

## SOBRE LA PREHISTORIA Y SUS HABITANTES: MITOS, METÁFORAS Y MIEDOS

Almudena Hernando\*

*RESUMEN.- Se parte de la definición de sociedad como el conjunto de las interrelaciones sostenidas por los individuos que la componen para defender que: a) la transformación de las sociedades es la transformación de esas relaciones; es decir, la modelación de las funciones psíquicas, relacionales de los miembros de un grupo social son distintas dependiendo de la complejidad que revista aquél; b) para entender las sociedades del pasado hay que entender la "modelación de la consciencia" u "orden de racionalidad" de sus protagonistas; c) el estudio de los modos de representación de la realidad en grupos actuales puede resultar de gran utilidad en dicho análisis; d) existe una relación estructural entre representación a través de metonimias/escaso grado de complejidad socio-económica y a través de metáforas/elevado grado de complejidad; y e) el mito es el discurso cultural de orientación e identidad basado en la metonimia.*

*Se analiza un mito transmitido por los Q'eqchi', un grupo de agricultores de tala y quema de Guatemala, como caso de estudio.*

*ABSTRACT.- This work takes a starting point: society is the whole of relations established between its members. As a consequence, it is argued that: a) social transformation is the transformation of the psychical —i.e., relational— functions of individuals; b) we need to understand the "modelling of consciousness" or "order of rationality" of individuals in the past to be able to understand that past; c) the study of the modes of representation of reality of the present groups can be very useful in this analysis; d) there is a structural relation between representation through metonymy/low level of socio-economic complexity and representation through metaphor/high level of complexity; and e) myth is a cultural discourse of orientation based in metonymys.*

*A myth of the Q'eqchi', a group of slash-and-burn agriculturalists from Guatemala, is used as a case study.*

*PALABRAS CLAVE: Arqueología Cognitiva, Mito, Q'eqchi'.*

*KEY WORDS: Cognitive Archaeology, myth, Q'eqchi'.*

### 1. INTRODUCCIÓN

El desarrollo de la "post-modernidad" y de la reflexión sobre el sujeto y su relación con la realidad ha provocado un interés por el estudio de la "cognición" en todas las Ciencias Sociales. La Arqueología (entendida en sentido anglosajón, como Prehistoria) no ha escapado a esta corriente, y desde todas las posiciones teóricas se intenta la recuperación de los aspectos cognitivos de las sociedades del pasado. Por un lado, la corriente positivista de la Arqueología procesual —ahora convertida en "Arqueología procesual-cognitiva" (Renfrew y Bahn 1993: 451-454; Renfrew y Zubrow 1994)— intenta estudiar "la función de los símbolos en los procesos de cambio" (Renfrew y Bahn 1993: 452). Por otro, la co-

rriente relativista post-procesual —en su última denominación de "Arqueología Interpretativa" (Hodder 1991)— da un valor determinante a la subjetividad en los procesos culturales.

Sin embargo, como puede imaginarse, la cuestión no es fácil de resolver. Los procesuales, en su afán positivista por la objetividad y la "verdad", pretenden interpretar esos símbolos de manera "científica". Esto significa que hacen abstracción de que fueron creados en otras culturas, con otros códigos, y actúan como si fueran resultado de una "mente universalmente objetiva", que no es sino la mente del propio investigador.

Los post-procesuales, a su vez, aunque parten de presupuestos opuestos provocan consecuencias similares. Su convicción sobre la imposibilidad de

\* Departamento de Prehistoria. Facultad de Geografía e Historia. Universidad Complutense. 28040 Madrid.  
hernando@eucmax.sim.ucm.es

escapar a la subjetividad del investigador les lleva a abandonar cualquier intento de aproximación a la percepción que “otros” puedan tener de la realidad (Tringham 1994). El resultado es el desarrollo de una pura “narrativa” del pasado, donde lo único que cambia es el “escenario” de la representación. La mente es la subjetiva del investigador.

Así pues, sea cual sea la posición teórica de la que se parta para estudiar el pasado, los arqueólogos suelen estar siempre, en realidad, hablando del presente, de nuestra propia cultura, de nuestra propia mente. Las dinámicas en las que se la hace actuar tienen otras características socio-económicas, otros desarrollos tecnológicos, otras complejidades en general. Pero la sensación que produce cualquier reconstrucción de aspectos del pasado es que estamos hablando de la misma gente que protagoniza el presente, interactuando en condiciones materiales distintas.

Considero que esta aproximación impide un acercamiento realista a lo que fueron las sociedades del pasado y que la investigación de los aspectos cognitivos en otras culturas, de cómo otros grupos humanos perciben la realidad puede ayudarnos a enmarcar con mayor precisión el tema.

Soy consciente de los riesgos de semejante propuesta, ya que ello implica asumir que existen unos rasgos cognitivos (esto es, afectivos e intelectuales) comunes a un grupo humano dado. Es decir, que existen unos umbrales —que pueden conocerse— de variabilidad en el carácter de las reacciones emocionales e intelectuales de cada grupo humano.

Tradicionalmente se han estudiado las sociedades humanas como si se tratara de algo distinto a un conjunto de interrelaciones entre individuos. O se estudiaba la sociedad, como si fuera un ente abstracto, una maquinaria cuyos engranajes conectaran ruedas tan igualmente abstractas como la “tecnología”, “economía”, “sociedad”, “ideología”, etc., o se estudiaban los individuos, como si éstos constituyeran unidades aisladas entre sí, mónadas autónomas cuyo estudio implicaba necesariamente los subjetivismos e idealismos más extremos. Creo que es hora de reconocer que la sociedad no es sino el conjunto de interrelaciones de los individuos que la componen (Elías 1990a). Por tanto, decir que dos sociedades son diferentes es sólo decir que los individuos que las componen interrelacionan de modos distintos. Ahora bien, la interrelación es tan importante para la supervivencia de los individuos como las propias funciones físicas. Somos seres sociales que “aprendemos” a sobrevivir a través del conocimiento que se nos transfiere. De este modo, mientras las funciones físicas permanecen inmutables en todos los seres humanos,

las psíquicas se van modelando según el contexto de conocimiento donde quedan incluidos los individuos. Es esta flexibilidad la que permite la supervivencia en tan distintos ámbitos. Es decir, las funciones psíquicas son siempre relacionales (Moore 1994: 134), ya que para desarrollarse necesitan del aprendizaje y la relación. Por tanto, la evidencia de la existencia de sociedades diferentes no es más que la de relaciones distintas entre sus miembros, lo que implica una modelación diferente de sus funciones psíquicas.

No creo que pueda negarse que las emociones están culturalmente constituídas (Kan 1989: 19) como parte de un comportamiento reforzado o reprimido de un grupo humano, ni que la percepción general de la realidad tiene que ser coherente con la relación material con esa misma realidad para permitir la supervivencia. Esto quiere decir, a mi juicio, que la modelación de la conciencia está en relación con el grado de complejidad socio-económica de cada grupo humano: se teme lo que no se controla. Por ello, el grado de control material de la propia supervivencia determinará el “locus” esencial de los miedos de un grupo humano.

No pretendo defender un argumento durkheimiano, justificadamente rechazado por la preeminencia concedida a lo social sobre lo psicológico o individual. Ni tampoco un estructuralismo levi-straussiano, donde la inconsciencia de las estructuras mentales deja tan escaso papel al individuo como el planteamiento durkheimiano. El presente texto descansa sobre asunciones que fueron brillantemente desarrolladas por Bourdieu (1977) y que tienen como eje el concepto de “hábitus”. De acuerdo con este autor, el hombre es resultado de la historia, que a su vez es resultado de los hombres que la protagonizan. Es decir, la historia es el resultado de una serie de interacciones mediadas por hombres, bajo el dominio de modos de conciencia históricamente producidos (Gell 1996: 269). Los individuos de cada grupo social coinciden en unos tipos de “hábitus” —unas estructuras cognitivas y motivacionales— con los requerimientos objetivos del “sistema”, precisamente por la relación dialéctica entre la producción histórica de un “hábitus” colectivo y la reproducción de un conjunto de condiciones históricas dadas a través de la acción colectiva (*Ibidem*: 273).

Desde este punto de vista quiero estudiar las diferencias en la percepción de la realidad de los grupos humanos. Creo que los “hábitus” tienen una base estructural de relación con la complejidad socio-económica del grupo, que marca, al menos en parte, los requerimientos objetivos del “sistema”. Esos hábitos tienen como marco último la representación que los individuos de cada grupo social tengan de la reali-

dad. En efecto, la percepción de la realidad está indisolublemente ligada a la representación que de ella nos hacemos. Por tanto, si queremos profundizar en el modo cómo otros grupos humanos perciben la realidad, podemos empezar por preguntar cómo la representan.

Según Olson (1994) los humanos tienen dos modos fundamentales de representar la realidad: la metonimia y la metáfora. En la metonimia los símbolos utilizados para representar la realidad forman parte de esa misma realidad, mientras que en la metáfora, la realidad y el símbolo que la representa son cosas diferentes. Según Olson, el inicio de la escritura habría marcado un hito en el cambio de mecanismos de representación de los grupos humanos, puesto que implica el uso de signos arbitrarios para representar la realidad —aunque sólo fueran considerados así al principio del periodo moderno, cuando comienza a considerarse que las palabras se refieren a ideas y no directamente a cosas (*Ibidem*: 167)—.

Para Olson (1994: 28-29) resulta claro que las diferencias en la representación de la realidad son suficientes para explicar las que hay entre el “modo de pensamiento” de las sociedades “modernas” y las preliterarias. Además, es un mecanismo que nos permite escapar a las difíciles y criticadas distinciones (Goody 1985: 11-12) entre la capacidad lógica de distintos grupos humanos (Lévy-Bruhl 1923), racionalidad e irracionalidad (Wilson 1970), pensamiento lógico-empírico y mítico-poético (Cassirer 1944), sociedades frías y calientes (Lévi-Strauss 1962), etc.

Podemos empezar por decir que la capacidad lógica y emocional de los grupos humanos es siempre la misma. El sentido común es el mismo siempre. La forma sistemáticamente repetida en que los humanos crean dioses o establecen privilegios demuestra la profunda similaridad de todos ellos (Olson 1994: 22). No pueden sostenerse de ninguna manera las asunciones sobre las que Lévy-Bruhl (1923) basó su teoría sobre el carácter pre-lógico de los grupos cazadores-recolectores: que a) existen diferentes modos de funcionamiento mental entre los grupos humanos; b) razón y racionalidad tienen un desarrollo o un grado distinto de realización en diferentes grupos; c) la lógica no existe en las sociedades pre-literarias; o que d) los individuos de la sociedad moderno-occidental usan siempre la lógica para razonar (Olson 1994: 278). Sin embargo, podría defenderse, con Olson (*Ibidem*: 35), que aunque “los humanos hayan razonado siempre, no siempre han razonado sobre la razón” (*cf.* también Goody 1985: 56). Es decir, aunque el modo de razonamiento sea siempre el mismo, el objeto sobre el que se aplica varía, dependiendo de la representación que estemos utilizan-

do. Si la representación es metafórica, se convierte en un objeto pensable en sí mismo (Olson 1994: 242; Goody 1985: 23, 1986: 129), en objetivo de razonamiento que puede separarse del aplicado a la realidad que representa. Es decir, los niveles de razonamiento, llámese la abstracción, pueden variar entre los grupos humanos.

Todas las sociedades utilizan ambos modos de representación, pero enfatizan o privilegian uno de ellos: Olson (1994) piensa que las sociedades orales dan prioridad a la metonimia y la sociedad Moderno-Occidental a la metáfora.

Tomando la sociedad Moderno-Occidental como el ejemplo más familiar, podemos ver cómo pueden combinarse ambos tipos de representación: el carácter sagrado de las esculturas religiosas o el pecado de blasfemia, por ejemplo, no establecen la discontinuidad entre el símbolo (la escultura o la palabra) y la cosa simbolizada (Olson 1994: 167). Ambas son sagradas en sí mismas. Son representaciones metonímicas de la realidad. Por el contrario, el discurso científico constituiría el caso típico de representación metafórica: en el razonamiento científico, podemos disociar la coherencia y lógica de nuestro discurso de la realidad que representa. Si descubrimos que el modelo que utilizamos para representar la realidad no resulta adecuado, cambiamos el modelo sin que ello suponga de ninguna manera afectar a la realidad que representa (la transformación de los planteamientos de la Física para explicar el Universo constituye un claro ejemplo).

En la cultura moderna occidental nos relacionamos con el mundo a través de sus representaciones (mapas, ecuaciones, leyes,...) (Olson 1994: 277), es decir, de una forma indirecta, con una representación “interpuesta”. Decimos que estamos perdidos en el espacio cuando no somos capaces de localizar nuestra posición en un mapa (*Ibidem*: 212) y nos desorientamos cronológicamente si no identificamos nuestro presente con una referencia de un calendario o un reloj. Nosotros no razonamos directamente sobre la Naturaleza, sino sobre los modelos que hemos inventado para representarla: clasificaciones geológicas y biológicas, leyes termodinámicas o representaciones geométricas y matemáticas de nociones tan abstractas como tiempo, velocidad o aceleración (*Ibidem*: 218-220).

Este modo de relación con la Naturaleza implica un alejamiento emocional de ella, pues se trata de relaciones con conceptos que consideramos realidades en sí mismas. Esa distancia emocional produce una fuerte sensación de control sobre los fenómenos que podemos explicar a través de los modelos que nosotros hemos creado, pero al mismo tiempo, im-

plica la represión de las emociones en la relación con esa realidad. La consecuencia es que creemos que existe una distancia entre la realidad conocida y el cognoscente. Es decir, que existe algo así como un “yo interior” separado y distinto de todo el resto de la realidad con la que no contactamos emocionalmente (Elías 1990b: 149-151).

Por consiguiente, este tipo de relación con la Naturaleza sólo puede darse en grupos humanos cuya modelación emocional y cognitiva implique la posibilidad de la represión emocional en su relación general con la realidad. Es decir, el conocimiento científico sólo puede desarrollarse en una sociedad muy compleja, con muchos niveles y esferas de relación distintos. La diversidad de interacciones a que se ven obligados los individuos que la componen requiere una reserva en su comportamiento, una contención de los impulsos, un cálculo y aprendizaje de la carga emocional admisible en cada interacción posible. La auto-represión de las emociones que esto implica es condición tanto para el conocimiento científico como para el desarrollo de un elevado sentido de la subjetividad, de la creencia en la existencia de un “yo” interior. A su vez, el control material real sobre las condiciones de vida de estas sociedades permite la existencia coherente de la sensación de control sobre la realidad que el discurso metafórico, científico, ofrece. Ahora bien, debemos recordar que las capacidades humanas son siempre las mismas, por lo que la sensación de control sobre la Naturaleza no-humana sólo se produce a cambio de la pérdida de esa sensación en relación a la Naturaleza humana. En efecto, la reserva creciente de los impulsos directos en el comportamiento social hace que la Naturaleza humana resulte cada vez menos “visible”, “previsible”, “controlable” y, por tanto, más “temible”. Como ya señalara N. Elías (1993: 504), a medida que la complejidad social aumenta, los miedos exteriores van viéndose sustituidos por los miedos interiores, los que los hombres se inspiran entre sí.

La relación cognitiva, de percepción de la realidad y de su control de las sociedades definidas por la escasa división de funciones y especialización del trabajo es, como puede suponerse, muy distinta. Dado que no existen ámbitos de actuación diferenciada, que la economía o la política no son esferas diferentes de la doméstica, los individuos que la componen no se ven inmersos en una red de dependencias tan profundas ni tan extensa como en las sociedades complejas. Eso significa que la regulación de su comportamiento y de sus emociones no tiene que ser tan estricta, ni la contención de los impulsos tan marcada (Elías 1993: 514). No se ven obligados a diferenciar las actuaciones sociales en cada uno de esos ám-

bitos, por lo que la diferencia individual de comportamientos es menor. Piénsese que en nuestra sociedad, cada individuo se ve obligado a interactuar desde una posición social particular en esferas que se combinan de formas muy variadas. Es decir, la individualización se desarrolla necesariamente. La identidad está basada en las diferencias entre los individuos (Elías 1990a: 165). Sin embargo, cuando no existe esa multiplicidad de áreas de interacción, las diferencias individuales son menores, por lo que la identidad no se basa en las diferencias, sino en la semejanza del comportamiento de cada miembro del grupo con el que define al grupo en general. Hay que tener en cuenta, además, que dado el escaso control material de la realidad que caracteriza a estos grupos, la Naturaleza no-humana constituye una amenaza constante y es percibida como fuente de continuo riesgo. La identificación con el grupo permite un sentimiento de mayor protección y seguridad, necesario para neutralizar la ansiedad que, de otro modo, invadiría a cada miembro del grupo (Elías 1990a: 143). Dentro de esa identidad mucho menos individualizada, el género establece la distinción básica de comportamiento para hombres y mujeres (Hernando 1997a), porque dicho umbral marca esferas de relación. El resultado es que el desarrollo de la subjetividad es menor y que la percepción de un “yo” interior distinto y separado de todo el resto de la realidad es menos intenso. Esto significa que a) la realidad, no se percibe con la distancia que a nosotros nos caracteriza y b) la Naturaleza humana no resulta amenazante.

Es decir, en las sociedades escasamente divididas, el modo de representación de la realidad enfatizado y generalizado es la metonimia. Las sociedades que dan prioridad a la representación metonímica, se relacionan con la Naturaleza (humana y no-humana) sin modelos intermedios de representación. Por tanto, la conexión es mucho más emocional, y la implicación del sujeto en la realidad que conoce mucho mayor. Si las emociones —entre las que se cuenta el miedo— están presentes en la relación con la realidad, la sensación de control que se tiene sobre ella es menor. Se trata del modo de representación coherente con una realidad material en la que los desarrollos socio-económicos del grupo aún no permiten la planificación y la previsión, el control material sobre la realidad. Pues bien: al igual que el discurso de conocimiento y explicación de la realidad de las sociedades cuyo modo de representación prioritario es la metáfora, es el científico, el que caracteriza a aquellas cuya representación se basa en la metonimia es el mito.

Mi argumento es que existe una relación estructural entre complejidad socio-económica y modo

de representación de la realidad. Por tanto, parto del convencimiento de que el estudio de la percepción-representación de la realidad en sociedades del presente escasamente complejas (en términos de división de funciones y especialización del trabajo) puede ayudarnos a comprender dicho aspecto en sociedades de nuestro pasado. Pero sé que con ello incurro en un problema de difícil solución para algunos, por lo que me detendré brevemente en él:

Al decir que el estudio de la percepción de la realidad en grupos del presente puede ser útil para el conocimiento de semejante aspecto en grupos del pasado, estoy sugiriendo que las conclusiones extraídas del estudio de grupos que habitan un Espacio distinto pueden ser útiles para conocer a los que habitaron en un Tiempo diferente. Algunos me acusarán de la aplicación de un evolucionismo decimonónico por completo inadmisibles y me negarán la posibilidad de tal comparación. La cuestión, sin embargo, no me parece tan simple ni tan directa, por lo que propongo una reflexión que pueda ayudar a flexibilizar las posturas.

Tanto la Antropología como la Historia no son sino narrativas basadas en la estrategia discursiva que caracteriza al mundo moderno-occidental, la ciencia. El objetivo esencial de ambas disciplinas es la construcción de la identidad del individuo moderno-occidental, el desarrollo de mecanismos discursivos de orientación en la compleja realidad que nos rodea. Los humanos tienen dos ejes esenciales de orientación en el mundo: el tiempo y el espacio (Elías 1992: 98-99), y la diferencia entre Antropología e Historia es que cada una de ellas construye su discurso sobre uno de estos dos ejes.

La necesidad de definir al nuevo individuo que protagonizaba las formas socio-político-económicas de la Modernidad, llevó a desarrollar disciplinas "científicas" desde las que enfocar distintas perspectivas del mismo. Al relacionarse el discurso científico con representaciones de la realidad y no con la realidad misma, ésta puede parcelarse, trocearse, analizarse desde ángulos diferentes sin por ello percibir una realidad parcial. El objetivo de nuestro conocimiento pasa a ser la representación, y no la realidad a la que representa. Así que podemos considerar que la representación de la realidad que hace cualquier disciplina científica constituye un todo cerrado y completo en sí mismo, aunque en realidad esté constituido sólo por una de las perspectivas desde las que enfocar esa realidad. Esto tiene varias implicaciones:

a) Llegamos a confundir el objeto de nuestro conocimiento. Y así, por ejemplo, en el caso de la Prehistoria, en lugar de tener presente que nuestro objetivo es

el conocimiento de las sociedades del pasado, actuamos como si nuestro objetivo fuera la cultura material o los aspectos materiales de las sociedades del pasado. Es decir, confundimos medios y fines, "minimizamos" el alcance de nuestra representación.

Es decir, el excesivo protagonismo que los arqueólogos concedemos, en ocasiones, a la cultura material no es sólo resultado de una carencia empírica de otras informaciones sobre el pasado, sino esencialmente, de una carencia conceptual en la que los propios arqueólogos elegimos situarnos. Porque, en lugar de mantener presente que la cultura material es una perspectiva desde la que analizar el pasado, la que caracteriza a la Arqueología, siendo el pasado en sí, sus sociedades y sus gentes, el objetivo de la investigación, convertimos aquella en el objetivo final, en la meta improrrogable de la reflexión. Y así, nuestras lecturas se especializan, generalizándose el caso de una ausencia total de lecturas de Antropología, Sociología, Psicología, etc., por considerar que tratan aspectos que no nos conciernen. Es más, la ruptura de la rigidez disciplinar, cuando se intentan integrar dichas perspectivas, es automáticamente rechazada por cada uno de los círculos académicos —especializados por definición—, de forma tal que si de sobrevivir profesional y, por tanto, académicamente se trata, la presión por volver a la limitación disciplinaria resulta enorme, a pesar de las carencias que supone. El resultado es que la presión académica legítima y da carta de naturaleza a una confusión de términos que sólo favorece la creación de círculos de poder en ese ámbito.

b) Olvidamos que estamos tratando con representaciones parciales de la realidad, y creemos que podemos negar la complejidad básica, la interrelación necesaria de todos los factores que componen esa realidad. Creemos que podemos estudiar Historia, limitándonos a construir una narrativa en el Tiempo, o Antropología, construyéndola en el Espacio. Olvidamos que lo que estamos intentando es definir *nuestra* identidad cultural, un instrumento de lo cual es definir lo que *no* somos nosotros, es decir, definir a los "Otros". Ahora bien, dado que se trata de un modo de orientarnos nosotros mismos, de desarrollar complejas elaboraciones metafóricas de nuestra posición en la realidad, y dado que toda percepción de la realidad tiene una cualidad espacial y otra temporal (Pöppel 1988: 2), tendremos que reconocer que la dimensión temporal está siempre presente en el discurso antropológico y la espacial en el histórico. Es más, nuestra cultura da prioridad al Tiempo como eje de orientación, dada la valoración positiva que para nosotros tiene el cambio —personal, social—, y la posibilidad de referencia que el Tiempo ofrece para he-

chos diferentes que suceden a gran velocidad, dado su carácter dinámico (frente al estático del Espacio) (Hernando 1997b). Se ha dicho (Grafton 1995: 140) que la obsesión de la sociedad moderna no es el sexo, ni el dinero, sino el “desesperado deseo de usar bien el tiempo y el omnipresente temor de que malgastar el tiempo echaría a perder a aquellos que abusa(n) de ello”. Por tanto, el Tiempo permeabilizará de manera más potente que el Espacio toda nuestra percepción de la realidad. En esto se incluye la percepción de los “Otros”, aunque sean los “Otros en el Espacio”.

En efecto, ya Fabian (1983) estableció de manera precisa el implícito carácter alocrónico del discurso antropológico, materializado en la obvia categorización “temporal” que el término “primitivo” implica (*Ibidem*: 18). Curiosamente, las posiciones teóricas que utilizan dicho término con más frecuencia son aquellas que pretenden ignorar o rechazar la dimensión temporal (evolucionista) en sus propuestas, léase por ejemplo, el Estructuralismo. Es decir, aunque el Evolucionismo se pueda negar como base teórica desde la que construir el discurso antropológico, el concepto de Tiempo que implica queda presente de forma inconsciente (*Ibidem*: 18-19).

Por su parte, la Historia, discurso por excelencia de legitimación e identidad del mundo occidental por su referencia explícita al Tiempo, no carece de una —igualmente inconsciente— conceptualización espacial. El novelista inglés L. P. Hartley comenzaba su novela “*The Go-Between*”, refiriéndose a su infancia, con la siguiente frase: “El pasado es un país extranjero: allí se hacen las cosas de modo diferente” (Hughes 1995: 16). En efecto, el surgimiento del sentimiento de que el pasado es otro país era necesario para poder desarrollar técnicas que delimitaran las fronteras y las características de la vida en ese país. Sólo entonces comenzó a concebirse el pasado como una realidad de rasgos semejantes a los del presente que había que recrear. Hasta ese momento, el mito, un tipo muy distinto de recreación del pasado, había constituido el discurso con que imaginarlo (Grafton 1995: 158).

El mito, por su parte, constituye igualmente una conceptualización espacial del Tiempo, pero de otro carácter. Porque, mientras para la Ciencia el pasado es “otro país” precisamente por la diferencia de sus rasgos con los del presente, el espacio donde se desarrolla el Mito es un espacio paralelo al del presente, que sigue existiendo en el presente, cuya cualidad de diferencia no está en unas características distintas bajo la misma lógica de realidad, que las del presente, sino precisamente, en una lógica diferente. Esa lógica no es científica, analítica o dialéctica, sino que pertenece a otro tipo de discurso, creado sobre

otro modo de representación de la realidad: no se basa en la metáfora, sino en la metonimia.

Podríamos resumir lo dicho del siguiente modo:

a.- Antropología e Historia constituyen discursos metafóricos con los que analizar dos de las perspectivas desde la que se puede establecer la identidad del sujeto moderno. En concreto, las dos más directamente relacionadas con su orientación en el mundo.

b.- Si tenemos presente la realidad que representan y no sólo la representación que hacen de ella, se pone en evidencia la similaridad de parámetros subyacente y la diferencia exclusiva de sus apariencias, esto es, de las representaciones.

c.- Las dos utilizan el Tiempo y el Espacio para construir sus discursos. Ambos son cualidades de nuestra percepción de la realidad. Sirven para ordenar la realidad en la que vivimos, por lo que no es posible prescindir de ambos cuando hablamos de orientación, de identidad y de ordenación de la realidad.

d.- Es falso que se prescinda del parámetro Tiempo al hablar de Antropología aunque no se haga explícito su uso. Implícitamente la categorizaciones temporales están presentes.

e.- No creo que pueda aceptarse el evolucionismo en sentido teleológico, como filosofía de un destino. El concepto de “hábitus” previene contra determinismos en la Historia: los desarrollos de cada momento son y serán el resultado de la especial conjunción de los rasgos de los seres humanos de ese momento y de sus circunstancias históricas.

f.- Ahora bien, creo que existe una básica relación estructural entre complejidad socio-económica/grado de individualización de los miembros de un grupo social/representación metonímica o metafórica de la realidad en la que viven.

Al ser estructural, la relación debe mantenerse en el tiempo y en el espacio. Es decir, creo que se cumplirá no sólo entre los grupos del presente, sino también del pasado. Analizar esa relación puede ser de interés, por tanto, para el estudio de la Prehistoria.

## 2. MITOS, MIEDOS Y NATURALEZA

El mito es un tipo de discurso basado en una representación metonímica de la realidad. Por tanto, los individuos que explican una determinada realidad a través de un mito no establecen la distancia emocional con esa realidad que una representación metafórica implicaría. Los elementos que las integran constituyen el objeto de la explicación, pero también los símbolos que se utilizan para hacerlo. Al basarse

en una representación metonímica, las realidades explicadas a través del mito suscitan todo tipo de emociones, entre ellas el miedo. Podríamos dar la vuelta a la formulación y sugerir, en consecuencia, que aquellas esferas de la realidad que son fuente de miedos colectivos para un grupo humano, suelen estar interpretadas a través de mitos. En el mito, a diferencia de lo que sucede en el discurso científico, no existe la sensación del control de la realidad que se contempla, sino que, muy por el contrario, se concede a esa realidad el poder de controlar la vida y el destino de los seres humanos.

Pongamos de nuevo el ejemplo familiar de nuestra propia sociedad: ¿qué esferas de la realidad interpretamos a través de mitos? Aquellas para las que no hemos desarrollado aún modelos metafóricos de representación que nos permitan tener sensación de control sobre los fenómenos que las integran. Por ejemplo, la muerte. El mundo de los muertos (llámese cielo, infierno o purgatorio como en la religión católica, o como se prefiera) se piensa a través de representaciones metonímicas. Se trata de espacios físicos, paralelos al visible, impensables a través de un pensamiento científico, increíbles para quien no forme parte del mito, y sin embargo, innegables para quien forma parte de él. El mundo de la muerte se sacraliza, pues no queda otra opción que dar el rango de "sagrado" a aquellas esferas de la realidad a las que atribuímos poder sobre nuestras propias vidas. Y todo ese mundo es un mundo de metonimias: el pan y el vino no sólo representan metafóricamente el cuerpo y la sangre del dios católico, sino que lo *son* una vez cumplido el ritual que lo establece. La blasfemia, como antes veíamos, sólo se concibe porque el nombre del dios forma parte de éste y no sólo lo representa, y lo execrable de la mutilación de una escultura "sagrada" o la adoración que merece sólo se entienden al interpretarlas como representación metonímica de la realidad que tienen detrás.

Nuestro mundo sagrado es un mundo "humano": el dios católico fué concebido a imagen y semejanza del hombre (varón, esencia masculina) porque en la sociedad occidental la Naturaleza humana es el "*locus*" de los miedos, como hemos visto. Por tanto, lo humano se utiliza como símbolo metonímico para explicar no sólo su propia realidad, sino también cualquier otra que, como ella, inspire temor.

Los mismos mecanismos se aplican a todas las sociedades: se elige la parte de la realidad que inspira temor como objeto de explicación a través del mito, pero también como símbolo de cualquier otra realidad sobre la que no exista sensación de control.

Quizá así podamos comprender la representación metonímica de la Naturaleza no-humana ge-

neralizada en las sociedades escasamente complejas. Sus mitos. En ellos, la Naturaleza se utiliza para pensar sobre el orden lógico de las cosas (Hughes 1995: 8), pero la Naturaleza misma es parte de ese orden.

Nuestra distinción entre naturaleza humana y no-humana es, como hemos visto, puramente cultural (Elías 1990b). La vida es la única realidad esencial, y los humanos formamos una parte tan importante de ella como cualquier otro ser vivo. Ninguna especie, incluida la nuestra, es imprescindible para el mantenimiento de esa Vida. En realidad se trata de una dinámica donde todos los factores interrelacionan, donde el equilibrio se alcanza una y otra vez tras modificaciones constantes de los elementos que la componen. Nuestra percepción del control de la Naturaleza humana sobre la no-humana es, en realidad, un exceso interpretativo de nuestras posibilidades. Es cierto que el control sobre muchos de sus fenómenos es elevado, debido a la capacidad de representarlos mediante metáforas que, al establecer una distancia emocional, han permitido, en un doble vínculo (Elías 1990b: 69), desarrollar una sensación y una realidad de control. (Resulta interesante, a este respecto, la profusión de metáforas que invade el lenguaje de los expertos nucleares que trabajan con la bomba atómica (Cohn 1996). La sensación que produce es la de que *no* están trabajando con la muerte, de forma tal que evitan el miedo que ésta produce, tienen sensación de control sobre su objeto de trabajo y pueden así avanzar en su desarrollo).

Para las sociedades cuyos desarrollos socioeconómicos no les permiten un control sobre los fenómenos de la naturaleza, donde la intensificación productiva no existe y por tanto la supervivencia del hombre está *realmente* amenazada por las variaciones en la productividad de aquella, la Naturaleza no-humana constituye una realidad amenazante en cuyas manos se encuentra la supervivencia de los humanos. La supervivencia no será percibida así como una función de la iniciativa y el trabajo humano, sino como resultado de los avatares de la Naturaleza. Ella dirige nuestro destino, por lo que se sacraliza.

El mundo de lo sagrado elige aquí, por esa razón, símbolos de la Naturaleza. Ahora bien, dado que a) el mito se desarrolla, precisamente, cuando la única lógica de funcionamiento de la realidad que se conocer es la que rige el comportamiento humano y b) no existe alejamiento emocional de la realidad que se interpreta, el resultado es que se atribuye a la Naturaleza y al orden superior que representa, una lógica humana; es decir, el destino de los hombres está en manos de la generosidad, ira, venganza, caprichos y veleidades de ese mundo sagrado al que la Natura-

leza representa y del que forma parte. Por otro lado, la clasificación del universo en géneros, especies, y apartados diversos, es sólo parte de los recursos metafóricos de ordenación que la ciencia utiliza, es decir, pertenece al modo occidental de ordenar la realidad y no a la realidad misma. Por ello, carecen de sentido para el mito, que elige contemplar sólo una vida que “tiene siempre el mismo dinamismo, sin importar las diversas configuraciones objetivas en las que se pueda manifestar” (Cassirer 1972: 234). En consecuencia, cualquier elemento puede adoptar personalidades y formas diferentes, transformarse una y otra vez sin que la lógica del discurso se vea afectada.

Por último, sólo nos queda por analizar brevemente los parámetros de Tiempo y Espacio sobre los que se construye el mito, dado que es un discurso de orientación. Como podrá imaginarse, ambos revisten cualidades contrarias a las exigidas para la construcción del discurso científico. Efectivamente, mientras que la ciencia concede prioridad al Tiempo (dada la secuencia temporal lineal que implica la concatenación causa-efecto, donde el efecto siempre es “posterior” a la causa), el mito se la da al Espacio.

El mito se construye en la aparente ausencia del Tiempo. En primer lugar, porque la realidad que cuenta se pretende “sagrada”, y por tanto esencial, no sujeta a circunstancias particulares —Eliade (1988: 86) la calificaba de “revelación”—. De hecho, esa realidad siempre constituye una referencia esencial para la identidad del grupo. Se trata de un discurso de orientación, que intenta crear una sensación de “orden” en el Universo, de lógica interna, de coherencia intrínseca, de verdad atemporal y eterna.

Semejante utilización del tiempo resulta coherente con el desarrollo socio-económico de las sociedades que dan prioridad al mito como discurso sobre la realidad: dada su escasa capacidad de hacer frente a circunstancias que no conocen, su percepción del cambio social suele ser siempre amenazadora. La posibilidad de imaginar un futuro diferente del presente tiene que ver con la expectación que nos produzca la realidad, y ésta, de manera directa, con la capacidad de controlar las circunstancias del presente (cf. Bourdieu 1990: 235). Cuando la complejidad socio-económica permite a un grupo humano tener experiencia de que la posibilidad de satisfacer las necesidades del presente reside en su trabajo, se abre automáticamente la expectación que le produce el futuro. Hasta entonces, éste no se concibe más que de forma similar al presente, ya que se considera que la satisfacción del presente depende de un orden superior, el de la Naturaleza, que tiene su propio ritmo, y éste es, por excelencia, recurrente. Por eso el discurso

de orientación de estas sociedades intentará legitimar la ausencia de cambio, el carácter estático de la cultura. De ahí el profundo sentido de orientación que ofrece: el grupo que vive en el mito sabe quién es porque sabe que es como siempre fué. Por eso el mito necesita reactualizarse constantemente a través de ritos.

Por eso también, el Tiempo no existe antes ni después del mito. Al describirse en él una realidad esencial para la identidad del grupo, éste no puede concebir un Tiempo anterior a aquel que el mito describe. Por lo mismo, no puede concebir uno posterior: después del mito, sólo la nada existe. Si el grupo abandona la conexión con el mito, será porque su identidad se ha perdido, es decir, porque el grupo como tal ha desaparecido. La percepción del mundo a través del mito exige la percepción de un Tiempo estático, de un eterno presente.

Pero si la prioridad no se da al Tiempo como eje de orientación, tendrá que concederse al Espacio. En efecto, el mito es una conceptualización espacial de la realidad que describe. Como hemos visto, la Naturaleza, “*locus*” esencial de los miedos, se convierte en representación metonímica de la realidad caótica y compleja que se necesita ordenar. Es decir, los elementos que constituyen el espacio pasan a cargarse de valor y de sentido, porque no se trata de simples componentes homogéneos de una realidad descrita en otros términos, sino en parte de la realidad que se trata de entender. El espacio deja de ser un “continente”, un parámetro abstracto de orientación, para transformarse en “paisaje”, en suma de “contenidos” heterogéneos, porque cada uno de sus elementos es símbolo y parte de una realidad que lo trasciende, de una realidad “sagrada”.

Se comprenderá así que un grupo que interpreta la realidad y basa su identidad en el mito no contemple más espacio que aquel donde vive, del que procede su identidad. El tan criticado Mircea Eliade (1988: 27) decía que “la revelación de un espacio sagrado permite obtener “un punto fijo”, orientarse en la homogeneidad caótica, “fundar el Mundo” y vivir *realmente*”. Todo lo que queda fuera de ese espacio sagrado, de ese Cosmos que da sentido a la vida de los hombres que lo habitan, es el Caos (*Ibidem*: 32), un espacio extraño y desordenado, no contemplado por los dioses y por tanto, inimaginable. No existe como referencia de realidad. Creo que Eliade tenía razón, porque la carga emocional con que se establece la relación con la realidad a través de su representación metonímica es tal, que es imposible extender esa conexión a cualquier otra realidad en la que no se vive. La heterogeneidad de calidades y esencias es fundamental en el mito, al contrario que en el dis-



curso científico. Mientras nosotros vivimos en la contradicción de percibirnos a nosotros mismos como el centro de un mundo que sabemos sin centro, las sociedades que interpretan su espacio y su realidad a través del mito se saben el centro de un mundo centrado en ellos mismos, el elegido por los dioses (Entrikin 1991: 1-5; Rodman 1992: 642).

Voy a tomar, a continuación, el ejemplo de los Q'eqchí' de Alta Verapaz, Guatemala. Se trata de un grupo de agricultores de roza que cultivan maíz. La ausencia de cualquier medio de intensificación de la producción (abonos, arados, tracción, regadío, etc.) les obliga a dejar descansar a la tierra durante periodos de 4 a 6 años de barbecho (Hernando 1995, 1996, 1997a y b). Sus precarias condiciones de supervivencia se han visto sin duda empeoradas por los procesos de conquista a los que han sido sometidos (quichés, españoles, cafetaleros alemanes), pero la modelación que reviste su percepción de la realidad no es resultado de ello, sino que muy por el contrario, les antecede (*cf.* Farris 1995: 123). Veremos primero cómo formulan su mito para analizar después las implicaciones que puedan derivarse.

### 3. EL MITO Q'EQCHÍ' SOBRE LA AGRICULTURA DE TALA Y QUEMA

El mito que a continuación se detalla hace alusión al origen de la agricultura de tala y quema. Se trata, como vamos a ver, de la explicación sobre la identidad, el origen cultural de los Q'eqchí'. Debo decir antes de reflejar el relato, sin embargo, que en el único texto que he encontrado relativo al tema (Estrada Monroy 1990: 287-292), el mito que se atribuye a los Q'eqchí' es el que aparece en el Popol Vuh que, como se sabe, es el libro sagrado de los Quichés, con muchos puntos en común y algunas diferencias respecto al que voy a relatar. Ahora bien, mi interés al estudiar a los Q'eqchí' no es la historiografía de su pensamiento, sino el descubrimiento del modo en que el mito actúa hoy en la sociedad y la profundización en la correlación que pueda establecerse entre su contenido y el grado de complejidad socio-cultural de un grupo humano. En estos aspectos centraré el análisis.

Los ancianos de la zona de Chahal no saben cómo se creó el mundo, ni como aparecieron los Q'eqchí'. Sólo saben que

*“cuando no había habitantes, la tierra era agua. Pero dios partió las aguas, y una parte se hundió y de ahí brotaron los pedazos de tierra”* (D. Domingo Cantí, Cantutú).

*“Cuando la mitad del agua se quedó arriba (con las nubes) y la otra mitad abajo (en el mar y los ríos), cuando dios las separó, empezó Tzuultak'á (...) Tzuultak'á vive en todos los cerros que se ven por aquí, por el mundo (...) Dentro están guardados todos los animales —si no hay montaña, no hay animales—. Ahora están dentro como la mitad”.* (D. Miguel Kip, D. Santiago Chu, D. Domingo Ax y D. Nicolás, de Sebolito).

Y han oído que

*“la tierra es plana (como se ve) y que por encima del cielo hay otro mundo muy bonito, con gente. Y que también hay otro mundo debajo de la tierra, con gente que se come el sol, cuando se pone tocando la tierra. Da la vuelta por debajo y vuelve a salir por el otro lado”.* (vecinos de la comunidad de Siguanjá II).

Pero, sin embargo, sí saben cómo empezaron a cultivar maíz:

*“En aquel tiempo, los primeros habitantes no conocían el maíz. Comían sólo frutos. Había 13 hombres, 12 torpes y uno sabio, que era como un niño, aunque era capaz de hacer las cosas. Nada sabían del maíz, que estaba escondido dentro de un cerro. Sin embargo, los zompopos” (hormigas) “sí lo conocían, puesto que ellas entraban dentro del cerro. El tacuasín” (animal salvaje, del tamaño de un topo) “las siguió y se comió el maíz que transportaban. Entonces el tacuasín se quedó dormido y comenzó a tirarse pedos, que tenían un olor que los hombres no conocían. Le preguntaron al tacuasín por qué su pedo olía tan mal, y descubrieron que había comido maíz. Quisieron entonces los doce hombres torpes conseguir ellos el maíz, pero no pudieron, porque estaba dentro del cerro. Así que le pidieron al decimotercero, el niño, que les ayudara. Este no quería, pero al fin se animó. Entonces, mandó al pájaro carpintero a que picoteara el cerro, para ver dónde estaba más blando y se podía romper para sacar el maíz. Pero todo el cerro era de piedras y no se podía abrir. Entonces le preguntaron que tenían que hacer para comer maíz, y él dijo que tendrían que quemar el cerro, para provocar una explosión que dejara salir el*

maíz. Entonces el niño disparó un rayo al cerro, que provocó una gran abertura por la que salió el maíz. Fruto de la enorme explosión es la sangre que se hizo el pájaro carpintero, y de ahí la cresta roja que ahora tiene. El hombre” (el relato cambia de niño a hombre sin solución de continuidad) “estaba en mitad del fuego, pero como tenía fé en que iba a salir el maíz no se quemó. Pero cuando volvieron a limpiar el suelo para quemarlo otra vez, y que saliera maíz, otro señor se puso en medio, pero no tenía fé, y entonces se murió. Cuando los demás vieron esto, empezaron a recuperar la fé y a pedir de nuevo a los cerros que les dieran el maíz que tenían dentro.

Cuando salió el maíz por primera vez, salieron granos blancos y negros. Los doce hombres torpes cogieron el blanco, y dejaron el negro porque pensaron que, como estaba quemado, no nacería, y entonces lo recogió el decimotercero. Pero éste era el único que sabía cómo debía cultivar el maíz, por lo que sembró el negro y en 8 días creció la milpa, mientras que a los que habían sembrado maíz blanco no les crecía. Intentaron tostarlo, para ver si así les crecía, pero seguía sin hacerlo. Por eso se dieron cuenta que el maíz negro es igual que el blanco, y que es necesario conocer un secreto para que salgan las cosechas. Ese secreto sólo lo conocen los ancianos, y esa es la razón por la que la gente que quiere que le salgan las cosechas, tiene que preguntar a los ancianos, que son los que conocen el secreto.

Los trece hombres que descubrieron el maíz, como no tenían casa, se quedaban en las cuevas de los cerros mientras limpiaban y sembraban el terreno. Cuando vino Jesús, ya no les dejaban estar fuera, así que se quedaron dentro y ahora viven ahí. Sus hijos fueron saliendo fuera, pero ellos se quedaron dentro. Ahora ellos son los 13 cerros sagrados de Alta Verapaz, y por eso, cuando los q'eqch'ies necesitan consejo, van a hacer las ceremonias a las cuevas de los cerros” (la versión de D. Rafael Ixim, de la comunidad Siguanjá II es ligeramente diferente a este respecto, limitándose a señalar que “antes los cerros se comportaban como personas”).

“Todos los cerros tienen su valor, aunque sólo 13 lucharon por el maíz. Por

eso, el cerro tiene deseo y voluntad, porque tiene vida, y siempre te indica si quiere o no que entres en él o que le quites su maíz o sus animales. Y nunca te los dará si no se los pides antes a través de ceremonias. Esa es la razón por la que los jóvenes tienen ahora peores cosechas y ya casi no consiguen animales de caza: porque están olvidando los ritos y el cerro se está enfadando” (relato transmitido en versiones ligeramente diferentes por D. Rafael Ixim, de Siguanjá II, D. Domingo Cantí y D. Juan Chuuc, de Cantutú, y D. Miguel Kip, D. Santiago Chu, D. Domingo Ax y D. Nicolás, de Sebolito).

No saben de dónde vienen los Q'eqchí', pero mucha gente me contó versiones semejantes a las relatadas por D. Juan Chuuc, de Cantutú, respecto a que

“cuando nacía un niño, se le subía al cerro más alto y se le dejaba allí durante 3 días. Al cabo de ese tiempo, si el niño mamaba bien, es que había ganado el poder del cerro. Por eso se empezó a pensar que el cerro tenía vida. De ahí empezaron a mirar al cielo desde lo alto del cerro y sabían cuándo iba a hacer buen o mal tiempo, si iba a haber buena o mala siembra, etc., y entonces siembran más o menos”.

Porque

“hay cerros que sí están vivos por dentro, que están encantados: si ellos no quieren que subas, sale una culebra, o se invade de agua, o cosas así. Es como vivir en este mundo: en ese cerro habitan como dos reyes: uno bueno y otro malo. El malo pone obstáculos para que la gente no suba; algunos lo han conseguido, aunque se han perdido varias veces, pero cuando vuelven, se quedan sin hablar, y se mueren, invadidos por el espíritu malo del cerro.

Los cerros son buenos y malos; son como visiones que uno tiene; por ejemplo, en un cerro cercano, de los trece jóvenes, allí, mi hijo Andrés ha tenido una experiencia: vió a una pareja bañándose desnuda, a veces con cola y a veces sin ella. Se vino enseguida porque si no, hubiera muerto.

Para que el cerro te acepte, hay que rendirse a él. Dios es el creador de toda la tierra, pero los cerros también son en-

*cantados. Hay que pedirles perdón, para que el cerro sepa que uno necesita hacer la siembra.* (D. Domingo Cantí, Cantutú).

Tienen ciertas oraciones para rendirse ante él. Primero van a rezar a Dios, pero también mentan al cerro. Le hablan al cerro para que les deje pasar hasta el otro lado, por ejemplo (*Ibidem*).

*A veces los cerros mandan animales para hacer daño a la siembra, aunque la milpa esté pegada a la casa. Por eso hay que rezarles siempre, para que le den permiso a uno.*

*Los cerros se creen los dueños de esta tierra, y al que más hostigan es al más pecador* (*Ibidem*).

*“Hay un niño que dispara obsidiana al cerro, y de ahí rebota, y llega a los árboles”. Al niño no le ven, pero ven “los estragos que hace, y cómo mata a los árboles. Por eso decimos que el cerro está vivo, porque cuando hay problemas en la aldea, el rayo asusta matando a los árboles”* (*Ibidem*).

O, a veces, cuando uno se descuida y no está alerta, el cerro se apodera de su espíritu. Es claro a este respecto el caso de Dña. Rosa, de la comunidad de Si-guanjá II, quien tiene un hijo con un marcado retraso mental. La explicación de esta circunstancia es la siguiente:

*“Cuando el niño era muy pequeño, lo llevé a bañar al río, y lo dejé solo por un rato, el suficiente para que se adueñaran de él los malos espíritus del Cerro y el niño quedara muy dañado. Gracias a que, al darme cuenta de lo que había sucedido, empecé a hacer muchos ritos y a quemar copalpom, pagué una misa y otras cosas, y así se mejoró, y por ejemplo, dejaron de asaltarle las convulsiones que tenía”.*

#### 4. ANÁLISIS DEL MITO ‘Q’EQCHÍ’

1°.- Si el mito es un discurso de orientación e identidad es porque tiene una función social perpetua: legitima o justifica determinadas prácticas culturales (Bidney 1950: 19). Por tanto, podemos presumir que contemplará e intentará conceder rango sagrado a la estrategia económica del grupo que “vive” en él. Y así aparece claramente reflejado en el caso

q’eqchí: el mito se ocupa de explicar la aparición y la necesidad de perpetuación de la práctica de la tala y quema como medio de supervivencia e identidad del grupo. Los personajes del mito “revelaron” esa práctica a los Q’eqchí’, lo que la convierte en actividad sagrada. El carácter trascendente que el mito confiere a la práctica de esta estrategia económica se convierte, de esta forma, en un agente inmovilizador, radicalmente conservador, de la configuración cultural. Porque, además, no se trata simplemente de mantener un cierto tipo de estrategia económica, sino de asociarla a rituales cuyo conocimiento es transmitido por los ancianos y sin los cuales la práctica aislada resultaría estéril.

De hecho, ésta es una de las mayores amenazas que, a juicio de los ancianos Q’eqchí’, se cierne sobre las jóvenes generaciones y, por tanto, sobre la supervivencia de los Q’eqchí’ en general: los jóvenes están olvidando los ritos, ya no los practican, lo que hará enfadar a Tzuultak’á, quien les negará las cosechas. Precisamente a esta causa atribuyen el descenso actual de la productividad de la tierra y de la abundancia de animales. Es decir, es la sacralización de la actividad lo que garantiza el mantenimiento de la identidad y la supervivencia del grupo.

Tzuultak’á representa todas las virtualidades de poder que un q’eqchí pueda imaginar (Cabrús 1979: 26). Es el “Yo’yo”, o sea lo que es, lo que está vivo, aquello que domina al hombre y a la naturaleza (*Ibidem*; Estrada 1990: 28). Como tal fuente de poder tiene en su mano alimentar o destruir, por lo que el rito vuelve a constituirse en instrumento imprescindible de supervivencia, para aplacar su ira y ganar su generosidad. El mundo que rodea al Q’eqchí’ es, como vemos, un mundo amenazante, lleno de peligros imposibles de controlar porque pertenecen a la esfera de lo sagrado. La única manera eficaz de conjurar la amenaza es mantener la tradición, la costumbre, los ritos, la inmovilidad. Fuera del territorio sagrado del mito sólo existe el caos, y fuera del orden que él impone, únicamente la destrucción.

2°.- Eliade (1988: 109) insistía en que “el descubrimiento de la agricultura transforma radicalmente no sólo la economía del hombre primitivo, sino ante todo su *economía de lo sagrado*” (Eliade 1988: 109). Resulta evidente que para legitimar una práctica de *producción* habrá que sacralizar la *fecundidad*, la *sexualidad*, etc. Y, efectivamente, así se comprueba en el mito q’eqchí’.

Los ancianos de varias comunidades q’eqchíes guardan celosamente un ritual secreto que garantiza, a su juicio, el éxito de la siembra. Baste con decir que gira en torno a la fertilidad general del

Universo y que su objetivo es la concentración de toda la energía fértil que se pueda captar en la parcela que se va a sembrar. No se puede desperdiciar ningún potencial de fertilidad. La tierra lo necesita todo. Como se puede comprobar, las representaciones de la realidad no constituyen meros correlatos discursivos, sino parte de la propia realidad. Además, prueba fehaciente de que la Naturaleza es una y que la clasificación de formas, materias y seres dentro de ella resulta irrelevante.

3°.- La misma lógica invade la aparente confusión de identidades en el mito: los cerros son fenómenos topográficos a la vez que individualidades dotadas de deseo y voluntad. En el origen eran ora hombres, ora montes, ora niños, ora adultos. No es posible comprender el mito desde la lógica racional del discurso científico. Las identidades se trastocan, se confunden, se modifican, sin que ello conduzca a considerarlas “fantásticas” por parte de los Q’eqchí’. Estos viven inmersos en un universo cuyas leyes se escapan a quienes no participan del mito, pero que se imponen con la contundencia de lo que es real a quienes viven en él.

4°.- Parece claro el intento de conjugar su mito con la religión impuesta, traída de fuera, desde otros mitos. No creo que la elección del número 12 para hablar de los cerros “torpes” originales y de un decimotercero sabio, maestro y niño a la vez sea casual. No creo que el hecho de que este ser, que supo revelar a los Q’eqchí’ la manera de sobrevivir o escapar de la muerte en las condiciones en que otros la encontraron, sea pura coincidencia. Supongo que estos rasgos revelan la influencia de la religión católica. Sin embargo, nada contradice esto a lo que venimos viendo en relación al mito, sino todo lo contrario: los Q’eqchí’ han ido actualizando los personajes o la información concreta a lo largo de su historia, sin que en nada se viera afectada la esencia y función social de su mito.

Quisiera llamar la atención sobre el hecho de que la religión católica es una religión profética, y por tanto, que discurre en el tiempo histórico, que hace del cambio condición de la salvación. Para el catolicismo la transformación del ser humano y la sociedad no sólo no es negativa sino que es una exigencia para hacer posible el hallazgo de la verdadera identidad, planteamiento exactamente opuesto al del mito q’eqchí’ donde la identidad se pierde si se cambia. A los q’eqchíes se les ha “cristianizado”, ciertamente, pero a la vista del orden de racionalidad que su mito plantea, parece necesario reflexionar sobre las posibilidades reales de aceptación de los paráme-

tros sobre los que se asienta la creencia venida de fuera. Parece claro que los Q’eqchí’ han hecho lo que están acostumbrados a hacer para sobrevivir: han pagado el tributo que se les ha pedido, han aceptado algunos símbolos y sobre todo, se han adueñado de todo el potencial ritual de la nueva religión, para conseguir mantenerse vivos gracias a la constante reactualización del mito que se lo ha permitido.

5°.- Los Q’eqchí’ se sienten profundamente amenazados por el mundo “sagrado” que les rodea, sometidos a lógica que le atribuyen. La Naturaleza es, sin duda, el “locus” de sus miedos colectivos (Hanks 1990: 301).

Por su parte, fuera del mito sólo existe el caos. Por ello, el q’eqchí no se interesa por nada que no sea el espacio contemplado por él o el orden sin tiempo que él refleja. Quiero decir que el q’eqchí no ha desarrollado ningún sentido de la curiosidad ni por otros espacios de “caos”, ni por lo que pueda pasar en el futuro, puesto que sólo acepta un futuro integrado por la repetición inacabable de lo que ya conoce (Hernando 1997a). El mal se concibe, esencialmente, como el caos venido de fuera, como la ruptura del orden en el que viven (Farris 1995: 115). No se teme a los seres humanos. El mal no está dentro de ellos, sino en la realidad exterior (*Ibidem*; Hanks 1990: 301).

## 5. CONCLUSIÓN

La percepción de la realidad que tienen los Q’eqchí’ resulta totalmente coherente con su capacidad de control material de esa realidad. Al tratarse de un grupo que practica la agricultura de roza y que no utiliza sistemas de intensificación de la producción, sólo tiene un control limitado de sus condiciones de vida. El resultado es:

- 1) una fuerte sensación de identificación con el grupo como fuente de seguridad frente a la amenaza que el la Naturaleza no-humana representa (Hernando 1997 a).
- 2) una falta de individualización como mecanismo de identidad. Se refuerzan las semejanzas, no las diferencias (*Ibidem*).
- 3) una consiguiente menor distancia entre el “yo” interior y la realidad exterior.
- 4) un énfasis en la representación de la realidad a través de metonimias, dado que no se establece la distancia entre el “yo” interior y la realidad exterior que requiere la metáfora.
- 5) una interpretación de la realidad a través de mitos.
- 6) un miedo al cambio, a la transformación de cual-

quier aspecto de su cultura. La falta de control sobre el presente impide pensar con confianza en el futuro. Sólo se tiene la garantía de la supervivencia en las mismas circunstancias que ya se han experimentado.

7) un énfasis en el presente y en el Tiempo cíclico.

8) un énfasis en el Espacio como parámetro esencial al que referir la realidad.

Creo que todos estos rasgos forman parte de una relación estructural y que, por tanto, se darán en todos aquellos grupos cuyo control material de la realidad sea tan escaso como el de los Q'eqchí'. Es decir, definiendo que a un tipo de complejidad socio-económica dado corresponde una percepción concreta de la realidad por parte de los individuos que muestran ese grado de complejidad en sus interrelaciones. Esto significa una modelación concreta de sus emociones y de sus elaboraciones intelectuales sobre la realidad. Nada tiene esto que ver con capacidades, sino sólo con la particular forma que adopta esa capacidad. En concreto, creo que esa forma se manifiesta en el modo de representación de la realidad a la que se da mayor énfasis social, la metonimia o la metáfora.

Si esta relación es estructural, se mantendrá independientemente de las circunstancias en que se dé, y por tanto también en el pasado prehistórico del *Homo sapiens sapiens*.

Es decir, creo que no deberíamos seguir pensando en el Epipaleolítico, en el Neolítico o en la Edad del Bronce, como si de escenarios para una representación protagonizada por nosotros mismos se tratara. No sólo han cambiado los rasgos materiales, la configuración económica, algo tan abstracto como su "sociedad" o su "ideología". Si todo ello era diferente es porque los individuos establecían relaciones diferentes entre sí, es decir, porque ellos *eran* diferentes. No creo que podamos concebir la adecuada dimensión de dinámicas como el comercio o la expansión territorial sin valorar la vinculación emocional con el "paisaje" o el desinterés por los espacios que no se habitan; de procesos como la jerarquización social sin reflexionar previamente sobre la individualización que implica; o de expresiones en relación a la muerte (tanto constructivas como rituales en general) sin aceptar que la identidad individual que atribuímos a "nuestros" muertos o la ruptura insalvable con

que asociamos la muerte no son sino expresiones coherentes con la relación particular que en la cultura moderna occidental se establece con la realidad (*cfr.* Hertz 1990; Ariès 1982).

En este sentido, pienso que la Prehistoria podría beneficiarse si la rigidez disciplinaria que caracteriza los estudios e investigaciones académicas cediera paso a una mayor flexibilidad inter-disciplinaria. Aunque lo solemos perder de vista, nuestro objetivo no es la cultura material del pasado, sino las sociedades, esto es, las relaciones humanas del pasado. La historia del pensamiento "científico" está llena de trascendentes contribuciones a tamaño empresa. Sin embargo, sea cual sea la disciplina desde la que nos situemos —Antropología, Historia, Psicología, Sociología, etc—, se constata una tendencia generalizada a ignorar las contribuciones hechas desde las demás.

He querido utilizar estas páginas como plataforma desde la que reivindicar otras vías de análisis para la Prehistoria. El acercamiento al modo en que sus protagonistas pudieron percibir la realidad no pretende quedar en un ejercicio hueco de las pautas de una moda "cognitiva". Muy por el contrario, lo creo necesario para establecer marcos realistas desde los que juzgar los procesos de cambio y sistemas de relación del pasado. Al fin y al cabo, cuando hablamos del pasado, hablamos, queramos o no, de la *gente* que habitó ese país.

## NOTA

La información que se ofrece es el resultado de dos campañas de trabajo de campo en las comunidades q'eqchíes de alrededor del municipio de Chahal (Alta Verapaz, Guatemala), realizadas en Julio-Agosto de 1994 y Diciembre de 1995. Fué financiado gracias a la concesión de un Proyecto a Grupos Precompetitivos (PR19/94-5375/94) de la Universidad Complutense de Madrid. A su vez, el trabajo bibliográfico es el resultado de dos estancias de investigación financiadas gracias a sendas Becas Complutense Del Amo en las Universidades de California en Los Angeles (UCLA) y Berkeley. El Prof. T. Earle y la Prof. M. Conkey hicieron posible en cada una de ellas un inmejorable ambiente de trabajo, que no se hubiera podido llevar a cabo, por último, sin la siempre generosa ayuda del Prof. A. Gilman. A todos ellos, y a toda la gente de Chahal, mi más sincero agradecimiento.

## BIBLIOGRAFÍA

- ARIÉS, PH. (1982)[1977]: *La muerte en Occidente*. Ed. Argos Vergara, Barcelona.
- BIDNEY, D. (1950): The Concept of Myth and the Problem of Psychocultural Evolution. *Am. Anthrop.*, 50: 16-26.
- BOURDIEU, P. (1977): *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press, Cambridge.
- BOURDIEU, P. (1990): Time Perspectives of the Kabyle. *The Sociology of Time* (J. Hassard, ed.). St.Martin's Press, New York: 219-237.
- CABARRÚS, C. R. (1979): *La cosmovisión K'ekchí' en proceso de cambio*. UCA/Editores, San Salvador.
- CASSIRER, E. (1944): *An Essay on Man*. Yale University Press, New Haven and London.
- CASSIRER, E. (1972)[1955]: *Filosofía de las Formas Simbólicas. II: Pensamiento mítico*. F.C.E., México.
- COHN, C. (1996): Nuclear Language and How We Learned to Pat the Bomb. *Feminism and Science* (E. F. Keller y H. E. Longino, eds.). Oxford Readings in Feminism. Oxford University Press, Oxford: 173-184.
- ELIADE, M. (1988)[1957]: *Lo sagrado y lo profano*. Ed. Labor/Punto Omega, Barcelona.
- ELÍAS, N. (1990a)[1987]: *La sociedad de los individuos*. Ediciones Península/Ideas, 14, Barcelona.
- ELÍAS, N. (1990b)[1983]: *Compromiso y distanciamiento*. Ediciones Península, Barcelona.
- ELÍAS, N. (1992): *Time: an Essay*. Basil Blackwell, Oxford.
- ELÍAS, N. (1993)[1987]: *El proceso de la civilización. Investigaciones psicogenéticas y sociogenéticas*. Fondo de Cultura Económica, 1ª reimpresión, Madrid.
- ENTRIKIN, J. N. (1991): *The Betweenness of Place. Towards a Geography of Modernity*. John Hopkins University, Baltimore, Maryland.
- ESTRADA MONROY, A. (1990): *Vida esotérica Maya-K'ekchí'*. Colección Obra Varia, Nº 3, Ministerio de Cultura y Deportes, Guatemala.
- FABIAN, J. (1983): *Time and the Other. How Anthropology makes its object*. Columbia U. P., New York.
- FARRIS, N. (1995): Remembering the Future, Anticipating the Past: History, Time, and Cosmology among the Maya of Yucatán. *Time. Histories and Ethnologies* (D. O. Hughes y T. R. Trautmann, eds.). The University of Michigan Press, Ann Arbor: 107-138.
- GELL, A. (1996): *The Anthropology of Time. Cultural constructions of temporal maps and images*. Berg. Oxford, Washington D.C.
- GOODY, J. (1985): *La domesticación del pensamiento salvaje*. Akal Universitaria, Barcelona.
- GOODY, J. (1986): *The Logic of Writing and the Organization of Society*. Studies in Literacy, Family, Culture and the State. Cambridge University Press, Cambridge.
- GRAFTON, A. T. (1995): Chronology and Its Discontents in Renaissance Europe: The Vicissitudes of a Tradition. *Time. Histories and Ethnologies* (D. O. Hughes y T. R. Trautmann, eds.), The University of Michigan Press, Ann Arbor: 139-166.
- HANKS, W. F. (1990): *Referential Practice. Language and Lived Space among the Maya*. University of Chicago Press, Chicago.
- HERNANDO, A. (1995): La Etnoarqueología hoy: una vía eficaz de aproximación al pasado. *Trabajos de Prehistoria*, 52(2):15-30.
- HERNANDO, A. (1996): Aproximación etnoarqueológica al estudio del Neolítico. La utilidad del caso K'ekchí' para el estudio de la Prehistoria europea. *Complutum Extra*, 6(II): 193-202.
- HERNANDO, A. (1997a): La identidad Q'eqchí'. Percepción de la realidad y autoconciencia de un grupo de agricultores de roza de Guatemala. *Revista Española de Antropología Americana XXVII*. En prensa.
- HERNANDO, A. (1997b): The perception of landscape amongst the Q'eqchí', a group of slash-and-burn farmers in the Alta Verapaz (Guatemala). *Perceiving Landscape* (P. Ucko y R. Layton, eds.). Routledge, London. En prensa.
- HERTZ, R. (1990)[1917]: Contribución a un estudio sobre la representación colectiva de la muerte. *La muerte y la mano derecha*. Alianza Editorial, Alianza Universidad, 637, Madrid: 15-102.
- HODDER, I. (1991): Interpretative Archaeology and Its Role. *American Antiquity* 56(1): 7-18.
- HUGHES, D. O. (1995): Introduction. *Time. Histories and Ethnologies* (D. O. Hughes y T. R. Trautmann, eds.). The University of Michigan Press, Ann Arbor: 1-17.
- KAN, S. (1989): *Symbolic Immortality. The Tlingit Potlatch of the Nineteenth Century*. Smithsonian Institution Press, Washington and London.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1962): *La pensée sauvage*. Plon, París.
- LÉVY-BRUHL, L. (1923): *Primitive mentality*. George Allen and Unwin, London.
- MOORE, H. (1994): Gendered persons. Dialogues between Anthropology and Psychoanalysis. *Anthropology and Psychoanalysis. An encounter through culture*. (S. Heald y A. Deluz, eds.). Routledge, London: 131-152.
- OLSON, D. R. (1994): *The World on paper. The conceptual and cognitive implication of writing and reading*. Cambridge University Press, Cambridge.
- PÖPPEL, E. (1988): *Mindworks. Time and Conscious Experiences*. Harcourt Brace Jovanovich Publishers, Boston, San Diego, New York.
- RENFREW, C.; BAHN, P. (1993): *Arqueología. Teorías, Métodos y Práctica*. Ediciones Akal, Madrid.
- RENFREW, C.; ZUBROW, E. (eds.) (1994): *The ancient mind. Elements of cognitive archaeology*. New Directions in Archaeology. Cambridge University Press, Cambridge.
- RODMAN, M. C. (1992): Empowering Place: Multilocality and Multivocality. *American Anthropologist*, 94: 640-656.
- TRINGHAM, R. (1994): Engendered Places in Prehistory. *Gender, Place and Culture*, vol.1 (2): 169-203.
- WILSON, B. R. (ed.) (1991): *Rationality*. Blackwell, Oxford.