzitás, el Peto Crema (Kukulá) lo nombra como una cerámica —Itzoide”. Al respecto hay varias aseveraciones del autor que vale la pena resumir:

1) el Peto Crema comenzó a producirse (principalmente) hacia el final de la ocupación Itzá de la ciudad de Chichén Itzá.

2) aparece en contextos pos ocupacionales en asociación con cerámica Sotuta.

3) en la capital Itzá, al igual que en otros sitios aparece por primera vez al final del clásico tardío.

4) la producción del Peto crema, fue difusa.

5) al mismo tiempo que el Peto crema se difundía en el norte de Yucatán, también los materiales cerámicos Sotuta de Chichén Itzá comenzaron a propagarse allende su comarca original.

6) el proceso de dispersión no fue uniforme, ni resultó en la suplantación de las cerámicas de la tradición Ceh Pech.

Con base a las afirmaciones anteriores, Robles propone las siguientes interpretaciones: 1) durante el clásico terminal pudo haberse dado un proceso de propagación de los patrones culturales de Chichén Itzá que impactó sensiblemente a buena parte de las comunidades Mayas Yucatecas. Lo correlaciona con la expansión de la hegemonía Itzá sobre el norte de Yucatán; 2) los materiales Hocabá-Sotuta (como el Peto crema) constituyeron una alfarería elitista de procedencia foránea.

De acuerdo a los datos que ofrece el autor, me parece dudoso plantear la cerámica Peto Crema (Kukulá), como evidencia de expansión Itzá (Andrews y Robles 1985; Kepecs 1998; Smith 1971). Documentos etnohistóricos como el Juicio de Valladolid de 1618, mencionan a los señores *Cocom*, como los últimos *ahauoob* de Chichén Itzá. Este dato tiene sentido cuando lo articulamos con la presencia tardía de la cerámica Kukulá asociada a Pizarra (Dzitás) o en contextos posocupacionales.

La cerámica Peto Crema, parece ser más un indicador *Cocom*, no *Itzá*. Su presencia al final del Clásico Tardío y su desarrollo durante el Posclásico, indica relaciones entre la clase política *Itza* y los *Cocomes*. Esto explicaría en gran medida, porqué la cerámica Hocabá-Sotuta, se propagó y fue aceptada en las metrópolis Yucatecas del Puuc y del nor occidente.

Según Robles (2006) en el nuevo orden Posclásico, sobrevivieron dos elementos del antiguo régimen (chichén Itzá) que aparecieron tardíamente: la preminencia política de los señores de linaje *Cocom* y la producción de las vasijas Peto Crema. De acuerdo a los datos que ofrece Robles (2006), tiene mucho sentido asociar a la cerámica Kukulá, semejante en forma y decoración a la Pizarra (Dzitás), como el referente étnico/político *Cocom*". Pero como hemos dicho no sólo la cerámica Kukulá, también la cerámica Pizarra (Dzitás), pues propongo que son la misma tradición, aún cuando tecnológicamente sean diferentes (pasta, desgrasante, engobe).

Por lo tanto, Isla cerritos pudo haber sido controlado también por los *Cocomes* en cierto momento de su historia. La cerámica Kukulá, dominó en Isla Cerritos y se manifestó en gran medida posteriormente en Mayapán (Smith 1971). Mayapán fue gobernada por los *Cocomes*.

Como actividad serial étnica, donde sea que esté presente la cerámica Kukulá, sobre todo en Chichén Itzá, estaremos viendo a este colectivo étnico. Así las manifestaciones étnicas difíciles de apreciar en sociedades estatalizadas con un fuerte control y dominio de los grupos políticos, se hacen presente.

Relacionar la tradición *Pizarra (Dzitás)-Peto Crema (Kukulá)* con el colectivo *Cocom* tiene sentido:

- 1.- en cierto momento de sus relatos, Diego de Landa diferencia los naturales de la tierra con otras categorías como los Xiu. Planteo que estos naturales eran los *Cocom*.
- 2.- en la fundación de Mayapán, la casa *Cocom* fue considerada como la más antigua y por este carácter primordialista les fue dado el gobierno de la ciudad.

Hay ciertas evidencias epigráficas que nos hacen pensar que *Cocom* participó de la organización política multiepiscopal en Chichén Itzá en el siglo IX.

3.- la tradición *Pizarra (Dzitás)-Peto Crema (Kukulá)* es tan antigua como *Cocom*. Coexistió con *Cocom* tanto en Chichén Itzá como en Mayapán.

4.- históricamente el colectivo *Cocom* no ha estado presente en el desarrollo del norte de Yucatán, en vista de que los reflectores han apuntado principalmente hacia “~~els~~ Itzaes”, en la elaboración de mitos, cuentos y narraciones construidas alrededor de éstos.

Para muchos, las hipótesis planteadas finalmente pueden hacer ruido o parecer demasiado riesgosas. Pero hemos evidenciado suficientemente en este trabajo, la no pertinencia de los Itzá (como grupo). Desde una posición transdisciplinaria es muy difícil seguir aceptando el paradigma étnico-itza; sin embargo, desde esta misma posición, no negamos la presencia étnica en el pasado prehispánico. En el registro arqueológico propongo que sí es posible entender el comportamiento étnico más no la búsqueda de grupos étnicos. El paradigma étnico-Itzá tiene muchas inconsistencias. Vale la pena intentar otro paradigma.

COMENTARIOS FINALES

La aplicación de un enfoque transdisciplinario para el estudio de la etnicidad en arqueología, nos ha llevado a relacionar disciplinas, enfoques, marcos teóricos, propuestas científicas y filosóficas. No podía ser de otra manera en un tema tan interesante como complejo.

El título “Relaciones de identidad y etnicidad en el área Maya durante el Clásico Terminal y el Posclásico. Acercando arqueología y ciencias sociales”, ha sido muy sugerente. Básicamente se dirigió a analizar la pertinencia en la utilización de la categoría étnica (y sus demás implicaciones conceptuales) en la arqueología. Tal objetivo fue un pretexto para estudiar de que manera esta categoría había sido utilizada explícitamente e implícitamente en la arqueología Maya del norte de Yucatán, con los “Itzes”, Chichén Itzá e Isla Cerritos.

Relacionar una categoría conceptual con la aplicación práctica en arqueología, en primera instancia parece sencillo, simple y llano; sin embargo esta sencillez se diluye cuando partimos de una visión compleja del mundo y del conocimiento que se construye. Por lo mismo era necesario aplicar una estrategia acorde a esta complejidad que manifestara congruencia con esta visión del mundo y del conocimiento, por lo que se optó por el “enfoque transdisciplinario”.

La transdisciplina trata en primera instancia de acercar las diferentes disciplinas en la solución de un problema, como el método clínico utilizado por los psicólogos sociales. Sin embargo, es mucho más que sólo acercar disciplinas, esto último dejémoslo a los estudios que pretenden ser multidisciplinarios o interdisciplinarios.

Un enfoque transdisciplinario parte de una visión del mundo considerado como único, pero complejo y diverso, nunca homogéneo. La univocidad no niega la multiplicidad. En esta visión la diversidad no se encuentra aislada, más bien está articulada. La construcción del conocimiento tiene entonces que partir de esta visión del mundo, lo cual tiene muchas implicaciones. Al menos

podemos considerar siete implicaciones de la transdisciplina que han guiado toda la discusión en la presente investigación:

1.- Acercar disciplinas, marcos teóricos y enfoques. La primera tarea que hicimos partiendo desde el enfoque transdisciplinario fue comentar las diferentes visiones o perspectivas que tratan la identidad y la etnicidad. Dos conceptos que desde mi particular punto de vista son inseparables pues históricamente en las ciencias sociales nacieron juntas.

El tema de la etnicidad ha sido abordado por todas las ciencias sociales y la arqueología no se queda atrás. Al interior de esta disciplina han surgido también perspectivas teóricas y conceptuales que han ido de la mano con el desarrollo de la antropología y la sociología. Así mismo los arqueólogos necesitamos utilizar diferentes recursos que complementen el registro arqueológico: las fuentes históricas, la epigrafía, la iconografía, la etnografía. Pero en el caso de la arqueología Maya se ha procedido de manera inversa, pues es el el dato arqueológico que se ha utilizado para sostener las historias construidas a partir de las fuentes coloniales escritas (tanto indígenas como europeas).

Al acercar las distintas perspectivas disciplinarias que han tratado históricamente la etnicidad, con las aportaciones de la arqueología y los recursos que ésta utiliza para sostener sus interpretaciones, simplemente hemos articulado saberes o conocimientos, otra implicación más de la transdisciplina.

2.- Articulación de saberes, articulación del conocimiento. A simple vista los conocimientos o saberes adquiridos son diversos, por lo mismo podrían en ciertos casos parecer contradictorios. Sin embargo hemos notado cómo los componentes primordialistas de la etnicidad (por ejemplo), pueden ser detectados en los documentos coloniales que hablan de los Itzaes del Petén, quienes a su vez reflejan otros componentes de índole situacionistas u organizacional, inferidos también en los datos arqueológicos de Chichén Itzá en

el siglo IX d.C., en el comúnmente llamado —Chichén viejo—. Así las posturas primordialista y situacionista que en las ciencias sociales han sido consideradas como opuestas, en el presente trabajo se han articulado de tal manera que nos permite dar la siguiente conclusión: los Itzaes del Petén en el siglo XVII sí pueden ser considerados como un grupo étnico, o mejor dicho un colectivo étnico. Pero acercando las mismas perspectivas y aún más relacionándolas con los componentes sustancialistas que el dato arqueológico, las lecturas epigráficas y las interpretaciones iconográficas pueden detectar, no podemos aplicar totalmente el concepto de etnicidad a los Itzá de Chichén.

Continuando con la perspectiva primordialista de la etnicidad, ésta puede también ser inferida en los casos Tutul Xiu y Ah Canul mencionados por las fuentes históricas. Pero de éstos no hemos abundado.

Concluimos que los Ah Canules, los Tutul Xiu y los Cocomes pueden ser tratados como colectivos étnicos, pero no los Itzaes de Chichén. Lo Itzá es una categoría que hace referencia a la multiplicidad social (política, religiosa, de clase, de lugar), que las fuentes etnohistóricas no diferencian y por lo mismo se ha utilizado como una categoría homogénea. Más que preguntarnos quienes eran los Itzaes (como tradicionalmente se ha discutido), debemos preguntarnos qué es lo Itzá.

Siguiendo con la articulación de saberes y conocimiento, la síntesis que la transdisciplina finalmente persigue, se viene a reflejar con la aceptación de la propuesta primordialista de etnicidad. Como vimos en los capítulos II y III, este enfoque engloba otros componentes de índoles situacionista e instrumentalista, abarcando con ello las visiones antropológica, sociológica, psicológica e histórica. En otras palabras la propuesta primordialista tiene sentido transdisciplinario. De aquí que se haya relacionado y articulado con la propuesta del —comportamiento étnico—, dilucidado a partir de la práctica serial y estructuración de la positividad, que la filosofía existencialista propone.

3.- La producción del conocimiento es también producción de la subjetividad. Esto implica que en el enfoque transdisciplinario las perspectivas sólo ven lo que pueden ver. Por lo mismo en arqueología tenemos que acercarnos, rastrear y analizar diferentes tipos de conocimiento para lograr construir las interpretaciones acerca del pasado. En la producción de la subjetividad se articula lo que se puede ver y lo que no se puede ver, pero lo que se puede ver finalmente es construcción. Ello implica que lo que consideramos como “real” está siempre expuesto al concepto, es comprensible y explicable pero no es concretamente objetivo y externo.

Un problema que analizamos ampliamente sobre todo en el capítulo IV, fue la tendencia a asumir la existencia de grupos étnicos en el pasado prehispánico. De allí que sin ningún análisis ni crítica, las ideas preconcebidas de lo Maya, lo Itzá y lo Tolteca en Chichén Itzá, originalmente fueron consideradas como realidades empíricas, cuando “en realidad” sólo fueron construcciones subjetivas. La discusión transdisciplinaria nos ha abierto los ojos.

En algún momento del presente trabajo nos preguntamos dónde se encuentran los grupos étnicos en el registro arqueológico. Estos sólo pueden “aprecer” en la “realidad histórica” pasada a través de una adecuada comprensión y articulación conceptual. ¿Y qué hacemos finalmente en el proceso de la comprensión de esta aparente realidad pasada? construimos y relacionamos subjetividades.

Tanto los marcos teóricos y conceptuales, así como los datos empíricos (arqueológicos, etnográficos, documentales), son construcciones subjetivas y racionales. Por tanto la etnicidad no debe ser abordada como “cosa objetiva” a qué aferrarse, pues es solamente “idea” y como tal debe ser tratada. Asumimos que en las relaciones humanas y en la distinción que los seres humanos hacen de sí mismos (como plantea Ricoeur), hay algo que se entiende en términos de identidad y etnicidad. Por lo mismo un enfoque transdisciplinario se aleja del

pretendido conocimiento científicista positivista, pues ésta no considera la subjetividad como productora del conocimiento.

4.- En contra de las esencias. Regresando al perspectivismo (insinuada en la primera implicación), éste provoca conocimientos sesgados, puesto que cada perspectiva disciplinaria pretende tener su propia esencia explicativa o núcleo explicativo. La transdisciplina plantea que al haber diversas perspectivas o enfoques, es evidencia de que no puede haber una sola explicación y definición de la realidad. Necesitamos utilizar los diferentes enfoques explicativos y de esta manera obtener un conocimiento más completo, aunque nunca total. De ahí que lo más recomendado es la utilización de una dialéctica de la no negación. Una dialéctica en forma de diálogo. De ahí que hemos tratado de detectar los componentes primordialista, situacionalistas, instrumentalistas y sustancialistas de las colectividades prehispánicas pero en complemento, más que en oposición. La transdisciplina está en contra de los núcleos esenciales del significado y la definición. Por tanto pretende trascender las perspectivas o enfoques y por supuesto trascender las disciplinas.

5.- Trascender las disciplinas, los enfoques, las perspectivas. Como trascender las disciplinas y los enfoques es una implicación más de la transdisciplina, no podemos quedarnos con una sola perspectiva como tradicionalmente se ha hecho en las ciencias sociales. No podemos quedarnos con un núcleo explicativo. En el caso del pasado prehispánico en el área Maya hemos visto cómo estos aparentes núcleos explicativos pueden dilucidarse según el recurso que utilicemos: las conciencias de las diferencias en los documentos coloniales; la organización de las diferencias (organización política) en el registro arqueológico, en la epigrafía, así como en los documentos históricos y etnohistóricos; la memoria histórica ancestral en los documentos coloniales; lengua y cultura en la epigrafía, iconografía, documentos coloniales y arqueología. Trascender las disciplinas y los enfoques es no quedarse

únicamente con cualquiera de los anteriores aspectos aparentemente inmanentes.

6.-En contra de los absolutos. La utilización de un núcleo explicativo (o aspecto central inmanente) nos lleva a la construcción absolutista del conocimiento, absolutismo que la transdisciplina no acepta. Por lo mismo pensamos que una sola propuesta que pretende explicar la etnicidad, no es lo suficientemente útil.

7.- En contra del fijismo y la homogeneidad. Como hemos comentado la transdisciplina parte de la idea de que el mundo es uno pero múltiple. Esta concepción he tratado de dejarla expuesta en la manera de tratar el tema de la etnicidad en arqueología. Es por ello, que he jugado con los diferentes enfoques que históricamente han surgido en las ciencias sociales para estudiar la cuestión étnica y hemos visto, que en gran medida todas pueden articularse en el concepto Weberiano de etnicidad. Para evitar el fijismo y la homogeneidad también se ha recurrido a la filosofía existencialista de Sartre, pero utilizando lo que conviene para los intereses de la investigación.

En el proceso de investigación científica, se parte generalmente de conceptos ya definidos o bien, se pretende llegar a definiciones. La definición implica univocidad, por lo que más que esta pretensión, una concepción del mundo articulado, múltiple y cambiante, no debe ser entendida a partir de definiciones, pues implicaría homogeneidad e inmovilización abstracta. Más bien los conceptos deben ser comprendidos y por lo tanto explicitados. Así rompemos también con el pretendido absolutismo científicista cuando se definen conceptos tales como cultura o etnia entre otros. Yo creo que - sobre todo del último concepto- nunca podremos dar una definición tal y como se vió en este trabajo. De acá que más que utilizar el término de "grupo étnico", prefiero hablar de colectivos étnicos; así la práctica serial y la estructuración de la práctica se articulan con mucho sentido. El término "grupo" fija y homogeneiza las relaciones y las prácticas, por tratarse de un conjunto de individuos

adheridos a una causa común; mientras que el término —colectivo” implica multiplicidad y diferencia, en una serie de agentes. Más que hablar en términos de grupo hay que ver a éstos como serie. El —grupo étnico” es serie.

Así la identidad y la etnicidad debe estudiarse no por lo que la gente cree de sí, si no por lo que hace. La práctica serial viene siendo la objetivación de la etnicidad que es subjetiva. La actividad serial implica semejanza por repetición sucesiva pero también diferencia por modificación de la práctica.

En síntesis, en el presente trabajo hemos contrastado propuestas disciplinarias, enfoques, componentes étnicos de estudio y llegamos a la conclusión que en arqueología no podemos estudiar —grupo étnicos”. Pero como la transdisciplina también implica trascender las disciplinas, considero que en lugar de buscar grupos étnicos, es más factible comprender el —comportamiento étnico”, a partir de una base conceptual congruente. Para mí esta base conceptual la tenemos en la filosofía existencialista de Sartre, la práctica serial.

Trascender hacia la teoría de la acción práctica no sólo es un resultado de la cuestionable formulación y utilización de la etnicidad en términos científicistas. La teoría de la acción práctica parte de la filosofía existencialista que considera la pluralidad y los no absolutismos (ni político, ni intelectual), acá vemos puntos convergentes con la transdisciplina.

Siendo la filosofía existencialista de Sartre una filosofía de la —libertad”, explica al ser humano en sus prácticas, en sus acciones, las cuales permiten insertar la individualidad en lo colectivo, pero un colectivo que también es relativo. De acá se derivan los conceptos de práctica serial, estructuración de la práctica y estructuración de la positividad, categorías que se articulan muy bien en ciertas formas de tratar la etnicidad por la tradición histórico-cultural y el cultural-procesualismo en arqueología, como se vió en el capítulo III.

Al acercar la teoría de la acción práctica al tema de la etnicidad, al tratar de evitar categorías absolutistas y homogeneizante como el concepto de —grupo étnico” y su estéril búsqueda en el registro arqueológico, concluimos que lo más factible es comprender el —comportamiento étnico”. Desde un análisis

transdisciplinario de la etnicidad, podemos afirmar sin temor a equivocarnos que en arqueología Maya hay evidencia de ciertos componentes étnicos dilucidados a partir de diferentes fuentes de investigación, pero no es posible identificar grupos étnicos. Como el comportamiento étnico es acción práctica, las categorías adoptadas de la filosofía de Sartre son oportunas en esta propuesta. Al aplicar estos conceptos acercamos la arqueología a las ciencias sociales y a la filosofía. Luego entonces esta idea de separar conocimiento científico y comprensión filosófica como tradicionalmente se ha pretendido no tiene sentido, menos desde una posición transdisciplinaria.

En conclusión el estudio de las identidades étnicas es pertinente en arqueología, pero no a la manera como las diferentes ciencias sociales las han abordado; no es operativo el concepto de grupo étnico. En su lugar el —comportamiento étnico” es una categoría teórico-metodológica más factible de utilizar, considerando los alcances pero también las limitaciones de nuestra disciplina.

El material cerámico de Chichén Itzá e Isla Cerritos, fue utilizado como un experimento para aplicar este concepto y su relación con la categoría Cocom a mi parecer es congruente. Pero por su puesto esta propuesta amerita más discusión, análisis y reflexión.

Para aterrizar la idea de —comportamiento étnico” al plano arqueológico, tomé como ejemplo la relación de Isla Cerritos con Chichén Itzá y discutí hasta donde se puede seguir sosteniendo la idea de Isla Cerritos como una avanzada Itzá y si la materialidad puede operar y al mismo tiempo ser un canal para entender la etnicidad. El resultado de la discusión fue la dilucidación de la cerámica Pizarra Dzitás y Kukulá como una misma tradición (fundamento de la perspectiva primordialista de etnicidad) que puede ser entendida en términos de una *estructuración de la positividad*, según la filosofía de Sartre. La tradición *Pizarra (Dzitás)-Peto Crema (Kukulá)* es muestra de la práctica serial convertida en la *estructuración de la positividad* por representar acciones estructurales de las personas, que produjeron, reprodujeron y modificaron en serie

(repetición) estas dos cerámicas, abarcando un amplio periodo de tiempo y espacio. Esta tradición tiene sentido si se entiende como —actitud étnica serial” aplicada a los Cocomes.

Esta forma de entender la etnicidad en el registro arqueológico, pero siempre apoyándonos de otras fuentes como las etnohistóricas, y las epigráficas (en un devenir transdisciplinario), tomó sentido en el caso de la categoría Cocom. Este colectivo étnico no sobresale en la historia tradicional, por el —paradigma étnico-político” que ha sido manejado en el norte de Yucatán y Chichén Itzá en el Clásico Terminal, desde la tradición histórico-cultural.

Con la propuesta que se presenta en este trabajo, reivindicamos a un colectivo serial y lo colocamos en una escena que la visión tradicionalista no presenta. Sin embargo, es sólo una propuesta.

Si para el lector es útil la articulación teórica y conceptual que he pretendido, para discutir un tema tan fascinante como complejo, la invitación esta hecha para seguir desarrollando, para seguir discutiendo y para seguir proponiendo cómo construimos conocimiento en arqueología.

BIBLIOGRAFÍA.

- Abdel-Malek, A.
1981 *Social Dialectics*, Mcmillan, Londres.
- Abu el-Haj, N.
2001 *Facts on the ground. Archaeological Practice and Territorial Self-Fashioning in Israelei Society*, Chicago University Press, Chicago.
- Aguado, José Carlos y María Ana Portal
1991 “Tiempo, espacio e identidad social” en *Alteridades 1(2)*: 31-41
- Aguero Carolina, Mauricio Uribe, Patricia Ayala y Bárbara Cases
1999 “Una Aproximación Arqueológica a la Etnicidad y el rol de los Textiles en la Construcción de la Identidad Cultural en los Cementerios de Quillagua (Norte de Chile)”. *Gaceta Arqueológica Andina 23-24*: 167-197.
- Alexander, Rani T.
2010 Identidad y cultura material en el área Maya. Un comentario. En *Identidades y cultura material en la región Maya*, editado por Héctor Hernández Álvarez y Marcos Noé Pool Cab, pp.191-200. Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida.
- Andrews V. E. Wyllis
1986 The Ancient Maya by Sylvanus G. Morley, George W. Brainerd; Robert J. Sharer, Review. *American Antiquity 51(1)*:184-186, enero.
1989 The Ceramic of Komchen, Yucatán, *Middle American Research Institute*, Tulane University
- Andrews IV, E. Wyllis, y E. Wyllis Andrews V
1980 *Excavations at Dzibilchaltun, Yucatan, México*. Middle American Research Institute, Pub. 48, Tulane University, New Orleans.
- Andrews, Anthony P.
1995 An Ancient Maya Seaport at Isla Cerritos, Yucatán. *LORE*: 16-25
- Andrews, Anthony P., Tomás Gallareta Negrón, Fernando Robles Castellanos, y Rafael Cobos Palma
1984 *Proyecto Arqueológico Isla Cerritos: Reporte de la Temporada de Campo de 1984*. Reporte para el Consejo Nacional de Arqueología del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), México.
- Andrews, Anthony P., Tomás Gallareta Negrón, Fernando Robles Castellanos, Rafael Cobos Palma, y Pura Cervera Rivero
1986 *Proyecto Arqueológico de Isla Cerritos: Reporte de la Temporada de Campo de 1985*. Reporte para el Consejo Nacional de Arqueología del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), México.
1988 Isla Cerritos: An Itzá Trading Port on the North Coast of Yucatan, Mexico. *National Geographic Research 4(2)*:196-207.
- Andrews, Anthony P. y Fernando Robles C.
1985 Chichén Itzá and Cobá: An Itzá Maya Standoff in Early Postclassic Yucatán. In *the Lowland Maya Postclassic*, edited by A.E. Chase and P. Rice, pp. 62-72, University of Texas Press, Austin,

- Andrews, Anthony P., y Fernando Robles Castellanos (Coordinadores)
 1986 *Excavaciones Arqueológicas en el Meco, Quintana Roo, 1977*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- Anthony, D.W.
 1995 Nazi and eco-feminist prehistories: ideology and empiricism in Indo-European Archaeology. In *Nationalism, Politics and the Practice of Archaeology*, edited by P.L. Kohl and C. Fawcett, pp. 82-96, Routledge, London.
- Azcona, J.
 1981 Notas para una historia de la antropología Vasca. Teleforo de Aranzadi y José Miguel de Barandiarán. *Ethnica* 17: 63-84.
- Ball, Joseph W.
 1978 *Archaeological Pottery of the Yucatan-Campeche Coast*, Middle American Research Institute, Publ. 46, Tulane University, New Orleans.
- Banks, Marcus
 1996 *Ethnicity: Anthropological Constructions*, Routledge, London.
- Barandiarán, J.M.
 1953 *El hombre prehistoric en el País Vasco*, Ekin, Buenos Aires.
- Barrera Vásquez, Alfredo y Sylvanus G. Morley
 1949 *The Maya Chronicles*. *CIW Publication 585*, Carnegie Institution of Washington, Washington D.C.
- Barrera Vásquez, Alfredo y Silvia Rendón.
 1978 *El Libro de los Libros de Chilam Balam*. Fondo de Cultura Económica, México D.F.
 1980 *Diccionario Maya: Maya-Español Español-Maya* Cordemex, Mérida.
- Bahn, Paul y Colin Renfrew
 1998 *Arqueología: Teoría, Métodos y prácticas*. Akal, Madrid.
- Ball, Joseph
 1986 Campeche, the Itza and the Postclassic: A Study in Ethnohistorical Archaeology. In *Late Lowland Maya Civilization: Classic to Postclassic*, edited by Jeremy A. Sabloff and E. Willys Andrews V., pp. 379-408. University of New Mexico Press, A school of American Research Book, Albuquerque, NM.
- Ball, Joseph W. and Jennifer T. Taschek.
 1989 Teotihuacan's Fall and Rise of the Itza: Realignment and Role Changes in the Terminal Classic Maya Lowlands. In *Mesoamerican After the Decline of Teotihuacan, A.D. 700-900*, edited by Richard A. Diehl and Janet Catherine Berlo, pp. 187-200. Dumbarton Oaks, Washington D.C.
- Barth, Frederik
 1976 *Los "grupos étnicos" y sus Fronteras*. FCE, México, DF.
- Barthes, R.
 1984 *Mythologies*, Paladin, Londres.
- Bartolomé, Miguel Alberto
 1988 *La dinámica social de los Mayas de Yucatán: Pasado y presente de la situación colonial*, INI, México.

- 2006 *Gente de Costumbre y Gente de Razón. Las identidades étnicas en México, Siglo XXI, México.*
- Bernal, Ignacio
1980 *A History of Mexican Archaeology.* Thames and Hudson, London
- Bernal, M.
1994 The image of ancient Greece as a tool for colonialism and European hegemony. In *Social Construction of the Past. Representation as Power*, edited by Bond G. C. and Giliam A., pp. 119-128, Routledge, London.
- Binford, Lewis R.
1973 Intersement variability, the Mousterian and the functional argument. In *The Explanation of Culture Change: Models in Prehistory*, edited by Collin Renfrew, pp. 227-254, Duckworth, London.
- Bishop, R. y R. Rands
1982 Maya Fine Past Ceramics: a Compositional Perspective. *Excavations at Seibal. Memoirs of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology* 15 (2): 272-282.
- Bishop, Ronald
1994 Pre-Columbian Pottery: Research in the Maya Region. En *Archaeometry of Pre-Columbian Sites and Artifacts*, editado por D.A. Scott y P. Meyers, pp. 15-65, The Getty Conservation Institute, Los Angeles.
- Bolles, John
1977 *Las monjas: A major Pre-Mexican Architectural Complex at Chichén Itzá*, University of Oklahoma Press, Norman.
- Boot, Erik
1995 Kan Ek' at Chich'en Itsa. A Quest into a Possible Itsa Heartland in the Central Petén, Guatemala. *Yumtzilob* 7 (4):333-340.
1997 The Classic Maya Paradigm of Power at Chich'en Itsa: K'ak'upakal as Paramiun Ruker? In *Mut Maya VI*, edited by Carolyn and Tom Jones, pp. 165-174, Arcata, CA.
2005 *Continuity and Change in Text and Image at Chichén Itzá, Yucatán, Mexico*, CNWS Publications, Leiden.
- Bordes, F.
1973 On the Chronology and contemporaneity of different Paleolithic cultures in France. In *The Explanation of Culture Change: Models in Prehistory*, edited by Collin Renfrew, pp. 217-226, Duckworth, London
- Bordieu, Pierre
1982 La identidad como representación. En *La teoría y el análisis de la cultura*, compilado por Gilberto Giménez, SEP-COMECSO, México, D.F.
1990 *Sociología y Cultura*, CONACULTA-Grijalbo, México, D.F.
1991 *El Sentido Práctico*, Taurus, Madrid.
- Brainerd, George W.
1953 On the design of the fine orange pottery found at Chichén Itzá, Yucatán. *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* 13 (2-3):463-474.

- 1976 *The Archaeological Ceramics of Yucatan*. University of California Anthropological Records, vol.19. Berkeley. University of California Press, Berkeley, CA.
- Brinton, Daniel G.
1882 *The Maya Chronicles. Library of Aboriginal American Literature, 1*. Edited by Daniel Brinton, Philadelphia.
- Brown, David
1989 Ethnic revival: Perspectives on state and society. *Third World Quarterly: Ethnicity in World Politics* 11(4): 1-17.
- Brumfield, E.
1994 Ethnic groups and political development in ancient México. In *Factional Competition and Political Development in the New World*, edited by E. M. Brunfield and J. W. Fox, pp. 89-102, Cambridge University Press, Cambridge.
- Carrasco, David
1982 *Quetzalcoatl and the Irony of Empire: Myths and Prophecies in the Aztec Tradition*. University of Chicago Press, Chicago.
- Cardoso de Olivera, Roberto
1992 *Etnicidad y estructura social*. Colección Othón de Mendizábal. Secretaría de Educación Pública, México, D.F.
- Caro Baroja, J.
1982 *Sobre la lengua vasca y el vascoiberismo*, Estudios Vascos, Txertoa, San Sebastián.
- Caso, Alfonso
1967 *Los Calendarios Prehispánicos*, Universidad Autónoma de México, Mexico D.F.
- Caso Barrera, Laura y Mario Aliphath F.
2002 Organización política de los Itzaes desde el posclásico hasta 1702. *Historia Mexicana* LI (4): 713-748.
- Callejo, Javier
1994 Modelos de comportamiento del consumidor: a propósito de la motivación. *Política y Sociedad*, No. 16.
- Chase, Arlen F.
1986 Time Depth or Vacuum: The 11.3.0.0.0 Correlation and the Lowland Maya Postclassic. In *Late Lowland Maya Civilization: Classic to Postclassic*, edited by Jeremy A. Sabloff and E. Wyllys Andrews V, pp. 99-140. University of New Mexico Press, Albuquerque.
- Ciudad Real, Antonio de
1976 Tratado curioso y docto de las grandezas de Nueva España-Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre Alonzo Ponce en las provincias de la Nueva España siendo comisario general de aquellas partes. En *Historiadores y Cronistas, Num. 6, 2 Tomos*, editado por Josefina García Quintana y Víctor M. castillo Farreras, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, D.F.
1984 Calepino Maya de Motul. En *Filología, Gramáticas y diccionarios 2* tomos, editado por René Acuña, del manuscrito de 1577, Universidad

- Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, México, D.F.
- Clifford, J.
1988 *The Predicament of Culture*, Harvard University Press, Cambridge.
- Cobos Palma, Rafael
1997 Katún y Ahau: Fechando el Fin de Chichén Itzá. En *Identidades Sociales en Yucatán*, compilado por M^a Cecilia Lara Cebada, pp. 17-40, Facultad de Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida.
1998 Chichen Itza y el Clásico Terminal en las Tierras Bajas Mayas. En *XI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 1997* editado por J.P. Laporte y H. Escobedo, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala, pp.915-930
1999 Fuentes históricas y Arqueología: Convergencias y divergencias en la reconstrucción del periodo Clásico Terminal de Chichén Itzá. *Mayab* 12:58-70.
2001 El centro de Yucatán: de área periférica a la integración de la comunidad urbana en Chichén Itzá. *Reconstruyendo la Ciudad Maya: el urbanismo en las sociedades antiguas*, editado por Andrés Ciudad Ruiz, Ma. Josefa Iglesias Ponce de León y Ma. del Carmen Martínez Martínez, sociedad española de estudios Mayas, pp. 253-276.
2004 Chichén Itzá: Settlement and Hegemony during the Terminal Classic Period. *The Terminal Classic in the Maya Lowlands: Collapse, Transition, and Transformation*. Editado por A.A. Demarest, P.M. Rice, y D.S. Rice. University Press of Colorado, U.S.A. Pp. 517-544.
2005 Prácticas funerarias en las Tierras Bajas Mayas del Norte. *Antropología de la eternidad: la muerte en la cultura Maya*, editado por Andrés Ciudad Ruiz, Mario Humberto Ruz y Ma. Josefa Iglesias Ponce de León, pp. 35-48. Sociedad Española de Estudios Mayas, UNAM, UADY.
- Cobos Palma, Rafael y otros.
2007 Proyecto Arqueológico Isla Cerritos. Estudio de una Comunidad Maya Costera del Clásico Terminal, Informe de la temporada de campo 2006.
2010 Proyecto Arqueológico Isla Cerritos. Estudio de una Comunidad Maya Costera del Clásico Terminal, Informe de la temporada de campo 2007.
- Cobos Palma, Rafael y Rodolfo Canto Carrillo
2010 Investigación y restauración del cuerpo oeste de la estructura 2D1, Gran Juego de Pelota de Chichén Itzá. Temporada 2009, informe entregado al Consejo de Arqueología del INAH, Mérida, Yucatán.
- Coggins, Clemency Chase
1984 The Cenote of Sacrifice: Catalogue. En *Cenote of Sacrifice: Maya Treasures from the Sacred Well at Chichen Itza*, editado por C.Coggins y O. Shane III, pp. 23-166. University of Texas Press, Austin.
1987 New Fire at Chichen Itza. En *Memorias del Primer Coloquio Internacional de Mayistas*, pp. 427-484. Universidad Nacional Autónoma de México, Mexico City.

- 1989 A New Sun at Chichen Itza. In *World Archaeoastronomy*, edited by Anthony F. Aveni, pp. 260-275. Cambridge University Press, Cambridge.
- Cohen, Ester
2007 Transdisciplina: articulación entre ciencia, tecnología y ética. *Anales de la educación común. Educación y ambiente* 3 (8): 66-75 (versión digital).
- Cooney, G.
1996 Building the future on the past: archaeology and the construction of national identity in Ireland. In *Nationalism and archaeology in Europe*, edited by Margarita Díaz-Andreu and T. Champion, pp. 146-163, University College London Press, Londres.
- Coser, Lewis A.
1956 *The Functions of Social Conflict*: The Free Press, New York.
1970 *Nuevos aportes a la teoría del conflicto social*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Charnay, Desire
1887 *The Ancient Cities of the New World: Being Voyages and Explorations in Mexico and Central America from 1857-1882*. Translation by J. Gonine and Helen S. Connat, Chapman and Harper Brothers, London and New York:
- Childe Vere, Gordon.
1951 *Man Makes Himself*, New American Library, New York
1956 *Piecing Together the Past: the interpretation of archaeological data*, Routledge and Kegan Paul, London.
1977 *Introducción a la arqueología*, Ariel, Barcelona.
1980 *La evolución Social*, Alianza, Madrid.
- Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Domingo de San Antón Muñon
2001 *Diferentes historias originales*. Traducción, comentarios y edición por Elke Ruhнау. Fuentes Meso Americanas, 3. Markt Schwaben, Verlag Anton Saurwein.
- Chung, Hea Joo
1993 Análisis Tipológico y Petrográfico de la Cerámica Arqueológica de Chichén Itzá, Yucatán. Tesis de Licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- D'Andrea, Dimitri.
2000 Las Razones de la etnicidad entre globalización y eclipse de la política. En *Identidades y Conflictos*, edited by Furio Cerutti y Dimitri D'Andrea, pp. 83-91, Franco Angeli, Milan (traducido por Gilberto Giménez).
- Da Matta, Roberto.
1976 Quanto custa ser indio no Brasil? Consideraciones sobre o problema da identidades étnicas. *Revista Dados* 13: 33-54.
- Deasy, C.M., and Thomas E. Lasswell
1985 Designing Places for People. *A Handbook of Human Behavior for Architects, Designers And Facility Managers*. MIT Press, Cambridge.
- DeCorse, C.R.
1989 Material aspects of Limba, Yalunka and Kuranko ethnicity: archaeological research in northeastern Sierra Leone. In *Archaeological*

- Approaches to Cultural Identity*, edited by S.J. Shennan, pp. 125-140, Unwin Hyman, London.
- De la Garza, Mercedes y otros.
 1983 Relaciones histórico-geográficas de la gobernación de Yucatán (1579-1581). En *Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, vol. I, 2 tomos*, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México, D.F.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari.
 1992 *¿Qué es la filosofía?*, Editorial Anagrama, Madrid.
- Demarest, Arthur A.
 1978 Interregional Conflict and "Situational Ethics". In *Classic Maya Warfare. En Codex Wauchope: Festschrift in Honor of Robert Wauchope*, editado por Marco Giardino, Barbara Edmonson y Winifred Creamer, pp.101-111, Tulane University, New Orleans.
 1992 Petexbatun Regional Archaeological Project: Peace, War, and the Collapse of an Ancient American Civilization. Reporte final entregado a The United States Institute for Peace. Manuscrito.
- Demoule, J.P.
 1999 Ethnicity, culture and identity: French archaeologists and historians. *Antiquity* 73(279):190-197.
- Devalle, Susana (compiladora)
 2002 *Identidad y Etnicidad: Continuidad y Cambio*, el Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y Africa, México DF.
- De Vos, George
 1972 Social Stratification and Ethnic Pluralism : An Overview from the Perspective of Psychological Anthropology. *Race* XIII(4).
- Días Santana, Beatriz
 2003 "Los Celtas: Identidad, Etnicidad y Arqueología" en *Revista de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Sevilla* 12: 299-316.
- Díaz – Andreu, Margarita.
 1995 Archaeology and nationalism in Spain. In *Nationalism, politics, and the practice of archaeology*, edited by P. Kohl y C. Fawcett, pp. 39-56, Cambridge University Press, Cambridge.
 1998 Ethnicity and Iberians: The archaeological crossroads between perception and material culture. *European Journal of Archaeology* 2(2): 199-218.
 2001 Ethnic, Identity/Ethnicity and Archaeology. In *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, edited by N.J. Smelser and P.B. Baltes, pp. 4817-4821, Elsevier Science, Oxford.
- Díaz – Andreu, Margarita and Timothy Champion (eds).
 1996 *Nationalism and Archaeology in Europe*, UCL Press, London.
- Dunham, Peter S.
 1990 *Coming Apart at the Seams: The Classic Development and Demise of Maya Civilization: A Segmentary View from Xnaheb, Belize*. Tesis Doctoral, Department of Anthropology, State University of New York, Albany.

- Durbin, Marshall
 1972 The Maya Indians of Acalan-Tixchel: A Contribution to the History and Ethnography of the Yucatan Peninsula by France V. Scholes; Ralph L. Roys, Review. *Ethnohistory* 19(3):280-283, Summer.
- Durkeim, Émile
 1968 *Las formas elementales de la vida religiosa: el sistema totémico en Australia*, Schapire, Buenos Aires.
- Dutton, B.P.
 1943 A History of Plumbate Ware, Papers of the School of American Research, no. 31. Santa Fe.
- Dutton, B.P. y H.R. Hobbs
 1943 Excavations at Tajumulco, Guatemala, Monographs of the School of American Research, no. 9. Sant Fe.
- Dyckerhoff, Ursula
 1995 “grupos étnicos” y estratificación socio-política. Tentativa de interpretación histórica, ponencia presentada en el Simposio Estratificación Social en Mesoamérica, celebrada por CIESAS Centro del 27 al 29 de Septiembre de 1995, Xalapa, Veracruz, México.
- Eaton, Jack D.
 1978 Archaeological Survey of the Yucatan. *Studies in the Archaeology of Coastal Yucatan and Campeche, Mexico*. National Geographic Society-Tulane University, Middle American Research Institute, Pub. 46, New Orleans. Pp. 1-67.
- Edmonson, Munro S.
 1982 *The Ancient Future of the Itza - The book of Chilam Balam of Tizimin*. Translated and annotated by Munro S. Edmonson, University of Texas, Austin.
 1986 *Heaven Burn Mérida and Its Destiny: The Book of Chilam Balam of Chumayel*, University of Texas Press, Austin.
- Elwert, G.
 1997 Boundaries, cohesion and switching: on we-groups in ethnic, national and religious forms. In *Rethinking Nationalism and Ethnicity: The Struggle for Meaning and Order in Europe*, edited by H.R. Wicker, pp. 251-271, Berg, Oxford.
- Eriksen T.H.
 1992 *Us and Them in Modern Societies: ethnicity and nationalism in Mauritius, Trinidad and beyond*. Scandinavian University Press, London.
- Escobedo, Héctor L.
 1991 Epigrafía e historia política de los sitios del noroeste de las Montañas Mayas durante el Clásico Tardío. Tesis de Licenciatura, Area de Arqueología, Escuela de Historia, Universidad de San Carlos, Guatemala.
 1994 Investigaciones arqueológicas y epigráficas en Arroyo de Piedra: Un centro secundario en la región Petexbatun. En *VII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 1993*, editado por J.P. Laporte y H. Escobedo, pp.360-367, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.

- Euán Canul, Gabriel Angel.
2008 La Estructura 5C2: Una columnata de Chichén Itzá. Tesis de Licenciatura, FCAUADY, Mérida, Yucatán, México.
- Fernández Martínez, Víctor M.
2006 *Una Arqueología Crítica. Ciencia, Ética y Política en la Construcción del Pasado*, crítica, arqueología, Barcelona.
- Fernández Souza, Lilia
2010 Ser o no ser: cultura material e identidad individual entre los Mayas del Clásico. En *Identidades y Cultura Material en la Región Maya*, editado por Héctor Hernández Álvarez y Marcos Noé Pool Cab, pp.57-68, Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán.
- Fahlander, Frederik
2003 *The Materiality of Serial Practice: A Microarchaeology of Burial*, Göteborg, University, Göteborg.
- Fahmel Beyer, Bernd
1988 *Mesoamérica Tolteca. Sus Cerámicas de Comercio Principales*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, D.F.
- Fowler, Chris
2004 *The Archaeology of Personhood. An anthropological approach*, Routledge, London and New York.
- Freidel, David, Linda Schele and Joy Parker
1993 *Maya Cosmos. Three Thousand Years on the Shaman's Path*. William Morrow Inc., New York.
- Friedman, J.
1989 Culture, identity and world process. In *Domination and Resistance*, edited by D. Miller, M. Rowlands and C. Tilley, pp. 246-260, Routledge, London.
- Gabbert, Wolfgang
2001 Social Categories, Ethnicity and the State in Yucatan, Mexico. *Journal of Latin American Studies* 33(3):459-484.
- Gallareta Negrón, Tomás, Fernando Robles Castellanos, Anthony P. Andrews, Rafael Cobos Palma, y Pura Cervera Rivero
1989 Isla Cerritos: Un Puerto Maya Prehispánico de la Costa Norte de Yucatán, México. *Memorias II Coloquio Internacional de Mayistas del 17 al 22 de Agosto de 1987 en Campeche, Camp, México*, Tomo II: 311-332, Universidad Nacional Autónoma de México, México, D.F.
- García Campillo, José Miguel
1999 Implicaciones de un aniversario de doce años tónicos en las inscripciones de Chichén Itzá. *Revista Española de Antropología Americana* 29: 131-157.
2000 *Estudio introductorio del léxico de las inscripciones de Chichén Itzá, Yucatán, México*. British Archaeological Reports (BAR) International Series 831. Oxford.
2001 Santuarios Urbanos. Casa para los Antepasados en Chichén Itzá. En *Reconstruyendo la Ciudad Maya: El Urbanismo en las Sociedades Antiguas*, editado por Andrés Ciudad Ruiz, Ma. Josefa Iglesias Ponce de León y Ma. Del Carmen Mtnez, Sociedad Española de Estudios Mayas, Madrid.

- Garza Tarazona de González, Silvia, y Edgard Barna Kurjack Bacso
1980 *Atlas Arqueológico del Estado de Yucatán*. 2 Vols. Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) Centro Regional del Sureste, México.
- Gates, William (1550-1821)
1935 *The Maya Calkiní Chronicle or Documents Concerning the Descent of the Ah Canul or Men of the Serpent, their Arrival and Territory*, facsimile del original, Tha Maya Society, Baltimore.
- Giddens, Anthony
2000 *Sociología*, alianza editorial, Madrid, cap. 9.
- Gifford, James C.
1960 The Type Variety method of ceramic classification as an indicator of cultural phenomena. *American Antiquity* 25: 341-347.
- Gillespie, Susan
2007 Toltecs, Tula and Chichén Itzá: The Development of an Archaeological Myth. In *Twin Tollans. Chichén Itzá, Tula and the Epiclassic to Early Postclassic Mesoamerican World*, edited by Jeff Karl Kowalski and Cynthia Kristan Graham, pp. 85-127, Harvard University Press, Dumbarton Oaks.
- Giménez, Gilberto.
2000 Identidades étnicas: estado de la cuestión. En *Los Retos de la Etnicidad en los Estados-Nación del Siglo XXI*, coordinado por Leticia Reina, pp. 45-69, CIESAS, INI, Porrúa, México, D.F.
2006 El debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad. *Cultura y Representaciones Sociales* 1(1): 129-144.
- Góngora Cetina, Dulce Aurora
2011 La secuencia cerámica de las estructuras 3C9 (Casa Colorada) y 3C10 (Juego de Pelota Chico) del conjunto de la Casa Colorada en el sitio de Chichén Itzá, Yucatán. Tesis de Licenciatura, FCAUADY, Mérida, Yucatán.
- Gutiérrez Martínez, Daniel
2008 *Revisitar la etnicidad: miradas cruzadas en torno a la diversidad*. Siglo XXI, México, D.F.
- Gramsci, Antonio.
1974 *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, edited by Hoare y G.N. Smith, Lawrence and Wishart
- Grube, Nikolai
1994 Hieroglyphic Sources for the History of Northwest Yucatán. In: *Acta Mesoamericana* 7: 316-358.
2008 Etnónimos antiguos del sur de Campeche y del norte del Péten, ponencia presentada en la Sexta Mesa Redonda de Palenque, Palenque, Chiapas.
- Grube, Nikolai and Ruth J. Krochock
2007 Reading Between the Lines: Hieroglyphic Texts from Chichén Itzá and Its Neighbors. In *Twin Tollans. Chichén Itzá, Tula and the Epiclassic to Early Postclassic Mesoamerican World*, edited by Jeff Karl Kowalski and Cynthia Kristan Graham, pp. 205-249, Harvard University Press, Dumbarton Oaks.

- Handler, R.
1988 *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*, University of Wisconsin Press, Wisconsin.
- Hannerz, U.
1989 Culture between center and periphery: toward a macroanthropology. *Ethnos* 54: 200-216.
- Harbottle, G. y E. Sayre.
1975 Current status of examination of sherds of fine paste ceramics from Altar de Sacrificios and Seibal and their comparison with other Maya fine paste ceramics. *Excavations at Seibal. Memoirs of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology* 13 (2): 214-253.
- Hendon, Julia
2003 El papel de los enterramientos en la construcción y negociación de la Identidad social en los Mayas prehispánicos. En *Antropología de la Eternidad. La Muerte en la Cultura Maya*, editado por Andrés Ciudad Ruiz y María Josefa Iglesias, pp. 161-174. Sociedad Española de Estudios Mayas-UNAM, Madrid, México DF.
2010 Comentarios sobre la cultura material y la identidad social. En *Identidades y cultura material en la región Maya*, editado por Héctor Hernández Álvarez y Marcos Noé Pool Cab, pp.183-190. Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida.
- Hernando Almudena
2002 *Arqueología de la Identidad*, Akal, Madrid, España.
- Hodder, Ian
1982 *Symbols in Action: Ethnoarchaeological Studies of Material Culture*, Cambridge University Press, Cambridge.
1994 Interpretación en Arqueología: Corrientes Actuales. Crítica, Barcelona.
- Insoll, Timothy (editor)
2007 *The Archaeology of Identities. A reader*, Routledge, New York.
- Jameson, F.
1984 Post-modernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism. *New Left Review* 146: 53-92.
- Jáuregui e Yves-Marie Gourio (edit.)
1986 *Palabras devueltas*, colección científica, INAH, IFAL,CEMCA, SEP, pp. 229-247
- Johannensen, J.M.
2004 Operational ethnicity. Serial practice and materiality. In *Material Culture and other things. Post-disciplinary Studies in the 21 Century*, edited by Fahlander, F. y T. pp. 161-184, Oestigaard, University of Gothenburg, Gotarc.
- Johnson, Matthew
2000 *Teoría arqueológica. Una introducción*, editorial Ariel, Barcelona, España.
- Jones, Grant D.
1998 *The Conquest of the Last Maya Kingdom*. Stanford University Press, Stanford.

- Jones, Sian
 1997 *The Archaeology of Ethnicity. Constructing identities in the past and present*, Routledge, New York.
 2007 Discourses of identity in the interpretation of the past. In *The Archaeology of Identities. A reader*, edited by Timothy Insoll, pp. 44-58.
- Jones, Lindsay
 1995 *Twin City Tales: A Hermeneutical Reassessment of Tula and Chichen Itza*. University Press of Colorado, Niwot.
 1997 Conquests of the Imagination: Maya-Mexican Polarity and the Story of Chichén Itzá. *American Anthropologist, New Series* 99 (2):275-290.
- Jorge, V. Oliveira y Jorge, S. Oliveira.
 1995 Theoretical underpinnings of Portuguese archaeology in the twentieth century. In *Theory in Archaeology. A World Perspective*, edited by P.J. Ucko, pp. 251-262, Routledge, Londres.
- Kelley, David
 1968 Kakupacal and the Itzás, *Estudios de Cultura Maya* 7: 255– 268.
- Kepecs Susan, Feinman Gary y Silviane Boucher
 1994 Chichén Itzá and its Hinterland. A world system perspective. *American Mesoamérica* 5: 141-158.
- Kidder, A.V.
 1945 George Clapp Vaillant: 1901-1945 Review. *American Anthropologist* 47(4): 589-602.
- Kirchhoff, Paul
 1963 Dos tipos de relaciones entre pueblos en el México antiguo. En *Pedro Bosch Gimpera en el 70o aniversario de su nacimiento*, editado por Genovés, Santiago, INAH/ UNAM, México, pp.255-259.
- Kimes, T., C. Haselgrove and I. Hodder
 1982 A method for the identification of the local of regional cultural boundaries. *Journal of Anthropological Archaeology* 1: 113-131.
- Kowalski, Jeff Karl.
 1989 Who Am I among the Itza?: Links between Northern Yucatan and the Western Maya Lowland and Highlands. In *Mesoamerican After the Decline of Teotihuacan, A.D. 700-900*, edited by Richard A. Diehl and Janet Catherine Berlo, pp. 173-186. Dumbarton Oaks, Washington D.C.
- Kotsakis, K.
 1998 The past is ours: Images of Greek Macedonia. In *Archaeology under Fire. Nationalism, politics and heritage in the Eastern Mediterranean and the Middle East*, edited by Lynn Meskell, pp. 44-67, Routledge, London.
- Kremer, Juergen
 1994 The Putun Hypothesis Reconsidered. *Acta Mesoamericana* 7: 289–307.
- Krochock, Ruth
 1989 Hieroglyphic Inscriptions at Chichén Itzá, Yucatán, Mexico: The Temples of the Initial Series, the One Lintel, the Three Lintels, and the Four Lintels. *Research Reports on Ancient Maya Writing* 23. Center for Maya Research, Washington, D.C.

- Kubler, George
1961 Chichen Itza y Tula. *Estudios de Cultura Maya* 1:47-49.
- Landa, Fray Diego de
1997 *Relación de las Cosas de Yucatán*, editorial Dante, Mérida.
- León Portilla Miguel y otros
2002 *Quetzalcóatl y su época. Serie Pasajes de la Historia* No. 6. Editorial México Desconocido, México D.F.
- Lévi-Strauss, Claude
1968 "La eficacia simbólica" en *Antropología estructural*. Eudeba, Buenos Aires.
- Lewis, Oscar
1949 Maya Culture before the Conquest. The Maya Chontal Indians of Acalan-Tixchal: A Contribution to the History and Ethnography of the Yucatan Peninsula by France V. Scholes; Ralph L. Roys; Eleanor B. Adams; Robert S. Chamberlain Review. *The Scientific Monthly* 68 (6):427, Junio.
- Lightfoot, Kent G.
1995 Culture Contact Studies: Redefining the relationship between prehistoric and historical Archaeology. *American Antiquity* 60 (2): 119-217.
- Lincoln, Charles, E.
1986 The Chronology of Chichen Itza: A Review of the Literature. In *Late Lowland Maya Civilization: Classic to Postclassic*, edited by Jeremy A. Sabloff and E. Wyllys Andrews V, pp. 141-196. University of New México Press, Albuquerque.
1990 Ethnicity and Social Organization at Chichen Itza, Yucatan, Mexico, Tesis Doctoral, Harvard University, Cambridge.
- Lizana, Bernardo de
1995 Devocionario de Nuestra Señora de Izamal y conquista espiritual de Yucatán. En *Fuentes para el estudio de la cultura Maya* 12, editado por René Acuña. Facsimile of the 1633, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, México D.F.
- López de Cogolludo, Fray Diego
1971 *Historia de Yucatán*, Akademische Druck, Austria.
- Lorez Arnaiz, María de Rosario
1999 *Psicoanálisis. APdeBA*, Vol. XXI, No. 3, Selección y destacados.
- Love, Bruce
1987 Glyph T93 and Maya "Hand-scattering" Events. *Research Reports on Ancient Maya Writing* 5. Center for Maya Research, Washington, D.C.
- Lowe, G.W. y J.A. Mason
1965 Archaeological Survey of the Chiapas Coast, Highlands, and Upper Grijalva Basin. En *Handbook of Middle American Indians*, Vol. II editado por G. R. Willey, pp.195-236, University of Texas Press, Austin.
- Lucy, Sam
2005 Ethnic and cultural identities. En *The Archaeology of Identity. Approaches to gender, age, status ethnicity and religion*, edited by Margarita

- Díaz –Andreu, Sam Lucy, Stasa Babic and David N. Edwards, pp. 86-109, Rotledge, New York.
- Malina, J. Y Z. Vasícek
 1990 *Archaeology Yesterday and Today: the Deploement of Archaeology in the Science and Humanities*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Mauss, Marcel
 1971 *Institución y Culto. Obras*, Vol. II, Barral, Barcelona.
- Marcus, C.
 1989 A prolegomena to contemporary cosmopolitan conversations on conference occasions such as the present one, entitled representations of otherness: cultural hermeneutics, east and west. *Criticism, Heresy and Interpretation 2*: 23-35.
- Martin, Simon, and Nikolai Grube
 2008 *Chronicle of the Maya Kings and Queens: Deciphering the Dynasties of the Ancient Maya*, Thames andHudson, New York.
- Mediz Bolio, Antonio
 2010 *Libro de Chilam Balam de Chumayel*. Dante,Mérida.
- Meskell, Lynn M.
 2002 The Intersections of Identity and Politics in Archaeology. *Annual Review of Anthropology 31*: 279-301.
- Montmollin, Olivier de
 1989 *The Archaeology of Political Structure: Settlement Analysis in a Classic Maya Polity*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Moore, J.H.
 1994 Putting anthropology back together again: the ethnogenetic critique of cladistic theory. *American Anthropologist 96*(4): 925-948.
 2007 Archaeologies of identity. In *The Archaeology of Identities. A Reader*, edited by Timothy Insoll, pp. 23- 43, Routledge, New York.
- Morley, Sylvanus G.
 1925 Chichen Itza, an Ancient American Mecca. *National Geographic 47*:63-95.
 1936 Yucatan,Home of the Gifted Maya. *National Geographic 70*:590-644.
 1946 *The Ancient Maya*. Stanford University Press, Stanford, CA.
 1956 *The Ancient Maya*, revised by George W. Brainerd. Stanford University Press, Stanford, CA, 3rd edition.
- Neff, Héctor
 1984 The Developmental History of the Plumbate Pottery Industry in the Eastern Soconusco Region, A.D. 600 trough A.D. 1250, Ph D. dissertation, University of California, Santa Bárbara.
 2002 Nuevos hallazgos relacionados con la producción de la vajilla plomiza. En *XV Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2001*, editado por J.P. Laporte, H. Escobedo y B. Arroyo, pp.458-469, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.
 2004 Producción y distribución de la cerámica Plumbate: resultados de un estudio de procedencia de la pasta y el engobe usados en una famosa

- mercadería de intercambio mesoamericana, informe FAMSI, <http://www.famsi.org/reports/98061es/section01.htm>
- Neff, H. y R.L. Bishop
1988 Plumbate origins and development. *American Antiquity* 53(3): 505-522
- Negri, Antonio y Michael Hardt.
2005 *Imperio*, Editorial Paidós, Barcelona.
- Normark, Johan
2006 Ethnicity and the Shared Quasi-Objects: Issues of Becoming Relating to two Open-fronted Structures at Nohcacab, Quintana Roo, México. *Acta Mesoamericana* 19: 61-81.
- Ochoa Rodríguez, Virginia Josefina
1999 Spatial Distribution of Peto Cream Ware in the Yucatán Península, Tesis de Maestría, Faculty of the Louisiana State University.
- Okoshi Harada, Tsubasa
1992 Los Canules: análisis etnohistórico del Códice de Calkiní, tesis de doctorado en antropología, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, D.F.
- Olsen B. and Z. Kobylinsky
1991 Ethnicity in anthropological and archaeological research: a Norwegian Polish Perspective. *Archaeologia Polona* 29: 528.
- Onoge, O.
1979 The Counterrevolutionary Tradition in African Studies: The Case of Applied Anthropology. In *The Politics of Anthropology*, edited by G. Huizer y B. Manheim, pp. 45-66.
- Osorio León, José.
2004 La estructura 5C4 (Templo de la Serie Inicial) un edificio clave para la cronología en Chichén Itzá. Tesis de Licenciatura, Facultad de Ciencias Antropológicas, UADY.
2006 La presencia del Clásico Tardío en Chichen Itza (600-800/830 DC). En XIX Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2005 (editado por J.P. Laporte, B. Arroyo y H. Mejía), pp.455-462. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.
- Orton, Clive, Paul Tyers, y Alan Vince
1997 *La Cerámica en Arqueología*. Traducido por Rocío Barceló y Juan A. Barceló, editorial Crítica, Barcelona.
- Parsons, Talcott
1999 *El Sistema Social*, Alianza editorial, Madrid, pp.17-34.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena.
1992 La Identidad como Objeto de Estudio. En *I Seminario Sobre Identidad*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, pp. 61-69, UNAM, México, DF.
- Pérez-Taylor, Rafael (compilador)
2002 Construir el espacio. En *Antropología y complejidad*, pp. 139-168, editorial Gedisa, Barcelona.

- Pérez de Heredia Puente, Eduardo J.
 2007 Chenkú: la Cerámica del Cenote Sagrado de Chichén Itzá. Estudio de los fragmentos cerámicos de las exploraciones de los años sesentas, informe FAMSI.
 2010 Ceramic contexts and chronology at Chichen Itza, Yucatan, México, Ph. D., La Trobe University Bundoora, Victoria, Australia.
 s/f Complejos cerámicos, porcentajes y formación de contextos: consideraciones acerca del fechamiento de edificios Mayas. http://www.famsi.org/reports/03101es/83perez_de_heredia/83perez_de_heredia.pdf
- Peniche Rivero, Piedad
 1987 “¿Quiénes son los Itzá? su identidad, sus dinastías y su poder sobre Yucatán. En *Memorias del Primer Coloquio Internacional de Mayistas* (5-10 de agosto de 1985), pp. 939-952, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, DF.
- Pool Cab, Marcos Noé
 2003 Sistemas de descendencia y parentesco entre los Mayas prehispánicos. Crítica al modelo de linaje, Tesis de maestría, Facultad de Ciencias Antropológicas, UADY, Mérida.
 2004 Parentesco y casas Mayas en el clásico. Replanteando la organización social Maya, ponencia presentada en el 6º. Congreso Internacional de Mayistas del 11 al 17 de julio de 2004 en Villahermosa, Tabasco.
 2006 Espacios sociales prehispánicos e identidad socio territorial en el Norte de Yucatán, México. Ponencia presentada en el 52 Congreso Internacional de Americanistas, Sevilla, España 2006. 16 a 21 de julio.
 2010 Etnicidad en arqueología. Una aproximación teórico-metodológica para el área Maya. *Identidades y Cultura Material en la Región Maya*, editado por Héctor Hernández Álvarez y Marcos Noé Pool Cab, pp. 17-30, PRIORI-UADY, ediciones del Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, Yucatán, México.
- Rands, Robert L.
 1962 The Chronological Significance of Maya Ceramics by George C. Vaillant Review. *American Antiquity* 28(2): 255.
- Rendón Monzón, Juan
 1992 Notas sobre identidad, lengua y cultura. En *I Seminario sobre identidad*, editado por L. Méndez, pp. 28-49, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, D.F.
- Ribeiro, Darcy.
 1970 *Os índios e a civilizacao*, Civilizacao Brasileira, Río de Janeiro.
- Ricoeur, Paul
 2003 *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid.
- Robb, J.
 1993 A social prehistory of European languages. *Antiquity* 67: 747-760.

- Robles Castellanos, José Fernando
- 1987 La Secuencia Cerámica Preliminar de Isla Cerritos, Costa Centro- Norte de Yucatán. En *Maya Ceramics, Papers from the 1985 Maya Ceramic Conference*, editado por P.M. Rice y R.J. Sharer, pp. 99-109, BAR International Series 345 (i), Oxford.
 - 1988 Ceramic Units from Isla Cerritos, Nort Coast of Yucatán (Preliminary Results). *Cerámica de cultura Maya* 15:65-71
 - 2006 Las esferas cerámicas Celpech y Sotuta del apogeo del Clásico Tardío (730-900 d.C.) en el norte de la Península de Yucatán. En *La Producción alfarera en el México Antiguo*, coordinado por Beatriz Leonor Merino C. y Ángel García C., pp. 281-343, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, D.F.
- Roosens, Eugeen
- 1994 The Primordial Nature of Origins in Migrant Ethnicity. In *The Anthropology of Ethnicity: Beyond Ethnic, Groups and Boundaries*, edited by Hans Vermeulen and Cora Govers, pp.81-104, Het Spinhuis, Amsterdam.
- Roys, Lawrence
- 1934 The Ruins of Holmul, Guatemala by Raymond E. Merwin; George C. Vaillant Review. *American Anthropologist* 36 (2): 297-300.
- Roys, Ralph L.
- 1933 *The Book of Chilam Balam of Chumayel*. CIW, Publication No. 438, Carnegie Institution of Washington, version digital.
 - 1940 Personal Names of the Maya of Yucatán, Contributions to American Anthropology and History 31. *Carnegie Institution of Washington* 523: D.C.: 33-48.
 - 1962 Literary Sources for the History of Mayapan, Mayapan, Yucatan, Mexico. *Carnegie Institution of Washington* 619: 25-86.
 - 1973 *The Book of Chilam Balam of Chumayel*, University of Oklahoma. Carnegie Institution of Washington, Norman.
- Ruppert, Karl
- 1952 *Chichen Itza: Architectural Notes and Plans*. Carnegie Institution of Washington, Pub. 595. Washington, D.C.
- Sackett, J.R.
- 1990 Style and ethnicity in archaeology: the case for isochretism. In *The Use of Style in Archaeology*, edited by M.W. Conkey and C.A. Hastorf, pp. 32-43, Cambridge University Press, Cambridge.
- Sanderson, Stephen K.
- 1997 Evolutionism and its critics. *Journal of World-System Research* 3: 94-114.
- Sartre, Jean Paul
- 1991 *Critique of Dialectical Reason*, Verso, London.
 - 2006 *El existencialismo es un humanismo*, colección pequeños grandes ensayos, UNAM, México

- Scham, S.A.
2001 The Archaeology of the Disenfranchised. *Journal of Archaeological Method and Theory* 8(2): 183-213.
- Schele, Linda
1982 *Maya Glyphs. The Verbs*, University of Texas Press, Austin.
- Schele, Linda y David Freidel
1990 *A Forest of Kings*, William Morrow and Company, Nueva York.
- Schele, Linda, Nikolai Grube y Erik Boot.
1998 Some suggestions on the K'atun Prophecies in the Bools of Chilam Balam in Light of Classic - period History. In *Memorias del tercer congreso internacional de mayistas (9al 15 de Julio de 1995)*, pp. 397-432, INAH, Centro de estudios Mayas, UNAM, México, DF.
- Schele, Linda y Peter Mathews
1998 *The Code of Kings*, Scribner, Nueva York.
- Schmidt, Peter
2003 Proyecto Chichén Itzá: Informe de actividades, julio de 1999 a diciembre de 2002.
- Schmidt Peter, David Stuart y Bruce Love
2008 Inscriptions and Iconography of Castillo Viejo, Chichen Itza. *The PARI Journal* 9(2):1-17.
2010 Inscripciones e iconografía del Castillo Viejo de Chichén Itzá. Traducción de "Inscriptions and Iconography of Castillo Viejo, Chichen Itza." *The PARI Journal* 9(2):1-17. Esta traducción:
www.mesoweb.com/pari/publication/journal/902/CastilloViejo.pdf
- Scholes, France V., and Ralph L. Roys
1948 *The Maya Chontal Indians of Acalan-Tixchel*. Publication 560. Carnegie Institution of Washington, Washington D.C.
- Shank, Michael & Christopher Tilley
1987 *Social Theory and Archaeology*, Polty Press, Cambridge.
- Shennan, S.J.(edit)
1998 *Archaeological Approaches to Cultural Identity*, Routledge, London and New York.
- Shook, E.M.
1965 Archaeological Survey of the Pacific Coast of Guatemala. En *Handbook of Middle American Indians*, Vol. II, editado por G. R. Willey, pp.180-194, University of Texas Press, Austin.
- Smith, Anthony D.
1996 The Resurgence of Nationalism? Myth and Memory in the Renewal of Nations. *British Journal of Sociology* 47: 575-598.
- Smith, Robert E.
1971 *The Pottery of Mayapan*. Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Vol.66, Harvard University, Cambridge.
- Smith, Robert and J.C. Gifford

- 1966 *Maya Ceramics Varieties, Types and Wares at Uaxactún: Supplement to Ceramic Sequence at Uaxactún*. MARI, Tulane University, pub.28, New Orleans.
- Sokal, R.R., G.M. Jaquez, N.L. Oden, D. DiGiovanni, A.B. Falsetti, E. McGee and B.A. Thomson.
 1993 Genetic relationships of European populations reflect their ethnohistorical affinities. *American Journal of Physical Anthropology* 91: 55-70.
- Spinden, Herbert J.
 1957 *Maya Art and Civilization*. Falcon's Wing Press, Indian Hills CO.
- Spinoza, Baruch
 1985 *Tratado teológico-político. Tratado político*. Tecnos, Madrid.
- Stavenhagen, Rodolfo
 1996 *Ethnic conflicts and the nation-state*, United Nations Research Institute for Social Development (UNRISD), Mcmillan, Basingstoke
 1991 Los conflictos étnicos y sus repercusiones en la sociedad internacional. *Revista Internacional de Ciencias Sociales* N° 157. París, UNESCO, septiembre.
- Stephens, John Lloyd
 1843 *Incidents of Travel in Yucatan*, vol.2, Harper Brothers, New York.
- Stross, B.
 1983 The Language of Zuyua. *American Ethnologist* 10: 150-164.
- Stuart, George E.
 1989 Introduction: The Hieroglyphic Record of Chichen Itza and its Neighbors. *Research Reports on Ancient Maya Writing* 23-25:1-6, Center for Maya Research, Washington, DC.
- Stuart, David and Stephen Houston
 1994 *Classic Maya Place Names*. Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology 33, Dumbarton Oaks, Washington DC.
- Taube, Karl Andreas
 1989 The Maize Tamale in Classic Maya Diet, Epigraphy and Art. : *American Antiquity* 54: 31-51.
 2004 Flower Mountain: Concepts of Life, Beauty and Paradise among the Classic Maya. *Res*: 45:69-98.
- Tappan Merino, José Eduardo
 1992 Cultura e Identidad. En *I Seminario sobre identidad*, compilado por Leticia Irene Méndez y Mercado, pp 71-90, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, DF.
- Todorov, Tzvetan
 2007 *Nosotros y los otros*. Siglo XXI, Madrid.
- Thompson, Edward Herbert
 1932 *People of the Serpent*. Houghton Mifflin Company, Boston.
- Thompson, Eric S.

- 1941 A Coordination of the History of Chichén Itzá with Ceramic Sequences in Central Mexico. *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* 5:97-111.
- 1948 An Archaeological Reconnaissance in the Cotzumalhuapa Region, Excuintla, Guatemala. Contributions to American Anthropology and History, no. 44. Pub. No. 574, Carnegie Institution of Washington. Washington DC.
- Thompson, Eric
- 1951 The Ancient Maya by Sylvanus G. Morley, Review. *American Journal of Archaeology* 55(4):448-449, Octubre.
- 1954 *The Rise and Fall of Maya Civilization*. The Civilization of the American Indian Series. University of Oklahoma Press, Norman OK.
- 1966 *The Rise and Fall of Maya Civilization*. The Civilization of the American Indian Series. Second edition, University of Oklahoma Press, Norman OK.
- 1969 The Maya Chontal Indians of Acalan-Tixchel by France V. Scholes; Ralph L. Roys Review. *Journal of Latin American Studies* 1(2):189-190, Noviembre.
- 1970 *Maya History and Religion*. The Civilization of the American Indian Series, vol. 99, University of Oklahoma Press, Norman OK.
- 1985 *Grandeza y Decadencia de los Mayas*, (traducción de Lauro Zavala). Fondo de Cultura Económica, México, D.F.
- Tyler, S.A.
- 1986 Post-modern ethnography: From document of the occult to occult document. In *Writing Culture*, edited by James Clifford and George. E. Marcus, pp. 122-140, University of California Press, Berkeley.
- Tilley, Ch.
- 1990 Claude Lévi-Strauss: structuralism and beyond. In *Reading Material Culture. Structuralism, Hermeneutics and Post-Structuralism*. Edited by Tilley Ch. Basil Blackwell.
- Tozzer, Alfred M.
- 1917 The Chilam Balam Books and the Possibility of Their Translation. Proceedings of the 19th International Congress of Americanists. Edited by F. W. Hodge, pp. 175-186. Washington, DC.
- 1930 Maya and Toltec Figures at Chichen Itza. *Actas del XIII Congreso Internacional de Americanistas, New York 1928*, pp. 155-164.
- 1934 Maya Research. *Maya Research* 1:3-19.
- 1941 Landa's Relación de las cosas de Yucatán. A Translation, *Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology* Vol. XVIII, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University, Cambridge.
- 1957 Chichen Itza and its Cenote of Sacrifice: A Comparative Study of Contemporaneous Maya and Toltec, *Memoirs of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology Harvard University* Vols. XI (Text) and XII (Reference Material and Illustrations), Peabody Museum, Cambridge
- Trigger Bruce G.
- 1984 Alternative Archaeologies: nationalist, colonialist, imperialist. *Man* 19: 355-370.
- 1992 *A History of Archaeological Thought*, Cambridge University Press, Cambridge.

- 2006 *A history of archaeological thought*, Cambridge University Press, Cambridge
- Turner, Jonathan H.
 2000 Teorizar analítico- *La Teoría Social Hoy*, Anthony Giddens, Jonathan Turner *et al.*, 2ª. Reimpresión, traducido por Jesús Alborés, pp. 205-252, Alianza editorial, Madrid.
- Ulrich, E. Matthew, y Rosemary Dixon de Ulrich
 1976 *Diccionario Maya Mopán – Español, Español – Maya Mopán*. Instituto Lingüístico de Verano, Guatemala.
- Vaillant, George C.
 1936 A Correlation of Archaeological and Historical Sequences in the Valley of Mexico. *American Anthropologist* 40(4):535-573
- Vigliani, Silvina.
 2006 Arqueología de la identidad en el estudio de la diversidad social. En *Perspectivas de la Investigación Arqueológica II. Homenaje a Gustavo Vargas*, pp. 253-267, CONACULTA, INAH, ENAH, PROMEP, México, DF.
- Velasco Ortiz, Laura
 2000 Pluralidad étnica y discriminación social en http://www.tij.uia.mx/elbordo/vol07/pluralidad_etnica4.html. Revisado el 15 de julio de 2009.
- Voss L. Barbara
 1995 From Casta to California: Social Identity and the Archaeology of Culture Contact” in *American Anthropologist* 107(3):461- 471.
- Voss N., Alexander Wolfgang.
 2002 ¿Quiénes fueron los Itzáes? La identidad social de un linaje gobernante. En *La Organización Social entre los Mayas. Memoria de la tercera mesa redonda de Palenque, volumen I*, coordinado por Vera Tiesler Blos, Rafael Cobos y Merle Greene Robertson, pp. 163-182, CONACULTA, INAH, UADY, México, D.F.
 2006 La identidad de los Mayas del posclásico tardío. *PORTAL. Revista de investigaciones en ciencias sociales, económicas y administrativas* 3: 167-176.
- Voss, Alexander W., and H. Juergen Kremer.
 2000 K'ak'-u-pakal, Hun-pik-tok' and the Kokom: The Political Organization of Chichén Itzá. *Acta Mesoamericana* 10: 149-181.
- Weber, Max
 1996 *Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F.
- Weeks, John M. y Jane A. Hill (Compiladores)
 2006 *The Carnegie Maya. The Carnegie institution of Washington Maya Research Program 1913-1957*, University Press of Colorado, Boulder.
- Wolf, Eric, R.
 1982 *Europe and the People Without History*, University of California Press, Berkeley.
- Yalouri, E.
 2001 *The Acropolis. Global Fame, Local Claim*, Berg, Oxford.

Zvelebil, M.

1995 At the interface of archaeology, linguistics and genetics: Indo-European dispersals and the agricultural transition in Europe. *Journal of European Archaeology* 3(1): 33-70.

ANEXO 1

Resumen de la cerámica encontrada por temporada de campo en Isla Cerritos.

Temporada 1984.

- El 53 % de la muestra obtenida pertenece al horizonte Sotuta (900-1200 d.C.), que indica el apogeo de la Isla.
- Grupos cerámicos del horizonte Sotuta:
 - o Kukulá (704 tiestos)(transición a tases?)
 - o Silhó (405 tiestos)
 - o Tohil (20 tiestos)
 - o Dzibiac (15 tiestos)
 - o Dzitás (310 tiestos)
 - o Sisal (224 tiestos)
 - o Vista Alegre (147 tiestos) (transición Cehpech/Sotuta?)

A decir de Andrews y otros (1984:20), la cerámica indica que durante el horizonte Sotuta, la gente de la isla tuvo una fuerte conexión con la gente de Chichén Itzá. A la vez también indica relaciones marítimas y comerciales con otras regiones como Campeche, Tabasco, Norte de Q.Roo y Cozumel. Tales datos llevaron a considerar que Isla Cerritos fue un puerto de Chichén Itzá.

Temporada 1985

Durante esta temporada, más del 50 % del material cerámico recuperado en 17 pozos, correspondió al Complejo Jotuto Sotuta (900-1200 d.C.), reafirmando que la principal ocupación de la isla coincide con el apogeo y dominio de Chichén Itzá.

- Grupos cerámicos
 - o Kukulá (2213 tiestos)
 - o Silhó (1084 tiestos)
 - o Tohil (12 tiestos)
 - o Dzitás (1093 tiestos)

- Sisal (3408 tiestos)
- Vista alegre (1048 tiestos) (Transición)

Temporadas 2006 y 2007.

La información cronológica derivada del análisis cerámico realizado con los materiales recuperados en 2006 y 2007 en Isla Cerritos, corrobora que la principal ocupación del sitio ocurrió durante el complejo cerámico Jotuto (900 dC. -1100 dC.). Al igual que lo observado por Robles (1987:105-106; 1988:68-69), la presencia de materiales propios de los grupos cerámicos *Dzibiac*, *Silhó*, *Sisal* y *Dzitas* confirman la fuerte relación que mantuvo Isla Cerritos con Chichén Itzá. Además, durante este complejo cerámico desaparecen los materiales Cehpech y aparece la alfarería *Xcanchakán* propia del grupo cerámico *Kukulá* (Cobos *et al.* 2006). Los materiales *Kukulá* presentando matices en la pasta una crema y otra rojiza que parecen indicar diferencias en el uso y explotación de diferentes fuentes arcillosas (Cobos *et al.* 2010).

Estructuras exploradas en la temporada 2006.

Estructura 5.

- Grupos cerámicos
 - Kukulá (16 tiestos)
 - Dzibiac (2 tiestos)
 - Dzitas (3 tiestos)
 - Sisal (5 tiestos)

Estructura 8.

- Grupos cerámicos
 - Kukulá (133 tiestos)
 - Silhó (23 tiestos)
 - Dzibiac (4 tiestos)
 - Dzitas (22 tiestos)
 - Sisal (87 tiestos)

Estructura 12.

- Grupos cerámicos

- Kukulá (2318 tiestos)
- Silhó (706 tiestos)
- Tohil (7 tiestos)
- Dzibiac (135 tiestos)
- Dzitás (444)
- Sisal (2064 tiestos)

Estructuras exploradas en la Temporada 2007.

Estructura 3.

- Grupos cerámicos
 - Kukulá (156 tiestos)
 - Silhó (82 tiestos)
 - Tohil (2 tiestos)
 - Dzibiac (25 tiestos)
 - Dzitás (137 tiestos)
 - Sisal (72 tiestos)

Estructura 5

- Grupos cerámicos
 - Kukulá (270 tiestos)
 - Silhó (186 tiestos)
 - Dzibiac (8 tiestos)
 - Dzitás (189 tiestos)
 - Sisal (521 tiestos)

Estructura 23

- Grupos cerámicos
 - Kukulá (1809 tiestos)
 - Silhó (344 tiestos)
 - Tohil (1 tiestos)
 - Dzibiac (10 tiestos)
 - Dzitás (255 tiestos)
 - Sisal (642 tiestos)

ANEXO 2

Cerámica Pizarra (Dzitás) de Chichén Itzá e Isla Cerritos. Fotografías



1.- Bordes y cuerpo de cazuela. Cerámica Pizarra (Dzitás) de Chichén Itzá (Gran Juego de Pelota)



2.- Asa de olla o cántaro. Cerámica Pizarra (Dzitás) de Chichén Itzá (Gran Juego de Pelota)



3.- Borde y cuerpo de cazuela. Cerámica Pizarra (Dzitás) de Chichén Itzá (Gran Juego de Pelota)



4.- Bordos de cazuelas. Cerámica Pizarra (Dzitás) de Chichén Itzá (Gran Juego de Pelota)



5.- Bordes de cazuelas. Cerámica Pizarra (Dzitás) de Chichén Itzá (Gran Juego de Pelota).



6.- Bordes y asa de cazuelas. Cerámica Pizarra (Dzitás) del Cenote Sagrado de Chichén Itzá (Tomado de Pérez de Heredia 2007).



7.- Ollas de cuello corto. Cerámica Pizarra(Dzitás) de Isla Cerritos.



8.- Cuerpos de Cajetes curvo convergentes. Cerámica Pizarra(Dzitás) de Isla Cerritos.



9.- Cuerpos de Cajetes curvo convergentes.
Cerámica Pizarra(Dzitás) de Isla Cerritos.



10.- Bordos de cazuelas.Cerámica Pizarra(Dzitás)
de Isla Cerritos.



11.- Fondo de molcajete. Cerámica Pizarra(Dzitás) de Isla Cerritos.



12.- Soporte globular hueco de molcajete. Cerámica Pizarra(Dzitás) de Isla Cerritos.



13.- Borde de cazuela. Cerámica Pizarra(Dzitás)
de Isla Cerritos.



14.- Borde de cazuela. Cerámica Pizarra(Dzitás)
de Isla Cerritos.



15.- Asas de ollas. Cerámica Pizarra(Dzitás) de Isla Cerritos.



16.- Asas de ollas. Cerámica Pizarra(Dzitás) de Isla Cerritos.



17.- Borde y cuerpo de cazuela. Cara externa.
Cerámica Pizarra(Dzitás) de Isla Cerritos.



18.-Borde y cuerpo de cazuela. Cerámica Pizarra(Dzitás)
de Isla Cerritos.



19.- Cuerpos de cántaros. Cerámica Pizarra(Dzitás)
de Isla Cerritos.

ANEXO 3

Cerámica Peto Crema (Kukulá) de Chichén Itzá e Isla Cerritos. Fotografías



1.- Bordes de ollas. Cerámica Peto Crema (Kukulá) de Chichén Itzá (Gran Juego de Pelota).



2.- Cuerpos de cántaros. Cerámica Peto Crema (Kukulá) de Chichén Itzá (Gran Juego de Pelota).



3.- Cuello de cántaro. Cerámica Peto Crema (Kukulá) de Chichén Itzá (Gran Juego de Pelota).



4.- Cuello de cántaro. Cerámica Peto Crema (Kukulá) de Chichén Itzá (Gran Juego de Pelota).



5.- Cuello de cántaro. Cerámica Peto Crema (Kukulá) de Chichén Itzá (Gran Juego de Pelota).



6.- Cuello y cuerpo de cántaro. Cerámica Peto Crema (Kukulá) del Cenote Sagrado de Chichén Itzá (Tomado de Pérez Heredia 2007).



7.- Cuello de cántaro. Cerámica Peto Crema (Kukulá) de Isla Cerritos.



8.- Bordes de cazuelas. Cerámica Peto Crema (Kukulá) de Isla Cerritos.



9.- Fragmento de cazuela. Cara externa.
Cerámica Peto Crema (Kukulá) de Isla Cerritos.



10.- Fragmento de cazuela. Cara interna.
Cerámica Peto Crema (Kukulá) de Isla Cerritos.



11.- Cuellos de cántaros. Cerámica Peto Crema (Kukulá) de Isla Cerritos.



12.- Cuellos cortos de ollitas. Cerámica Peto Crema (Kukulá) de Isla Cerritos.



13.- Cuerpos de ollas. Cerámica Peto Crema (Kukulá) de Isla Cerritos.



14.- Soportes globulares huecos de cajetes y molcajetes. Cerámica Peto Crema (Kukulá) de Isla Cerritos.



15.- Soportes mamiformes huecos de cajetes y molcajetes.
Cerámica Peto Crema (Kukulá) de Isla Cerritos.



16.- Fondo de cajete. Cerámica Peto Crema (Kukulá)
de Isla Cerritos.



17.- Fondo de cajete. Cerámica Peto Crema (Kukulá) de Isla Cerritos.



18. Fondo de molcajete. Cerámica Peto Crema (Kukulá) de Isla Cerritos.



19.- Cuellos de ollas y cántaros.
Cerámica Peto Crema (Kukulá) de Isla Cerritos.



20.- Bordos de cazuelas. Cerámica Peto Crema (Kukulá)
de Isla Cerritos.



21.- Bordes de Cazuelas. Cerámica Peto Crema (Kukulá) de Isla Cerritos.



22.- Cuello de olla. Cerámica Peto Crema (Kukulá) de Isla Cerritos.



23.- Fragmentos de cajetes. Cerámica Peto Crema (Kukulá) de Isla Cerritos.



24.-Fragmentos de cajetes. Cara interna.
Cerámica Peto Crema (Kukulá)
de Isla Cerritos.



25.- Cuerpo de cántaro. Cerámica Peto Crema (Kukulá) de Isla Cerritos.



26.- Bordes de Cazuelas. Cerámica Peto Crema (Kukulá) de Isla Cerritos.



27.- Cuerpo de tambor (¿?). Cerámica Peto Crema (Kukulá) de Isla Cerritos.



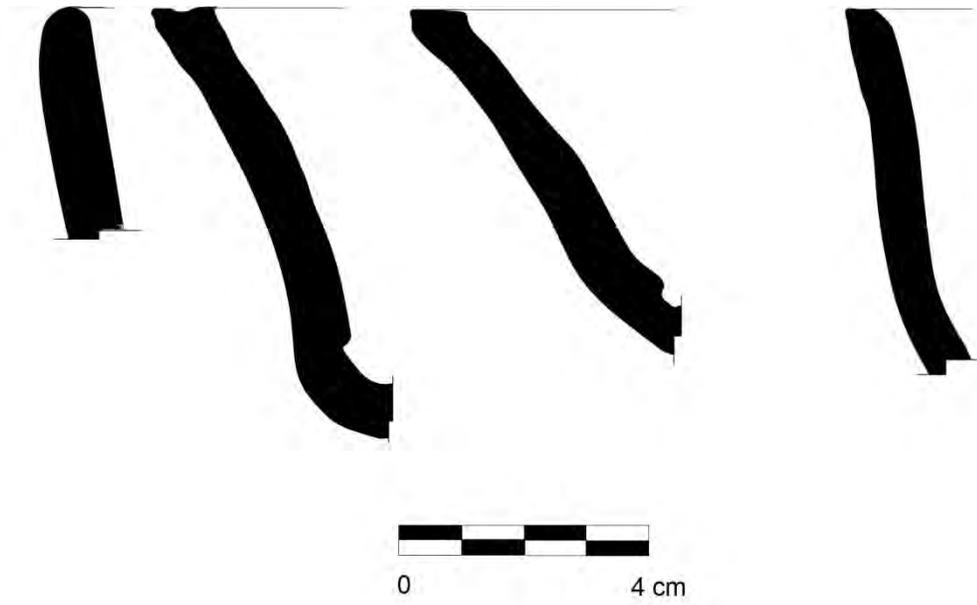
28.- Cuerpos de tambor (¿?). Cerámica Peto Crema (Kukulá) de Isla Cerritos.

ANEXO 4.

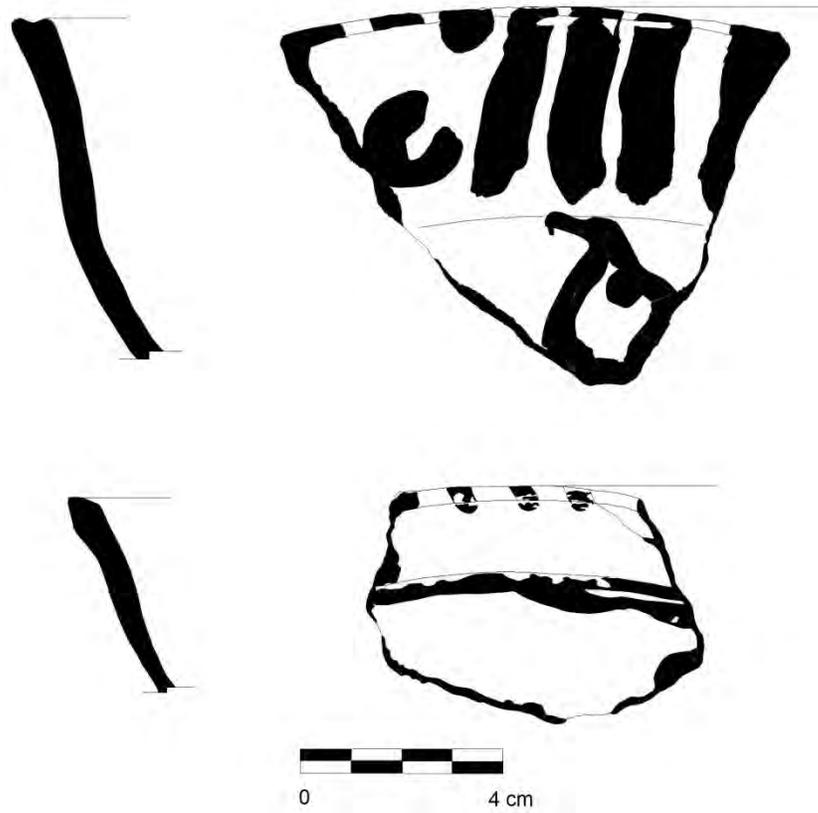
Cerámica de Isla Cerritos. Dibujos de tepalcates.



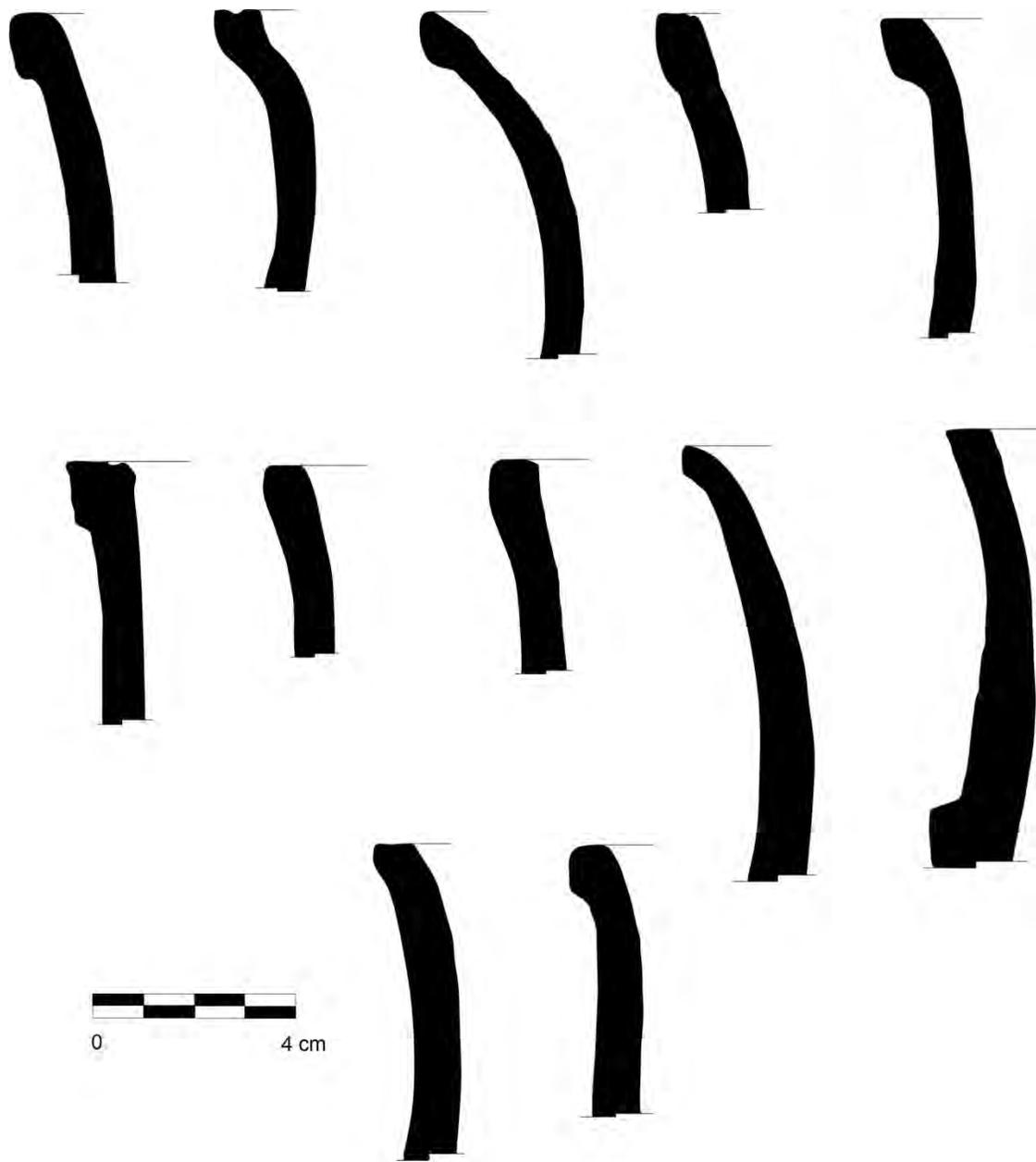
Cerámica Peto Crema (Kukulá). Molcajetes.
(Dibujó Johanna Chiang)



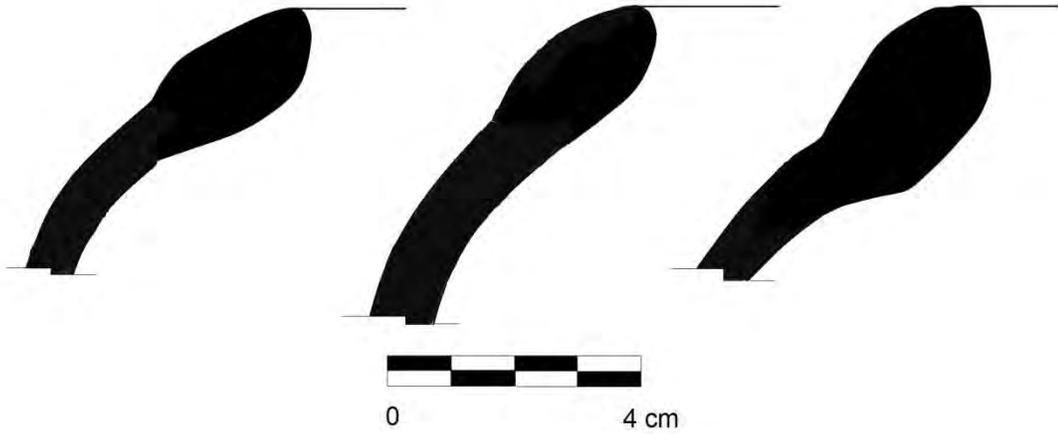
Cerámica Peto Crema (Kukulá).Cuerpos de Molcajetes.



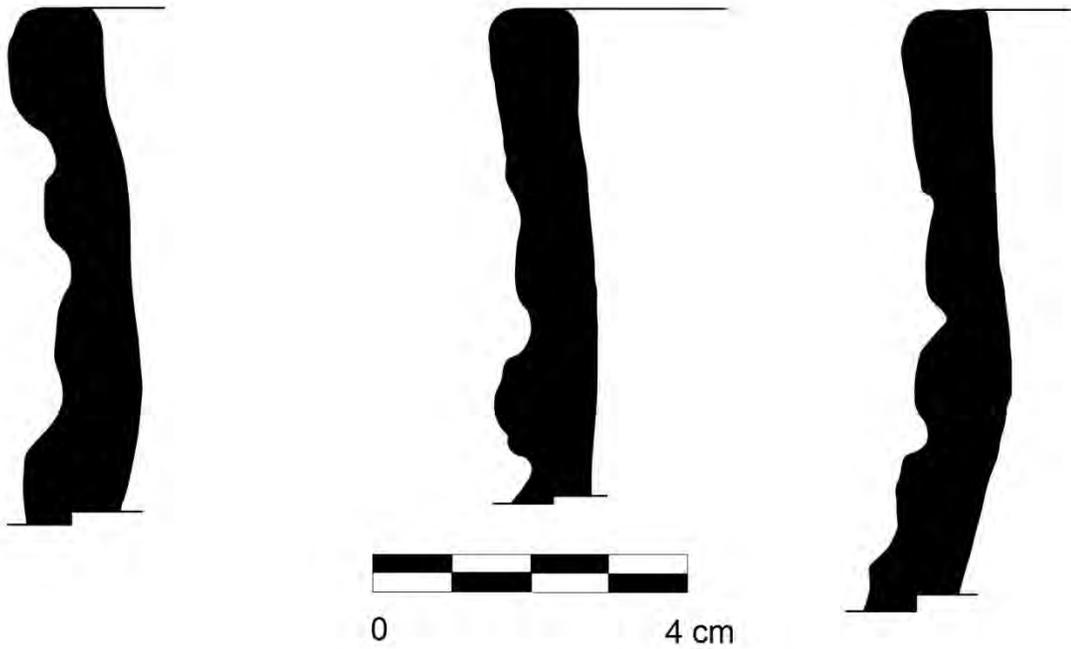
Cerámica Peto Crema (Kukulá). Cuerpos de molcajetes.
(Dibujó: Johanna Chiang.)



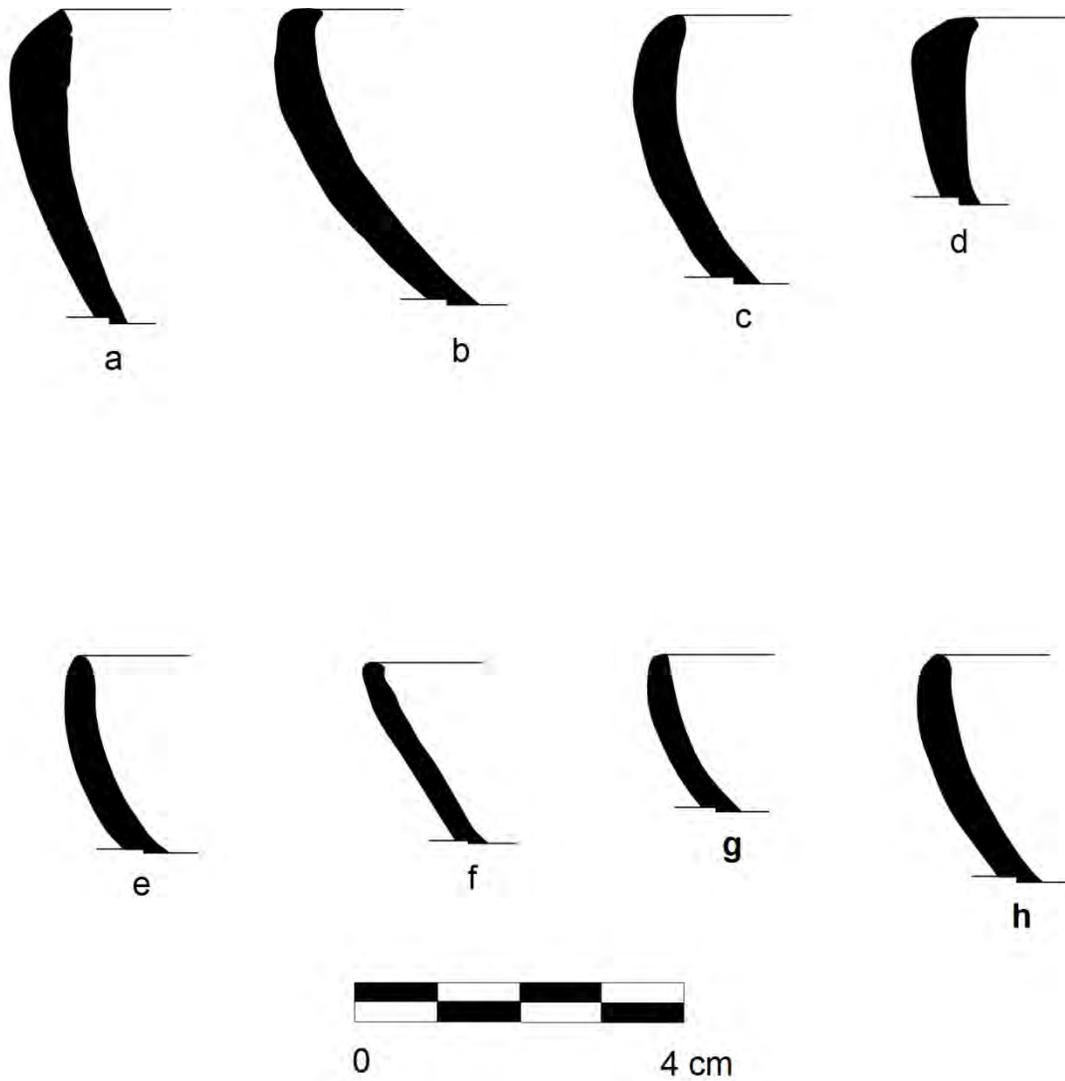
Cerámica Peto Crema (Kukulá). Cuellos de cántaros.
(Dibujó Johanna Chiang)



Cerámica Peto Crema (Kukulá). Bordes de Cazuelas.
(Dibujó: Johanna Chiang)



Cerámica Peto Crema (Kukulá). Cuellos de ollas.
(Dibujó: Johanna Chiang.)



Cerámica Pizarra (Dzitás). Cuerpos de cajetes (a, d, f)
y molcajetes (b, c, e, g, h)
(Dibujó: Johanna Chiang)