

Notas

CANÍBALES Y REYES: UN INTERCAMBIO *

Según Marshall Sahlins (NYR, nov. 23), la «visión general» de *Caníbales y Reyes* es que «en la escala de la historia, toda cultura es negocio». La idea deriva del hecho de que el materialismo cultural encuentra para los fenómenos socioculturales explicaciones en los costos relativos y beneficios de actividades alternativas. La idea fija de Sahlins es que costos y beneficios son lo mismo que «ganancia» y «pérdida» y que son sólo aplicables, por lo tanto, a culturas que economizan en conformidad con las categorías formales del capitalismo. Sin embargo, los costos y beneficios del materialismo cultural se refieren a los modos más o menos eficaces de satisfacer necesidades de alimentos, sexo, descanso, salud y aprobación. Aunque estos costos y beneficios no se pueden medir con precisión, se pueden fácilmente obtener aproximaciones en cuanto al aumento o descenso de índice de mortalidad, insumo de calorías y proteínas, incidencia de enfermedades, proporción de entradas y salidas de fuerza de trabajo, equilibrio energético, cantidad de infanticidios, pérdidas de guerra y muchos otros índices «etic» y de comportamiento.

Estos costos y beneficios constituyen claramente categorías que son epistemológicamente distintas a las nociones econométricas y de precios de mercado, de ganancia y pérdida medidas en términos monetarios. Más aún, tienen relevancia con asuntos más amplios y, en

* Esta nota apareció en *The New York Review of Books* en junio de 1979, como respuesta a la reseña de Marshall Sahlins del libro de Harris *Cannibals and Kings* (reproducida en el Volumen IX de nuestra *Revista Española de Antropología Americana*). La publicamos, seguida del comentario final de Sahlins, en la versión castellana de Liliana R. Goldin.

especial, con las soluciones más o menos eficientes de problemas biológicos, psicológicos y ecológicos experimentados por todos los seres humanos en todas las culturas. El interés en encontrar soluciones eficaces para tal tipo de problemas experimentados universalmente, no puede ser un rasgo peculiar de los miembros de la burguesía. Para cualquiera realmente preocupado por las condiciones materiales básicas para el bienestar humano, como Marx y Engels, surge, del análisis de Sahlins, un exponente de la «mentalidad comercial occidental». Este es un monopolio que los hombres de negocios del Este o del Oeste no merecen ni disfrutan.

Obtener algo de carne

Sahlins no deja de fantasear con las implicaciones ideológicas de una ciencia de la cultura basada en el análisis de los costos y beneficios materiales. Ofrece un informe impreciso de la forma en que los materialistas culturales aplican principios de optimización para la explicación de problemas específicos. De la exposición de Sahlins se podría suponer que el materialismo cultural trata los costos y beneficios de las innovaciones alternativas como si fueran opciones sin tiempo, abiertas a cualquier sociedad, en cualquier momento de su historia. Pero el *corpus* de la teoría materialista cultural es evolucionista. En *Canibales y Reyes* veo alternativas optimizadoras específicas, como factibles sólo en un momento definido de un proceso de desarrollo.

El no considerar este aspecto del materialismo cultural lleva a Sahlins a desfigurar la explicación del canibalismo azteca (propuesta en primer lugar por Harner en 1977). Según Sahlins, mi versión de esta teoría es que, en efecto, los aztecas se comían a la gente «para obtener algo de carne». Lo que Sahlins omite es que, tanto Harner como yo, insistimos en que se practicaba el canibalismo en Mesoamérica antes que los aztecas llegaran al valle de México, y que, como parte del sacrificio ritual de prisioneros de guerra en pequeña escala, fue probablemente universal entre las jefaturas de los dos hemisferios. Sostenemos más adelante que durante el desarrollo de los estados, se redujo generalmente o eliminó el sacrificio humano sustituyéndose las víctimas humanas por animales e, invariablemente, se abandonó la práctica de comer a los prisioneros de guerra. La explicación de este rasgo es que fue parte de la tendencia general de los estados expansionistas triunfantes adoptar religiones ecuménicas e incorporar las poblaciones derrotadas a la política económica del estado ganador, poblaciones destinadas a servir como campesinos, siervos o esclavos.

Sin embargo, en el caso azteca, y, por lo que sabemos, sólo en este caso, el estado mismo se encargó de los sacrificios humanos y del

complejo canibalístico, conviretiéndolos en el punto central de los rituales eclesiásticos. A medida que el poder de los aztecas aumentaba, la importancia del sacrificio era mayor. En la dedicación del gran templo azteca en 1487 más de 20.000 cautivos fueron inmolados en cuatro días, y, a principios del siglo .xvi se comieron al menos 15 ó 20.000 personas por año en Tenochtitlán, la capital azteca (Harner, 1977: 119). Los cráneos de las víctimas de Tenochtitlán se exhibían después de ser extraídos y comidos los cerebros; gracias a ello los miembros de la expedición de Cortés pudieron hacer un cálculo bastante preciso del número de sacrificados. Observaron que estaban expuestas 136.000 cabezas, pero no pudieron contar otro grupo de cabezas que se usó para hacer dos torres altas que consistían enteramente en cráneos y maxilares (*Ibid.*: 122).

La escala de este complejo no tiene comparación con ningún otro complejo canibalístico anterior o posterior. Los aztecas constituyen un caso único y requieren, por lo tanto, una explicación única. Sahlins intenta mezclar el complejo azteca con ejemplos de rituales canibalísticos preestatales en pequeña escala de Oceanía y otras partes. Distorsiona la cuestión de explicar el canibalismo azteca, en particular para explicar el canibalismo en general. Lo que necesita explicación no es por qué los aztecas sacrificaban y comían gente, sino por qué lo hacían más que otros.

¿Por qué fueron únicos los aztecas? Nuestra explicación es que los aztecas no abandonaron el canibalismo porque se agotaron los recursos faunísticos del Valle de México. Como resultado de un milenio de intensificación y crecimiento de la población, las tierras altas del centro de México fueron desprovistas de rumiantes domesticables, cerdos, aves silvestres, peces y ungulados en número suficiente para proveer cantidades significativas de proteínas animales per cápita por año (Sanders y Santley, en prensa). Las pocas especies domesticables disponibles —aves y perros— no se podían criar en cantidades suficientes para compensar la ausencia de ganado vacuno, ovejas, cabras, caballos, cerdos, cerdos de Guinea, llamas o alpacas. Todos los otros grandes estados antiguos, incluyendo los Incas del Perú, poseían varios herbívoros domesticados cuya carne y sangre sustituían la carne humana en festines y rituales de sacrificio de soporte estatal. Estas redistribuciones eclesiásticas de proteína animal se empleaban para premiar la lealtad al estado, en especial la lealtad en el campo de batalla, y para promover y consolidar el poder de la clase dominante. Este no es lugar para una extensa discusión sobre las ventajas bioquímicas y fisiológicas de las fuentes de proteína animal frente a la vegetal. Es suficiente con indicar que las fuentes de proteína animal en la forma de leche o carne son valoradas universalmente sobre las vegetales y se les da en todas partes un lugar preferente en las redis-

tribuciones eclesiásticas, fiestas honoríficas y comisariatos de la clase alta (la India hindú, el centro de las prácticas vegetarianas, es uno de los más grandes consumidores en el mundo de leche y productos lácteos). La razón es que las proteínas son esenciales no sólo para la función normal del cuerpo, sino también para la recuperación de infecciones y heridas.

El cuerpo humano necesita para elaborar proteínas veinte tipos diferentes de aminoácidos; puede sintetizar todos menos ocho o nueve de ellos, los llamados aminoácidos esenciales. Para obtener de las plantas estos componentes esenciales se deben ingerir grandes cantidades de alimentos vegetales equilibradamente combinadas *en la misma comida*. La carne, los huevos y otras proteínas animales proveen, aun cuando se coman en pequeñas cantidades, los aminoácidos esenciales equilibrados. La preferencia mundial por la proteína animal refleja, por lo tanto, una estrategia adaptativa cultural y nutricional. Cualquier población que no intente maximizar el insumo de proteínas animales en relación al de las poblaciones vecinas se encontraría, en poco tiempo, físicamente disminuida, menos saludable y capaz de recuperarse de los traumas de la enfermedad y las heridas del combate (cf. Scrimshaw, 1977).

La teoría adelantada por Michael Harner y yo es que el extremo agotamiento de los recursos de proteínas animales dificultó especialmente a la clase dominante azteca el prohibir el consumo de carne humana y evitar emplearlo como premio a la lealtad y el coraje en la batalla. Resultaba inmediatamente más ventajoso para la clase dirigente azteca sacrificar, redistribuir y comer a sus prisioneros de guerra que utilizarlos como siervos o esclavos. El canibalismo quedó, por lo tanto, para los aztecas como un sacramento irresistible, y su sistema eclesiástico, de soporte estatal, se inclinó a favor del aumento más que la disminución de matanzas rituales de cautivos y de la redistribución de carne humana¹. La clase dominante azteca, a diferencia de cualquier gobierno, se encontró con que no luchaba para expandir sus territorios, sino para aumentar el flujo de cautivos comestibles. Todo esto no parece convencer a Sahlins, que urde una fábula economicista por la cual los aztecas van a la guerra para «obtener carne» porque les resulta más barato cocinar gente que comer frijoles. Los costos y beneficios críticos optimizados no son sólo aquellos asociados a la elección entre dos fuentes de proteínas, sino tam-

¹ Es cierto, como señala Sahlins, que los aztecas a veces engordaban a sus prisioneros antes de comérselos, pero esto no quiere decir que hicieran un mal uso de los recursos; tenían que proveer comida sólo para engordarlos y no para mantenerlos. También es cierto que con los troncos de las víctimas se alimentaba a los animales del zoológico, pero nadie sabe si la carne estaba todavía en los huesos y tampoco encontramos que el alimentar carnívoros esté en contradicción con otros divertimentos de la clase dirigente azteca.

bién entre dos modos alternativos de justificar la hegemonía de la clase dominante en su hábitat muy agotado en un momento definitivo de la evolución del estado en Mesoamérica.

Sahlins y la Arcadía azteca

Nuestra teoría del canibalismo azteca se basa en el argumento de que el Valle de México fue un hábitat especialmente agotado. Sahlins lo rechaza; arguye que dicho valle fue un verdadero paraíso proteínico. Escribe que «de todos los pueblos del hemisferio que practicaron la agricultura intensiva, los aztecas fueron los que probablemente contaban con más recursos proteínicos naturales». Sin embargo, es un hecho establecido desde un punto de vista arqueológico, ecológico y de sentido común que la caza, pesca y recolección de recursos naturales proteínicos no marítimos no pueden proveer a poblaciones densamente urbanizadas, de cantidades nutritivas significativas de proteínas animales con un rendimiento continuo, sólo lo pueden hacer con recursos proteínicos domesticados.

Incluso con densidades menores a una persona por milla cuadrada, los cazadores y recolectores necesitan cientos de millas cuadradas de zonas reservadas para poder mantener las proteínas animales per cápita en niveles modestos (30 g. per cápita por día, o menos de la mitad de la ración normal en EE. UU.). Desde esta perspectiva, el argumento de Sahlins de que el millón y medio de personas que vivía en el Valle de México podía obtener una provisión suficiente de carne de la caza del venado, es tan válido como el sugerir que la ciudad de Nueva York puede obtener su carne de los animales silvestres de las montañas de Catskill.

W. Sanders y R. Santley (en prensa) han estudiado evidencias arqueológicas de caza excesiva y agotamiento del Valle de México en el período de 1500 a.C. al 1500 d.C. Estiman que al principio del período la carne de venado contribuyó con un 13,5 por 100 de las calorías de la dieta. En los tiempos aztecas «la caza excesiva se agudizó tanto» que sólo el 0,1 por 100 de calorías venía de la carne de venado. Estiman igualmente «que el total de carne de recursos silvestres no podía haber excedido el 0,3 por 100 de los requerimientos anuales (de calorías)»².

Esto resulta en 0,6 g. de proteínas per cápita por día. (Como referencia es útil pensar en la cantidad aproximada de proteínas de un huevo de gallina: alrededor de 6 g.)

² A 2.000 calorías per cápita, a 2 calorías por gramo de carne magra y a 20 por 100 de proteínas por gramo de carne magra.

No es menos errónea la idea de que los lagos del Valle de México podían haber provisto de cantidades significativas de proteína per cápita. En tiempos anteriores a la conquista, los lagos tenían una profundidad promedio menor a los tres pies; en las zonas más bajas, el agua era demasiado salada para beber, y durante la estación seca, la superficie se reducía considerablemente debido a la evaporación. Después de la conquista, los españoles comenzaron a agotar los lagos. Sin embargo, aun en los tiempos aztecas, la superficie se cubría de algas con las que se hacían las famosas «tortas de escoria». Esta floración de algas sugiere que los lagos tenían un bajo contenido de oxígeno y que, por tanto, las especies vertebradas no abundaban en superficie.

Según Charles Gibson (1964: 340), a principios del siglo XVII los dos lagos más productivos rendían más de un millón de peces no mayores de 9 pulgadas y, la mayoría, menores. Si suponemos que los otros lagos producían una cantidad similar y que la superficie total se redujo un tercio desde los tiempos de los aztecas, se puede estimar que se pescaban en generosos números redondos unos 3 millones cada año. Esto resulta equivalente a dos piezas per cápita por año o, aproximadamente, 0,12 g. de proteínas per cápita por día.

Siguen las aves acuáticas. Sahlins dice que «había millones de patos». Gibson (*ibid.*: 343) estima que en el siglo XVIII se cazaban un millón anual. Considerando que se cazaban con rifles cuando la población del Valle de México era mucho menor que en los tiempos aztecas, no hay razón para ajustar el total de Gibson por encima. Esto resultaría menos de 3/4 de pato por persona por año. Estimando generosamente en 2 kg. de peso cada pato, esto rendiría unos 1,0 g. de proteínas per cápita por día.

Pero el verdadero valor de la Arcadia azteca, nos dicen, reside en sus invertebrados. El lugar estaba «repleto», dice Sahlins, de pequeños animales silvestres: «insectos, larvas y gusanos colorados». Sahlins me acusa de etnocentrismo burgués por no comprender que estos animalitos gustan a los no-occidentales. Al margen del gusto que tengan los insectos y gusanos (a mí mismo me apetecen algunos invertebrados), el asunto es ver si criaturas pequeñas, informes y tróficamente dependientes pueden ser recogidas en cantidad suficiente para proveer a una población densamente urbanizada con cantidades suficientes de proteína animal con un rendimiento sostenido.

Una cosa es saborear picantes bocados de larvas y gusanos como complemento de la carne y el pescado, y otra muy diferente es hacer de ello la fuente principal de carne animal. En hábitats bien provistos, la gente deja que los pájaros y peces se coman a los gusanos mientras ella come pájaros y peces. La única conclusión sensata a la que podemos llegar es que los aztecas comían insectos y gusanos porque

ya se habían comido la mayor parte de los pájaros y peces, y por eso también comían seres humanos. Sahlins piensa, sin embargo, que el comer muchos insectos y gusanos demuestra la opulencia de la sociedad azteca.

Para aseverar que los aztecas vivían realmente en un medio rico en fuentes proteínicas, Sahlins dice «que no había escasez de carne en los mercados descritos por los españoles», sin agregar que Cortés estaba convencido de que la mayoría era carne humana (si no pueden comer tortas de escoria, déjenles que coman gente). En lugares como Calcuta no hay escasez de nada para aquellos que puedan pagarlo.

Sumando todas las fuentes posibles, sin contar la carne humana, es difícil de entender cómo los aztecas pudieron haber obtenido más de 2 ó 3 g. de proteína animal por día (aproximadamente medio huevo)³.

Finalmente, contra los patos, insectos y tortas de escoria de Sahlins hay evidencias contundentes de los cronistas españoles con relación a períodos de hambre devastadora y de pérdidas agrícolas. Entre 1500 y 1519, año en que llegó Cortés, se registraron hambres en 1501, 1505, 1507 y 1515. El peor período de hambre registrado tuvo lugar durante el siglo xv; duró desde 1451 hasta 1456 y se vio seguido de una intensa guerra con sacrificios humanos. (Harner estima que los períodos de hambre se daban con una frecuencia media de cada tres o cuatro años.) Ningún estudioso ha cuestionado jamás los informes sobre períodos de hambre aztecas. Su recurrencia desacredita los supuestos de Sahlins respecto a la abundancia de vida silvestre.

Cháchara positivista

Por el ardor con que Sahlins expone su argumento a favor de la abundancia, basándose en la evidencia de escasez, se podría pensar que desea dar una explicación propia del rompecabezas azteca. Pero no posee una explicación alternativa. El único fin de su incansable crítica negativa es probar que la cultura azteca es «significativa en sí misma», un planteamiento que no se puede objetar, pero que no tiene relación con la cuestión de si el canibalismo azteca puede o no explicarse a través de teorías materialistas culturales.

³ Si suponemos que otuvieron tanta proteína de insectos y gusanos como de los patos, el total es entonces así:

$$\frac{\text{carne}}{0,6} + \frac{\text{pescado}}{0,12} + \frac{\text{patos}}{1,00} + \frac{\text{«animalitos»}}{1,00} = 2,7 \text{ gramos}$$

Esto no toma en cuenta, por supuesto, la estacionalidad de muchas criaturas ni tampoco las agudas diferencias de privilegio de consumo entre las clases sociales aztecas.

Según Sahlins, la contemplación absorta de la riqueza del sacrificio humano tal y como lo entendieron los sacerdotes aztecas y sus víctimas define la tarea propia del antropólogo.

Sahlins me advierte que si persisto en tratar de aprender algo sobre las condiciones *etic* y de conducta que hacen que los sacerdotes matarifes tengan la habilidad de arrancar corazones de gentes con vida, «tendremos que abandonar toda antropología». Pienso más bien que tendremos que abandonar la antropología cuando se difunda que la idea de Sahlins de reducir la antropología a los aspectos émicos y mentales del sacrificio azteca es lo que ejemplifica la verdadera antropología. Nadie puede dudar que «la cultura es significativa en sí misma», pero muchos dudarán de la autoridad de Sahlins para decirnos lo que significaba ser arrastrado hacia la cima de la pirámide por el pelo, aun cuando fuera «pelo mágico», como lo sugiere en una nota, ser tumbado boca arriba y trinchado.

Sahlins arguye que lo que importaba a las víctimas, cuyos gritos se dejaron de oír hace 500 años, era el ser parte de un sacramento y no de una comida. «Es cháchara positivista», dice Sahlins, imponer categorías occidentales, tales como canibalismo, a estos ritos sagrados. No fue canibalismo, continúa diciendo, fue «la forma más alta de comunión», como si la comunión no fuera también un concepto occidental, y como si al llamar al sacrificio humano «comunión» convirtiera los cuchillos de obsidiana y la carne humana en cosas que no se pueden reconocer como afiladas y nutritivas, respectivamente. Los antropólogos debemos sin duda tratar de entender por qué la gente piensa y se comporta del modo en que lo hace, pero no podemos detenernos ahí; es necesario que reservemos nuestro derecho a no creer en ciertas explicaciones.

Más que nada debemos reservarnos el derecho de no creer en las explicaciones de la clase dirigente. Una clase dirigente que dice comer algunos seres humanos en beneficio de todos no nos está contando toda la historia. Una antropología que no hace más que exponer este punto de vista no sirve ni a la ciencia ni a la moralidad. El canibalismo azteca fue la «forma más alta de comunión» para los comensales, pero no para los que fueron comidos. Para éstos no era un simple canibalismo, sino la forma más extrema de explotación. (Hasta los hombres de negocios burgueses se abstienen de comer a sus obreros.) Si es cháchara positivista describir en esos términos las relaciones humanas, ¡que viva el positivismo! Si es la antropología la que debe luchar contra la mistificación de las causas de la desigualdad y la explotación, ¡que viva la antropología! ⁴.

Marvin HARRIS

⁴ Aquellos interesados en mi respuesta a muchas otras distorsiones e incorrecciones de la reseña de Sahlins podrán consultar los capítulos sobre estructura-

Respuesta de Marshall Sahlins

La ciencia de la nutrición no ayudará. Indica que en tiempos normales la combinación de maíz y frijoles, la base de la comida diaria azteca les proveería con el campo completo de aminoácidos en niveles comparables o superiores a los de proteína animal¹. Por otra parte, la carne humana podría no tener ningún valor nutritivo rescatable. El calendario ritual del sacrificio humano no tiene relación particular con los períodos de declinación del ciclo agrícola anual; por el contrario, los mayores sacrificios coinciden con la cosecha². Y si los alimentos fueran verdaderamente escasos, la carne de las víctimas sacrificadas no habría sido suficiente para prevenir la desnutrición, ya que la gente no puede sintetizar proteínas en la medida en que los requerimientos calóricos (energía) no sean satisfechos.

Además, el canibalismo azteca no fue único en cuanto a intensidad. Los números que ofrece *Caníbales y Reyes* son de 15.000 sacrificios humanos anuales para una población de 2 millones en el Valle de México. Esta proporción, menor a un cuerpo por año para 100 sujetos, avergonzaría a muchos jefes caníbales con algo de amor propio. Aun cuando se comiera toda la carne (y no fue así) e incluso cuando la comieran sectores privilegiados de la ciudad de Tenochtitlán (digamos un 25 por 100 de sus 300.000 habitantes), el canibalismo ofrecería a la élite raciones de proteínas similares a un bocado de hamburguesa por día³.

lismo, marxismo estructural y oscurantismo en mí: *Cultural Materialism, The Struggle for a Science of Culture* (Random House, 1979).

¹ La comida diaria de la gente común azteca consistía principalmente en tortillas de maíz, frijoles, salsa de pimientos o tomates, tomates y, muy raras veces, algo de carne o de caza o aves. (Jacques SOUSTELLE, *Daily life of the Aztecs*, Stanford, Univ. Press, 1961: 149).

Sobre la dispensabilidad de proteínas animales para aquellos cuya dieta incluye las proteínas vegetales complementarias de los frijoles y el maíz, en especial «muchos pueblos centroamericanos», ver R. G. WOHL y R. S. GOODHART, *Modern Nutrition in Health and Disease* (Lea & Febiger, 1964: 144).

Para aminoácidos en maíz, frijoles y productos animales, ver los apartados relevantes en P. L. ALTMAN y D. S. DITTEMER, «Metabolism» (*Federation of American Societies for Experimental Biology*, 1968: 53-55).

² Bernardo R. ORTIZ DE MONTELLANO, «Aztec Cannibalism; An Ecological Necessity?», *Science*, 200, 1978: 611-617.

³ Sobre las proteínas disponibles en la carne humana, ver WOHL y GOODHART, *op. cit.*, p. 125; también S. GARA y W. BLOCK, «The limited Nutrition Value of Cannibalism», *American Anthropologist*, Vol. 72, 1970: 106.

Sobre hamburguesas: C. F. ADAMS, *Nutritive Values of American Foods*, USDA Agricultural Handbook, 456, 1975.

En mis cálculos adopto las cifras de Ortiz de Montellano de 1.810 gramos de proteínas de brazos y piernas (la parte que los aztecas comían) y 5.180 gramos para todo el cuerpo. Suponiendo que los 75.000 miembros de la élite de Tenochtitlán consumían anualmente 15.000 víctimas, y aún cuando comieran toda la carne, resultaría en un rendimiento de 2,83 gramos de proteínas por día para cada consumidor; mientras los brazos y piernas darían 0,99 gramos por persona

Como en otras muchas excursiones interdisciplinarias, la llamada de Harris a los estudios nutricionales triunfa sólo al multiplicar las incertidumbres de su propio campo por los interrogantes de alguna otra ciencia. Uno de los más definitivos interrogantes que surge de los últimos debates de los nutricionistas es que «no se ha identificado ninguna dieta en el mundo con una concentración de proteínas menor al requerimiento mínimo»⁴. Los autores de esta conclusión, hablando de la supuesta «brecha proteínica» en los países del Tercer Mundo (más bien una deficiencia calórica) y de nuestra propia obsesión histórica con la carne como único alimento formador de carne (la palabra en inglés para «alimento» solía ser «meat», carne), llaman a todo esto el «mito proteínico». Tampoco han tenido éxito las propias aserciones del señor Harris sobre los recursos proteínicos de los aztecas y otros⁵.

Hablando de ciencia, debo protestar sobre el modo en que el señor Harris emplea las evidencias. Cortés nunca sugirió que la carne en los mercados aztecas fuera humana. (Ya que no hay tal indicio en los relatos de Cortés sobre la conquista en sus cartas a Carlos V, es difícil entender por qué Harris me acusa de negligencia al respecto.) Igualmente Harris me acusa de decir que los aztecas obtenían proteínas de la caza del venado, cuando yo nunca mencioné el venado en tal sentido. La precisa refutación matemática que hace Harris de esta propuesta imaginaria es obra de su inspiración. Lo mismo se puede decir de los cálculos de Harris de gramos de proteína en las condiciones económicas de los siglos XVII y XVIII, cuando la población del Valle de México descendió de 1,5 millones a menos de 100.000 y los recursos de los lagos estaban gravemente agotados. Las fuentes históricas tampoco respaldan suposiciones tales como la de que los aztecas compraban y vendían carne humana, que todos los sacrificios se comían o que sólo los huesos de las víctimas y no los troncos se daban a los animales del zoo de Moctezuma. Yo sé que Harris ha defendido con empeño, y como una cuestión de principios científicos, la prioridad de los antropólogos para hacer interpretaciones sobre

y día. Una onza de hamburguesa cocida (carne roja magra y 21 por 100 de sebo) tiene 6,33 gramos de proteínas. Tomando el Valle de México, supuestamente hambriento de proteínas (población 1,5 millones), y una cifra de 20.000 víctimas anuales, la proteína disponible de los brazos y piernas sería de 0,06 gramos por persona y día.

⁴ M. A. CRAWFORD y J. P. W. RIVERS, *The Protein Myth*, in *The man food Equation*, F. Steel and A. Bourne, eds., Academic Press, 1975: 238. Ver también el mismo volumen: P. V. SUKHATME, *Human Protein Needs and The Relative Role of Energy and Protein in Meeting Them*, 53-76.

⁵ Para una crítica ecológica amplia de la tesis Harner-Harris sobre los aztecas, ver ORTIZ DE MONTELLANO, *op. cit.*; sobre los yanomano, ver Napoleón A. CHAGNON, «Protein Deficiency and Tribal Warfare in Amazonia: New Data», *Science*, 203, 1979: 910-913, y Jacques LIZOT, *Economie primitive et subsistance*, livre 4, 1978: 69-113.

lo que la gente realmente dice, pero llega un momento en que el ejercicio de este privilegio no puede ya dar crédito a la empresa científica en cuyo nombre se ha invocado.

Por supuesto no es un asunto, como lo cree el señor Harris, de conceptos científicos contra racionalizaciones nativas. Todas las sociedades se ordenan por lógicas significativas de las cuales la gente es más o menos inconsciente, tal y como ocurre con la fascinación histórica anglo-americana por la carne⁶. Pero los mismos antropólogos (como los físicos) no son inmunes a la universalización de su propio folklore nativo volcado en categorías científicas y medidas, arriesgándose así a alterar el orden de las sociedades que estudian. Una vez más, en su propia respuesta, el señor Harris indica que no es consciente de las raíces «burguesas» de su ciencia, ya que repetidamente mezcla los modos *más o menos eficaces* con que la gente se mantiene con el comportamiento *optimizador o maximizador* característico de la empresa capitalista. E incluso mientras niega que tal optimización es una opción sin tiempo sólo factible en algunos momentos históricos, nos dice que «*cualquier* población que no persiga maximizar su insumo de proteína animal en relación con las poblaciones vecinas» disminuirá⁷.

⁶ El ganado vacuno ha tenido un marcado status ritual y de prestigio entre los animales domésticos indo-europeos, ya como alimento (Anglo-América), como base de pagos matrimoniales (Grecia Preclásica), víctima sacrificial principal (Roma Clásica), o animal sagrado y tabú (India). La metáfora de aumentar el «stock» nos domina todavía, sea como sociobiología o capitalismo (una palabra que tiene origen común con «cattle», ganado). La defensa del señor Harris de la base carnívora de las formas culturales en *Cultural Materialism* (y otras partes) comprende la negación de todo esto. Su idea es que la «preferencia» americana por la carne vacuna sobre la porcina se desarrolló después de 1860 como consecuencia de la apertura del ámbito occidental y los desarrollos tecnológicos que hicieron que la carne vacuna fuera más económica.

Esta idea, equivalente a considerar que la plata tiene un valor cultural mayor porque su demanda (cuantitativa) es mayor, puede corregirse fácilmente refiriéndose a las hipótesis clásicas de los alimentos británicos y americanos. Por ejemplo:

«Los americanos prefirieron siempre, sin duda, las carnes de vacuno, pero lo que realmente comieron fue necesariamente lo que se encontraba disponible, y, en los primeros tres siglos de la historia de América, lo que estaba disponible era el cerdo [Waverly Root y Richard DE ROCHEMONT, *Eating in America: A History* (Morrow, 1976, 192)].»

Como era de esperar de la carne de prestigio, el consumo de carne vacuna con respecto a la porcina fue mayor antes de mediados del siglo XIX entre los prósperos habitantes de Nueva Inglaterra; en lo que hace a los obreros, en 1842, los demócratas escribían canciones satíricas sobre las promesas de los liberales de «Dos dólares por día y "roast-beef"» (Richard O. CUMMINGS, *The American and His Food*, Univ. of Chicago, 1940; 16, 28-29). La correspondencia histórica entre la intensificación de la producción de carne vacuna en América y su valor cultural fue más bien opuesta a lo que el señor Harris cree.

⁷ No es siquiera cierto que «cualquier población» tendría que superar a sus vecinas en proteínas, dejar a un lado la «maximización» del insumo, aun cuando el fracaso para superar al otro los dejara en peor salud. Todo esto depende del

Para Harris hacer lo posible para sobrevivir (adaptación) es lo mismo que el principio de la mayor ganancia. Lo que es vivir confundido con la obtención de beneficios, el gran problema americano.

Bibliografía

- GIBSON, Charles: *The Aztecs under Spanish Rule*. Stanford Univ. Pres, 1964.
 HARNER, Michael: The Ecological Basis for Aztec Sacrifice. *American Ethnologist*. Vol. 4, 1977, pp. 117-135.
 SANDERS, William; PARSONS, Jeffrey & SANTLEY, Robert: *The Basin of Mexico: Ecological Processes in the Evolution of a Civilization*. Academic Press.
 SCRIMSHAW, Nevin: Through a Glass Darkly? Discerning the Practical Implications of Human Dietary Protein-Energy Relationships. *Nutrition Reviews*. Vol. 35, 1977, pp. 321-337.

Marshall SAHLINS

LAS ARANAS DE CASTANEDA

Carlos César Salvador Arana Castañeda was born on Christmas Day 1925 in the historic Andean town of Cajamarca, where four centuries earlier Pizarro's soldiers had strangled the Royal Inca Atau Huallpa, and where César Arana Burungaray had a jewelry store. In 1948, at the age of 22, Arana moved to Lima with his parents, finished high school (colegio), and entered the National Fine Arts School, where he studied drawing and sculpture. José Bracamonte, a fellow student of those days and now a well known painter, remembers young Arana:

«Estudié con [él] en 1948... Recuerdo que hablaba perfectamente el inglés y que nos entretenía mucho. Era hombre brillante..., un gran jugador, que pensaba ir a los Estados Unidos para ganar dinero en apuestas. Quería ser rico. Entretanto, andaba inventando historias inverosímiles. Cosas tremendas, hermosas. A veces vendía ponchos y mantas de la sierra. Cosa curiosa, hablaba siempre de Cajamarca, pero nunca de sus padres.» (Lévano, 1973: 42-43.)

Víctor Delfín, another fellow art student, remembers Arana as:

«el tipo más fabuloso para mentir. Un sujeto habilísimo, simpático y con algo misterioso... Me parece que en esa época se dedicaba solamente a vagar y a fregar la pita. A veces se iba a la Parada [an open market in Lima] llevando (¿no los llevaría de su casa?) relojes usados, que sólo él

tipo de relaciones entre las sociedades vecinas, incluyendo el tipo e intensidad de la guerra (si la hay), como las dimensiones respectivas, modos de organización y mucho más.

podía hacer funcionar durante dos o tres horas. Los vendía a los muchachos, y después desaparecía por un tiempo». (Lévano, 1973: 43.)

From birth throughout childhood, little Arana had been cared for by Doña María Caruapoma (whose Quechua name means yellow lion). She recalled how early in life his story-telling had begun:

«A los ocho años me dijo: "Yo quiero ser un famoso. Quiero aprender muchos idiomas; para eso tengo esta cabeza tan grande." Era muy ocurente. Una mañana se le ocurrió decirme que tenía tres hijos en Estados Unidos. Les puso nombre. Uno se llamaba Willy.» (Lévano, 1973: 16.)

Susana Castañeda Novoa, the story-teller's mother, died in Lima in 1950. The following year Arana entered the United States at San Francisco. In 1955 he was enrolled at Los Angeles City College, under his mother's name, which he had Americanized as «Castaneda». While at City College he studied writing. No one seems to know just how he earned his living, but he has claimed various occupations, including driving a taxi. In 1959 Castaneda entered the University of California, Los Angeles (UCLA), where he began to study anthropology and sociology. Though he was by that time 33 years old, he claimed on official records to be only 23. Though he was a Peruvian, he claimed to be a Brazilian. Though Spanish was his native language, he claimed to have learned it at the age of 15-in the «very proper» Nicolás Avellaneda boarding school in Buenos Aires!

In 1959 the bogus Brazilian became an American citizen, taking Castaneda as his legal name. In January of 1960 he married Margaret Runyan, whom he had known for five years in Los Angeles. After six months of living in her apartment, he told his wife they could no longer live together because he had met a man with whom he must study. He moved out of the apartment, but he and Margaret remained friends, and she did not get a divorce until 1973. Oddly, though he would claim to be spending much of the next five years (1960-1965) in the Sonoran Desert with an old Mexican Indian named «don Juan», Margaret recalls seeing him «every day» in Los Angeles during that period.

«Every day?» I asked her¹.

«Well, maybe not *every* day,» she said, «but I don't remember his ever being gone for any length of time.»

Soon Castaneda began to write about don Juan. As early as 1962 he was showing what he called his «fieldnotes» to sympathetic

¹ DE MILLE, 1980: 365-366.

professors at UCLA. That year he was admitted to graduate school. His first faculty committee chairman was Ralph Beals, an authority on the Yaqui Indians of Sonora and Arizona. Puzzled by Castaneda's supposed frequent automobile trips all the way to the Sonoran Desert to spend a few days each time with don Juan, Beals asked to inspect the fieldnotes; Castaneda abandoned him and found another chairman (an academic maneuver permitted in those days, though no longer). Chairman William Lessa thought Castaneda was a poorly prepared student; Castaneda replaced him. Chairman John Hitchcock advised Castaneda to take his fieldnotes to a fiction publisher; Castaneda moved on.

Despite these difficulties, Castaneda did find a few faculty members who were receptive to his tales. The most prominent among them was Walter Goldschmidt, chairman of the UCLA Anthropology Department and soon to be President of the American Anthropological Association. Another was Harold Garfinkel, father of a new sociological specialty known as ethnomethodology. In 1967 five academic patrons commended Castaneda's manuscript to the University of California Press. Goldschmidt wrote a laudatory, legitimizing introduction, and in 1968 the University published the work under the title Castaneda had given it: *The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge* (*Las Enseñanzas de Don Juan: Una Forma Yaqui de Conocimiento*).

If the editors at the Press had sought the advice of any specialist in the Yaqui culture (Ralph Beals, for example, was on the same campus and had taught Castaneda), they would have been told that don Juan's teachings bore no resemblance whatsoever to Yaqui religion but grossly contradicted Yaqui cultural patterns. Did the editors merely forget to consult the appropriate specialists? I doubt that very much. More likely they deliberately avoided experts who would dampen their enthusiasm for a book they hoped might turn into a best-seller by appealing to the hippie drug cult of the 1960s.

Far from being a Yaqui way of anything at all, don Juan's teachings are an eclectic tangle of non-Yaqui amerindian folklore, Buddhist metaphysics, Alfred Schutz's phenomenology, and Harold Garfinkel's ethnomethodology. These disparate strands are woven into an allegory about a naive young man from the city chosen by an imperious old hermit in the desert to become «a man of knowledge,» which meant that after long and arduous training the apprentice would enter into «a separate reality» and *see* the essence of the world as mystics do. Not content with telling a story of spiritual quest, the don Juan saga is at the same time a disguised tract on how to do ethnomethodological social science, and, if that were not enough, it also purports to be the factual record of years of anthropological fieldwork by a UCLA

graduate student. Castaneda's patrons found in it a mirror image of social theories they wished to validate; would-be mystics found encouragement for their spiritual aspirations; escapists found a guide to a world of magical dreams.

In 1969 a mass-market edition of *The Teachings* was issued by a commercial publisher, and Castaneda was on his way to fame and fortune. In 1971 and 1972 two sequels were published by one of America's most ambitious commercial houses, Simon and Schuster. *A Separate Reality (Una Realidad Aparte)* completed the catalogue of Carlos's 22 wondrous drug trips and subtly began to shift the reader's attention to drugless mystical techniques not mentioned before by don Juan. (The name «Carlos» here refers to the young man in Castaneda's story.) *Journey to Ixtlan (Viaje a Ixtlán)* surprised everyone by starting the story over again from the beginning. Castaneda explained that he had to go back to the first day and retell the whole story because for ten years he had mistakenly assumed that don Juan's teachings depended on drugs. At a time when the American youth cult was turning from psychedelic drugs to drugless «new-age» consciousness-raising, this seemed a plausible explanation.

Careful readers, however, had noticed some suspect signs in the don Juan books. There were no detailed descriptions of the desert. Neither pictures nor tape recording were offered in evidence. No one but Castaneda claimed to have seen don Juan. Don Juan almost never spoke Yaqui, and when he spoke it Carlos didn't write it down or learn a word of it. Carlos's drug and non-drug experiences unfolded in a most satisfying manner, progressing steadily toward enlightenment, more like a morality tale than like a field report.

In *The Teachings* don Juan spoke standard English (supposedly translated from his Spanish speech by Castaneda), but in *A Separate Reality* he spoke American slang. In *The Teachings* don Juan was a hard master, a gloomy sinister guru who seldom made a joke; in *Ixtlan* he was a light-hearted trickster, a Zen buffoon, likely to roll on the ground in laughter or to comically stamp on his hat. The Introduction to *A Separate Reality* announced this change in don Juan's demeanor, but what was very odd about it was that *Teachings* and *Ixtlan* would report the *same* two-year period, 1960-1962. What we were finally asked to believe, then, was that «the total mood of don Juan's teaching» changed from day to day, according to whether we were reading about it in Castaneda's first book or his third.

In *Teachings* Carlos meets the witch Catalina for the first time, in 1965. In *Separate Reality* he also meets her for the first time, in 1962. The contradiction is hidden in a maze of flashbacks (references to earlier times, as in the cinema), but many readers felt there was something wrong with the chronology.

The members of Castaneda's dissertation committee were less discerning than those readers. In 1973 they conferred upon him a Ph. D. in anthropology for interviewing don Juan on many occasions from 1960 to 1971 and for documenting the interviews in three volumes of field reports, which just happened to turn into best-selling books. The committee accepted the third book (*Ixtlan*) under another title (*Sorcery: A Description of the World*) as Castaneda's dissertation.

In 1974 a fourth best-seller, *Tales of Power (Relatos de Poder)*, dealt with visions of magical worlds and with the Hindu dichotomy of *atman* and *maya*, disguised as *nagual* and *tonal*, terms that had never had such meanings in their native Aztec culture.

Not being an anthropologist², I didn't read any of Castaneda's books until 1975, when I was attracted to them by persistent rumors that the «Yaqui» way of knowledge offered something of value to persons interested in religion and philosophy. A few pages into don Juan's slangy second volume I knew I was reading a hoax (a playful fraud, a didactic deception). In 1976 I published *Castaneda's Journey (Aventura de Castaneda)*, which convinced most readers that the don Juan books were fiction. Though the exposé was reviewed in the *American Anthropologist* (Wilk 1977) and provoked comment from the profession (Beals 1978; Maquet 1978), Castaneda's patrons at UCLA would still admit nothing. Their adamant refusal to discuss the case made it possible—indeed, made it necessary—to publish a second, more formal study of an academic scandal that was beginning to rival the Piltdown forgeries.

The Don Juan Papers: Further Castaneda Controversies focuses on the following questions:

What are the scientific, scholarly, social, and personal costs—and benefits— of the don Juan hoax?

How did Castaneda get away with it?

Why did he do it?

In *The Don Juan Papers* some thirty scholars and laymen analyze and evaluate Castaneda's impositions on social science, popular philosophy, education, psychotherapy, religion, literature, and private lives. An «Alleglossary» displays some two-hundred passages from published

² The author received a Ph. D. at the University of Southern California in 1961, taught psychology at the University of California, Sta. Barba, 1962-1965, and is now a writer and editor. He is a member of the American Anthropological Association and an associate of *Current Anthropology*. Correspondence in English or Spanish may be addressed to him at: 960 Lilac Drive, Santa Barbara CA 93108 EE.UU.

literature, which furnish certain or likely origins for don Juan's teachings and Carlos's adventures. A lengthy biographical portrait probes the character of a man who would and could perpetrate such a triumphant deception for twenty years without once admitting—even to his wife—that he was inventing everything.

In 1978, in this journal, Carlos Caravantes asked: «¿Cómo situarse frente a la tetralogía? ¿Supone un reto epistemológico, es un fraude? ¿Existe don Juan?» These questions and many more are authoritatively and reliably answered, I believe, in *The Don Juan Papers*. Because five of Castaneda's fairy tales about fieldwork have now been published in Spain, my books should be useful for teachers who wish to help students separate dreams from waking. Because dreams may be the most valuable thing on earth, Castaneda's books have been very successful, but because dreams are not a sufficient guide to living, there is work to be done teaching dreamers to distinguish fantasy from (ordinary) reality. Some of the people I have been trying to teach this to are bemused (tontos) American professors. I expect Spanish undergraduates to learn the lesson faster.

Bibliografía

BEALS, Ralph L.:

1978 Sonoran fantasy or coming of age? *American Anthropologist*, 80: 355-362.

CARAVANTES, Carlos M.:

1978 [Recensión.] *Revista Española de Antropología Americana*, 257-259.

MILLE, Richard de:

1976 *Castaneda's Journey: The Power and the Allegory*. Capra Press (Sta. Barbara, California). [To be published by Editorial Swan, as *Aventura de Castaneda*.]

1979 [Review Castaneda.] *American Anthropologist*, 81: 188-189.

1980 *The Don Juan Papers: Further Castaneda Controversies*. Ross-Erikson (Sta. Barbara, California).

LÉVANO, César:

1973 La realidad del brujo: Un peruano que gana millones con sus libros. *Caretas* (Jirón Camaná 615, Lima), (475, 10-24 abril): 16-17, 42-43.

MAQUET, Jacques:

1978 Castañeda: Warriar of scholar? *American Anthropologist*, 80: 362-363.

WILK, Stan:

1977 [Review de Mille, 1976.] *American Anthropologist*, 79: 921.

Richard DE MILLE

ACTIVIDADES DE LA MISIÓN CIENTÍFICA ESPAÑOLA EN EL PERÚ
(PROYECTO RAJCHI). CAMPAÑA DE 1980

Como en años anteriores se han continuado los trabajos de campo en el conjunto arqueológico de Rajchi, Departamento del Cuzco, por parte de la Misión Científica Española en el Perú, a tenor de lo acordado por convenio entre el Departamento de Antropología y Etnología de América de la Universidad Complutense y el Instituto Nacional de Cultura del Perú.

Durante la presente campaña, los trabajos se han intensificado en tres sectores: «Templo», Recintos y «Mesapata».

En el primero se descubrió y consolidó por completo la plataforma de asentamiento del edificio, lo que modifica la imagen del mismo y supone una aportación importante para la adscripción funcional de la estructura completa. Se procedió a trazar la línea hipotética de nivel de piso en función de los datos existentes: nivel de la plataforma exterior y huellas en la piedra que compone los lienzos de muro central.

En los Recintos no fueron menos importantes los resultados conseguidos, entre los que se destaca el descubrimiento total del muro quebrado que cierra el extremo oriental. Se descubrieron igualmente los restos de estructuras que componían la octava plaza y tal vez parte de la novena, con las dificultades propias de una excavación dentro de casa actualmente habitadas, y, por fin, el descubrimiento y limpieza de tres pequeñas estructuras existentes entre las uniones de las tres últimas plazas, algunas con restos y huellas de accesos y con una magnífica puerta en la pared colindante a la séptima.

En el «Mesapata» se excavaron los dos niveles que componen su plataforma superior, practicándose cinco pozos de sondeo, que dieron interesantes resultados, por el tipo de cerámica hallada y por los restos de estructuras que aparecieron, así como por haberse podido comprobar que la plataforma tiene un relleno a base de grandes piedras y sucesivas capas de materiales más menudos a semejanza de la plataforma de la estructura principal.

Otros trabajos efectuados fueron caminos interiores, puertas de acceso que impidan el paso franco del ganado y una caja distribuidora de aguas para el «manante», que suele deteriorarse con las crecidas.

Capítulo importante lo constituyó la exploración que se centró en la Muralla, Quimsachata, caminos y *Chaskihuasi*.

En el propio lugar de excavación se comenzó la limpieza y clasificación del material arqueológico almacenado, muy diverso, procedente de sucesivas recolecciones, que permitirá catalogar formas y motivos para el estudio final.

Paralelamente a nuestros trabajos, la Unidad Ejecutora del Plan COPESCO, responsable de la restauración, inició los trabajos de excavación de pozos para alojar los pilares que soportan la estructura, excavación realizada por la arqueóloga peruana Juana Maysundo con dos ayudantes.

En todo lo posible se realizó un trabajo coordinado entre los arquitectos consolidadores, los arqueólogos peruanos y la Misión, con lo que se consiguió un excelente rendimiento del personal y correcta utilización de los medios materiales disponibles por cada parte.

El equipo compuesto por los profesores Manuel Ballesteros Gai-brois, Lorenzo Eladio López y Sebastián, Alicia Alonso Sagaseta y el estudiante Carlos Sánchez Méndez contó con otros colaboradores en el campo y en el laboratorio. Se impartieron varias conferencias en Lima, y el director del proyecto fue recibido en audiencia por el Presidente del Perú.

Por nuevo convenio se prorroga la actuación de la Misión en Rajchí en otros tres años y dejamos constancia de las atenciones recibidas de los señores Ricardo Roca Rey, Director General del Instituto Nacional de Cultura del Perú; Doctor Hugo Ludeña, Director del Patrimonio Artístico y Bienes Monumentales del Perú; a las autoridades culturales de la Filial de Cuzco, muy especialmente al arquitecto Roberto Samanez y al arqueólogo Alfredo Valencia, Director del CIRBM, quienes en todo momento facilitaron medios y agilizaron trámites.

Lorenzo Eladio LÓPEZ Y SEBASTIÁN

EL PROYECTO CHAMPOTÓN

La Misión Arqueológica Española, que dirige el profesor Alcina Franch y que ha llevado a cabo en los últimos años varias campañas en el Occidente de Guatemala, se dispone a iniciar un ambicioso proyecto de investigación interdisciplinario en la costa del Estado mexicano de Campeche. El lugar seleccionado es Champotón, donde, en una prospección preliminar realizada durante el mes de agosto de 1980, se localizaron varios sitios arqueológicos que suponemos cubren los tres grandes períodos de la historia cultural prehispánica de Mesoamérica. El proyecto dará comienzo al trabajo de campo en los meses de julio y agosto de 1981, con exploraciones, sondeos preliminares y levantamientos topográficos en Haltunchen y Moquel. Se pretende elaborar una secuencia de ocupación antigua para la región y determinar la incidencia de la aculturación mexicana en épocas

tardías. Otros objetivos principales se relacionan con la influencia del ambiente marítimo en los procesos de adaptación, y también con la constitución probable de una ideología diferencial respecto a las zonas del interior de la Península.

Como es ya norma habitual en los trabajos de la Misión Española en Hispanoamérica, las labores arqueológicas se desarrollarán paralelamente a los estudios etnológicos y etnohistóricos, con el fin de conseguir un cuadro analógico preciso sobre el que basar las inferencias e interpretaciones. El trabajo etnológico correrá a cargo del doctor Manuel Gutiérrez Estévez, y la investigación sobre poblaciones indígenas coloniales a cargo de la profesora María Flora Carbajo, cuya labor se centrará en los archivos de México y España. Ambos han formado parte de la Misión desde el año 1974, colaborando en cinco temporadas en la sierra del Ecuador y en Guatemala.

Es necesario destacar en esta breve nota la cordial acogida que la Misión Española ha tenido y la eficaz ayuda que le ha sido prestada, tanto por parte de personas como de instituciones mexicanas; cabe mencionar a la dirección del INAH y a los encargados del Centro Regional del Sureste, a los responsables del Museo Nacional de Antropología, a los arqueólogos del Departamento de Monumentos Prehistóricos, del Centro de Estudios Mayas y de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, y a las autoridades civiles y militares de Campeche. La lista de colegas y amigos que han ofrecido su colaboración sería muy extensa, y a todos ellos deseamos hacer llegar nuestro agradecimiento.

Miguel RIVERA

TRABAJO DE CAMPO ETNOGRÁFICO EN GUATEMALA

Desde diciembre de 1979 hasta noviembre de 1980 he realizado trabajo de campo etnográfico en el occidente de Guatemala. La investigación realizada será la base de mi tesis doctoral que dirige el doctor Manuel Gutiérrez Estévez.

Dicho trabajo fue en parte posible gracias a la existencia de la Misión Científica Española en Guatemala y a su director el doctor José Alcina Franch, a quien desde aquí agradezco.

El tema de investigación es un estudio sociocultural de los mercados del área de habla quiché. Intentaré analizar los distintos aspectos de la cultura quiché reflejados en una de sus instituciones y espero realizar un estudio simbólicos de la distribución de los productos en el área del mercado con la intención de aproximarse a la comprensión de las pautas quichés de organización y clasificación de la realidad.

Trabajé en particular en los departamentos de Totonicapán y Quetzaltenango, pero relevé también mercados en los departamentos de Huehuetenango, Sololá y El Quiché.

Con el propósito de tener un contacto más directo con los habitantes de los municipios cuyos mercados me interesaba estudiar y aprender la lengua quiché, viví en cinco municipios (San Cristóbal Totonicapán, San Francisco El Alto, Momostenango, Chichicastenango y Almolonga) con familias indígenas, quienes, con mucha desconfianza al principio, pero con gran hospitalidad y muchísimo afecto después, me hospedaron en sus casas en repetidas ocasiones por períodos de veinte días. La ciudad de Quetzaltenango fue mi centro de trabajo gracias a la generosa amabilidad de la familia Celada-Lima. La convivencia con las familias mencionadas y mi participación en sus actividades cotidianas, relacionadas o no directamente con el mercado, me permite considerar aspectos de la cultura y sus instituciones, que de otra forma, pienso, pasarían inadvertidos. En ese sentido creo que la elección metodológica en cuanto a vivir con familias indígenas del altiplano resultó en una experiencia enriquecedora desde un punto de vista científico y personal.

El tipo de material recogido, aparte del resultante de la observación y participación, consiste en entrevistas con aquellos miembros de la comunidad relacionados de alguna forma con los mercados; dibujos de mercados hechos por los propios vendedores que nos proporcionan la visión que de ellos tienen los mismos sujetos; fotografías (aunque debo decir que los medios técnicos con los que conté fueron mínimos y deficientes); diseño de planos de mercados de los departamentos de Quetzaltenango, Totonicapán, Huehuetenango, Sololá y El Quiché, y material etnohistórico.

Con el objeto de recoger información histórica sobre los mercados del occidente de Guatemala que me permita comprender rasgos culturales actuales, comparar y considerar la posible evolución, cambio o permanencia de elementos a través del tiempo, he trabajado en los archivos municipales de San Cristóbal Totonicapán y Quetzaltenango, y en el Archivo General de Centroamérica, en la ciudad de Guatemala. En este último obtuvimos información para los siglos xvii y xviii, y en los archivos municipales para el siglo xix (Quetzaltenango) y principios del xx (San Cristóbal Totonicapán y Quetzaltenango).

Entiendo que los datos recogidos en los archivos permitirán comprender mejor el presente etnográfico y ver cómo si bien muchas veces la costumbre se transforma en ley, otras, la antigua ley, se hace costumbre.

Fue valiosa la colaboración obtenida de todas las alcaldías municipales a las que recurrí: del Departamento de Planificación Econó-

mica de la Municipalidad de Quetzaltenango y de la biblioteca del Centro Universitario de Occidente (CUNOC) de la Universidad de San Carlos.

Liliana R. GOLDIN

HOMENAJE A CHARLES DIBBLE Y ARTHUR ANDERSON

El 27 de enero de 1981, en una comida dada por el profesor Enrique Olivares Santana, secretario de Gobernación, el Gobierno mexicano otorgó la orden del Aguila Azteca a los conocidos investigadores norteamericanos Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson.

La concesión sirve como reconocimiento a una labor de treinta años de continuo trabajo sobre la obra de fray Bernardino de Sahagún, cuyo fruto ha sido la publicación de la paleografía y traducción del texto náhuatl completo del Códice Florentino.

El solemne acto se acompañó de un discurso del Licenciado José Luis Martínez, Director General del Fondo de Cultura Económica y Presidente de la Academia Mexicana de la Lengua, en el que tras destacar la labor de los homenajeados, subrayó la importancia de una actividad investigadora larga, callada y difícil, que además normalmente no goza del reconocimiento adecuado.

La Orden del Aguila Azteca es la única condecoración que el Gobierno mexicano concede a extranjeros y se otorga en varios grados: Collar, para jefes de Estado; Banda, a embajadores y personal de servicio diplomático; Placa, para secretarios de Estado y subsecretarios, y Encomienda, para personas distinguidas por alguna aportación cultural. Tal es el caso del diploma firmado por el Jefe de la Nación entregado a los dos investigadores norteamericanos.

Desde España no podemos sino adherirnos, de todo corazón, a este reconocimiento de la labor de toda una vida.

Arthur J. O. Anderson, que pasó los quince primeros años de su vida en Guadalajara (Jalisco), se ha dedicado por completo a la investigación de las culturas indígenas mesoamericanas, siendo profesor en la School of American Research de la Universidad de Nuevo México. Los largos años de estudio se han ido plasmando en una abultada obra, que consiste principalmente en colaboraciones en revistas especializadas como *El Palacio*, revista del Museo de Nuevo México, o *Estudios de Cultura Náhuatl*, del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM. Suya es también, por ejemplo, la edición de las *Reglas de la Lengua Mexicana con un Vocabulario*, de Francisco Javier Clavijero (México, 1974).

Charles E. Dibble, que también entró pronto en contacto con México, allí haría su doctorado, igualmente dedicará su vida a la investigación mesoamericanista, siendo profesor en la Universidad de Utah. Dentro de su amplia producción bibliográfica, aparte de las numerosas contribuciones en revistas especializadas, merece destacarse sus ediciones del *Códice en Cruz* (México, 1942), *Códice Xolotl* (México, 1951) y *Códice Aubin* (Madrid, 1963).

Sin embargo, será la edición del Códice Florentino la empresa que les consagrará y, al mismo tiempo, la obra que hará indisolubles ambos nombres. La enorme tarea investigadora que representa hacer la paleografía completa, por primera vez, del texto náhuatl y su traducción al inglés, no sólo es plasmación de unos vastos conocimientos, sino también tal como se ha llevado a cabo es ejemplo excepcional de la realización de una obra en equipo. Ha de tenerse en cuenta que para completarla se han invertido diecinueve años (el primer volumen apareció en 1950 y el último en 1969), y que aún hoy se está a la espera de la aparición de la última parte de la obra en la que se incluirá una introducción general al código y probablemente un estudio referente a la obra de fray Bernardino de Sahagún.

El reconocimiento de una labor tan larga y brillantemente llevada a cabo esperamos que sirva como estímulo para que el Códice Florentino aparezca en castellano, ahora que ya el camino ha sido abierto. Deseo que extendemos también a la otra parte de la obra de Sahagún los «Códices Matritenses».

Jesús BUSTAMANTE GARCÍA

CURSO SOBRE ANÁLISIS DESCRIPTIVO Y ESTRATEGIAS DE OBSERVACIÓN

Del 15 al 31 de enero tuvo lugar un ciclo de seis conferencias impartidas por el doctor don Héctor Lahitte Blanes, profesor adjunto de Etnología y Teoría Antropológica de la Universidad de La Plata (Argentina). A él asistieron alumnos de 4.º, 5.º curso y de Doctorado.

Como introducción al curso se destacó la importancia de Lévi-Strauss en el estudio de las Ciencias Sociales y la vinculación de sus teorías con otras disciplinas científicas (Lingüística: Saussure; Psicología: Freud; Arqueología: Gardin, y Fonología: el Círculo de Praga).

Durante las primeras charlas se establecieron relaciones entre las condiciones que requiere un modelo para ser estructural y los postulados de los fonólogos de Praga. La antropología está estrechamente vinculada a la fonología. Todo es discurso; lo que cambia es la connotación de los términos en una y otra etapa de investigación. Hay que intentar lograr principios de adecuación y compatibilidad entre

la realidad y los términos que son utilizados para explicarla, para reescribirla en el proceso de codificación. Lo que se pretende es crear una clase de tipo lógico. Los miembros de dicha clase, como unidades de referencia analíticas, pueden tener mayor o menor grado de profundidad. Conviene como primer paso definir un block «O», un estado de conocimiento que se corresponda con la definición de una situación inicial.

El *Código* es una forma de registro, un conjunto organizado de términos descriptivos. Es la representación material de un corpus. Código, estructura y modelo son distintas formas de aproximación a una realidad. Dentro del código los rasgos se agrupan formando distintas clases lógicas. Varios códigos agrupados forman la estructura que va a explicar la realidad referente a un corpus dado.

El *comentario* es la definición en extensión y comprensión de los términos descriptivos y explica la forma en que funcionan dentro de un código.

La *sintaxis* funciona como un conjunto de medios que incluye reglas, modos de utilización y términos que permiten expresar relaciones lógicas.

Para dinamizar el aprendizaje de los términos y poder ver la aplicación directa del análisis descriptivo y las estrategias de observación (que han quedado sin definir), a una realidad palpable, el profesor se centró en campos directamente relacionados con la actividad psicológica. Dicha actividad constituye, para el sujeto, la mejor forma de expresar su capacidad simbólica, que generalmente se reconoce por un solo término: el comportamiento.

El *comportamiento* designa una actividad psicológica referida a un conjunto de condiciones generales que pueden ser representadas por la oposición entre factores externos al medio psicológico propiamente dicho y una serie de datos internos repartidos en dos grupos, cada uno de los cuales identifica un tipo: interiorización, por un lado; disposición dinámica, por el otro.

Entre los factores externos, el término que primero se utiliza es el de «*estímulo*», que, como clase, incluye todos los elementos físicos o naturales que actúan de variables independientes respecto de la situación psicológica del sujeto. Los estímulos pueden ser fisiológicos o psicológicos.

Por oposición a los factores externos se distinguen dos tipos de caracterización del medio:

- *interiorización pasiva del mundo exterior* (1);
- *disposiciones activas o dinámicas* (2).

- (1) Cuatro términos la describen:
- *Situación* (por oposición al medio psicológico).
 - *Cuerpo* (los datos tal y como los percibe el sujeto).
 - *Conciencia* (lo opuesto a inconsciente).
 - *Ello* (relación del sujeto con él mismo, pero teniendo en cuenta a otro).
- (2) Incluyen:
- *Actitudes* (elementos psicológicos que denotan un estado característico del sujeto frente a un objeto, sujeto o situación cualquiera).
 - *Aptitudes* (todo aquel sustrato fisio-psicológico que se presenta como constitutivo de un comportamiento particular, el elemento que posibilita la acción del sujeto).

Motivación y pulsión son dos términos que se definen según tres variables: duración, manifestación y fuente. La pulsión tiene una fuente fisio-psicológica, su duración es estable y su manifestación inconsciente; incluye términos menores tales como tendencia, necesidad, deseo, gusto, inclinación e instinto. La fuente de la motivación es psico-sociológica, su duración es transitoria y se manifiesta conscientemente; incluye los términos «móviles», «intereses», «intenciones»... Las construcciones discursivas en las cuales se reconocen la pulsión y la motivación implican una acción que determina relaciones de tipo asociativo: 1.º del agente a la acción, y 2.º de la acción al complemento de objeto animado (sujeto cara a cara) o inanimado (actividad en el sujeto mismo).

El comportamiento como respuesta psicológica en su sentido más amplio se debe distinguir y oponer al de respuesta experimental vinculada al procedimiento o por una estimulación particular.

Existen dos modalidades de la actividad psicológica: psíquica o motriz, cualificada por dos tipos de cualidades: elementales (acción, valorización, comunicación y origen) y complejas.

Con la definición de cada una de las cualidades elementales acabó el curso. Aunque el tema quedara incompleto por falta de tiempo, hubo en general gran interés por parte de los alumnos asistentes. En las últimas reuniones algunos de los presentes, familiarizados con los términos, dieron ejemplos prácticos que se sometieron a análisis por parte de todo el grupo.