

Marcia Arcuri

“El Occidente no vio el Sol nocturno:
el papel de la dualidad complementaria
de las fuerzas cósmicas en la organización
política de las jefaturas amerindias”

p. 17-47

Los pueblos amerindios más allá del Estado

Berenice Alcántara Rojas y Federico Navarrete Linares
(coordinadores)

México

Universidad Nacional Autónoma de México,
Instituto de Investigaciones Históricas

2011

203 p.

Ilustraciones y mapas

(Serie Antropológica, 20)

ISBN 978-607-02-2347-1

Formato: PDF

Publicado: 12 de abril de 2016

Disponible en:

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



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

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

EL OCCIDENTE NO VIO EL SOL NOCTURNO

EL PAPEL DE LA DUALIDAD COMPLEMENTARIA DE LAS FUERZAS CÓSMICAS EN LA ORGANIZACIÓN POLÍTICA DE LAS JEFATURAS AMERINDIAS

MARCIA ARCURI

Museu de Arqueologia e Etnologia/
Centro de Estudos Mesoamericanos e Andinos
Universidade de São Paulo
Apoio Fapesp

Este trabajo presenta una breve discusión acerca de las interpretaciones arqueológicas y etnográficas sobre la organización social en la América precolombina. Se busca demostrar que la exigüidad de los argumentos utilizados en la comprensión de las cosmovisiones amerindias —sobre todo en lo que atañe a sus nociones de jefatura— puede ser uno de los principales factores que limitan el debate académico sobre la complejidad social y las relaciones de poder en la América indígena. El objetivo específico es discutir la hipótesis de identificar una concepción dual de la jefatura política que sea común a las sociedades amerindias —independientemente del grado de complejidad que se les atribuye—, proponiendo una interpretación alternativa a las teorías evolucionistas que aproxime las formas de organización política y religiosa de las sociedades amerindias estatales a aquellas identificadas como “sociedades igualitarias”.

El evolucionismo y sus límites

Los estudios antropológicos sobre la América indígena publicados en las décadas de 1940, 1950 y 1960 dieron origen a un intenso debate sobre la naturaleza de la organización social y política de los pueblos

amazónicas; esta polémica influyó de forma determinante en las investigaciones arqueológicas y etnológicas brasileñas en los últimos cincuenta años.

Con el objetivo de explicar los estadios evolutivos de los diferentes agrupamientos humanos y sus formas de adaptación al medio ambiente, el antropólogo Julian Steward propuso, en el *Handbook of South American Indians*,¹ un modelo tipológico de niveles de desarrollo determinado por las relaciones entre los modos de producción, la organización social y las formas de ejercicio político de las sociedades amerindias. Su teoría se basó en moldes evolucionistas cuyos parámetros vislumbraban las formas de organización social con poder centralizado, la producción de excedentes y una hegemonía político-cultural —criterios reflejados en el modelo Occidental de Estado— como meta civilizatoria. Las sociedades “estatales”, según el modelo de Steward, serían aquellas que habrían alcanzado el grado más alto de desarrollo socioeconómico, estarían organizadas sobre el eje de un sistema político de alianzas diplomáticas y control coercitivo, y que tendrían como principales características internas la densidad poblacional, la intensificación de la producción agrícola y pastoril, la burocratización del poder público y la estratificación social.

Alineado al pensamiento de Steward, Paul Kirchhoff había señalado la supuesta superioridad de los pueblos circuncaribeños en relación con la “simplicidad” de los grupos amazónicos, y había atribuido un desarrollo bastante inferior a las sociedades complejas de los Andes Centrales. Thomas Meyers, señala a Kirchhoff y a Alfred Métraux,² como las principales influencias para la elaboración de la “inexacta teoría de Steward que propone que la limitación de los recursos ambientales del bosque tropical amazónico es el factor determinante para la distinción en el grado de complejidad de esos pueblos en relación con las sociedades circuncaribeñas”.³

Este modelo evolucionista de tipologías sociales sirvió de telón de fondo para el desarrollo de innumerables proyectos de investigación científica que buscaban llenar lagunas en la arqueología de América

¹ Julian Steward, *Handbook of South American Indians*, Washington, Bureau of American Ethnology, 1948.

² Alfred Métraux, *Tribes of middle and upper Amazon river*, Washington, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, 1942, Bulletin 143 (3), 1942, p. 687-712.

³ Thomas Meyers, “Agricultural limitations of the Amazon in theory and practice”, *World Archaeology*, v. 24 (1), 1999, p. 82-97.

del Sur, a lo largo de todo el siglo XX. En este contexto surgieron fuertes debates sobre la complejidad social y el desarrollo de los cacicazgos amazónicos. Varios autores actuaron en el escenario de las intensas polémicas, entre los cuales destacamos importantes contribuciones de Betty Meggers, Betty Meggers y Clifford Evans, Marshall Shalins, Michael Coe, Donald Lathrap, Carl Sauer, Patrick Helms, José Brochado, Warren DeBoer, Thomas Meyers, Anna Roosevelt, José Oliver, Denise Gomes, Denise Shaan, Juliana Sales Machado, Eduardo Góes Neves.⁴

El nuevo paradigma

Parte de la polémica discusión acerca del surgimiento de las sociedades complejas en la Amazonia se resolvió a partir de los resultados de investigaciones arqueológicas realizadas en esa región en los últimos años. Éstas demostraron la innegable presencia en las “tierras bajas” de sociedades nativas que poseían formas de organización y de distribución espacial, ritos funerarios, prácticas religiosas, desarrollo de las técnicas de producción, redes de contactos y muchas otras características usualmente atribuidas a las “altas culturas” de los Andes y que indicaban un alto grado de complejidad social. Es importante mencionar en este punto que los avances de investigaciones presentados por la etnografía amazónica, así como los estudios relativos a la cultura material producida por los grupos indígenas desde la perspectiva de la antropología del arte, ofrecieron herramientas fundamentales para la interpretación de los datos.⁵ Aun así, nuestro interés en difundir este debate se origina en la premisa de que el avance de la discusión se encuentra limitado por la ausencia de un diálogo más amplio entre los investigadores que abordan la temática de la complejidad social de la América indígena desde el punto de vista de las sociedades amazónicas y caribeñas y aquellos que se dedican a los pueblos de Mesoamérica y de los Andes.

Desde hace años se han reunido más y más datos de investigaciones referentes a la organización política y ritual de las sociedades estatales de Mesoamérica y de los Andes, con énfasis en el siglo XV, demostrando que las relaciones entre las jefaturas políticas y religiosas,

⁴ Véanse las referencias bibliográficas al final de este artículo.

⁵ Sobre el tema véase L. Vidal, ed., *Grafismo indígena*, São Paulo, Studio Nobel, 1992.

así como las relaciones centro-periferia, eran bastante conflictivas. Las elites dominantes de la Triple Alianza en la planicie central mexicana y el imperio inca en los Andes enfrentaron enorme resistencia a sus políticas centralizadoras. Desde nuestra perspectiva, esos puntos son bastante relevantes para el debate sobre el surgimiento de la complejidad social en las tierras bajas sudamericanas, dado que parte de la dificultad que encontramos al intentar definir las formas de organización política de las sociedades amerindias precolombinas resulta de la aplicación de un modelo occidental civilizatorio que atribuye el desarrollo del Estado a la expresión de un poder centralizador y unificado. Este modelo explicativo de las relaciones de poder nos parece insuficiente cuando buscamos definir la organización política de sociedades que fundamentaron su organización social, la especialización de su territorio y sus prácticas religiosas a partir de cosmovisiones centradas en la relación de las fuerzas duales, antagónicas y complementarias de la naturaleza.

En *El origen del Estado y de la civilización*, Elman Service⁶ discute la noción de jefatura en las sociedades estatales amerindias comparándolas con las llamadas “sociedades igualitarias”. Service fundamenta su argumentación discutiendo la naturaleza del poder y de las leyes, las formas de liderazgo y el surgimiento del poder coercitivo. Esas mismas preguntas fueron también abordadas con una rigurosa base teórica por el antropólogo Pierre Clastres, quien había publicado *La sociedad contra el Estado* un año antes.

En lo que concierne a la aparición del Estado, Service se apoya en la definición de Gordon Childe, quien explicaba el origen de las primeras civilizaciones como el resultado de una “revolución urbana” que se fundamentaba en las siguientes características: la formación de agrupamientos poblacionales que variaban entre siete y veinte mil habitantes, la presencia de grupos de trabajadores especializados que habitaban el área urbana (artesanos, mercaderes, sacerdotes, etcétera), la producción de excedentes agrícolas destinados a un gobierno centralizado, la presencia de edificaciones monumentales de carácter público, la conformación de elites de gobernantes, una producción artística “sofisticada”, la asimilación y el control de conocimientos matemáticos y astronómicos, el uso de lenguajes codificados que

⁶ Elman Service, *Origins of the State and civilization*, Nueva York, W. W. Norton & Company, 1975.

pueden ser clasificados como escritos, el establecimiento de redes de comercio de larga distancia y la institucionalización política de la jefatura basada en el poder colectivo.⁷

Aunque resulta imposible negar la coherencia asociativa entre estratificación, burocratización y coerción y la conformación de sociedades complejas de alta densidad poblacional, en este artículo se pretende demostrar que entre los problemas que aún no están resueltos en la literatura que discute las formas de organización social en la América precolombina no se cuentan únicamente la concepción imprecisa de las nociones de jefatura, sino, sobre todo, la consecuente identificación del poder centralizado como condición para la formación del Estado.

Pareciera que hoy existe cierto consenso en que la tipología de los agrupamientos descriptos por Steward es inadecuada para explicar el pasado de la América indígena. De todas formas, son todavía pocos los estudios que consiguieron correlacionar los significativos avances de la etnografía, que aclaran enormemente la relación de la cultura material con los fundamentos de la cosmovisión amerindia, y los resultados de las investigaciones centradas en la arqueología del poder. Esta última ha contribuido, especialmente, a llenar antiguas lagunas en la historia de las elites dominantes y de las relaciones de poder entre las entidades políticas indígenas, aunque ha tenido muy poco impacto en relación con nuestro conocimiento sobre las tradiciones de las llamadas “sociedades igualitarias”.

También el diálogo de la arqueología con el meticuloso trabajo de los historiadores dedicados a las crónicas coloniales nos lleva a retomar preguntas que habían sido prácticamente abandonadas durante el auge del particularismo teórico, en las últimas décadas del siglo XX. De la misma forma en que los estudios comparativos y el universalismo fueron sobrepasados por los avances teóricos de las “mentalidades” (o nueva historia), del estructuralismo y por la crítica al difusionismo, la acumulación de datos de investigaciones de los últimos veinte años parece haber iniciado un nuevo ciclo de debates, abriendo el espacio a conceptos que abarcan cierto grado de comparación y de “recurrencia” que no pueden ser ignorados. Es en esa nueva gama de colores en que el *perspectivismo* de Eduardo Viveiros de Castro nos explica “la naturaleza intrínseca y deliberadamente inacabada,

⁷ *Ibidem*, p. 7.

imperfecta, desequilibrada y asimétrica de las dualidades conceptuales indígenas".⁸

Creemos que la incompreensión de las nociones específicas de complejidad que caracterizan el pensamiento amerindio fue determinante en la interpretación antropológica que clasificó a las sociedades amazónicas como "igualitarias", en contraposición con las sociedades complejas del Caribe, los Andes y Mesoamérica que habrían "evolucionado" a la categoría de "cacicazgo" o de "Estado". Desde el punto de vista de la producción académica brasileña, sería imposible no atribuir el avance teórico principal a los estudios etnográficos realizados en torno a los pueblos de las tierras bajas de Amazonia y Brasil Central, que procuraron "relacionar las manifestaciones estéticas [de aquellos grupos amerindios] con los aspectos de su cosmología".⁹ Asimismo, como ya mencionamos, los datos recogidos por las investigaciones arqueológicas en este mismo periodo añaden una densidad significativa a la interpretación de la ocupación precolonial de la Amazonia, permitiendo una nueva comprensión del paleopaisaje. Los resultados de estas investigaciones demuestran que el ambiente de la selva no limitaba el desarrollo de las sociedades complejas, como se había pensado, y han derrumbado definitivamente las interpretaciones evolucionistas basadas exclusivamente en teorías ambientales.

Es importante reconsiderar el relativo descrédito que la producción académica ha otorgado a los estudios comparativos, si pensamos las posibles aportaciones de los estudios de las sociedades mayas de la selva tropical al debate acerca de las ocupaciones precoloniales en Amazonia. La discusión sobre las sociedades complejas de las tierras bajas exige, desde nuestro punto de vista, que se supere la lógica occidental que enfoca el modo de producción de la selva únicamente a partir las relaciones de subsistencia, resultando en la ecuación: aumento de densidad poblacional → aumento de complejidad social = acumulación de excedente → verticalización política.

En otras palabras, debemos incorporar datos que abarquen la pluralidad de opciones, sobre todo aquellas de orden cultural, en los estudios de las formas de organización social y de las relaciones de poder.

⁸ Eduardo Viveiros de Castro, "Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation", *Tipiti*, 2(1), 2004, p. 17.

⁹ Gallois *apud* Lúcia van Velthem, *O Belo é a Fera: a estética da produção e da predação entre os wayana*, Lisboa, Assírio & Alvim, Museu Nacional de Etnologia, 2003, p. 28.

Esta perspectiva involucra a su vez conceptos de los campos de la antropología política,¹⁰ de la antropología del arte¹¹ y de la arqueología cognitiva,¹² que van mucho más allá de la lógica económica. Desde nuestra perspectiva se trata de elementos indispensables en términos teóricos para los estudios de la América precolombina, como indica la comparación de los contextos arqueológicos de la selva tropical de la Amazonia, el Caribe y Mesoamérica.

Plazas centrales y dualidad

Aun cuando el principal objetivo de ciertas investigaciones fue evaluar las condiciones de adaptabilidad, o las perspectivas de evolución que el ambiente otorgaba a una determinada sociedad sedentaria, la preocupación por compilar datos acerca de la economía de aquel grupo llevó necesariamente a las indagaciones sobre las formas de producción, circulación, almacenamiento y desecho de productos. En este sentido, los estudios sobre la organización social y política de los grupos amerindios desembocaron, necesariamente, en discusiones que trascendieron el ámbito local. Las relaciones sociales pasaron naturalmente a ser discutidas también a la luz de las relaciones supraaldeanas. De esta forma, el estudio de las relaciones de producción se asoció a temáticas como la identificación de rutas y redes comerciales, la demarcación ritual de fronteras territoriales y las naturalezas variadas

¹⁰ Marshall Sahlins, "The origins of society", *Scientific American*, v. 203 (3), 1960, p. 76-87; M. Mauss, "Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", *Année de Sociologie*, serie 2, v. 1, 1960; Pierre Clastres, *A sociedade contra o Estado*, São Paulo, Cosac & Naify, [1974] 2003; Clifford Geertz, *A interpretação das culturas*, Rio de Janeiro, Zahar, 1986; Clifford Geertz, "A arte como sistema cultural", en C. Geertz, ed., *O saber local*, Petrópolis, Vozes, 2000; Anthony Seeger, Roberto da Matta y Eduardo Viveiros de Castro, "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras", en J. P. de Oliveira Filho, ed., *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*, Rio de Janeiro, Marco Zero, 1987, p. 11-29; Boris Fausto, *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*, São Paulo, Edusp, 2001.

¹¹ Pierre Bourdieu, "Outline of a sociological theory of art perception", *International Social Science Journal*, v. 20 (4), 1968, p. 589-612; Nancy Munn, "The spatio-temporal transformation of Gawa canoes", *Journal de Société des Océanistes*, 1977, p. 39-51; L. Vidal y Silva et al., "O sistema de objetos nas sociedades indígenas: arte e cultura material" en Silvia A. L. y Grupioni L. D., eds., *A temática indígena na escola. Novos subsídios para professores de 1o. e 2o. graus*, Brasília, Mec/Mari/Unesco, 1992; Alfred Gell, *Art and agency: an anthropological theory*, Oxford, Clarendon, 1998.

¹² C. Renfrew, "Symbol before concept. Material engagement and the early development of society", *Archaeological theory today*, Cambridge, Polity Press, 2001, p. 122-140; Hodder y Preucell, eds., *Contemporary Archaeology in Theory – A Reader*, Oxford, Blackwell Publishers, 1996.

de las relaciones de jefatura, diferentes del modelo de “autoritarismo despótico del Estado”.¹³

Consideremos como ejemplo el sitio arqueológico de Caguana, localizado en la región centro-oeste del actual territorio de Puerto Rico. Según el arqueólogo José Oliver,¹⁴ Caguana puede ser interpretado como el principal centro ceremonial arqueológico de la isla y, tal vez, del Caribe.¹⁵ Las evidencias indican que Caguana fue construido por los capas (c. 1200-1525 d. C.), antecesores directos de los taínos. Los capas descendían de una larga tradición de aldeas sedentarias de agricultores y ceramistas saladoides. Se cree que los grupos saladoides emigraron desde la región del Orinoco¹⁶ muy probablemente desde la región del cauce medio del río Amazonas.¹⁷ Excavaciones arqueológicas realizadas en las más antiguas aldeas saladoides del actual Puerto Rico demuestran que su patrón de asentamiento se caracteriza por presentar “círculos concéntricos”, patrón muy difundido también en la región central de Brasil.¹⁸

Apoyado en la hipótesis de esa migración proveniente de Amazonia, Oliver¹⁹ demuestra que desde los comienzos de la colonización saladoide de las Antillas, la plaza pública, además de abrigar las actividades cotidianas del grupo, servía como un espacio idóneo para los ritos y la organización política de la vida comunal. Fundamentalmente, la plaza central estaba destinada al entierro de los muertos. La comunicación entre descendientes (vivos) y antepasados (muertos) generaba, a partir de esa función, el centro ceremonial que, como veremos más adelante, explica el desarrollo de los cacicazgos. Con base en la historiografía,²⁰ Siegel desarrolla el concepto de la plaza central como *axis mundi* en las aldeas saladoides, el espacio central de comu-

¹³ Pierre Clastres, *Sociedade contra o Estado*, p. 222.

¹⁴ José Oliver, *El centro ceremonial de Caguana, Puerto Rico*, Oxford, Hadrian Books, 1998.

¹⁵ *Ibidem*, p. 1; P. Siegel, *Ideology, power and social complexity in Prehistoric Puerto Rico*, tesis de doctorado, Ann Arbor (Michigan), State University of New York at Binghamton, 1992.

¹⁶ I. Rouse, *The Taínos: the rise and fall of the people who greeted Columbus*, New Haven, Yale University Press, 1992.

¹⁷ Donald W. Lathrap, *The Upper Amazon*, Londres, Thames and Hudson, 1970; Siegel, *Ideology, power and social complexity...*, *op. cit.*

¹⁸ M. Heckenberger y J. Petersen, “Concentric circular village patterns in the Caribbean: comparisons from Amazonia”, XVI Congreso Internacional de Arqueología do Caribe, Guadalupe, Basse-Terre, 1995; P. Siegel, “Site structure, demography and social complexity in Early Ceramic Age of Caribbean”, en *Early ceramic population lifeways and adaptation strategies in the Caribbean*, Oxford, British Archaeological Reports, 1989 (British Archaeological Reports International Series, 506).

¹⁹ José Oliver, *El centro ceremonial de Caguana*, *op. cit.*

²⁰ P. Siegel, *Ideology, power and social complexity...*

nicación entre el mundo natural (viviente) y el “extraordinario” (de los antepasados y de las esencias espirituales), lo que coincide con su función de cementerio. Entre las diversas actividades rituales realizadas en el espacio comunal de la plaza central, Oliver destaca la práctica del juego de pelota que, como bien explica Gillespie: “eran llevados a cabo en momentos de disyunción o de separación (por ejemplo) durante los solsticios, en el primer día de la temporada de siembra, al comienzo de la temporada de lluvias o de la estación seca”.²¹

Gillespie afirma que “este concepto se aplica igualmente a los juegos realizados en los momentos de separación social”, ejemplificando la idea con el ritual de iniciación de los jóvenes apinayé de la región del río Tocantins. La autora nos recuerda que “los juegos están asociados al concepto de periodicidad, porque éstos introducen o enfatizan una disyunción en el tiempo y en el espacio, separando el cosmos en noche y día, verano e invierno”.²²

La noción de disyunción, o separación, a la que se refiere Gillespie es parte de un concepto más amplio de “mitades” (*moitiés*), o dualidades, que se presenta como un denominador común en diversos contextos de organización social de la América indígena. Para la mayoría de las sociedades amerindias, el principio dinámico de la dualidad complementaria de opuestos (o de la interacción entre mitades) es la base que sustenta el equilibrio de la naturaleza y del cosmos. Las fuerzas que rigen los ciclos de la vida y de la muerte de los animales y de los hombres son las mismas que regulan las actividades agrícolas, dictadas por el pasaje de las estaciones del año. Ésos son los principios en los que se fundamentan las concepciones del tiempo marcadas por la observación astronómica. La rotación de los astros indica el tiempo estacional, ontológico y ritual, de la misma forma que la linealidad es determinada por el registro de los artefactos y por el conteo del calendario que marca el tiempo histórico, de la tradición, mientras el pasado y la ancestralidad son retomados en el ejercicio ritual. A partir de las relaciones entre las mitades, la plaza central saladoide funcionaba como una entidad cohesiva que mantenía unida a la comunidad a través de un sentimiento de pertenencia vinculado con la genealogía, el parentesco y la descendencia.²³ Por otro lado, es importante resaltar

²¹ Susan Gillespie, *Ballgames and Boundaries. The Mesoamerica Ballgame*, Tucson, University of Arizona Press, 1991, p. 332-333.

²² *Ibidem*, p. 333.

²³ José Oliver, *El centro ceremonial de Caguana*, p. 30-31.

que los “momentos de separación social” a los que se refiere Gillespie son también ocasiones en que un individuo se diferencia o se destaca en relación con el resto del grupo. Nos podemos preguntar, entonces si éstos serían tales principios generadores de las jerarquías sociales

Al igual que los apinayé y los grupos de habla macro-je de las regiones de los ríos Araguaia y Tocantins (como por ejemplo los xerentes), las aldeas saladoides del Caribe se organizaban de forma autónoma dentro del sistema político supraaldeano. Eran grupos constituidos por lazos de linaje. Los clanes estaban divididos en mitades y, según Oliver, su organización social estaba caracterizada por la ausencia de liderazgos o de caciques. Como señala el autor: “podemos inferir que la costumbre saladoide de enterrar grupos de individuos en la plaza central de la aldea obedece a la importancia que se daba a la organización comunal sobre la individual, por encima de los intereses sociopolíticos y económicos de los diferentes segmentos de la sociedad [...]. No es de extrañar que ningún entierro saladoide encontrado hasta el día de hoy acarree señales de jerarquía o de estatus”.²⁴

Partiendo de los ejemplos ya citados podríamos afirmar que el debate sobre la distinción entre las tribus y los cacicazgos, siguiendo la línea de los análisis sobre la centralización de la jefatura, se puede asociar a una discusión anterior en relación con la esencia de las nociones de unicidad y dualidad, puesto que era en las relaciones entre mitades que se configuraba un espacio comunitario amerindio, donde se daban las relaciones entre individuos, la comunidad y el espacio cósmico, o sea, las relaciones entre los grupos, la naturaleza y las entidades supranaturales.

Los saladoides, así como los apinayé y los xerentes, practicaban el juego de pelota en la plaza central del asentamiento. Curt Nimuendajú²⁵ describe una narrativa de origen de los apinayé, conocida como *tecware*, en que es realizado un juego de pelota en la plaza central. De manera similar al *Popol-vuh* de los quiché-mayas de Mesoamérica, encontramos registros de que los apinayé asocian el movimiento de la pelota del *tecware* a las cabezas-trofeos, en una simbología alusiva al movimiento de los astros en las jornadas diarias del Sol y de la Luna.²⁶

²⁴ *Ibidem*, p. 50.

²⁵ Curt Nimuendajú, *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apocriva – Guarani*, São Paulo, Edusp, 1967, p. 175-177.

²⁶ José Oliver, *El centro ceremonial de Caguana*, op. cit., p. 55.

Éste es otro ejemplo que demuestra que las sociedades sin jefatura, o tribales, del Caribe y de América del Sur compartían, desde los tiempos más remotos, nociones fundamentales acerca de las formas de organización social, ritual y política: la relación entre las mitades y la interacción de las fuerzas naturales y “extraordinarias” (día y noche, vida y muerte, pasado y presente) se equilibra a partir de la actividad ritual que organiza y legitima el espacio central y colectivo de la aldea. La dinámica de la dualidad complementaria es, de esta forma, fuerza motriz del equilibrio establecido en el eje central, o *axis mundi*, de los grupos.

La importancia de las fronteras

Estos casos saladoide, apinayé e xerente nos ayudan a comprender la organización social de las sociedades tribales en sus relaciones intra-aldeanas. De todas formas, si el objetivo de la discusión es entender la aplicabilidad de los diferentes grados de complejidad previamente atribuidos a las sociedades amerindias, deberemos observar cómo se producen las relaciones supraaldeanas e identificar las nociones de jefatura y poder que, supuestamente, difieren en los cacicazgos en relación con las sociedades igualitarias o tribus, para luego entender la “evolución” hacia el Estado.

En el estudio del centro ceremonial de Caguana, Oliver expande su análisis hacia otros centros ceremoniales de Puerto Rico relativos a la etapa de dominio de cacicazgo taíno. El autor presenta la teoría de Vescelius (1977) sobre los centros ceremoniales localizados en la periferia de los asentamientos, esto es, en las regiones fronterizas y no en el centro geográfico de la comunidad. Vescelius fue el primer autor en enfocar la cuestión de los centros ceremoniales como “fenómeno dinámico de gran significación en la práctica aborígen y en la formación de cacicazgos”:

El elemento realmente innovador y revolucionario en el estudio de Vescelius es la posibilidad de que los centros ceremoniales no necesariamente deben coincidir con el centro geográfico y con el asiento principal de un cacicazgo [...] sino que podrían localizarse en los bordes o fronteras entre dos, tres o más unidades políticas, cumpliendo de esta forma con la función de marcar la separación o disyunción y, a su vez, de establecer

un equilibrio o punto de contacto entre las diferentes unidades políticas. Recordemos aquí la función simbólica de las ceremonias y rituales que la plaza cumpliría en la aldea apinayé del Brasil: marcar la separación entre las dos mitades [...] y enfatizar los momentos de disyunción en la sociedad, en el tiempo y en el espacio.²⁷

Es interesante el paralelo que se puede establecer con el modelo de los “puertos de comercio” (ports of trade) desarrollado por Karl Polanyi²⁸ que Anne Chapmann aplicó al estudio de algunos sitios “periféricos” de Mesoamérica. Aun considerando las limitaciones en los análisis de Chapmann, como en el caso del sitio Xoconosco,²⁹ no se puede negar que la autora plantea posibles relaciones de neutralidad en los límites fronterizos del dominio político azteca durante el siglo XV. Las discusiones que surgieron a partir del texto de Chapmann³⁰ demostraron que el estudio sistemático de las fuentes hace necesario un análisis particularizado de las relaciones de intercambio, reciprocidad, conflicto o neutralidad de los sitios localizados en regiones de frontera (de dominio político), así como la relación centro-periferia en el ámbito interno, cuando intentamos entender la territorialidad de las sociedades amerindias. Creemos que es esta una problemática indispensable de abordaje para el investigador que discute paradigmas de centralización política y modelos evolutivos adoptados en el estudio de las sociedades precolombinas.

Retomando la discusión sobre los espacios ceremoniales en la arqueología de Puerto Rico, se observa en la figura 1 un mapa de los centros ceremoniales taínos de Puerto Rico donde aparecen los campos de batey (una forma de juego de pelota). Éstos se localizan predominantemente en las regiones fronterizas. En la etapa taína, los centros ceremoniales no se restringen a organizar o a equilibrar las fuerzas sociales en el ámbito interno de la aldea, sino que extiende ese equilibrio a varias partes desiguales que funcionaban bajo un liderazgo del tipo cacicazgo.³¹

²⁷ *Ibidem*, p. 88.

²⁸ Karl Polanyi, *Trade and market in the early empires*, Nueva York, The Free Press, 1957.

²⁹ M. Arcuri, *Os sacerdotes e o culto oficial na organização do Estado mexica*, tesis de doctorado, São Paulo, Museu de Arqueologia e Etnologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2003.

³⁰ Frances Berdan, *Trade, tribute and market in the Aztec empire*, Austin, University of Texas Press, 1976; B. Voohries, *La economía del antiguo Soconusco, Chiapas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991.

³¹ José Oliver, *El centro ceremonial de Caguana, op. cit.*, p. 88.



1. Localización hipotética de centros de primer orden
en las fronteras entre señoríos-cacicazgos

En el estudio sobre cacicazgos en Panamá, Mary W. Helms se refiere al mismo asunto en relación con la práctica de *krun* (una versión local del juego de pelota) como “un foro de expresión pública de habilidad del jefe en una situación de competencia y rivalidad [...] una expresión ceremonial de prestigio”.³²

Otro interesante paralelo puede ser observado en la tesis *Lo doméstico y el ritual: cotidiano Xaray en el Alto Paraguay hasta el siglo XVI*,³³ en que M. C. Migliacio demuestra la forma en que los xaray del Alto Paraguay disponen las sepulturas organizadas en forma circular, en torno al espacio doméstico; este último caracterizado por la centralidad. Esta aparente inversión de la relación centro-periferia puede ser comparada con la transferencia del espacio ritual de los campos de batey a las zonas de frontera identificada por José Oliver: aparentemente,

³² Mary W. Helms, *Ancient Panama*, Austin, University of Texas Press, 1979, p. 28-29.

³³ M. C. Migliacio, *O doméstico e o ritual: cotidiano xaray no Alto Paraguay naté o século XVI*, tesis de doctorado, Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, 2006, p. 284.

esos son momentos en que la región “periférica” de la aldea pasa a asumir la función de “centro” en las relaciones supraaldeanas.

En el ámbito de las mencionadas relaciones supraaldeanas debemos pensar no solamente en la cohesión del grupo, sino también en las interacciones entre las elites. Aquí los conceptos de jefatura, reciprocidad y guerra, así como las nociones de jerarquización, circulación y “exhibición” entran en juego, transformando el carácter de la discusión sobre lo que distingue los cacicazgos de las sociedades igualitarias.

Si la tipología de Steward diferenció los cacicazgos de las sociedades igualitarias porque aquéllos presentarían “de forma inédita” la institucionalización y centralización de los poderes político y religioso, las recientes investigaciones han demostrado que, más que identificar la etapa de la “evolución social” de determinado grupo (sea este “banda”, “tribu”, “cacicazgo” o “estado”), se vuelve necesario aclarar cuáles son los procesos y los múltiples factores que llevan a una determinada sociedad a organizarse en formas más o menos jerárquicas o “complejas”.

El caso del Amazonas

Éste es el punto en que se nota que se torna imposible disociar por completo los estudios sobre los cacicazgos de aquellos que procuran entender la demografía de la América indígena, lo que coloca en el centro del debate a la historiografía sobre la ocupación de la Amazonia y a los recientes resultados de las excavaciones en sitios arqueológicos de *terra preta*³⁴ de la selva tropical.

A partir de la segunda mitad del siglo XX, Amazonia pasa a ocupar un espacio destacado en las discusiones arqueológicas y antropológicas de América del Sur, como reflejo de los resultados de las excavaciones del Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas (Pronapa)³⁵ y de la polémica generada por las publicaciones de Betty

³⁴ Suelos fértiles formados por la sucesiva acumulación de residuos ricos en fósforo y carbón negro. Sobre este asunto, véase Eduardo G. Neves, “Changing perspectives in Amazonian archaeology”, en *Archaeology in Latin America*, Londres, Routledge, 1999, p. 216-243; J. Petersen, E. Neves, y M. Heckenberg, “Terra Preta and Prehistoric Amerindian occupation in Amazonia”, en C. McEwan, C. Barreto y E. G. Neves, eds., *Unknown Amazon*, Londres, British Museum Press, 2001, p. 86-105.

³⁵ El Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas que, posteriormente, se denominó Pronapaba (Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas da Bacia Amazônica).

Meggers.³⁶ Las interpretaciones de Meggers fueron ampliamente debatidas a lo largo de las últimas tres décadas. Al encontrar claras evidencias de cerámica policroma, de iconografía elaborada y de montículos artificiales en la isla de Marajó, elementos supuestamente indicativos de una mayor complejidad social, Meggers optó por explicaciones basadas en una influencia externa, buscando un “centro de origen cultural” en la región andina desde donde habrían migrado las poblaciones que se asentaron en la región “ecológicamente limitada” de la selva tropical amazónica que era, desde esa lógica, una región periférica. En palabras de E. Neves

Meggers formuló una hipótesis sugiriendo que factores ambientales establecieron un límite para el potencial de desarrollo de las sociedades amazónicas [...] [sugiriendo] que el factor limitante fundamental sería el potencial agrícola de los suelos [...]. Meggers y Evans fueron también influenciados por la premisa de que los Andes Centrales habrían sido el gran polo de innovación cultural de América del Sur y que, por lo tanto, Amazonia y el resto del territorio brasileño habrían constituido un área marginal durante toda la prehistoria del continente.³⁷

La limitación del ambiente amazónico habría justificado también, desde la perspectiva de Meggers, el colapso de aquella ocupación compleja, lo que podría ser identificado en los vestigios cerámicos de “aspectos rudimentarios” encontrados en las capas estratigráficas más cercanas a la superficie del suelo.³⁸

No obstante, Donald Lathrap planteó una hipótesis contraria en los inicios de la década del 1970, sosteniendo que la cerámica de América del Sur habría sido inventada dentro de la Amazonia y sugiriendo un centro de origen Proto-Tupi en la confluencia de los ríos Madeira y Amazonas. Inspirado por las propuestas de Lathrap, el arqueólogo José Brochado comenzó a evaluar en la década de 1980 las variaciones

³⁶ Betty Meggers, “Environmental limitations on the development of culture”, *American Anthropologist*, 56, 1954, p. 801-824; Betty Meggers, *Amazonian: man and culture in a Counterfeit Paradise*, Chicago, Aldine Atherton, 1971; Betty Meggers, “Some problems of cultural adaptation in Amazonia, with emphasis on the Pre-European Period”, en *Tropical Forest Ecosystems in Africa and South America: a Comparative Review*, Washington, Smithsonian Institution Press, 1973, p. 311-320; Betty Meggers, “Application of the biological model of diversification to cultural distributions in tropical lowland South America”, *Biotrópica*, 7 (3), 1975, p. 141-161.

³⁷ E. G. Neves, *op. cit.*, p. 361-362.

³⁸ Betty Meggers y Cliff Evans, *Archaeological investigations at the mouth of the Amazon*, Washington, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 167, 1957.

internas del tronco Tupí, intentando establecer comparaciones a nivel histórico de las diferenciaciones cerámicas de Amazonia. Brochado lanzó la hipótesis de que la aparición Proto-Tupí habría resultado de una división entre los nuevos productores de cerámica Guarita, en la Amazonia Central:

Basado en presupuestos de lingüística histórica, [Brochado] consideró que la diferenciación de las lenguas y de las cerámicas a lo largo de diferentes expansiones habría resultado de la separación espacio-temporal proto-tupí, causada por presiones poblacionales continuas debido a un aumento demográfico en el interior de la región amazónica. De esta separación, las correlaciones más evidentes relacionan a los guaraní con las cerámicas encontradas al oeste de Amazonia y a los tupinambá con las cerámicas del este amazónico.³⁹

En el párrafo citado, Francisco Noelli se refiere al trabajo de Brochado que pretende identificar el centro de origen de las rutas de expansión de los tupís. Esta polémica, como afirma el propio autor, no está resuelta. Aun así, Noelli sugiere que, si se considera la comparación de las informaciones lingüísticas, arqueológicas, etnográficas, etnobiológicas y ecológicas: “Los tupí serían un pueblo de alto sedentarismo que se habría expandido como consecuencia del crecimiento demográfico, lo que redundaba en el fraccionamiento de aldeas, resultando en relaciones interétnicas que deberían oscilar entre contactos belicosos y amistosos”.⁴⁰

Los agrupamientos de Noelli fueron duramente cuestionados por Eduardo Viveiros de Castro y Greg Urban. Viveiros de Castro criticó el abandono injustificado de un antiguo modelo de migración tupí-guaraní en el sentido sur-norte⁴¹ en detrimento de la propuesta de un modelo de expansión radial, defendido por Brochado, que suponía el origen de la expansión tupí en la Amazonia Central hace, por lo menos, 2000 años. Viveiros de Castro postuló la siguiente pregunta:

³⁹ F. S. Noelli, “As hipóteses sobre o centro de origem e rotas de expansão dos Tupi”, *Revista de Antropologia*, 39 (2), 1996, p. 21.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 34.

⁴¹ Es importante notar que la correlación entre los datos provenientes de los estudios lingüísticos y las evidencias arqueológicas no es directa y muchos teóricos cuestionan este tipo de análisis. Colin Renfrew discute la necesidad de desarrollar metodologías que integren datos arqueológicos y lingüísticos para estudiar la historia y el desarrollo de las poblaciones, *Archaeology and language. The puzzle of Indo-European origins*, Londres, Jonathan Cape Ltd., 1987.

“si los pueblos tupís estaban en la costa atlántica hace por lo menos dos mil años, ¿por qué no llegaron a desarrollar estructuras sociopolíticas ‘complejas’ del tipo de los cacicazgos de la várzea amazónica?”⁴²

Como respuesta, Noelli acepta algunas de las limitaciones de las hipótesis de Brochado, aunque alega que muchos de los resultados proporcionados por la arqueología y por los estudios lingüísticos luego de 1984, año en que Brochado publicó sus estudios, contribuyeron a reafirmar algunos puntos específicos, como por ejemplo la relación de las cerámicas del Alto Amazonas y de la planicie de Paraná. Noelli indica también que tampoco las interpretaciones de los datos arqueológicos hasta hoy refutan la hipótesis de Brochado, pero eso fue posteriormente refutado por Heckenberger, Neves y Petersen.⁴³ Estos autores presentaron resultados de excavaciones arqueológicas realizadas en el sitio Açutuba que “cuestionan algunas de las premisas que guían la reconstitución hecha por Lathrap, Brochado y Noelli de un supuesto origen de la tradición policroma amazónica antes de la era cristiana; y también para una localización del centro de dispersión inicial de los grupos tupí en la Amazonia Central”.

Todavía, según los autores, “es importante reconocer que la distribución superficial limitada de formas elaboradas de vasos guarita pintados se restringe a la parte central del sitio [Açutuba] que delimita una depresión cuadrangular que interpretamos, en principio, como una plaza central de más de cuatro hectáreas de superficie”. Aunque esa interpretación necesite ser confirmada por futuras investigaciones esas observaciones permiten que se sugiera que algunas de las formas de vasos del periodo precolombino tardío están relacionadas con el uso ritual entre miembros de la elite, como lo sugirió Helms⁴⁴ para los cacicazgos de la actual región del Panamá a fines de los siglos XV y XVI.

De todos modos, la polémica sobre los modelos de expansión tupí no se ha resuelto, mientras los trabajos de arqueología realizados en los sitios de *terras pretas* de la Amazonia en las últimas dos décadas pusieron a prueba la teoría de Meggers y contribuyeron a la misma línea de raciocinio de Lathrap, Brochado, Noelli, también

⁴² Viveiros de Castro, “Comentário ao Artigo de Francisco Noelli”, *Revista de Antropologia*, 39 (2), 1996, p. 59-60.

⁴³ M. Heckenberger, E. Neves y J. Petersen, “Village size and permanence in Amazonia: two archaeological examples from Brazil”, *Latin American Antiquity*, 10 (4), 1999, p. 535-576.

⁴⁴ M. Helms, *op. cit.*

sostenida por el análisis de las crónicas coloniales propuestas por Antônio Porro.⁴⁵

En coincidencia con estos autores, nuestra interpretación de los testimonios arqueológicos sudamericanos refuta la definición de los Andes como único centro de origen posible para la complejidad social expresada en la cerámica policroma amazónica. En líneas generales las excavaciones realizadas en los sitios arqueológicos de *terras pretas* por el Proyecto Amazonia Central (coordinado por Eduardo Góes Neves) ha proporcionado evidencias de una ocupación intensiva de extensas áreas del territorio amazónico en tiempos precolombinos por sociedades que habían desaparecido en el momento de la llegada de los europeos. Además, la iconografía de la cerámica encontrada en esos sitios es un testimonio innegable de la jerarquización y de la complejidad del universo ritual que caracterizó la vida de las sociedades amazónicas pasadas. Las evidencias presentadas por estos investigadores, al ser pensadas a la luz de la discusión sobre la relación entre los grupos de la selva tropical amazónica, los saladoides, los capas y los taínos, traen nuevamente al ruedo la reflexión acerca de la asociación entre los factores económicos y culturales en los modos de organización social.

No se puede perder de vista que los sitios de *terras pretas* que constituyeron el foco de la investigación de los últimos años están localizados, en general, en las regiones de la várzea, es decir, en los cauces bajos de los principales ríos de la cuenca hidrográfica amazónica. No se trata tanto de cuestionar la importancia del potencial económico de una determinada región como un factor para el asentamiento humano, sino más bien de entender que las hipótesis propuestas por el determinismo ecológico, que influyó tantas investigaciones realizadas en América del Sur y en el Caribe, no son corroboradas por la evidencia arqueológica. Es aquí que los factores culturales que determinan las formas de organización social ganan peso. Si la economía y la subsistencia de la comunidad no pueden ser ignoradas, lo que debemos preguntarnos es si los criterios de evaluación de la complejidad social adoptados en la tipología evolucionista de Steward son adecuados para clasificar las sociedades amerindias, particularmente a la luz de la evidencia amazónica y caribeña. O si, por el contrario, pregun-

⁴⁵ Antônio Porro, *O povo das águas: ensaios de etno-história amazônica*, Petrópolis, Editora Vozes, 1996.

tamos ¿si las nociones de jefatura no coercitiva,⁴⁶ de poder legitimado por la transformación, por la tradición y por la ancestralidad, así como la noción de guerra como “consumo productivo”,⁴⁷ no explicarían mejor las formas de organización social amerindias?

La sociedad contra el Estado

Al analizar la historia de los guaraníes en el sector meridional de Brasil, John Manuel Monteiro nos recuerda que mientras para los tupinambás el motor de la sociedad era la guerra, para los guaraníes “la religión era el elemento unificador”. Basándose en Clastres, Monteiro enfatiza en el caso guaraní el conflicto entre los jefes y los profetas (*karai*), que desafiaban fuertemente su autoridad. Lo que indican los relatos de los siglos XVI y XVII es que los *karai* lograban convencer a grandes cantidades de personas que participaran en migraciones motivadas por al mesianismo.

Quizá, sea este el camino a seguir para intentar responder la pregunta de Viveiros de Castro acerca de por qué no se habría formado un cacicazgo tupí en la Amazonia. Si pensamos en las nociones de jefatura y de guerra basadas en poderes poco coercitivos, ¿no sería más adecuado intentar una interpretación centrada en la idea de *sociedad contra el Estado* propuesta por Clastres?

La anterior es una discusión que, a nuestro entender, está lejos de ser resuelta. Si, por un lado, no podemos negar las transformaciones que atraviesa una sociedad frente a un significativo aumento demográfico o a la escasez de recursos, tampoco podemos ignorar que las evidencias etnográficas y arqueológicas sugieren que el “Estado”, quizá, no fuese necesariamente el camino deseado por una gran parte de la población indígena de la América precolombina. En palabras de Clastres:

Si parece todavía imposible determinar las condiciones de aparición del Estado, podemos, en cambio, precisar las condiciones de su no aparición [...]. En la sociedad primitiva, jefatura y lenguaje están intrínsecamente ligados; la palabra es el único poder concedido al jefe: más que eso, la

⁴⁶ Pierre Clastres, *op. cit.*, p. 186.

⁴⁷ E. Viveiros de Castro, Seeger y Da Matta, *apud* C. Fausto, *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*, São Paulo, Edusp, 2001.

palabra para él es un deber [...], el jefe es generoso [...], solamente un buen orador (como el profeta tupí-guaraní del siglo XV) puede tener acceso a la jefatura [...]. Palabra profética, poder de esa palabra: tendríamos en ella el lugar originario del poder, ¿el comienzo del Estado en el Verbo? ¿Profetas conquistadores de las almas antes que señores de los hombres? [...] Lo que los salvajes nos muestran es el esfuerzo permanente para impedir que los jefes sean jefes (políticos), y el rechazo de la unificación es el trabajo del conjuro del Uno, del Estado.⁴⁸

Si retomamos la idea de que las cosmovisiones amerindias se fundamentan en el principio de la dualidad complementaria de las fuerzas antagónicas de la naturaleza y del cosmos, se vuelven relevantes los ejemplos de las actividades rituales de la plaza central de los apinayés y saladoides, así como los juegos de pelota practicados por los capas y taínos y los pueblos de Mesoamérica. Esos contextos demuestran que la institucionalización o centralización religiosa es un criterio de complejidad inherente tanto a las sociedades identificadas como cacicazgos, cuanto a aquellas descritas por Steward como “tribus” o sociedades igualitarias. En este sentido, ¿no sería nuestra obcecada necesidad identificar en el cacicazgo un camino para la aparición del Estado a partir de la idea de centralización y “unidad” del poder,⁴⁹ otro paso en falso en la tentativa de comprender el pasado precolombino?

El referente mesoamericano y andino

Es importante dejar en claro que nuestro cuestionamiento no intenta negar la existencia de las sociedades estatales en el pasado de la América indígena, sino comprender la inadecuación del modelo de Estado basado en las sociedades de la Europa moderna que ha sido utilizado para explicar sus “antiguas civilizaciones”. Los mejores argumentos a favor de esta aseveración provienen, justamente, de la organización política de los dominios inca y mexica, casos en que apenas se ha cuestionado la eficacia del modelo estatal.

Los registros andinos, sean de naturaleza histórica, arqueológica o etnográfica, coinciden en indicar que la administración pública del Tawantinsuyu inca se organizaba según los principios cosmológicos

⁴⁸ Pierre Clastres, *op. cit.*, p. 222-234.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 233.

de las mitades, superior (*hanan*) e inferior (*hurin*), y que cada una era administrada por dos jefaturas.⁵⁰

Por otro lado, las referencias al periodo de hegemonía incaica en las crónicas mestizas y españolas sugieren que éste habría estado marcado por una serie de tensiones características de un poder inestable y desequilibrado, que enfrentaba fuerte resistencia a sus intentos de centralización. Las descripciones del Tawantinsuyu inca en los textos de Felipe Guamán Poma de Ayala y de Juan Santa Cruz de Pachacuti⁵¹ coinciden en dos puntos importantes: por un lado, ambos relatos se refieren al poder “civilizador” de la elite inca, cuyo dominio se basaba en una política de rígido control social (garantizada a través del mecanismo ritual), a lo largo de la sucesión de los reinados del linaje inca; por el otro, ambos describen detenidamente el constante temor del poder de las *huacas*,⁵² que amenazaban con desestabilizar el orden centrado en el Cuzco, y defienden la permanente necesidad de controlarlas.

El tema central de la crónica de Pachacuti es el conflicto entre el “Supremo Hacedor” y “el poder demoniaco de las huacas”. El cronista no repite únicamente la censura espiritual de las *huacas* en el contexto colonial; buena parte de sus argumentos está centrada en la fuerte asociación de las *huacas* con las jefaturas locales, o sea, con el poder de

⁵⁰ Sobre el concepto de mitades y dualismo fundamentado en la idea de “espejo”, para las sociedades andinas, véase Tristram Platt, “Symetrie en miroir”, *Annales*, 33, 1978, y B. S. Bauer, *The sacred landscape of the Inca: the Cusco Ceque system*, Austin, University of Texas Press, 1998.

⁵¹ Se cree que la *Relación de antigüedades de este Reino del Perú*, de Juan Santa Cruz de Pachacuti Yanqui Salcamaygua, fue escrita anteriormente a 1630. *El primer nueva corónica y buen gobierno*, de Felipe Guamán Poma de Ayala, data, aproximadamente, de 1615.

⁵² En *Historia del Nuevo Mundo*, el misionero Bernabé Cobo afirma que “los indígenas peruanos usaban el término ‘guaca’ para designar todos los lugares sagrados, destinados a oraciones y sacrificios, así como para dioses e ídolos que eran adorados en esos lugares”. En los *Comentarios reales de los incas*, Garcilaso de la Vega describe a la *huaca* como “una cosa sagrada”, lo que en la cosmovisión andina puede ser entendido como cualquier elemento o fenómeno extraordinario del mundo natural, relativo al ámbito sobrenatural. Actualmente, el término *huaca* se refiere a los montículos artificiales construidos por los pueblos andinos en tiempos prehispánicos, cuya función de templo o estructura funeraria puede ser certificada por las incontables tumbas y ofrendas encontradas en ellos. La amplitud original del concepto *huaca* tiene como consecuencia que el término sea también aplicado a los objetos rituales depositados en estos contextos, que no son hoy en día evidentes para la investigación arqueológica o por el saqueo. Por ello, en el mundo andino los “profanadores de tumbas” son denominados *huaqueros*. Como nos recuerda Rostworowski, “la idea de huaca surge como una oposición de la idea de un dios en el sentido abstracto del mismo [toda vez que] [...] en el ámbito andino, lo sagrado envuelve al mundo, dándole una dimensión y una profundidad muy particulares”. María Rostworowski de Díez Canseco, *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2000, p. 10.

los curacas. Lo mismo puede ser identificado en el folio 261 de la *Nueva crónica y buen gobierno* de Guamán Poma (figura 2). En el texto alfabético que acompaña la imagen, el inca se dirige a través de un discurso a las huacas, simbolizadas por vasos o *huacos* cerámicos dispuestos al lado de una gran montaña, aparentemente escalonada, figura que es también identificada por el autor como una *huaca* que participaba de una asamblea convocada por Topa Inca. Esta imagen puede ser también interpretada a la luz de las evidencias arqueológicas, a partir del hecho de que se ha constatado una clara interrupción en la producción de jarrones cerámicos rituales alusivos a la simbología religiosa ancestral durante el periodo incaico. Ambos son testimonios de la represión al poder de los curacas que se legitimaba por medio de la tradición de los lazos de los linajes en los *ayllus*⁵³ y de las huacas.

El análisis de los artefactos arqueológicos producidos a lo largo de milenios en los Andes nos permite constatar que el periodo de ascenso inca está marcado por la desaparición de los huacos cerámicos que servían de soporte a la práctica ritual de culto dedicada al cosmos y a los patronos de las montañas y de las aguas, del *hanan* y del *hurin*. En el periodo de los siglos XV y XVI predominan, en contraste, los aríbalos cuzqueños.

Si proyectamos este razonamiento al contexto de la hegemonía de la Triple Alianza en el altiplano central mesoamericano en el mismo periodo, podemos añadir a la discusión una gran cantidad de argumentos, por ejemplo, en relación con el clásico debate acerca de la exigüidad de las evidencias arqueológicas vinculadas al culto de Huitzilopochtli, divinidad patrona de los mexicas que se habría “apropiado de las vestiduras” de Tezcatlipoca. Esta última deidad, de culto centenario, protagoniza, junto con Quetzalcóatl, las narrativas de creación del mundo nahua. Patrono de la noche, de la oscuridad, de los hechiceros y de la magia, él es el “viento nocturno”, asociado a la

⁵³ El origen de la unidad política en el mundo andino era el *ayllu*. El *ayllu* poseía una organización social fundamentada en los linajes y en los lazos de consaguinidad. Los linajes estaban divididos en mitades. La jefatura del *ayllu* era ejercida por dos *curacas*, uno para cada mitad; y cada *curaca* poseía un “ayudante” o “segunda persona”. En quechua, este último era llamado *yanapaque*, y llegaba a cuatro el número de señores principales por cada *Curacato*. M. Rostrowski, *op. cit.*, p. 118. La función del *curaca* era hereditaria. Ellos eran los responsables de la administración de los recursos y del calendario de producción del *ayllu* y su jefatura era legitimada por las relaciones de reciprocidad con los individuos de la comunidad que regían, así como frente a los demás curacas.



2. Guaman Poma de Ayala, *Nueva coronica y buen gobierno*, f. 261, en Felipe Guaman Poma de Ayala, *El primer nueva coronica y buen gobierno*, México, Siglo XXI, 1988, p. 235

metamorfosis, a la transformación; es el “espejo humeante” que abre el camino para que despunte el sol, el día, el tiempo y la humanidad. Tezcatlipoca está también asociado al jaguar como portador de la fuerza, la riqueza y la prosperidad atribuidas a los guerreros y a la juventud.⁵⁴ Como nos recuerda Guilhem Olivier en *Tezcatlipoca: bromas y metamorfosis de un dios azteca*, Tezcatlipoca ocupa un espacio importantísimo en los relatos sobre la caída de la gran Tollan,⁵⁵ siendo muchas veces olvidado por la historiografía obcecada en la discusión del “binomio Tollan-Quetzalcóatl”.⁵⁶

⁵⁴ Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca: burlas y bromas de un dios azteca*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004. M. Arcuri, *op. cit.*

⁵⁵ Tollan es la ciudad primordial de los nahuas, donde habrían sido creadas las divinidades, que ha sido identificada, no sin polémicas, por los investigadores como Teotihuacan o Tula de Hidalgo.

⁵⁶ Sobre el “binomio Tollan-Quetzalcóatl”, véase Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *Mito y realidad de Zuyuaú: Serpiente Emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico*, México, El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, 1999 (Fideicomiso Historia de las Américas, Serie Ensayo).

Los relatos que describen el fin de Tollan, lejos de reducirse a una sucesión de insignificantes peripecias, revelan [...] esquemas míticos, característicos del pensamiento mesoamericano [...]. El papel de Tezcatlipoca durante estos acontecimientos —generalmente olvidado en la literatura moderna por la fascinación que su adversario ejerce sobre los especialistas— no puede comprenderse adecuadamente sin la aclaración previa de su situación en el momento en que Quetzalcóatl ocupaba una posición dominante. Asimismo, hay que tomar en cuenta las intervenciones significativas del “Señor del espejo humeante” cuando terminaba el reinado de Motecuhzoma Xocoyotzin. [Es necesario examinar] el vínculo de este dios con el fin de los tiempos, el significado de sus maniobras destinadas a expulsar a Quetzalcóatl y por último su capacidad para revelar el destino de los hombres, ilustrada aquí con el anuncio de la llegada del poder mexica. Al poner en evidencia la alternancia de los papeles en función de los ciclos cósmicos, trataremos de dilucidar las perturbadoras metamorfosis que sufren, con frecuencia los dioses precolombinos, las cuales dejan estupefactos a nuestros espíritus cartesianos.⁵⁷

La “alternancia de papeles en función de los ciclos cósmicos” a la que se refiere Olivier es también evidente en los vestigios arqueológicos encontrados en el Templo Mayor de Tenochtitlan, el *axis mundi* mexica. En este lugar, donde se realizaba de manera pública y teatralizada el culto a Huitzilopochtli,⁵⁸ simbolizado en el emparejamiento de su templo con el templo de Tláloc en lo alto de la pirámide y confirmado por los hallazgos de los monumentos de Coatlicue y Coyolxauhqui, las centenas de ofrendas de bienes de prestigio reproducidas por las prácticas rituales de las elites gobernantes indican que las fuerzas complementarias de Xiuhtecuhtli, divinidad ancestral del fuego, y Tláloc/Chauchiuhctlicue, manifestación masculina-femenina de las fuerzas de las aguas, eran los patronos originales del *axis mundi* mexica.

Todavía más relevantes para la discusión propuesta inicialmente en este artículo, sin embargo, son las evidencias de la soberanía compartida por las figuras del *tlatoani* y del *cihuacóatl* en el alto mando mexica, como señala Patrick Johansson:

Es así que la relación entre el *tlatoani* y el sol fue claramente percibida ya que el rey de España era el representante del Dios en el trono, mientras que el papel del *cihuacóatl* en el alto mando indígena no podía ser iden-

⁵⁷ Guilhem Olivier, *op. cit.*

⁵⁸ I. Clendinnen, *Aztecs, an interpretation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. xx.

tificado, puesto que no existía un equivalente directo en las naciones europeas. Lo redujeron por lo tanto a un consejero importante del rey sin ver que una trama intrincada de relaciones simbólicas hacía del *cihuacóatl* el segundo término de un binomio político en el que prevalecía el *tlah-toani*. Este hecho tiene consecuencias importantes ya que de ser así implicaría que no existía un poder único y absoluto en el gobierno mexica sino que un mando bicéfalo constituido por fuerzas complementarias, con arraigo simbólico en el cosmos, regía a la nación mexica.⁵⁹

La expresión de la dualidad complementaria de las fuerzas cósmicas en la concepción de las formas de organización política mexica e inca que presentamos aquí son apenas dos entre muchos ejemplos que podríamos citar, provenientes de los más variados contextos de la historia de los pueblos amerindios.

Al discutir los problemas asociados a la centralización de la jefatura y a las relaciones de poder en los contextos estatales, buscamos mostrar el gran valor que pueden tener los estudios de casos de las diferentes macrorregiones culturales que hemos estudiado aquí. Creemos que el concepto de mitades y la importancia de la dinámica dual y complementaria de las fuerzas cósmicas, tan bien comprendidas en los estudios acerca de las cosmovisiones y prácticas rituales amerindias, han tenido muy poca importancia en las discusiones sobre la organización política y las configuraciones de la jefatura en los contextos de la América precolombina.

BIBLIOGRAFÍA

- ARCURI, M. M., *Os sacerdotes e o culto oficial na organização do Estado mexica*, tesis de doctorado, São Paulo, Museu de Arqueologia e Etnologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2003.
- BAUER, B. S., *The sacred landscape of the Inca: the Cusco Ceque system*, Austin, University of Texas Press, 1998.
- BERDAN, F. F., *Trade, tribute and market in the Aztec empire*, Austin, University of Texas Press, 1976.

⁵⁹ P. Johansson K., "Tlahtoani y Cihuacoatl. Lo diestro solar y lo siniestro lunar en el alto mando mexica", *Estudios de Cultura Náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998, p. 39-75.

- BOURDIEU, Pierre, "Outline of a sociological theory of art perception", *International Social Science Journal*, v. 20 (4), 1968, p. 589-612.
- BROCHADO, J., *The social ecology in Marajora culture*, tesis de maestría, University of Illinois, 1980.
- CARNEIRO, R., "A theory of the origin of State", *Science*, 169, 1970, p. 73-78.
- , "Further reflections on resource concentration and its role in the rise of State", en Linda Manzanilla (ed.), *Studies in the Neolithic and urban revolutions*, Oxford, BAR International Series, 1987.
- CHAPMAN, A., *Puertos de intercambio en Mesoamérica prehispánica*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1959.
- CLASTRES, P., *A sociedade contra o Estado*, São Paulo, Cosac & Naify, [1974] 2003.
- CLENDINNEN, Inga, *Aztecs, an interpretation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- COBO, Bernabé, *Historia del Nuevo Mundo*, El Cuzco, Publicaciones Pardo-Gilamberti, 1956, [1653].
- COE, M., "La Victoria, an early site on the coast of Guatemala", *Papers*, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Cambridge, Harvard University, v. 53, 1961.
- , *An ecological model of the spread of pottery and agriculture into Eastern South America*, tesis de doctorado, University of Illinois, 1984.
- DEBOER, W., "Buffer zones in the cultural ecology of aboriginal Amazonia: an ethnohistorical approach", *Latin American Antiquity*, 46 (2), 1981, p. 364-377.
- FAUSTO, C., *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*, São Paulo, Edusp, 2001.
- , *Os índios antes do Brasil*, Río de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2005.
- GEERTZ, C., *A interpretação das culturas*, Río de Janeiro, Zahar, 1986.
- , "A arte como sistema cultural", en C. Geertz (org.), *O saber local*, Petrópolis, Vozes, 2000.
- GELL, A., *Art and agency: an anthropological theory*, Oxford, Clarendon, 1998.
- GILLESPIE, Susan, *Ballgames and boundaries. The Mesoamerica ballgame*, Tucson, University of Arizona Press, 1991, p. 332-333.

- GOMES, D., *Cotidiano e poder na Amazônia Pré-Colonial*, São Paulo, Edusp/Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do São Paulo, 2008.
- GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, México, Siglo XXI, 1980.
- HECKENBERGER, M., *War and peace in the shadow of empire: sociopolitical change in the Upper Xingu of Southeastern Amazonia, A. D. 1400-2000*, tesis de doctorado, University of Pittsburg, 1996.
- , "Manioc agriculture and sedentism in Amazonia: the Upper Xingu example", *Latin American Antiquity*, 72 (277), 1998, p. 633-648.
- , "The enigma of the great cities: body and State in Amazonia", en *A outra margem do Ocidente: Brasil 500 anos, experiência e destino*, São Paulo, Companhia das Letras, 1999.
- y J. Petersen, "Concentric circular village patterns in the Caribbean: comparisons from Amazonia", comunicación presentada en el XVI Congreso Internacional de Arqueología do Caribe, Guadalupe, Basse-Terre, 1995.
- , J. Petersen y E. G. Neves, "Village size and permanence in Amazonia: two archaeological examples from Brazil", *Latin American Antiquity*, 10 (4), 1999, p. 535-576.
- , E. G. Neves y J. Petersen, "De onde surgem os modelos? As origens e expansões Tupi na Amazônia Central", *Revista de Antropologia*, 41 (1), 1998, p. 69-96.
- HODDER, I. y R. Preucel (eds.), *Contemporary archaeology in theory. A reader*, Oxford, Blackwell Publishers, 1996.
- HELMS, M. W., *Ancient Panama*, Austin, University of Texas Press, 1979.
- JOHANSSON K., P., "Tlahtoani y Cihuacoatl. Lo diestro solar y lo siniestro lunar en el alto mando mexica", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998, p. 39-75.
- LATHRAP, D., "Aboriginal occupation and changes in River Channel on the central Ucayali, Peru", *American Antiquity*, 33 (1), 1968, p. 379-88.
- , *The Upper Amazon*, Londres, Thames and Hudson, 1970.
- , "The moist tropics, the arid lands, and the appearance of great art styles", en M. E. King, I. Taylor (eds.), *Environment in Native America*, Texas Tech Press, Lubbock, 1974, p. 115-158.
- , "Our Father the Cayman, Our Mother the Gourd: spinden revisited or unitary model for the emergences of agriculture in the New World",

- en C. A. Reed (ed.), *Origins of agriculture*, The Hague, Mouton Press, 1977, p. 713-751.
- LAYTON, R., *The anthropology of art*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- LÉVI-STRAUSS, C., *Myth and meaning*, Nueva York, Schocken Books, 1978.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo y Leonardo López Luján, *Mito y realidad de Zuyuí: Serpiente emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico*, México, El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, 1999 (Fideicomiso Historia de las Américas, Serie Ensayo).
- MACHADO, J. S., "Dos artefatos às aldeias: os vestígios arqueológicos no entendimento das formas de organização social da Amazônia", *Revista de Antropologia*, 49 (2), 2006.
- MAUSS, M., "Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", *Année de Sociologie*, 2a. serie, v. 1, 1960.
- MEGGERS, B. J., "Environmental limitations on the development of culture", *American Anthropologist*, 56, 1954, p. 801-824.
- , *Amazonian: man and culture in a counterfeit paradise*, Chicago, Aldine Atherton Inc., 1971.
- , "Some problems of cultural adaptation in Amazonia, with emphasis on the Pre-European Period", en *Tropical forest ecosystems in Africa and South America: a comparative review*, Washington, Smithsonian Institution Press, 1973, p. 311-320.
- , "Application of the biological model of diversification to cultural distributions in tropical lowland South America", *Biotrópica*, 7 (3), 1975, p. 141-161.
- , *Prehistoric America, an ecological perspective*, Nueva York, Smithsonian Institute, 1979.
- y C. Evans, *Archaeological investigations at the mouth of the Amazon*, Washington, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 167, 1957.
- MÉTRAUX, A., *Tribes of middle and upper Amazon River*, Washington, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143 (3), 1942, p. 687-712.
- MEYERS, T., "Agricultural limitations of the Amazon in theory and practice", *World Archaeology*, v. 24 (1), 1999, p. 82-97.

- MIGLIACIO, M. C., *O doméstico e o ritual: cotidiano xaray no Alto Paraguay naté o século XVI*, tesis de doctorado, Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, 2006.
- MUNN, N., "The spatiotemporal transformation of Gawa canoes", *Journal de Société des Océanistes*, 1977, p. 39-51.
- NEVES, E. G., *Paths in dark waters: archaeology as Indigenous history in the Upper Rio Negro Basin, Northwest Amazon*, tesis de doctorado, Indiana University, 1996.
- , "Changing perspectives in Amazonian archaeology", en *Archaeology in Latin America*, Londres, Routledge, 1999, p. 216-243.
- , "O velho e o novo na arqueologia da Amazônia", *Revista USP, Dossier Antes de Cabral: Arqueologia Brasileira*, 1999, p. 86-111.
- , *A vida na Amazônia Pré-Colonial*, entrevista concedida al *Jornal da USP* (por Sylvia Miguel), São Paulo, 2006.
- NIMUENDAJÚ, C., *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos apocriwa - Guarani*, São Paulo, Edusp, 1967.
- NOELLI, F. S., "As hipóteses sobre o centro de origem e rotas de expansão dos tupi", *Revista de Antropologia*, 39 (2), 1996, p. 7-53.
- , "Resposta a Eduardo Viveiros de Castro e Greg Urban", *Revista de Antropologia*, 39 (2), 1996, p. 104-117.
- OLIVER, J. R., *El centro ceremonial de Caguana, Puerto Rico*, Oxford, Hadrian Books, 1998.
- OLIVIER, G., *Tezcatlipoca: burlas y bromas de un dios azteca*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- OSELEY, M., *The Incas and their ancestors: the archaeology of Peru*, Londres, Thames and Hudson, 1992.
- PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYGUA, Joan de Santacruz, *Relación de antigüedades deste Reyno del Pirú*, editado por Pierre Duviols y César Itie, El Cusco, Centro de Estudios Andinos Regionales Bartolomé de las Casas/ Instituto Francés de Estudios Andinos, 1993, [1613].
- PETERSEN, J. et al., *Collapse among Amerindian complex societies in Amazonia and the Caribbean: endogenous and/or exogenous factors?* Comunicação apresentada na 65a. reunião anual da Society of American Archaeology, Philadelphia, 2000.

- _____, E. Neves, y M. Heckenberg, "Terra Preta and Prehistoric Amerindian occupation in Amazonia", en C. Mc Ewan, C. Barreto y E. G. Neves (eds.), *Unknown Amazon*, Londres, British Museum Press, 2001, p. 86-105.
- PLATT, T., "Symetrie en miroir", *Annales*, 33, 1978.
- POLANYI, K., *Trade and market in the early empires*, Nueva York, The Free Press, 1957.
- PORRO, A., "Mercadorias e rota de comércio intertribal na Amazônia", *Revisita do Museu Paulista*, São Paulo, 1985, p. 7-12.
- _____, *O povo das águas: ensaios de etno-história amazônica*, Petrópolis, Editora Vozes, 1996.
- RENFREW, C., *Archaeology and language. The puzzle of Indo-European origins*, Londres, Jonathan Cape Ltd., 1987.
- _____, "Simbol before concept – Material engagement and the early development of society", en *Archaeological Theory Today*, Cambridge, Polity Press, 2001, p. 122-140.
- ROOSEVELT, A., "Chieftdoms in the Amazon and Orinoco", en R. Drennan y C. Uribe (eds.), *Chieftdoms in the Americas*, Nueva York, Academic Press, 1987, p. 153-185.
- _____, "Resource management in Amazonia before the Conquest", *Advances in Economic Botany*, 7, 1989, p. 30-62.
- _____, "The rise and fall of the Amazonian chieftdoms", *L'Homme*, 126-8, XXXIII (2-4), 1993, p. 255-282.
- ROSTWOROWSKI DE DÍEZ CANSECO, María, *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2000.
- ROUSE, I., *The Taínos: the rise and fall of the people who greeted Columbus*, New Haven, Yale University Press, 1992.
- SAHLINS, M., "The origins of society", *Scientific American*, 203 (3), 1960, p. 76-87.
- _____, *The islands of history*, Londres/Nueva York, Tavistock Publications, 1985.
- SAUER, C. O., *Agricultural origins and dispersals*, Nueva York, American Geographical Society, 1952.
- SERVICE, Elman, *Origins of the State and civilization*, Nueva York, W. W. Norton & Co., 1975.

- SHAAN, D. P., "Os dados inéditos do Projeto Marajó (1962-1965)", *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, 11, 2001, p. 141-164.
- , *The Camutins chiefdom: rise and development of social complexity on Marajó Island, Brazilian Amazon*, tesis de doctorado, University of Pittsburg, 2005.
- SEEGER, A., R. Damatta y E. Viveiros de Castro, "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras", en J. P. de Oliveira Filho (org.), *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*, Río de Janeiro, Marco Zero, 1987, p. 11-29.
- SIEGEL, P., "Site structure, demography and social complexity in Early Ceramic Age of Caribbean", en *Early Ceramic population lifeways and adaptation strategies in the Caribbean*, Oxford, British Archaeological Reports, 1989 (British Archaeological Reports International Series, n. 506).
- , "Political evolution in the Caribbean", *Proceedings of the Thirteenth International Congress for Caribbean Archaeology*, Willemstad, Curaçao, AINA-IACA, 1991, p. 232-250.
- , "Migration research in Saladoid archaeology: a review", *The Florida Anthropologist*, Special Publications, 44 (1), 1991, p. 79-91.
- , *Ideology, power and social complexity in Prehistoric Puerto Rico*, tesis de doctorado, State University of New York at Binghamton, Michigan, Ann Arbor, 1992.
- STEWART, J., *Handbook of South American Indians*, Washington, Bureau of American Ethnology, 1948.
- VAN VELTHEM, L. H., *O belo é a fera: a estética da produção e da predação entre os wayana*, Lisboa, Assírio & Alvim, Museu Nacional de Etnologia, 2003.
- VEGA, Inca Garcilaso de la, *Comentarios reales de los incas*, edición de Carlos Aranibar, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- VIDAL, L. (ed.), *Grafismo indígena*, São Paulo, Studio Nobel, 1992.
- y A. L. Silva, "O sistema de objetos nas sociedades indígenas: arte e cultura material", en Aracy Lopes da Silva y Donizete Benzi Grupioni, *A temática indígena na escola. Novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*, Brasília, Mec/Mari/Unesco, 1992.
- VIVEIROS DE CASTRO, E., "Comentário ao artigo de Francisco Noelli", *Revista de Antropologia*, 39 (2), 1996, p. 51-60.
- VOORHIES, B., *La economía del Antiguo Soconusco, Chiapas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Autónoma de Chiapas, 1991.

UNAM - IIH