

XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche. Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche, 2009.

Resignificaciones estatales de la guerra y el liderazgo en Mesoamérica y el valle del Nilo.

Sánchez, Laura y Gayubas, Augusto.

Cita:

Sánchez, Laura y Gayubas, Augusto (2009). *Resignificaciones estatales de la guerra y el liderazgo en Mesoamérica y el valle del Nilo. XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche. Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-008/434>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Resignificaciones estatales de la guerra y el liderazgo en Mesoamérica y el valle del Nilo

Sánchez, Laura (UBA)

Gayubas, Augusto (UBA)

Guerra y liderazgo en el valle del Nilo

En el valle del Nilo, la presencia de sociedades no-estatales implicadas en prácticas de guerra, es datable ya hacia fines del período Paleolítico. La evidencia del cementerio 117 de Jebel Sahaba, en el valle del Nilo sudanés, datada hacia 12.000-10.000 a.C., supone la evidencia más temprana de guerra¹.

Más propiamente en el Neolítico y el Predinástico egipcios, tenemos cuatro tipos de evidencia de guerra²:

- a) La presencia de vestigios de armas cuyo análisis tipológico ha conducido a interpretar como armas específicamente de guerra (mazas, dagas y escudos) y como armas-herramientas (arcos y flechas, lanzas, hachas, bumeranes, bastones, porras).
- b) Los restos humanos con lesiones (por ejemplo, restos con lesiones en los cráneos en sitios como el-Omari, Abidos y Hieracómpolis en torno al período Nagada I, es decir, hacia 4000-3500 a.C.).
- c) Los vestigios de patrones defensivos, tanto bajo la forma de la construcción de murallas (restos de una muralla en Nagada y un modelo en arcilla de un muro con dos personajes detrás datado hacia Nagada I) como en la ubicación de las residencias neolíticas en sitios naturalmente defensivos, en el terreno ligeramente elevado a lo largo del borde del desierto.
- d) Por último, a ello se suma el registro iconográfico de escenas de violencia bélica (como por ejemplo en el vaso U-239 del cementerio U de Abidos y en el vaso E3002 de Bruselas, en los cuales se representa a un líder con un tocado especial, sosteniendo o aprestándose a golpear con una maza a una serie de aparentes prisioneros).

¹ Wendorf, 1968, 954-995. Cf. también Hoffman, 1979, 90-99; Midant-Reynes, 1992, 68.

² En esta enumeración, seguimos a Gilbert, 2004.

Estos tipos de evidencia nos están hablando de una fuerte presencia de la guerra en las sociedades no-estatales del valle del Nilo predinástico.

En un contexto en el cual las condiciones medioambientales y climáticas clausuran toda posibilidad de abordar la problemática desde una perspectiva ecológica o materialista³, es la lectura que hace Pierre Clastres de la guerra en las sociedades sin Estado del registro etnográfico, la que nos resulta de mayor utilidad a la hora de estudiar a las sociedades predinásticas del valle.

En los términos planteados por Clastres⁴, la guerra forma parte del fundamento mismo de las sociedades sin Estado en tanto tales, siendo un mecanismo que mantendría a la comunidad en la indivisión y en la autonomía al reforzar su identidad interna como “totalidad una” a través de la materialización del contraste con las sociedades extranjeras entendidas como totalidades homólogas pero enemigas.

Siguiendo los enunciados teóricos de Marcelo Campagno⁵, la lógica que articula internamente a la comunidad campesina es la lógica del parentesco, que establece los criterios de pertenencia y define la totalidad de las prácticas hacia adentro (reciprocidad, solidaridad) y hacia afuera (violencia e intercambios).

En una sociedad que no está sometida por un Estado, la guerra (entendida como el estado de amenaza permanente que a intervalos regulares se materializa en la forma de raids, emboscadas o batallas generalmente reguladas) funciona como estructura de la comunidad en su relación con el afuera, pero actuando en la actualización de la identificación interna regida por los lazos del parentesco. Y a su vez, es el parentesco el que delinea y direcciona el sentido, y carga de significado, a la guerra (marcando la diferencia entre el Nosotros –parientes– y los Otros –no-parientes o enemigos–, y por lo tanto actuando en la autoafirmación de la comunidad).

Como plantea el antropólogo Jürg Helbling para las sociedades sin Estado del registro etnográfico, la conexión entre guerra e identidad es innegable⁶. Lo mismo podemos decir respecto de la guerra en las comunidades no-estatales del valle del Nilo predinástico.

¿Qué sucede, pues, hacia Nagada IIC-d (3400-3200 a.C.), cuando emergen los primeros Estados en el Alto Egipto?

³ Al respecto, cf. Campagno, 2002.

⁴ Clastres, 2004 [1977].

⁵ Campagno, 2002.

⁶ Helbling, 2006, 113-140.

Siguiendo los razonamientos teóricos e historiográficos de Campagno respecto del surgimiento de las prácticas de tipo estatal en el valle del Nilo, notamos que el Estado, entendido como el órgano de poder político que detenta el monopolio legítimo de la coerción, emerge a partir de un tipo de guerra de conquista, en el cual el grupo vencedor, al imponerse territorial y socialmente sobre un grupo de no-parientes respecto de sí, habilita un tipo de práctica (la coerción) que resultaba irrealizable en el marco de la propia comunidad (articulada por los lazos del parentesco), inaugurándose una nueva lógica (estatal) que no por ello suprime a la lógica del parentesco, pero que se impone sobre ella en la relación intersticial que emerge entre comunidad vencedora y comunidad vencida⁷.

Como demuestra Campagno, la emergencia del Estado, si bien supone una ruptura, no implica la destrucción de todo el orden anterior al Estado⁸. En tal sentido, en el marco de la vida social de las comunidades, si bien se impusieron cargas tributarias y medidas de dominación a través de la coerción estatal, las aldeas no parecen haber variado demasiado sus vínculos internos, sus estrategias económicas y sus modalidades de organización comunal y parental. Aunque la guerra ha sido monopolizada por el poder central, y el jefe y la propia comunidad se ven privados de la estructura bélica que formaba parte fundante de la sociedad *contra* el Estado⁹, el nuevo orden no está sólo basado en la coerción, sino que también se sostiene gracias a las variadas formas de consenso facilitadas por un universo simbólico y cultural en común.

El surgimiento del Estado inaugura un nuevo tipo de guerra¹⁰, vinculado con la guerra que le dio origen (la guerra de conquista), pero ahora, si bien los motivos a la vez materiales e ideológicos que le daban sentido pudieron perpetuarse en la guerra entre Estado y jefaturas o entre Estado y Estados (competencia por el control o acceso a bienes de prestigio por parte de la élite), de acuerdo con Campagno “la existencia misma de los Estados podía impeler los conflictos”, en la medida en que, una vez establecido, el Estado pudo ser interpretado en términos de divinidad, y de este modo, “la extensión de la práctica estatal hacia nuevas latitudes pudo ser entendida como la

⁷ Campagno, 2002.

⁸ Campagno, 2006.

⁹ En efecto, “mediante la monopolización de la violencia el Estado se apropia de aquello que define a la sociedad sin Estado como sociedad *contra* el Estado, es decir, expropia a la sociedad del uso de la violencia y con ello la desestructura (dado que la guerra es una estructura de la sociedad sin Estado)” (Gayubas, 2009).

¹⁰ Campagno, 2004.

afirmación del mandato divino, como la imposición del orden divino por Horus, el rey-dios”¹¹.

Esto no quiere decir que no hubiera una base ideológica además de política en la práctica guerrera de las sociedades de jefatura (la competencia por recursos de la élite no neutraliza el fundamento ideológico de la guerra en tanto mecanismo de definición identitaria). Y esto tampoco quiere decir que el fundamento ideológico en torno a la guerra emerge junto con el Estado (contrario a lo que pareciera sugerir Kemp¹²).

El cambio cualitativo que postula Campagno, entre guerra de jefatura por acceso a bienes de prestigio, y guerra estatal centrada, no sólo en el acceso a bienes, sino también en la imposición del orden sobre el caos, no niega necesariamente la percepción ideológica de la guerra en las sociedades preestatales. Pues en éstas, la autoafirmación identitaria se sostiene sobre la percepción y actualización permanente de un estado de guerra (de hostilidad y diferencia) hacia el Otro, leído como un espejo, es decir, como la inversión del orden de la propia comunidad, como el Caos que amenaza al orden parental interno. La lectura de la propia comunidad en términos de un orden a conservar (impuesto *in illo tempore* por los ancestros fundadores), traducida en un rechazo a todo aquello que venga de afuera (tanto los extranjeros-enemigos como cualquier institución ajena o la propia división de la comunidad), da a la guerra un carácter ideológico. El cambio cualitativo, pues, no está dado por un desplazamiento de la guerra por bienes de prestigio a una guerra que busca vencer permanentemente al Caos (tanto en términos simbólicos como políticos), sino que el cambio se encuentra en el desplazamiento de una lógica que busca repeler el Caos (entendido éste como el Extranjero y la división – el Estado–) hacia una lógica que busca absorber el Caos (entendido éste como el Extranjero y las lógicas no-estatales –la indivisión–); es decir, de una lógica donde el Orden es la sociedad sin Estado que rechaza al Otro (en el cual lee la identidad parental propia) y a toda división que supone el Caos (la amenaza constantemente conjurada), a una lógica donde el Orden es el Estado en tanto “divino”, y la guerra actúa para absorber el Caos y para *imponer* (aunque nunca lo logre del todo) el Orden divino-estatal.

Por lo tanto, el cambio no está dado por la introducción de lo *ideológico* en la percepción de la guerra, sino por la redefinición estatal de la práctica y de la concepción ideológica de la guerra preestatal, con la monopolización de la violencia y el carácter

¹¹ Campagno, 2004, 689-703. La traducción es nuestra.

¹² Kemp, 1992 [1989], 43.

divino alcanzado por el rey. Esto explica que, ante semejante ruptura e inversión de los términos, las representaciones y atributos vinculados con la guerra en el período estatal, hallen interesantes antecedentes en el período preestatal. El motivo del rey disponiéndose a golpear a un enemigo vencido, presente en buen número de representaciones iconográficas estatales, puede ser hallado en contextos preestatales (el vaso U-239 del cementerio U de Abidos¹³, el vaso E3002 de Bruselas¹⁴, ambos del período Nagada I), donde el líder, representado en un tamaño superior al de los cautivos, lleva un tocado de plumas en la cabeza, estuche fálico y cola postiza, atributos que representarán las cualidades bélicas y cósmicas (asociadas al mundo de la cacería de animales salvajes) del rey a lo largo del período faraónico.

En este sentido, la potencia taurina del rey parece tener un claro antecedente en la potencia física de los jefes predinásticos¹⁵, vinculada con la capacidad de imposición de un orden mediante la violencia y con las capacidades reproductivas (piénsese en la importancia otorgada por ciertas jefaturas africanas a la virilidad y juventud del jefe¹⁶, del mismo modo que los rituales de rejuvenecimiento de los reyes egipcios –que veremos a continuación– parecen responder a las mismas percepciones sociales y cosmológicas). Así, la centralidad adquirida por el rey en tanto personaje divino (y ya no meramente sagrado, como pareciera ser el caso en las sociedades no-estatales), recurrirá no obstante a prácticas y modos de representación previos, en la medida en que dichas prácticas y tipos de representación forman parte del modo de expresar el liderazgo, forman parte del idioma de la élite preestatal.

Rituales y liderazgo en el valle del Nilo

Al analizar las representaciones estatales de distintos tipos de rituales del Período Dinástico Temprano en Egipto, no podemos dejar de señalar algunas aparentes novedades respecto del período preestatal, vinculadas no sólo con la reestructuración política que significa la emergencia y consolidación del Estado, sino también con el reordenamiento simbólico que dicha emergencia y consolidación trae consigo.

¹³ Cf. Dreyer *et al.*, 1998, 111-115.

¹⁴ Cf. Vandier, 1952, 287.

¹⁵ Cf. por ejemplo, Cervelló Autuori, 1996, 231.

¹⁶ Cf., por ejemplo, Frankfort, 1976 [1948], *passim*.

Esta nueva configuración estatal habría instaurado una serie de rituales en apariencia nuevos, que estarían marcando la intervención directa del Estado en el ámbito de los rituales y las representaciones: ceremonias vinculadas con la fundación o dedicación de palacios o templos para los dioses, ritos de coronación o vindicación del rey (por ejemplo, el Circuito de las Murallas mencionado en la Piedra de Palermo), y rituales vinculados con la actividad militar del Estado (sobre todo, los “festivales de victoria”, y el probable rito de la muerte ritual del enemigo por el faraón)¹⁷.

Sin embargo, como reconoce Campagno, dichos rituales podrían estar expresando reconfiguraciones de rituales preestatales (según sugieren algunas analogías etnográficas con sociedades de jefatura africanas¹⁸, y algunas representaciones iconográficas preestatales como aquellas que presentan al jefe guerrero aprestándose a golpear con una maza a un prisionero –por ejemplo, el vaso U-239 ya mencionado–, si hacemos una lectura “ritual” del motivo del jefe/rey golpeando a un enemigo vencido).

De todos modos, Campagno se ocupa de tratar por separado lo que considera como prácticas que serían *indudablemente* producto de una “apropiación”, es decir, de la selección y resignificación de ritos preexistentes por parte del Estado. En este grupo sitúa, entre otros, los ritos vinculados con el ámbito funerario y la cacería ritual del hipopótamo.

En lo concerniente al ámbito funerario, se percibe una clara continuidad con respecto a la creencia en una vida de ultratumba y a la realización de una serie de ritos mortuorios que incluyen los modos de enterramiento y el mobiliario que acompañará al difunto, todo ello puesto en relación con un tipo específico de morada.

Dicho contexto funerario moviliza, ya en tiempos preestatales, las diferenciaciones sociales presentes en la sociedad egipcia leída como una serie de sociedades de jefatura. En época estatal, sin embargo, dicha plasmación de las diferenciaciones sociales en los contextos funerarios, será resignificada por el Estado, marcándose una separación “irreparable” entre la realeza y la población común, a través de la construcción de tumbas monumentales y rituales acordes con la grandeza representada¹⁹. Así, mientras

¹⁷ Sobre dichos rituales en general, cf. Campagno, 1998, 86-87 (con bibliografía). Sobre la fundación y dedicación de templos, cf. Daneri Rodrigo, 2007; 2009 (con bibliografía). Sobre los ritos de coronación y vindicación del rey, cf. Kemp, 1992 [1989], 76-78; Cervelló Autuori, 1996, 166-174 (con bibliografía). Sobre los “festivales de victoria”, cf. Bleeker, 1967, 92; Kemp, 1992 [1989], 76-77. Sobre la muerte ritual del enemigo, cf. Rosenvasser, 1962.

¹⁸ Al respecto, cf. Cervelló Autuori, 1996, *passim* (con bibliografía).

¹⁹ Como veremos más adelante, en el ámbito maya dicha monumentalidad, si bien no estará asociada tan recurrentemente con el ámbito funerario (destacándose el emplazamiento de grandes estelas

los enterramientos de la población campesina en época estatal diferirían muy poco de aquellos del período predinástico²⁰, las tumbas reales adquirirían una monumentalidad inalcanzable y una visibilidad ineludible, que no harían sino reforzar la división del cuerpo social y expresar la potencia divina del rey sobre la tierra²¹. Los ritos funerarios a nivel comunal podían perpetuar las prácticas tradicionales vinculadas con la articulación parental y el lazo con la tierra, pero ahora existía un tipo de ritual más abarcador que no hacía sino remarcar el dominio del rey vivo en su vinculación con el rey muerto y los ancestros divinos, es decir, la dominación total del rey sobre el entero territorio egipcio²².

La cacería del hipopótamo es otro tipo de ritual que habría sido apropiado y resignificado por el Estado. En rigor, la cacería parece tener una carga metafórica en un doble sentido (o, mejor dicho, en dos sentidos que probablemente no estuvieran disociados en la cosmovisión egipcia): en un sentido político, la cacería de animales salvajes es una elocuente representación de la actividad militar, en la medida en que moviliza un similar tipo de organización (partidas de cacería mayor/partidas de guerreros), de liderazgo (donde destaca no sólo la coordinación, sino también la destreza, la fuerza física, el valor o incluso el éxito –para sostener cierta continuidad–), de armas (arcos y flechas, bumeranes), y del propio tipo de actividad (vinculado con la violencia física, el ámbito de generar y recibir daño, una clara relación con la muerte y a la vez con la reproducción).

Como consecuencia de, o al menos en relación con, esta asociación, en el valle del Nilo parece haber desde tiempos predinásticos una fuerte vinculación entre los atavíos de un líder de caza y aquéllos de un líder guerrero, y podemos estimar que también hubiera habido un carácter sagrado compartido en ambas prácticas, o al menos en los liderazgos a ellas asociados. Y esto nos lleva al segundo sentido, que tiene que ver con un sentido cósmico: la cacería de animales salvajes representa, también, la batalla

celebratorias y los rituales con ellas relacionados), no deja de marcar una presencia fuerte e indeleble del Estado y de su centralidad social.

²⁰ Al respecto, cf. Trigger, 1985 [1983], 80.

²¹ Cf. Bard, 1992.

²² En este sentido, cobra importancia el ritual de la demarcación del territorio que mencionamos anteriormente: el Circuito de las Murallas. Cf. Kemp, 1992 [1989], 76-77. De un modo similar a lo que sucede en el área maya, la vinculación del rey con los ancestros (divinos y humanos) adquiere una importancia capital en la legitimación de la ocupación misma del cargo de rey. De tal modo, los rituales vinculados con la veneración de los ancestros, característicos de las sociedades no-estatales, son resignificados en clave estatal para sostener la posición del rey en el centro del universo político y religioso. Cf., entre otros, Fairman, 1958; Cervelló Autuori, 2006; Daneri Rodrigo, 2009.

cotidiana del Orden contra el Caos (en el ritual de la cacería del hipopótamo, Horus cazando a Seth), la imposición (siempre incompleta) del Orden sobre el Caos, donde éste (como ya vimos) representa también al Extranjero (así como, probablemente, al enemigo interno)²³.

Lo interesante de estas dos lecturas, es que ambas elevan la figura de un personaje destacado, donde son las cualidades físicas las que lo resaltan como garante del orden deseado: el rey es Horus cazando a Seth, el Orden conteniendo al Caos, el Guerrero venciendo a los Extranjeros/Enemigos; el líder predinástico es el guerrero golpeando al enemigo, el cazador dominando o cazando a los animales salvajes; jefe y rey llevan los atavíos de liderazgo vinculados con el ámbito de la cacería: cola postiza (probablemente de toro), estuche fálico; y el mismo rey (como también quizás los jefes, sobre todo si prestamos atención a ciertas jefaturas africanas) es representado a menudo como un animal salvaje él mismo (toro, león, etc.)²⁴.

El ritual de la cacería del hipopótamo no estaría sino actualizando el Orden (en términos estatales) una vez establecida la realeza, pero no sería sino una resignificación del ritual preestatal (o acaso de la práctica de cacería con un sentido ritual agregado, o siquiera la representación de otra práctica homóloga: la guerra), que se documenta al menos desde Nagada I, y que se asocia con el sostenimiento de un Orden distinto, no-estatal.

Aunque merece un trato más detenido, mencionaremos brevemente, por último, el ritual de Heb Sed. La importancia de este ritual, testimoniado para fines del período predinástico y para las primeras dinastías del Egipto estatal, radica en su centralidad como acto de legitimación del poder real. En efecto, se trata de “la gran conmemoración o jubileo del período de, idealmente, treinta años de mandato de un faraón en la Tierra”²⁵, que constituía de hecho “una verdadera renovación del poder real”²⁶, expresada por la muerte y resurrección simbólicas del rey, “de modo de alcanzar [...] un fortalecimiento absoluto de su potencia para poder continuar garantizando el

²³ Sobre las escenas de cacería, cf. Cervelló Autuori, 1996, 70ss., 151; Campagno, 1998, 31-32; Navajas, 2006, 80-81 (con bibliografía).

²⁴ Cf. Davis, 1989, 150; Cervelló Autuori, 1996, 116-117; Campagno 1998, 105. Resulta significativo que, en el ámbito maya, los guerreros de la élite (y especialmente el gobernante) estarán fuertemente vinculados con la potencia de ciertos animales salvajes, como demuestra el tipo de atuendo vestido por dichos personajes (cf. Martin, 2000, 180).

²⁵ Kemp, 1992 [1989], 78.

²⁶ Cervelló Autuori, 1996, 209.

mantenimiento del orden cósmico”²⁷. Significativamente, este ritual parece haber condensado algunos de los otros ritos mencionados previamente. Pero aún más significativa es la analogía que se ha identificado entre el sentido central del festival de Heb Sed en el valle del Nilo y los rituales de rejuvenecimiento o “renovación de la potencia cósmica del soberano que caracteriza la realeza divina africana”²⁸, es decir, a las jefaturas africanas relevadas etnográficamente.

Ya sea que el festival de Heb Sed haya existido en las sociedades de jefatura del valle del Nilo predinástico, o que haya nacido como una sobrecodificación estatal de los rituales fragmentados del período preestatal, el carácter de resignificación de ritos y creencias previos parece indudable.

Guerra y liderazgo en el mundo maya

En lo concerniente a las sociedades no-estatales del ámbito maya del Preclásico, la cuestión de la evidencia de guerra es más problemática y escasa. No obstante, las reflexiones derivadas del trabajo de Pierre Clastres sumadas a la perspectiva comparativa y a un estudio de la evidencia de dicho período y de los inmediatamente posteriores, nos permitirán acercarnos al problema de la resignificación de la práctica guerrera que parecen haber operado los Estados mayas a partir del Preclásico Tardío.

Un repaso por la evidencia arqueológica, iconográfica y escrita de los períodos Preclásico Tardío (300 a.C.-250 d.C.) y Clásico (250-900 d.C.), nos advierte del fuerte carácter guerrero de los reyes y nobles mayas²⁹, al punto de sugerir un probable origen militar del liderazgo estatal, pero también de algún tipo de liderazgo preestatal. Como sostiene Simon Martin, el “alcance de los enfrentamientos bélicos en los inicios de la civilización maya sigue sin conocerse, pero se puede deducir que las guerras desempeñaron un papel esencial en la creación de las complejas sociedades preclásicas y de sus capitales”³⁰.

Como vimos para el valle del Nilo, resulta difícil imaginar que un Estado tan fuertemente guerrero (como los que surgen en el ámbito maya), cuya simbología más clara de liderazgo y status social pertenece al ámbito de la guerra, haya emergido en un

²⁷ Campagno, 1998, 87.

²⁸ Cervelló Autuori, 1996, 209.

²⁹ Al respecto, cf., entre otros, Martin, 2000, 175-185; Grube, 2000, 96-98.

³⁰ Martin, 2000, 185.

contexto de sociedades poco proclives al conflicto; más aún, resultaría difícil entender el valor simbólico dado a la guerra y la predominancia del “idioma de la guerra” en las creencias, rituales y mitos de la élite maya, si no se tiene presente la lógica sobrecodificadora y resignificadora del Estado y, por ende, las prácticas y representaciones preestatales que el Estado se habría apropiado.

En tal sentido, retomando la interpretación de Clastres de la sociedad no-estatal como ser-para-la-guerra y atendiendo a la presencia temprana de fortificaciones permanentes en las Tierras Bajas Mayas, datadas hacia el 800-400 a.C. (hacia el período Preclásico Medio)³¹, podemos suponer que las aldeas preestatales del ámbito maya estaban articuladas por esta lógica guerrera, movilizandando probablemente una cosmovisión centrada en la autoafirmación (según sugieren los rituales de culto a los ancestros que apuntan a su vez a una estructura social basada en el parentesco³²) y en el rechazo del Otro, y quizás con la identificación del carácter sagrado de un líder o élite vinculados con el ámbito de la guerra.

Esta suposición no es azarosa, si tenemos en cuenta que, de acuerdo con la evidencia arqueológica, el juego de pelota habría sido una práctica presente en las sociedades de jefatura del Preclásico y luego apropiada y resignificada por los Estados emergentes en el Preclásico Tardío. En efecto, la evidencia de canchas de juego de pelota previas al surgimiento del Estado³³, y el hecho de que el juego de pelota está presente en el Preclásico en muchas regiones de Mesoamérica, nos señala al menos dos puntos importantes: en primer lugar, dada la clara ligazón existente entre el juego de pelota y el ámbito de la guerra³⁴, que en las sociedades de jefatura del Preclásico la guerra era una práctica recurrente, con una importancia social y ritual destacada; y en segundo lugar, que en el período Preclásico Tardío, y posteriormente en el Clásico, se estaba operando una apropiación y resignificación de dicha práctica en términos estatales, seguramente vinculada con la propia monopolización de la violencia. Sin dudas, el hecho de que en el Clásico Tardío se reedificaran canchas de juego de pelota en los mismos sitios en que se habían construido las canchas del Preclásico, está hablando de una continuidad de

³¹ Hassig, 2007, 38.

³² Cf., por ejemplo, Lucero, 2003; Bunzel, 1952, 269.

³³ Al respecto, cf. Taladoire, 2000, 20-27; Uriarte, 2000, 28-35.

³⁴ Cf. Uriarte, 2000, 30-31. Martin (2000, 179) sostiene que “el sacrificio de los prisioneros de guerra tenía su propio templo: el campo empedrado para el juego de pelota”, el cual además “simbolizaba el campo de pelota del infierno, donde según la mitología maya se disputaba la lucha decisiva entre la vida y la muerte”.

esta lógica, pues como sostiene Taladoire, esta práctica está expresando una “voluntad de mantener un nexo con el pasado, de encontrar nuevamente un rito olvidado”³⁵.

Esta lectura nos lleva a considerar que la percepción política y cósmica de la guerra en el Preclásico Tardío y en el Clásico, que estaría expresando la imposición o expansión del orden divino, podría ser una resignificación actuada sobre una percepción preestatal del Otro en términos de lo caótico a ser enfrentado (o de la amenaza del Caos a ser conjurada) para mantener el orden interno. Así, tendríamos nuevamente esta idea preestatal de hacer la guerra como un modo de repeler el Caos, y la resignificación estatal que supone hacer la guerra para absorber el Caos, para imponer el poderío cósmico y político sobre las otras comunidades, jefaturas o Estados. En tal sentido, la mencionada imposición del poderío cósmico tiene que ver con la victoria militar sobre otros jefes o gobernantes que, al ser derrotados, perdían su capacidad de crear y ordenar el mundo (de aquí el término “no creación, no oscuridad” para referirse, en las fuentes escritas mayas, a los gobernantes enemigos capturados³⁶) y por lo tanto perdían aquella misma fuerza que los hacía *señores sagrados*. La guerra, entonces, está fuertemente ligada con la capacidad ritual de los gobernantes.

Rituales y liderazgo en el mundo maya

Ubicamos entonces en el período Preclásico Tardío el nacimiento de nuevas figuras de autoridad y liderazgo, que perpetúan la existencia de desigualdades sociales, profundizando la diferenciación interna de las comunidades que habían sabido ser indivisas. Esta transformación de la lógica de funcionamiento de la sociedad no estatal (y el mundo resultante de ella) fue definida en términos ya conocidos. De esta manera, la capacidad de explicar el mundo en forma inteligible pasó a ser una herramienta más en la negociación del poder. Consideramos que el ritual jugó un papel clave en esta explicación, dado que la lógica estatal naciente otorgó centralidad a las principales figuras de la élite en la performance del ritual, en la narración de sus actos, en la relación con sus ancestros y en la definición de lo sagrado. A partir de este momento, entonces, la capacidad creadora y explicadora del orden del mundo (terrenal y sobrenatural), pasó a ser tanto un instrumento de poder como uno de los rasgos definitorios de la propia existencia de los gobernantes.

³⁵ Taladoire, 2000, 27.

³⁶ Cf. Stuart, 2007, 45-47 (retomaremos el concepto en las líneas que siguen).

Una innovación importante, según Freidel y Schele, es la “figura de ahaw, la institución monárquica [que] reposaba en el ascendiente directo y la comunión espiritual con los ancestros de todos los Maya, los Héroes ancestrales”³⁷. Esta institución monárquica adquiere aquí sus características básicas, incluyendo el rol esencial que cumplían los gobernantes mayas como actores principales en la celebración del ritual. Según estos autores, el tránsito al mundo estatal fue explicado y justificado a través del ritual y de la relación con los ancestros. La institución del ahaw “se originó para acomodar y explicar las diversas contradicciones de la sociedad maya, entre un ethos de igualitarismo y las condiciones reales de floreciente elitismo, [...] la invención de esta institución constituyó la transformación exitosa de una mitología enfocada en los Héroes Gemelos Ancestrales de una ideología que afirma la hermandad étnica [...], a una celebración de la división jerárquica de la misma sociedad”³⁸. Esta institución, que surge y se difunde en los distintos sitios del Preclásico, se transforma para ocupar un lugar central durante todo el período Clásico.

Una de las características del gobernante es su rol ritual, mediante el cual ejerce la intermediación entre el mundo terrenal y el sobrenatural. La ritualidad que envolvía la construcción y dedicación de monumentos, y la carga sagrada que éstos adquirían en dicho contexto, son indicativos del rol que jugaban en el despliegue y la negociación del poder. Las estelas, por ejemplo, se erigían en contextos especiales: inauguración de reinados, victorias guerreras, aniversarios de katún (ciclo de veinte años que servía para conmemorar períodos dentro de dinastías o de la vida de los propios personajes de la élite). Las fechas de construcción estaban determinadas por los ciclos del calendario, estableciendo una relación elemental entre el presente y el pasado según la concepción cíclica del tiempo mesoamericano. Este lazo con el pasado actualizaba la memoria del linaje y reforzaba la relación con los ancestros, invocando también la autoridad de los antiguos gobernantes del lugar. La participación de las élites en el ritual era clave, dado que eran los gobernantes los únicos que podían establecer una relación significativa y efectiva con el mundo sobrenatural. Su lugar como mediadores entre el mundo cotidiano y el espiritual los definía en tanto eran ellos quienes podían mantener y reproducir el orden de la vida. Dicho ritual se desarrollaba en un contexto de performance pública, y aquí nuevamente se ponen en juego los monumentos sagrados. El lugar que ocupaba el gobernante en la comunicación entre la sociedad terrenal y el

³⁷ Freidel y Schele, 1988, 547.

³⁸ Freidel y Schele, 1988, 549.

universo sobrenatural estaba fuertemente determinado por su pertenencia a un linaje de ancestros, a quienes se rendía especial culto.

Lisa Lucero nos ofrece en su trabajo evidencias arqueológicas y etnográficas de rituales de dedicación y de veneración de ancestros, que nos permiten establecer una relación entre el ritual de contextos domésticos y el de contextos monumentales. Respecto de la veneración de ancestros, señala que los restos permanecen cerca de los hogares y se realizan ofrendas en honor de los fallecidos. “Por ejemplo, entre los zinacantanecos, los dioses ancestrales son las deidades más importantes [...]. Si bien los ancestros viven en lugares sagrados como cuevas o montañas, por lo menos hasta tiempos coloniales sus restos físicos y ofrendas eran mantenidos cerca del hogar, enterrados en los pisos o en las casas, como Fray Diego de Landa describe para el Yucatán colonial”³⁹. Landa describe las prácticas de las que fue testigo e informado en el Yucatán colonial: “Muertos, los amortajaban, llenándoles la boca de maíz molido [...] Enterrábanlos dentro de sus casas o a las espaldas de ellas, echándoles en la sepultura algunos de sus ídolos; y si era sacerdote, algunos de sus libros; y si hechicero, sus piedras de hechizos y pertrechos [...] con cuya compañía perdían algo del miedo que les quedaba de la muerte. A los señores y gente de mucha valía quemaban los cuerpos y ponían las cenizas en vasijas grandes, y edificaban templos sobre ellas”⁴⁰.

Las grandes plazas de los distintos centros urbanos, rodeadas de los monumentos y los edificios de la élite, eran el espacio por excelencia para la experiencia sagrada de las comunidades y sus líderes políticos y espirituales. La práctica religiosa, si bien se mantenía en pequeños contextos domésticos, cobraba sentido y fuerza en tanto los gobernantes centralizaban la conexión con el mundo sobrenatural, absorbían las fuerzas desintegradoras y daban orden al mundo. Las performances rituales integraban a la nobleza y a ésta con sus comunidades, y establecían el escenario para la reafirmación y negociación del poder (en términos centralizados y asimétricos). Como señala Inomata, “en la intersección entre la cultura y la política está la generación, negociación y disputa de significados”⁴¹.

El poder sagrado de los miembros de la élite cumplía, además, un rol crucial en los contextos bélicos. La conquista espiritual de los gobernantes rivales, y la eliminación mediante la guerra de los poderes sagrados del oponente, eran objetivos primordiales en

³⁹ Lucero, 2003.

⁴⁰ De Landa, 1994 [1566], 136.

⁴¹ Inomata, 2006.

la maquinaria bélica estatal. Como señala David Stuart, “Además de los términos usuales, como “captura” (chuhkaj) y “derrota” (hubuy), con frecuencia leemos que un rey victorioso “entró a la cueva” (och ch’e’n) de su enemigo conquistado”⁴². El ingreso en la cueva del enemigo implicaba el dominio simbólico y la pérdida de su propio poder en el caso del gobernante hecho cautivo y derrotado. Otro término que aparece en los textos es ma’ ch’ab ma’ ak’ab, que “literalmente se refiere a una persona que tiene ‘no creación, no oscuridad’”, y se opone al término ch’ab ak’ab, que significa “creación y oscuridad”, “utilizado en muchas inscripciones para referirse a los poderes rituales y creadores del gobierno”⁴³. De esta manera visualizamos la importancia de la capacidad de creación y ordenamiento del mundo como poderes que identificaban la práctica misma del ejercicio estatal⁴⁴.

Guerra, liderazgo y ritual en el mundo maya

Retornamos, entonces, a la relación indisoluble entre la guerra y el ritual. En el período estatal, la guerra pasa a ser representada como práctica exclusiva e identificatoria de las élites; el Estado en sí mismo funciona a partir de la dinámica política y bélica entre las diferentes élites de las distintas entidades políticas de la región. El gobernante depende de la guerra, y de su discurso acerca de ella, para definirse como tal. Esta identificación de los gobernantes con la práctica de la guerra aparece en los primeros textos y representaciones del Preclásico Tardío, por ejemplo, el Monumento 65, Kaminaljuyú, Guatemala (100-200 d.C) que muestra a gobernantes mayas en un rol central, y cautivos atados y sometidos en forma subordinada. Como señala Stuart, “El militarismo y los conflictos comienzan a aparecer como temas destacados en el arte y las inscripciones en el Preclásico tardío. Con frecuencia, en los monumentos de ese período se muestran cautivos atados, ya sea arrodillados ante un rey o bajo sus pies, como un símbolo de sometimiento total [...]. Esa imaginería enfocada en algún gobernante y uno o dos cautivos es un modo de representación muy antiguo y tradicional”⁴⁵. En este punto, entonces, podemos ver las raíces del poder del Estado en el período Preclásico Tardío.

⁴² Stuart, 2007, 44.

⁴³ Stuart, 2007, 45.

⁴⁴ Stuart, 2007, 41-47.

⁴⁵ Stuart, 2007, 42.

Debemos recordar, además, que la memoria de la guerra se plasma en monumentos que son en sí mismos sagrados, que tienen no sólo un carácter celebratorio sino también ritual, emplazados e inaugurados en contextos específicos. En muchos sitios las primeras estelas erigidas en los sitios están referidas a la guerra; incluso en las ascensiones de linajes o de períodos de gobernantes, la práctica bélica aparece como un elemento clave e inaugural de los gobiernos que comienza siendo el primer acto que los señores llevan a cabo. Vemos, por lo tanto, que la guerra y el ritual están profundamente entrelazados.

Consideraciones finales

A partir de este ejercicio comparativo, intentamos presentar un aporte a la discusión sobre la configuración de los liderazgos estatales emergidos en el valle del Nilo predinástico y en el ámbito maya del Preclásico Tardío y el Clásico Temprano. Este tipo de estudio nos ha permitido contrastar diversos aspectos del liderazgo y su vinculación con los ámbitos de la guerra y del ritual, y proponer que la emergencia de los primeros Estados, tanto en el mundo maya como en el valle del Nilo, implica la resignificación, sobrecodificación y jerarquización de las prácticas y representaciones de las comunidades preestatales⁴⁶.

Según sostiene Campagno, “La configuración de una entidad política como el Estado, que desborda los límites de la comunidad –tanto territoriales como ideológicos–, abre una perspectiva nueva en el ámbito de las prácticas religiosas: se trata de la aparición en escena de un nuevo actor –el Estado– provisto de una fuerza suficiente como para alterar los equilibrios vigentes en materia de creencias, socavando la

⁴⁶ Este acercamiento comparativo a distintas situaciones históricas se enmarca en el trabajo que viene desarrollando la cátedra de *Elementos de Prehistoria y Arqueología Americana para Historiadores* (FFyL-UBA), de la cual formamos parte. Como resultados del trabajo realizado por la cátedra y sus respectivos proyectos de investigación, podemos mencionar las siguientes publicaciones y exposiciones: Marcelo Campagno, *El origen de los primeros Estados. La “revolución urbana” en América Precolombina*, Buenos Aires, Eudeba, 2007; Claudio Risiglione y Laura Sánchez, “Conflicto y guerra en los estados mayas y mexica. Preguntas en torno a la construcción del poder”, en *Actas de las XI Jornadas Interescuelas Departamentos de Historia*, San Miguel de Tucumán, 2007; “Sobre los enfoques comparativos en el trabajo del historiador. Experiencias recientes de la cátedra de Elementos de Prehistoria y Arqueología Americana para Historiadores”, ponencia colectiva presentada en la Primera Jornada de Investigación y Extensión de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA (octubre de 2007).

autonomía plena de los cultos locales o beneficiando la formación de una religión global, con base en el núcleo expansivo del Estado”⁴⁷.

Hemos visto que tanto en el valle del Nilo como en el mundo maya, el rey ocupa un lugar central en la guerra y en el ritual. La guerra, monopolizada por el Estado, deviene un ejercicio exclusivo de la élite gobernante y es representada mediante la figura del rey sometiendo a un enemigo o grupo de enemigos vencidos. Como nos recuerda Martin, “El arquetipo maya de la pose de un vencedor consistía en representarle pisoteando al contrario sometido, del mismo modo en que los faraones egipcios derribaban a sus enemigos”⁴⁸. Por otro lado, hemos planteado que, en la medida en que “Los fenómenos cosmológicos suministraban a menudo el fundamento religioso e ideológico de la violencia organizada”⁴⁹, la guerra y las capacidades rituales del gobernante (como mediador entre las esferas de lo divino y lo terrenal; como conjurador del Caos y sostenedor del Orden; capacidades garantizadas por la relación con los ancestros divinos) estaban profundamente entrelazadas. En tal sentido, consideramos que esta centralidad del rey se construye a partir de la sobrecodificación de prácticas y representaciones preestatales. De este modo, tanto las prácticas rituales asociadas a la guerra como las formas de representación vinculadas con el liderazgo, parecen hallar puntos de continuidad en las sociedades previas al surgimiento del Estado y en la sociedad estatal. Esta continuidad, sin embargo, reproduce la ruptura generada por la emergencia del Estado.

Bibliografía

- Bard, K.A. “Toward an Interpretation of the Role of Ideology in the Evolution of Complex Society in Egypt”, *Journal of Anthropological Archaeology*, vol. 11, 1992, pp. 1-24.
- Bleeker, C. *Egyptian Festivals. Enactments of religious renewal*, Leiden, E. J. Brill, 1967.
- Bunzel, R. *Chichicastenango: A Guatemalan village*, New York, J.J. Augustin Publishers, 1952.

⁴⁷ Campagno, 1998, 78-79.

⁴⁸ Martin, 2000, 176 (fig. 263).

⁴⁹ Martin, 2000, 182-183.

- Campagno, M. *Surgimiento del Estado en Egipto: Cambios y continuidades en lo ideológico*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1998.
- Campagno, M. *De los jefes-parientes a los reyes-dioses. Surgimiento y consolidación del Estado en el antiguo Egipto*, Barcelona, Aula Ægyptiaca, 2002.
- Campagno, M. "In the beginning was the War. Conflict and the emergence of the Egyptian State", en S. Hendrickx, R.F. Friedman, K. Cialowicz y K.M. Chlodnicki (eds.), *Egypt at its origins. Studies in Memory of Barbara Adams. Proceedings of the International Conference "Origin of the State. Predynastic and Early Dynastic Egypt" (Kraków 2002)*, Leiden, E. J. Brill, 2004, pp. 689-703.
- Campagno, M. "De los modos de organización social en el Antiguo Egipto: lógica de parentesco, lógica de Estado", en M. Campagno (ed.), *Estudios sobre parentesco y Estado en el Antiguo Egipto*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires / Ediciones del Signo, 2006, pp. 15-50.
- Campagno, M. *El origen de los primeros Estados. La "revolución urbana" en América Precolombina*, Buenos Aires, Eudeba, 2007.
- Cervelló Autuori, J. *Egipto y África. Origen de la civilización y la monarquía faraónicas en su contexto africano*, Sabadell, AUSA, 1996.
- Cervelló Autuori, J. "Listas reales, parentesco y ancestralidad en el Estado egipcio temprano", en M. Campagno (ed.), *Estudios sobre parentesco y Estado en el Antiguo Egipto*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires / Ediciones del Signo, 2006, pp. 95-113.
- Clastres, P. *Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas*, Buenos Aires, FCE, 2004 [1977].
- Daneri Rodrigo, A. "Arqueología e Historia. El ritual de fundación de los templos en el Antiguo Egipto", en *Fuentes e Interdisciplina. Segundas Jornadas del Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas*, Buenos Aires, CONICET-IMHICIHU, 2007, pp. 195-204.
- Daneri Rodrigo, A. "Realeza, rito y tradición en el Egipto Antiguo", en *Actas del Primer Coloquio Internacional del PEFSCA, "Política y religión en el Mediterráneo Antiguo"*, 6 y 7 de septiembre de 2007, Buenos Aires, 2009 (en prensa).
- Davis, W. *The Canonical Tradition in Ancient Egyptian Art*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

- De Landa, D. *Relación de las cosas de Yucatán*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994 [1566].
- Dreyer, G. *et. al.* “Umm el-Qaab. Nachuntersuchungen im frühzeitlichen Königsfriedhof. 9./10. Vorbericht”, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts abteilung Kairo*, vol. 54, 1998, pp. 77-167.
- Fairman, W. “The Kingship rituals of Egypt”, en S.H. Hook (ed.), *Myth, Ritual and Kingship*. Oxford, Clarendon Press, 1958, pp. 74-104.
- Frankfort, H. *Reyes y Dioses*, México, Biblioteca de la Revista de Occidente, 1976 [1948].
- Freidel, D. y Schele, L. “Kingship in the Late Preclassic Maya Lowlands: The Instruments and Places of Ritual Power”, *American Anthropologist, New Series*, vol. 90, nro. 3, septiembre 1988, pp. 547-567.
- Gayubas, A. “Pierre Clastres y las sociedades contra el Estado”, *Germinal. Revista de Estudios Libertarios*, nro. 8, octubre 2009 (en prensa).
- Gilbert, G.P. *Weapons, Warriors and Warfare in Early Egypt*, Oxford, Archaeopress, 2004.
- Grube, N. “Los distintivos del poder”, en N. Grube (ed.), *Los Mayas. Una Civilización Milenaria*, Colonia, Könemann, 2000, pp. 96-98.
- Hassig, R. “La guerra en la antigua Mesoamerica”, *Arqueología Mexicana*, vol. XIV, nro. 84, marzo-abril 2007, pp. 32-40.
- Helbling, J. “War and Peace in Societies without Central Power: Theories and Perspectives”, en T. Otto, H. Thrane y H. Vandkilde (eds.), *Warfare and Society: Archaeological and Social Anthropological Perspectives*, Aarhus, Aarhus University Press, 2006, pp. 113-140.
- Hoffman, M.A. *Egypt Before the Pharaohs*, New York, Barnes & Noble, 1979.
- Inomata, T. “Plazas, Performers and spectators. Political Theatres of the Classic Maya”, *Current Anthropology* 47 (5), 2006, pp. 805-842.
- Kemp, B. *El Antiguo Egipto. Anatomía de una civilización*, Barcelona, Crítica, 1992 [1989].
- Looper, M. *Lightning warrior. Maya art and kingship at Quirigua*, Austin, University of Texas Press, 2003.
- Lucero, L. “The Politics of Ritual: The Emergence of Classic Maya Rulers”, *Current Anthroponology* 44 (4), 2003, pp. 523-558.

- Martin, S. "Bajo el signo de una estrella fatal: la guerra en la época clásica maya", en N. Grube (ed.), *Los Mayas. Una Civilización Milenaria*, Colonia, Könemann, 2000, pp. 174-185.
- Midant-Reynes, B. *Préhistoire de l'Égypte. Des premiers hommes aux premiers Pharaons*, Paris, Armand Colin, 1992.
- Navajas, A.I. "Jefatura y parentesco en Nagada I. Una aproximación a la dispersión de las cerámicas decoradas del tipo C", en M. Campagno (ed.), *Estudios sobre parentesco y Estado en el Antiguo Egipto*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires / Ediciones del Signo, 2006, pp. 75-94.
- Risiglione, C. y Sánchez, L. "Conflicto y guerra en los estados mayas y mexica. Preguntas en torno a la construcción del poder", en *Actas de las XI Jornadas Interescuelas Departamentos de Historia*, San Miguel de Tucumán, 2007.
- Rosenvasser, A. "La muerte ritual del enemigo por el faraón", *Humanidades*, vol. 38, 1962, pp. 107-118.
- Stuart, D. "Los antiguos mayas en guerra", *Arqueología Mexicana*, vol. XIV, nro. 84, marzo-abril 2007, pp. 41-48.
- Taladoire, E., "El juego de pelota mesoamericano, origen y desarrollo", *Arqueología Mexicana*, vol. VIII, nro. 44, julio-agosto 2000, pp. 20-27.
- Trigger, B.G. "Los comienzos de la civilización egipcia", en B.G. Trigger, B.J. Kemp, D. O'Connor y A.B. Lloyd, *Historia del Egipto antiguo*, Barcelona, Crítica, 1985 [1983], pp. 15-97.
- Uriarte, M.T., "Mariposas, sapos, jaguares y estrellas, práctica y símbolos del juego de pelota", *Arqueología Mexicana*, vol. VIII, nro. 44, julio-agosto 2000, pp. 28-35.
- Vandier, J. *Manuel d'Archeologie Égyptienne*, Paris, Editions A. et J. Picard, 1952.
- Wendorf, F. "Site 117: A Nubian Final Palaeolithic Graveyard near Jebel Sahaba, Sudan", en F. Wendorf (ed.), *The Prehistory of Nubia*, vol. 2, Dallas, Southern Methodist University Press, 1968, pp. 954-995.