

APROXIMACIÓN ETNOARQUEOLÓGICA AL ESTUDIO DEL NEOLÍTICO: LA UTILIDAD DEL CASO K'EKCHÍ' PARA EL ESTUDIO DE LA PREHISTORIA EUROPEA¹

Almudena Hernando Gonzalo*

RESUMEN.- El Neolítico ha sido definido tradicionalmente por la aparición de un "paquete" de rasgos (que el avance de los conocimientos va demostrando inexistente), que anunciaba el paso a un nuevo estadio cultural. La aparición de especies domésticas era considerada un factor esencial para definir este cambio cultural, en cuya valoración real no se entraba. En este trabajo se persiguen diversos objetivos: 1) insistir en la diversidad de estrategias económicas y configuraciones culturales contenidas en el tradicionalmente denominado periodo "Neolítico"; 2) llamar la atención sobre la necesidad de estudiar las pautas culturales que definen a los grupos que practican estrategias agrícolas extensivas, como la agricultura de rozas, para comprender las primeras fases de dicho Neolítico; y 3) proponer que un estudio etnoarqueológico de ciertos grupos actuales, como los k'ekchies de Guatemala, puede ofrecernos algunas claves para iniciar esa reflexión.

ABSTRACT.- The Neolithic has been traditionally defined by the appearance of a "cluster" of features (non existent, as the research is demonstrating now) that proclaimed the change towards a new cultural stage. The appearance of domestic species was considered an essential factor to define this cultural change, not evaluated in other terms. The aims of this paper are: 1) to emphasize the diversity of economic strategies and cultural models that can be adscribed to the Neolithic period; 2) to draw attention to the necessity of studying the cultural patterns that characterize groups with an extensive agricultural strategy, like the slash and burn agriculture, to understand the earliest neolithic period; and 3) suggest that an ethnoarchaeological study on some present groups, as the K'ekchi from Guatemala, can offer us some clues to begin this reflection.

PALABRAS CLAVE: Neolítico, Agricultura, Etnoarqueología, Percepción del espacio.

KEY WORDS: Neolithic, Agriculture, Ethnoarchaeology, Perception of space.

1. INTRODUCCIÓN

Las vías tradicionales de aproximación a la Prehistoria están comenzando a agotarse. La división arqueotécnica tradicional se ha demostrado un instrumento heurístico fallido, ya que no obedece a la realidad de un desarrollo cultural; en efecto, va haciéndose progresivamente evidente que los momentos de inflexión y cambio en una cultura no se corresponden necesariamente con la introducción de nuevos elementos materiales o nuevos instrumentos de producción.

Y quizás el punto de inflexión más marcado de toda la división tradicional de la Prehistoria, y el que se va demostrando, poco a poco menos conforme a la creciente evidencia (Testart 1985, 1988; Vicent

1990; Ingold 1980, 1986, 1990; Criado 1991, 1993 b;...) sea el que señala el comienzo del Neolítico.

La aparición del Neolítico fue considerada tradicionalmente como el momento de cambio más trascendental de la Historia de la Humanidad, hasta el punto de ser calificado por Gordon Childe de "revolucionario". Se suponía que una serie de elementos materiales tales como la cerámica, piedra pulimentada, habitación permanente o semipermanente en aldeas, animales y plantas domésticas, etc., aparecían como un paquete conjunto de rasgos en el registro arqueológico, dando así inicio a un nuevo modo de vida.

Ahora bien, a medida que avanzaba la investigación se iba haciendo evidente que tales rasgos no habían aparecido a la vez, que la presencia de la

* Departamento de Prehistoria. Universidad Complutense. Ciudad Universitaria, s/n. 28040 Madrid.

cerámica o de la producción de alimentos no había venido necesariamente acompañada de cambios sociales o ideológicos trascendentes y que, por tanto, el proceso de neolitización, lejos de haber sido "revolucionario", había consistido en una lenta transformación de estructuras fundamentales de todo tipo (económicas, sociales, ideológicas). Ni siquiera todos los nuevos elementos materiales habían aparecido juntos, de lo que se siguió la disolución del "paquete" neolítico, el inicio de perspectivas de análisis de larga duración y el aumento de la variabilidad observada para poder dar cuenta, de una forma más realista, del proceso vivido en esa parte de nuestra Historia (Hernando 1994).

Barbara Bender (1978) señaló, ya hace tiempo, cómo el hecho de que la dependencia de recursos silvestres fuera casi la única similitud entre los cazadores-recolectores de hace un millón de años y los del final del Pleistoceno, llevó a conceder una importancia determinante a su sustitución por los recursos domésticos, sin prestar atención a la evidente transformación que, a lo largo de ese tiempo, fueron sufriendo las estructuras sociales. El resultado fue un excesivo énfasis depositado en la importancia de un factor estático, que para nada se correspondía con la imparable modificación que, a lo largo del tiempo, iban sufriendo las sociedades cazadoras y recolectoras. Pues bien, puede decirse que exactamente lo mismo ha sucedido al enjuiciar las sociedades del Neolítico, a las que se ha pretendido homogeneizar por el hecho de disponer de especies domésticas, sin atender a otros rasgos (todos los demás rasgos, en realidad) que establecen substanciales diferencias entre las primeras sociedades agrícolas y posteriores grupos campesinos de compleja estructura social y económica.

Si asumimos las evidencias arqueológicas y cronológicas de ese largo proceso de cambio, resulta obvio que el paso entre los cazadores-recolectores del final del Paleolítico y los campesinos del Calcolítico europeo no es un hecho repentino, revolucionario y lineal, sino que incluye una gran variedad de formas intermedias entre los cazadores más simples y los campesinos más complejos. Ello nos debería llevar a admitir que prácticamente nada sabemos de nuestros primeros pasos como productores; y esto, a su vez, a reconocer que el Neolítico debió ser un periodo mucho más complejo y diverso de lo que tradicionalmente habíamos asumido.

2. EL NEOLÍTICO COMO TRANSICIÓN

Desde que Lévi-Strauss (1962) comenzara a

caracterizar el "pensamiento salvaje" y P. Clastres (1981) realizara sus brillantes reflexiones sociológicas sobre las diferencias existentes entre "sociedades primitivas" y "sociedades campesinas", diversos autores han prestado atención a la ruptura fundamental que cabe vislumbrar en la transformación esencial de las culturas: aquella que supone la sustitución de los parámetros de tiempo y espacio vigentes en las sociedades de cazadores/recolectores por los que posibilitan las estrategias económicas de los campesinos. Es decir, esencialmente, la que separa una manera de concebir el mundo exterior de relaciones como el mundo al que se pertenece, y cuyo orden viene dado por su propia lógica implícita, de aquella que contempla al propio hombre como factor determinante y seleccionador de la lógica que desca imponer. O lo que es lo mismo, de aquel orden definido por una relación de confianza hacia la naturaleza de otro en que la relación que se establece es de dominio (Ingold 1990), o también de un orden en el que el espacio primaba sobre el tiempo a uno en que la valoración del tiempo se ha impuesto a la del espacio (Criado 1993b).

Los extremos de dicha transformación estarían representados, por un lado, por aquel orden cultural que acoge prácticas de subsistencia definidas por una estrategia de conservación del entorno y respeto a la naturaleza, y por otro, por aquel que, asumiendo una supremacía del orden cultural sobre el natural, pone en práctica estrategias de aprovechamiento económico ajenas al espontáneo ciclo natural, como pueden ser la agricultura y la ganadería intensivas. Ya ha sido apuntado (Vicent 1990; Criado 1993a) que ciertos indicadores nos mostrarían la aparición de este último en el Neolítico Final, momento en el que aparecen sobre el paisaje claros indicios del establecimiento de una nueva relación con la naturaleza: primeros monumentos arquitectónicos, primeras aldeas permanentes y primeras necrópolis.

Ahora bien, dentro del primer orden, no sólo se encontrarían todos aquellos grupos cazadores y recolectores, sino también aquellos agricultores primitivos que, practicando una agricultura de rozas, en un modo de producción que se ha dado en llamar "gardening", intentan extraer las potencialidades de la naturaleza sin alterarla (Criado 1991: 95-96). De hecho, ya en algunos trabajos (Criado 1991, 1993b) se ha intentado aplicar este esquema para abordar el estudio y comprender la lógica de los primeros agricultores del Neolítico, porque, obviamente, es en este periodo cuando se producen las principales transformaciones que, desde este punto de vista, tuvieron lugar en la Prehistoria. De hecho, en la Península Ibérica, por ejemplo, el Neolítico es el periodo que me-

nos atención ha merecido desde un planteamiento teóricamente renovado, precisamente, creo, por la enorme trascendencia de los cambios que, en todo sentido, le caracterizaron.

Ahora bien, se puede aceptar teóricamente la existencia de este tipo de desarrollo cultural, pero ¿cómo aproximarnos con nuevos planteamientos al conocimiento de ese proceso de cambio? En Europa resulta imposible reconstruir el paisaje agrario primitivo: “Podemos aspirar a establecer hipótesis sobre el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas a través del registro de los artefactos; sobre la distribución de los recursos potencialmente explotables para ese nivel, a partir de un registro ampliado que contenga información paleo-ambiental y paleo-agrológica; a la reconstrucción parcial de procesos de trabajo o de consumo, mediante un enfoque funcional de la excavación de los yacimientos arqueológicos, etc.” (Vicent 1991: 36). Pero no podemos reconstruir todos los parámetros de operación del sistema, porque desconocemos sus objetivos y criterios de actuación. Sólo disponemos de lo que “ha quedado registrado empíricamente sobre sus decisiones locacionales, sin que, ni siquiera, lleguemos a saber si éstas dependieron exclusivamente de consideraciones económicas u obedecieron a otros criterios” (Ibidem: 51).

Y, además, nos vemos obligados a considerar contemporáneos, por la falta de instrumentos para un más sutil discernimiento, yacimientos que comparten una misma cultura material, pero que, en realidad, se fueron acumulando a lo largo de “cientos, si no de miles, de años. El registro es incompleto y no puede asumirse que se refiera a un momento concreto del pasado” (Vita-Finzi y Higgs 1970: 6). Pero, sin embargo, en todos nuestros estudios sobre el pasado, parecemos olvidar el lento proceso diacrónico de los desarrollos culturales, para actuar como si la Historia hubiera avanzado a saltos entre cajones de mezclados elementos sincrónicos.

Pues bien, al hablar del Neolítico, se acentúan todas estas deficiencias de nuestra percepción del pasado, haciendo de él una especie de “cajón de sastre” donde se da cabida a todas aquellas primeras sociedades que consumen especies domésticas, sin que hayamos acertado a definir con un mínimo rigor el trascendental y manifiesto proceso de transformaciones que implica. Y sin embargo, el Neolítico es, como fase cronológica que individualiza un periodo de nuestra Historia, pura transformación. El Neolítico acoge sociedades de tan distintos niveles de complejidad como son los últimos cazadores con elementos cultivados como parte de su dieta, pasando por los agricultores con estrategias simples de culti-

vo, hasta los primeros campesinos (en el sentido dado por Vicent (1990) de existencia de una dependencia necesaria entre los productores primarios y los medios de producción agraria). Es decir, el Neolítico, tal como lo establece la arqueotécnica división de la Prehistoria, acoge todo el proceso de cambio entre las sociedades igualitarias y el inicio de la desigualdad social; da cabida desde las primeras sociedades aún móviles y organizadas en grupos reducidos, a las que ya se asientan en aldeas estables y duraderas, guardando a sus muertos junto a sí como prueba de su permanencia en el lugar.

El Neolítico no es una realidad histórica, con sus características sociales, económicas o ideológicas, sino que son muchas configuraciones diferentes, cada una con maneras de enfrentar el mundo muy distintas. Si el Neolítico es algo, si la individualización clásica del Neolítico como periodo tiene algún sentido, es como transición: como momento en que se produce la ruptura entre los dos órdenes de pensamiento de los que veníamos hablando, como punto de inflexión entre las sociedades “primitivas” y las sociedades “campesinas”.

Ahora bien, ¿cómo podemos aproximarnos a lo que todo ese proceso de cambios implicó?, ¿cómo enfocar el problema?

3. LA ETNOARQUEOLOGÍA COMO FUENTE DE INFORMACIÓN PARA EL ESTUDIO DEL NEOLÍTICO

Con ello, llegamos al punto que, en principio, interesa tratar aquí: la posibilidad de utilizar la etnoarqueología como fuente de sugerencias que nos permita plantear determinadas hipótesis que, en nuestro caso, puedan resultar una alternativa útil para la renovación de los planteamientos de análisis del Neolítico europeo. La Prehistoria está exigiendo aproximaciones alternativas al pasado, que nos lleven a pensar las cosas de otro modo, que consigan enfocar otros puntos de interés. Y en este sentido, creo que una de las posibilidades reside en la búsqueda de información, arqueológicamente perdida en Europa, en pueblos que presentan un desarrollo en algún punto coincidente con aquél que nos interesa estudiar.

Ahora bien: no por ello definiendo un “todo vale” que permita el establecimiento indiscriminado de analogías etnográficas. Evidentemente, parece que ya pasó el tiempo en que pudiera hablarse de analogías globales en que la trasposición de características culturales observadas a contextos arqueológicos recuperados se hacía de manera indiscriminada. Pero de-

be aún tenerse en cuenta alguna base comparativa de legitimación, y es cierto que la validez de la analogía tiene muchas más posibilidades de garantizarse si se comparan grupos históricamente conectados o grupos que comparten características básicas ambientales o tecnología básica de subsistencia (Gándara 1990: 55-56). En este sentido, ¿qué fuente de comparación puede encontrarse para los primeros agricultores europeos?

El problema que, a este respecto, tiene la Prehistoria, es que si exigimos semejanzas estructurales entre los dos términos de la comparación para aceptar el establecimiento de analogías, nos encontramos con que la mayor parte de los desarrollos culturales de la Prehistoria carecen de formaciones análogas en la actualidad; según este principio, ninguna analogía podría establecerse para grupos cazadores-recolectores, ni para los primeros grupos campesinos (*Ibidem*: 69).

Así pues, a la hora de intentar vías alternativas para abordar el estudio de los primeros grupos agricultores, nos vemos enfrentados a una difícil decisión, puesto que *no* existen términos de comparación legítimos. Resulta obvio que todos los campesinos actuales, por simples que puedan parecer sus estrategias de subsistencia, están integrados en un orden socio-político más amplio. Cada cultura campesina actual es un segmento relacionado con una totalidad mayor a la que pertenece (Wolf 1955: 454), situación que no tuvo lugar en la Prehistoria. Por tanto, se asume, desde el inicio, que la extrapolación de datos de cierto nivel resultaría absolutamente improcedente. No pretendo hacer analogías etnográficas, sino Etnoarqueología, y ya he señalado en otro lugar (Hernando 1995) que es importante saberlas distinguir, ya que la confusión entre los objetivos, metodologías y alcance de las dos heurísticas sólo conduce a la descalificación o a la aparente falta de credibilidad de ambas.

Considero que sería fructífero un estudio etnoarqueológico sobre algunos aspectos culturales de comunidades que practicaran ese primer tipo de agricultura simple, extensiva, que aún procura adaptarse y respetar el orden dado por la naturaleza, practicando un tipo de relación con ella que habrá de perderse en desarrollos económicos más intensivos; comunidades que practicaran, en fin, una agricultura de rozas.

Creo que conociendo los parámetros esenciales que determinan el orden social de una comunidad de este tipo, seremos capaces de intuir algunos aspectos de la lógica que pudo imperar en las sociedades neolíticas europeas, independientemente de sus condiciones materiales concretas.

Parto de la convicción de que para desarrollar estrategias económicas similares es necesario compartir un cierto orden de racionalidad común, una cierta lógica que permita "pensar" la sociedad y el universo de un determinado modo, el modo que haga posible la estrategia económica que se practica. En consecuencia, asumo que una agricultura simple de tala y quema, como la que debió practicarse en las primeras fases del Neolítico europeo, debe implicar un tipo de relación con el paisaje, y éste unos parámetros de tiempo y espacio que no son iguales a los que se asocian y posibilitan estrategias de aprovechamiento intensivo (Criado 1993b).

Sin embargo, cuando revisamos la bibliografía encontramos que ante la evidencia arqueológica de la práctica de una estrategia agrícola, independientemente de su carácter, se tiende a atribuir parámetros de pensamiento "no-salvaje", "no-primitivo" a los grupos estudiados, con lo que ello significa en cuanto a la lógica productiva y ordenamiento social.

Quiero decir que cuando nos referimos a grupos cazadores-recolectores podemos fácilmente prever sus relaciones con el Paisaje, dada la lógica que impregna esta estrategia siempre; y que lo mismo nos sucede cuando lo hacemos a grupos campesinos inmersos en una economía de mercado. Pero es mucho más difícil decidir (canalizando con ello los estudios del Neolítico y Calcolítico, por ejemplo) cuál debió haber sido la lógica inherente a una estrategia agrícola simple, de la que no quedan huellas visibles de alteración consciente del Paisaje, y donde sólo los restos vegetales y animales consumidos nos indican el abandono de prácticas depredadoras.

Este estadio de agricultura extensiva ha sido denominado también de "agricultura primitiva", "agricultura de rozas", "*gardening*", "horticultura", etc., y se ha considerado la fase transicional entre la economía de caza-recolección y la productora de alimentos clásica (Ingold 1986; Criado 1991).

No olvido que algunos (F. Criado, T. Ingold) han afirmado ya que los agricultores primitivos o de rozas deberían incluirse en el grupo de "sociedades primitivas" (Clastres 1981) de "pensamiento salvaje" (Lévi-Strauss 1962), por cuanto tiene su estrategia económica de conservacionista con la naturaleza, sabiendo "*extraer de (ella) sus potencialidades sin alterarla*" (Criado 1991: 96). Pero es cierto también que es mucho más difícil encontrar posibilidades analógicas de este estadio que de cualquiera de los otros dos (caza-recolección y producción de alimentos clásica), razón precisamente por la cual se ha tendido a considerar que, al contrario que éstos, supone un estadio transicional y no se le ha prestado la misma atención y estudio que a los otros.

En consecuencia, si queremos empezar a comprender los rasgos que definieron las culturas de lo que tradicionalmente hemos denominado "Neolítico", debemos intentar acercarnos, a través de cuantos medios estén a nuestro alcance, a la/s lógica/s que lo caracterizó/aron.

4. LOS K'EKCHÍES DE GUATEMALA COMO CASO DE ESTUDIO

Por todo ello, me ha parecido interesante iniciar una serie de investigaciones sobre los parámetros esenciales que guían la lógica de actuación sobre el paisaje de grupos actuales que practiquen ese tipo de estrategia económica. Y he comenzado a hacerlo a través del estudio de los k'ekchíes, un grupo de agricultores que practica la estrategia de rozas para el cultivo del maíz en la zona Noreste del Departamento de Alta Verapaz, Guatemala. En concreto, voy a centrar el estudio en la zona más marginal y aislada de él, la que menos contacto ha tenido con el sistema occidental que gobierna y controla el país, la zona del municipio de Chahal (Fig. 1).

Los k'ekchíes viven en una zona montañosa y quebrada, constituida por las sierras de Chamá y Santa Cruz, estribaciones orientales de la Cordillera de los Cuchumatanes. La mayor parte está constituida por macizos de más de 2000 mts. de altitud, en donde se alternan valles y montes en una sucesión decreciente hasta alcanzar la selva del Petén. Y es en ese piedemonte, a unos 400 m.s.n.m. donde se locali-

za Chahal. Ocupan esta tierra organizados en "comunidades" de unas 40 familias nucleares que se distribuyen según un patrón disperso de ocupación del territorio. Como podría esperarse, tienen un elevadísimo índice de natalidad y mortalidad infantil, de manera que cada familia suele estar constituida por los padres y entre 5 y 10 hijos pequeños, de los cuales sólo una parte llegan a la edad adulta.

Su dedicación económica prácticamente exclusiva es el cultivo de la milpa (o agricultura de roza y quema que tiene como base el cultivo del maíz), según un sistema de barbecho largo que deja descansar cada parcela de tierra cultivada entre 5 y 6 años. Las tierras de cultivo son elegidas por el padre de cada familia entre todas aquellas que aún no han sido elegidas por los demás, sin que tradicionalmente haya existido ninguna otra limitación a la selección de su emplazamiento. Los k'ekchíes desconocen los límites de sus comunidades y no tienen sentido de delimitación de las tierras, dado que no conciben poseerlas.

Los k'ekchíes mantienen en la zona Noreste del Departamento de Alta Verapaz, donde se encuentra el municipio de Chahal, uno de los reductos culturales más desconocidos de Guatemala. Asentados en la zona, al parecer, desde el s. VI a.C. (Estrada Monroy 1979: 12), y siendo aún conflictiva su vinculación con el gran grupo de etnias mayas, se han mantenido al margen de los movimientos de colonización y ocupación procedentes del exterior. Todos los investigadores coinciden en señalar que, debido a lo escarpado y agreste de su orografía y a la escasa calidad de sus tierras, ningún colonizador ejerció nunca una acción muy directa sobre ellos.

De hecho, a lo largo de su historia la etnia k'ekchi' ha sufrido lo que pueden considerarse tres procesos de conquista, ninguno de los cuales ha conseguido enteramente su propósito:

1º) El primero de ellos, aunque afectó a los k'ekchíes de forma muy marginal, fue la invasión de los quichés, procedentes del área de Tabasco-Veracruz en el Golfo de México, que se desarrolló en dos oleadas fechadas *ca.* 1250 y *ca.* 1450 a.D. (Carmack 1979: 73-76).

2º) La segunda gran conquista a la que se vieron sometidos fue, claro, la española. Sin embargo, parece que esta zona en concreto también se mantuvo ahora relativamente libre de su influencia durante casi 350 años (Gómez Lanza 1978: 67). De hecho, en los mapas de finales del s. XVII aún no aparece reflejado Chahal, pues aún era zona inexplorada, según escribe explícitamente el Arzobispo Don Pedro Cortés y Larraz (1958), quien realizó diversas visitas a la zona entre 1768 y 1770.



Fig. 1.- Municipio de Chahal.

3º) Por último, la zona norte del Departamento de Alta Verapaz fue elegida por sus características para el cultivo de café por grupos de neo-colonos alemanes en el s. XIX, autorizados a comprar tierras tras la reforma agraria liberal. Y se alcanzaron tales excesos en la venta de latifundios a finqueros extranjeros que llegó un determinado momento en el que de los más de 8.500 km² del territorio de Alta Verapaz, las 3/4 partes estaban en sus manos (Castellanos 1992: 336).

Así pues, los k'ekch'ies se han visto amenazados en sus derechos de acceso a la tierra, por lo que han desarrollado un sistema de auto-protección y defensa basado esencialmente en la vinculación férrea a esa tierra y en el aislamiento del exterior. Sólo manteniendo un sistema netamente, diametralmente diferenciado del conquistador, tendrían alguna posibilidad de mantener su identidad diferenciada, es decir, de mantener su identidad, de ser. Toda ambigüedad conduciría irremediablemente a ser absorbido por el conquistador, más fuerte siempre, más ambicioso. Únicamente la extrema diferencia ofrece una mínima posibilidad de supervivencia. Y así como en el estado tributario de la pre-conquista coexistían "las comunidades agrícolas en la base del sistema con una unidad estatal superior integrada por una clase privilegiada" (Ruz Lhuillier 1981: 40), que permitía a aquéllas mantener una lógica de pensamiento y acción diferente a ésta, así los k'ekch'ies han conseguido mantener los dos órdenes diferenciados en la actualidad.

Por consiguiente, la agricultura de rozas y los parámetros de tiempo/espacio que la sustentan se han desarrollado y mantenido como alternativa al otro orden, el orden occidental. De hecho, hay que señalar que la supervivencia de aquel primer orden cultural no es un producto "congelado" del pasado, sino el resultado de las circunstancias del presente. Como bien indica Wolf (1968: 300), si estas sociedades existen es precisamente porque sus funciones son operativas hoy, por lo que no pueden servir para ilustrar la "contemporaneidad de lo no-contemporáneo", como tan fácilmente atribuimos a las culturas llamadas "tradicionales". Es decir, soy consciente de que algunos de los rasgos que presentan han sido desarrollados como estrategia de supervivencia tras periodos en los que no estaban presentes. Me refiero, por ejemplo, a ciertas estrategias redistributivas de la riqueza o al surgimiento de agrupamientos religiosos de solidaridad (del tipo de las "cofradías") (Rojas Lima 1988), que han sido juzgados como mecanismos amortiguadores de riesgos de transformación, por no hablar del mantenimiento de la economía de subsistencia, que se niega a introducirse en el mercado, o

de la inversión en trabajo y no en capital o equipamiento para mantener unas ciertas relaciones sociales de producción (Wolf 1968: 298).

Los k'ekch'ies han logrado sobrevivir porque han mantenido un modelo de comunidad que elige el vínculo con la tierra y no la relación de parentesco como eje fundamental sobre el que construir la sociedad. Ello implica una jurisdicción comunal sobre aquélla, que impide el desarrollo de sistemas de apropiación de tierras o bienes. El campesino k'ekch'í se siente profundamente vinculado a la tierra que trabaja, pero no ya como medio principal de producción, sino lejos de ello, como fuente esencial de su orden social, como universo complejo al que pertenece, que le da entidad y le ofrece la posibilidad de reproducción social y cultural, no sólo económica, ámbito no diferenciado del resto. La tierra no es, como para la sociedad capitalista guatemalteca que detenta el poder de la nación, un instrumento más, otro medio de producción, y por tanto parcelable e indistinta siempre que sus rendimientos productivos sean semejantes. Ella es algo vivo, que se relaciona "personalmente" con el hombre a través de sus manifestaciones vegetales, animales o geológicas. En este sentido, la relación con el Paisaje es quizá la principal relación "social" para el k'ekch'í, ya que determina todo el resto de sus actividades. Recuérdese que el vínculo comunitario es el territorial, no el de parentesco, por lo que son los lazos que se establecen con la tierra los que dan consistencia a las relaciones humanas. En este sentido puede decirse que "sus útiles son como palabras: median en las relaciones entre los sujetos humanos y los igualmente intencionales agentes no-humanos de los que ellos creen estar rodeados", ya que conciben la naturaleza como dotada de cualidades humanas de deseo y voluntad (Ingold 1990: 12), al igual que los cazadores-recolectores a quienes Ingold se refería en esta cita. Y esto es así porque los k'ekch'ies, como los cazadores-recolectores, "en lugar de intentar controlar la naturaleza... se concentran en el control de su relación con ella" (Ridington 1982: 471, cit. por Ingold 1990: 13).

Como ya ha sido señalado en tantas ocasiones (Medina 1990: 456-457), el proceso agrícola es en Mesoamérica mucho más que una operación de subsistencia, que un proceso productivo. Al trabajar en la "milpa", el campesino no sólo obtiene recursos alimenticios, sino que, sobre todo, construye y refuerza su orden social, al actualizar y transmitir sus categorías de tiempo y espacio.

Para dotar de coherencia y posibilitar el arraigo de este sistema productivo, el k'ekch'í ha elaborado un mundo mítico que le permite justificar el mantenimiento de aquél. En efecto, el k'ekch'í es

tremendamente ritualista y, como sabemos, los ritos constituyen dramatizaciones de los mitos en que se funda la sociedad, que mediante la codificación de la manera en que debe asumirse el orden de las cosas, la lógica inherente a la naturaleza y la cosmogonía, establece unas pautas de pensamiento y acción claramente normalizadas (Medina 1990: 457-458).

Pues bien, la vida cotidiana k'ekchi' está absolutamente reglamentada por sus creencias míticas, y lo mismo su relación con el Paisaje. Para el k'ekchi' existe una deidad esencial, Tzuultak'á, palabra compuesta por dos términos: "Tzuul" que significa "Cerro" y "Tzak'á" que significa "Valle", pero generalmente traducido sólo como "dios del Cerro" o "dios de los montes" (Estrada Monroy 1990, nota 4). Para los k'ekchies el Cerro está vivo y representa el dualismo sexual de todo el universo, ya que al Cerro se le atribuye carácter masculino y al Valle, femenino (Cabarrús 1979: 26), sin que sea posible concebir uno sin el otro en un paisaje tan variado y escarpado como el suyo. Al mismo tiempo, se considera que el grado de "fecundidad" de la tierra indica la atribución sexual de cada lugar en concreto. Y así, por ejemplo, que hay Cerros-Hombres y Cerros-Mujeres: el cerro que no tiene nacimiento de agua es masculino y el que sí lo tiene es femenino (Pacheco 1988: 93).

De esta manera, toda la naturaleza está dotada de un profundo sentido y una perfecta unidad, que legitima la profunda división sexual del trabajo que informa y caracteriza su sistema productivo. Las mujeres se encargan del mantenimiento del orden doméstico y de la reproducción biológica del grupo; los hombres, del orden productivo, exterior, social, asumiendo la responsabilidad del establecimiento y reforzamiento de los lazos sociales.

Los mecanismos que obligan a la redistribución de la riqueza para evitar factores de segregación social se fundamentan ideológicamente en la creencia de que nadie, sino el Tzuultak'á es dueño de todo lo que hay dentro y fuera de la tierra: él da el maíz, los árboles, el monte, los animales de caza y los pájaros. Utilizar alguno de estos recursos es quitarle algo que le pertenece, por lo que ningún k'ekchi' se atrevería jamás a cortar un árbol, ir de cacería, herir con surcos a la tierra para sembrar el maíz o arrancarle sus frutos una vez crecidos, sin que le sea verdaderamente necesario y sin antes pedir permiso al Cerro mediante innumerables ritos. Si no se cumple con los ritos preceptivos, o si esos no se hacen correctamente, el Tzuultak'á negará al hombre sus bienes o se los quitará después que éste los haya cogido. De este modo explican los k'ekchies, por ej., los desastres de las cosechas, la falta de caza, o las

migraciones de los animales (hay épocas en las que Tzuultak'á esconde los animales) (Pacheco 1985: 91). Para contentar a Tzuultak'á, el k'ekchi' debe alimentarlo ritualmente. Lo hace con una especie de incienso vegetal denominado "pom", candelas, sangre, carne o cacao. Nunca con café o cardomomo, productos muy abundantes en la zona pero ajenos a su cultura (*Ibidem*: 95), pues su cultivo es introducido en el s. XIX por hacendados alemanes, lo que vuelve a demostrarnos la íntima conexión entre la estrategia de supervivencia, la relación con el paisaje y el sistema de creencias desarrollado, sin que pueda establecerse una prioridad lógica entre ellas.

Con esta necesidad de vincularse a la tierra, no es extraño que para el k'ekchi' tenga un valor significativo cualquier elemento del Paisaje. Así, por ejemplo, todo cerro es Tzuultak'á, pero existen los grandes cerros con gran poder (trece en número) y los pequeños, con poder sólo local. Los Tzuultakaes menores conversan entre ellos por medio del viento y los mayores por medio de los truenos y los rayos (Pacheco 1985: 88). Del mismo modo, el arco iris es una barrera o defensa contra la lluvia del Tzuultak'á (*Ibidem*: 95).

Indudablemente, este conjunto de creencias establece una relación extremadamente conservacionista entre el hombre y la naturaleza, estableciéndose el respeto como base de la relación entre ambos, al igual, de nuevo, que en las sociedades de cazadores-recolectores. De hecho, de "calidad hortícola" se ha calificado el trabajo en la milpa de maíz, ya que implica un meticuloso esfuerzo manual y la manipulación directa e individual de cada planta (Medina 1990: 456). Por todo ello, puede considerarse a los k'ekchies ejemplos vivos de las llamadas prácticas de "gardening", que tanto el propio Ingold (1986, por ej.) como otros autores (Criado 1991; Hernando 1995) consideran asimilables en cuanto a sus categorizaciones de tiempo y espacio a las de los cazadores-recolectores.

Ahora bien, como hemos visto, los k'ekchies no representan un estadio transicional, sino una alternativa. Su fin está próximo porque necesita nuevas tierras, de las que no dispone, para seguir expandiéndose, según su patrón de crecimiento demográfico extensivo. Resulta llamativo, a este respecto, los esfuerzos que realizan los k'ekchies para mantener su situación, ya que el estado de cosas en este momento es el siguiente: las nuevas generaciones se ven obligadas a asentarse en tierras cada vez de peor calidad, progresivamente adentradas en la selva del Petén. Podrían intensificar la producción para no verse obligados a expandirse, pero esto les llevaría a introducirse en la economía de mercado del país y, con ello,

a disolverse como grupo con identidad definida. Por su parte, la creciente alfabetización que los grupos católicos están desarrollando en las zonas más exteriores del grupo, donde se posibilita el contacto, hace que las futuras generaciones vayan viéndose abocadas a participar en el orden político-social dominante. El aislamiento, que ha sido su clave de supervivencia, es cada vez más difícil de mantener.

5. CONCLUSIÓN

A todos resultará claro, seguramente, que una analogía etnográfica entre los k'ekch'ies y cualquiera de los grupos del Neolítico europeo es inviable. Sus circunstancias históricas son otras, y son tales, que dotan a los k'ekch'ies de una serie de condicionantes para el desarrollo cultural que de ningún modo estaban presentes en la Prehistoria. Su contexto ambiental es, además, suficientemente específico como para no poder comparar sus rasgos con ninguna de las regiones europeas.

¿Cuál es el objetivo, entonces, de un estudio de los k'ekch'ies?; ¿qué puede aportar desde una perspectiva etnoarqueológica? Ante todo, debe tenerse presente, que el objetivo de este estudio *no* es el de la analogía etnográfica, esto es, el de una comparación directa de rasgos culturales. Lo que pretende es abrir las posibilidades de pensar sobre el pasado; asumir que otras estrategias económicas y sociales implican un tipo diferente de lógica, de racionalidad; y acercarnos al conocimiento de los parámetros que informan otras racionalidades distintas a la nuestra. En este caso, a la que puede sustentar una actuación sobre el paisaje basado en un aprovechamiento agrícola simple.

Una estrategia económica que no es maximizadora de beneficios, como la agricultura de tala y quema, necesita verse legitimada, "ser pensada" a través de un esquema conceptual necesariamente diferente del que se asocia a una economía cuyo objetivo es el máximo beneficio. Los parámetros de tiempo y espacio (Hernando 1995) o la noción de las relaciones sociales y los intereses particulares, son necesariamente distintos, por lo que constituyen órdenes de racionalidad particulares. Este amplio marco lógico que da cabida a determinadas formas económicas y no a otras, tiene a su vez amplias manifestaciones materiales que se concretan, por ejemplo, en delimitación y demarcación de territorios, percepción de y actuación en relación a la muerte, alteración de los paisajes naturales, visibilidad del registro material, etc. Por tanto, es necesario conocer los criterios por los que se rige para poder formular hipótesis concre-

tas sobre todos y cada uno de estos aspectos, que son, al fin y al cabo, el objetivo de nuestras búsquedas arqueológicas.

Así, por ejemplo, una mentalidad de este tipo, en la que el espacio no es un mero continente, susceptible de ser visualizado, imaginado sin el contenido que le define (tal y como nosotros hacemos con nuestras divisiones administrativas, por ejemplo), se corresponde necesariamente con un concepto de tiempo. Al dar prioridad al espacio en cuanto al sentido "fundante" de la sociedad, el tiempo pasa necesariamente a ocupar un lugar diferente al que tiene para una sociedad como la nuestra. Es decir, una sociedad que practica una economía de rendimiento diferido —como todas las sociedades campesinas, maximizadoras de beneficios— necesita conceder al tiempo la supremacía sobre el espacio en la constitución de los parámetros básicos de su pensamiento. Ahora bien, ¿qué sucede con los agricultores de rozas?, ¿qué pudo haber sucedido con los primeros grupos agricultores europeos? Ellos aún no han invertido la relación de primacía del espacio sobre el tiempo que caracteriza a los cazadores-recolectores, con todo lo que ello implica en relación a su sistema productivo. Quiero decir, que la agricultura no se ve acompañada, en estos primeros estadios, de un orden ideacional que permita proyectar a largo plazo las previsiones de futuro, dado que el tiempo aún no constituye el eje sobre el que "pensar" la sociedad (v. sobre el concepto del tiempo entre los k'ekch'ies Hernando 1995). Ello significa que una sociedad de este tipo nunca producirá cultura material relacionada con plazos de tiempo más largos que la mera duración de cada ciclo productivo y, además, dicha cultura material no podrá, nunca, alterar de manera significativa el espacio. El espacio contiene su propio sentido: todo lo que hay en él tiene un significado que sirve de contexto al funcionamiento social. El espacio es la suma de las partes que lo componen, no los límites que ésas definen, y está lleno de sentido porque esas partes no son elementos sustituibles de un mundo material, sino manifestaciones trascendentes de una cosmogonía compleja, de un mundo mítico que no admite límites con el mundo real.

Un grupo humano de semejantes características no construye estructuras duraderas, no hace monumentos a los muertos (Criado 1991) y no intensifica la producción, por todo lo que ello implicaría de violencia sobre la tierra. O quizá sea mejor decir que un grupo que no necesita intensificar la producción desarrolla un orden ideacional que no permite construir tumbas monumentales o murallas para un poblado. Pero para cierto orden de cosas, la primacía lógica que concedamos a cualquiera de ambos esta-

mentos resulta irrelevante, en tanto en cuanto, tales sociedades van a producir determinada cultura material, y no otra. Y para saber interpretar la presencia de la que producen y la ausencia de la que no pueden producir es necesario conocer sus mecanismos lógicos, sin que sea posible hacer esto desde Europa.

Es en este sentido, donde creo que el estudio de los k'ekchies puede sernos de utilidad; no en cuanto ellos mismos con sus características particulares, sino en cuanto el primer ejemplo de una serie de "casos", cuyo estudio final puede indicarnos, precisamente, cuánto de generalidad, de característica no particular sino asociada a todo grupo humano que practique una estrategia económica similar, están representando. Ésta es la base de la Etnoarqueología: la obtención de conclusiones sobre el comportamiento de la cultura que implique un grado de generalización suficiente como para conectar culturas diferentes, tanto en tiempo como en espacio.

Pero además, los k'ekchies pueden hacer algo más que ayudarnos a imaginar otros órdenes de

racionalidad: de una manera inmediata y directa, nos demuestran que la producción de alimentos no es, en sí misma y de manera aislada, un criterio significativo para comprender un orden cultural. Y que, en consecuencia, su aparición en el registro arqueológico no tuvo por qué marcar, necesariamente, una ruptura esencial en la trayectoria histórica.

NOTA

¹ La información contenida en este trabajo ha sido recogida gracias a una doble ayuda: por un lado, una Beca Complutense del Amo, concedida por el Rectorado de Relaciones Internacionales de la Universidad Complutense de Madrid para una estancia de tres meses en la Universidad de California, Los Angeles (UCLA). Por otro, la concesión de un Proyecto a Grupos Precompetitivos (PR19/94-5375/94) de la Universidad Complutense de Madrid, bajo el título: "Pautas de poblamiento y ocupación del territorio en el área k'ekchi' de Chahal (Alta Verapaz, Guatemala)". Mi agradecimiento a ambas instituciones, así como al Dr. Antonio Gilman y al Dr. Timothy Earle quienes me hicieron posible, agradable y fácil trabajar en la UCLA, y a todos los k'ekchies que me acogieron y respondieron a mis interminables preguntas en las montañas de Chahal, Guatemala.

BIBLIOGRAFÍA

- BENDER, B. (1978): Gatherer-hunter to farmer: a social perspective. *World Archaeology*, 10-2: 204-222.
- CABARRÚS, C. R. (1979): *Cosmovisión k'ekchi en proceso de cambio*. UCA/Editores, San Salvador.
- CARMACK, R. (1979): *Evolución del Reino Quiché*. Ed. Piedra Santa, Guatemala.
- CASTELLANOS CAMBRANES, J. (1992): Sobre tierras, clases y explotación en Guatemala prehispánica. 500 años de lucha por la tierra. *Estudios sobre la propiedad rural y reforma agraria en Guatemala* (J. C. Cambranes, ed.). Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales: 1-70.
- CLASTRES, P. (1981): *Investigaciones en Antropología Política*. Ed. Gedisa, Barcelona (1980, *Recherches d'Anthropologie Politique*, Editions du Seuil, París).
- CORTÉS Y LARRAZ, P. (1958): *Descripción geográfico-moral de la Diócesis de Goathemala*. Biblioteca Goathemala, 20, Guatemala.
- CRiado, F. (1991): Tiempos megalíticos y espacios modernos. *Historia y Crítica*, I: 85-108.
- CRiado, F. (1993a): Visibilidad e interpretación del registro arqueológico. *Trabajos de Prehistoria*, 50: 39-56.
- CRiado, F. (1993b): Límites y posibilidades de la Arqueología del Paisaje. *SPAL*, 2: 9-55.
- ESTRADA MONROY, A. (1979): *El mundo kekchi de la Verapaz*. C.I.R.M.A., Antigua Guatemala.
- ESTRADA MONROY, A. (1990): *Vida esotérica Maya-K'ekchi*. Col. Obra Varia, 3. Ministerio de Cultura y Deportes, Guatemala.
- GÁNDARA, M. (1990): La Analogía Etnográfica como Heurística: Lógica Muestreal, Dominios Ontológicos e Historicidad. *Etnoarqueología. Coloquio Bosch-Gimpera* (Y. Sugiura y M. C. Serra, eds.), México: 43-82.
- GÓMEZ LANZA, H. (1978): *Desarrollo histórico de la Verapaz y Conquista pacífica*. Universidad de San Carlos de Guatemala, Escuela de Historia, Guatemala.
- HERNANDO GONZALO, A. (1994): El proceso de neolitización. Perspectivas teóricas para el estudio del Neolítico. *Zephyrus*, XLVI: 123-142.
- HERNANDO GONZALO, A. (1995): La Etnoarqueología, hoy: una vía eficaz de aproximación al pasado. *Trabajos de Prehistoria*, 52(2): 15-30.
- INGOLD, T. (1980): *Hunters, pastoralists and ranchers: reinder economies and their transformations*. Cambridge University Press, Cambridge.

- INGOLD, T. (1986): *The appropriation of Nature. Essays in Human Ecology and Social Relations*. Manchester University Press, Manchester.
- INGOLD, T. (1990): Society, Nature and the concept of Technology. *Archaeological Review from Cambridge*, 9 (1): 5-17.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1962): *La pensée sauvage*. Librairie Plon, Paris.
- MEDINA, A. (1990): Arqueología y etnografía en el desarrollo histórico mesoamericano. *Etnoarqueología. Coloquio Bosch Gimpera* (Y. Sugiura y M. C. Serra, eds.), México: 447-481.
- PACHECO, L. (1985): *Religiosidad maya-kekchí alrededor del maíz*. Editorial Escuela Para Todos, San José, Costa Rica.
- PACHECO, L. (1988): *Tradiciones y costumbres del pueblo maya kekchí. Noviazgo, matrimonio, secretos, etc.* Ed. Ámbar, San José, Costa Rica.
- RIDINGTON, R. (1982): Technology, world view and adaptive strategy in a northern hunting society. *Canadian Review of Sociology and Anthropology*, 19: 460-481.
- ROJAS LIMA, F. (1988): *La cofradía. Reducto cultural indígena*. Seminario de Integración Social, Guatemala.
- RUZ LEUILLER, A. (1981): El modo de producción tributario en el área maya. *Estudios de Cultura Maya*, XIII, México: 37-43.
- TESTART, A. (1985): *Le communisme primitif. Vol. I. Economie et ideologie*. Editions de la Maison des Sciences de L'Homme, Paris.
- TESTART, A. (1988): Some major problems in the social anthropology of the Hunter-Gatherers. *Current Anthropology*, 29: 1-31.
- VICENT, J. M. (1990): El neolítico: transformacions socials y econòmiques. *El canvi cultural a la Prehistòria* (J. Anfruns y E. Llobet, eds.), Barcelona: 241-293.
- VICENT, J. M. (1991): Fundamentos teórico-metodológicos para un programa de investigación arqueogeográfica. *El cambio cultural del IV al II milenio a.C. en la comarca Noroeste de Murcia* (P. López García, dir.), Madrid, Vol. I: 31-117.
- VITA-FINZI, C.; HIGGS, E. S. (1970): Prehistoric economy in the Mount Carmel area of Palestine: site catchment analysis. *Proceedings of the Prehistoric Society*, 36: 1-37.
- WOLF, E. (1955): Types of Latin American Peasantry: A Preliminary Discussion. *American Anthropologist*, 57: 452-471.
- WOLF, E. (1968): Closed corporate peasant communities in Mesoamerica and Central Java. *Theory in Anthropology. A sourcebook* (R. A. Manners y D. Kaplan, eds.). Routledge and Kegan Paul: 294-300. (From *Southwestern Journal of Anthropology*, 13 (1): 1-14, 1957).