

La historia de *Pix Itzá*. Un acercamiento a las diferentes miradas en relación a un “objeto arqueológico”

The story of *Pix Itzá*: a look at different approaches to an “archaeological object”

 <https://doi.org/10.48162/rev.46.013>

Daniel Grecco Pacheco¹

 orcid.org/0000-0001-5184-675X

RESUMEN

Este artículo propone una discusión sobre la trayectoria del pensamiento antropológico y arqueológico y sus visiones sobre los materiales y los objetos a lo largo de los siglos XX y XXI. A partir de dos preguntas investigativas: ¿Cómo fueron pensados los objetos y sus actuaciones en cada una de las diferentes corrientes teóricas de la Arqueología? ¿Cómo sería la historia intelectual de un objeto analizado por algunas de estas principales teorías? Mi propuesta es presentar una narrativa, basada en una historia ficcional sobre los itinerarios de un textil maya, para reflexionar sobre sus posibles interpretaciones y manejos en cada una de las principales corrientes y abordajes teóricos presentes en la Arqueología en los siglos XX y XXI. Por fin, discutiré la importancia de los abordajes materiales y ontológicos para una recuperación del papel protagonista de este gran mundo material que siempre ha estado presente en las sociedades humanas y no humanas en diferentes momentos.

Palabras clave: cosas, giro material, giro ontológico, mayas, textiles.

ABSTRACT

This article presents a discussion of the trajectory of anthropological and archaeological thought and its visions of materials and objects in the twentieth and twenty-first centuries. This is based on questions such as: How were objects and their performances thought of within each theoretical current in archaeology? What would be the intellectual history of an object analyzed by some of these theories?

¹ Escuela Nacional de Antropología e Historia, México. Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG, Brasil. Investigador asociado al Centro de Estudios Mesoamericanos e Andinos de la Universidade de São Paulo, Brasil. daniel_gpacheco@yahoo.com.br

My proposal is to present a narrative, based on a fictional story about the itineraries of a Maya textile, to reflect on possible interpretations by each of the main currents and theoretical approaches in archaeology during the twentieth and twenty-first centuries. Finally, I discuss the importance of material and ontological approaches in reinstating this great material world in its leading role, since it has always been present in human and non-human societies.

Keywords: things, material turn, ontological turn, Maya, textiles.

PALABRAS INICIALES: LAS BASES DEL OLVIDO

A lo largo del siglo XX la Antropología y la Arqueología se han dedicado a los estudios de los objetos de diferentes maneras, con distintos abordajes obedeciendo al contexto y la orientación teórica de cada trabajo realizado. Sin embargo, una característica principal a todos estos enfoques en relación a las cosas ha sido la de negligencia. Tal vez negligencia sea un término demasiado fuerte, tal vez mejor sería “olvido”, o una falta de atención (Olsen, 2007, 2010). En el caso de la Arqueología les pregunto: ¿Cómo la disciplina que ha sido creada para “el estudio material de las cosas del pasado humano”, no ha dado una “atención detallada” a los objetos? Antes que usted lectora o lector se manifieste cuestionando mi afirmación, les explico. Los objetos trabajados por la ciencia arqueológica siempre han estado en un segundo plano. Una de las ideas más difundidas entre los arqueólogos y arqueólogas de diferentes generaciones y pertenecientes a las más distintas corrientes teóricas es la de que “la Arqueología busca a las personas detrás de los artefactos”. O sea, el enfoque principal siempre ha estado en las personas y no en las cosas en sí mismas.

Las críticas a mi idea podrían argumentar que estoy ignorando el hecho de que la Arqueología se basa en estudios de la morfología, la tipología, la materia prima de los objetos, la constitución química. Una observación con la cual estoy totalmente de acuerdo, pero al presentar mi crítica no me refiero al análisis físico *per se*, ni al estudio de las formas, ya que tales estudios, aunque estén dedicados a las cosas, dejan constantemente de lado la potencia de estos objetos, su acción, su estar en el mundo. Me refiero a un acto de tomar la cosa en serio. Buscar en sus características materiales sus conceptos. Percibiendo sus acciones, dejándose afectar por su textura, su olor, es decir, establecer un compromiso real con las

cosas. Algo que solo recientemente llamó la atención de algunos grupos de investigadores e investigadoras.

La negación a las cosas es algo que va más allá de la práctica arqueológica contemporánea, y está presente en el pensamiento occidental de una manera general desde la Modernidad y la influencia del pensamiento de Immanuel Kant, con su propuesta de que la cosa en sí *–das Ding-an-Sich–* no podría ser comprendida directamente, apareciéndonos sólo como un fenómeno, un producto de nuestro pensamiento, a partir del uso de la noción de la representación (Olsen, 2007). Con eso, las cosas se quedaron fuera de nuestra experiencia inmediata y relacional, fuera del mundo cognoscible, admitidas solamente en su condición abstracta (Andersson, 2001; Hun, 2021: 88). Tales ideas tuvieron un impacto decisivo en la característica ontológica de la Arqueología practicada desde su fundación. La llamada “cultura material” siempre ha sido interpretada como un epifenómeno, un reflejo directo de otras dinámicas, a veces sociales, a veces ecológicas.

Las mismas ideas modernistas y kantianas en relación a las cosas han siempre influenciado la Antropología también (Tilley, 2006). Desde los orígenes de la disciplina con su base Moderna y luego la presencia de la fuerte influencia del pensamiento de Émile Durkheim, y su teoría del hecho social, las normas y estructuras culturales que trascienden a los individuos, han sido las bases y el escenario de los estudios antropológicos. Una búsqueda por las dinámicas sociales, por sus diferentes facies, caracterizadas por un gran abstraccionismo, en estudios que siempre han buscado analizar los diferentes tipos de pensamientos presentes en los “otros”.

Sin embargo, a lo largo de la práctica de la Antropología, es posible identificar diferentes momentos de la relación entre personas y cosas. En las prácticas coleccionistas del siglo XIX, por ejemplo, anteriores a la Antropología profesional, la recolección de materiales era vista como una manera de “capturar a los pensamientos y las creencias de los pueblos nativos”, a fin de llevar estos “resquicios” a los museos y así “preservar” estas culturas no-occidentales (Tilley, 2006: 2). Con eso, había una unión entre la cosa y la persona.

Mas adelante, ya en la práctica antropológica profesional durante el siglo XX, con la búsqueda por las relaciones sociales en las diferentes culturas es posible ver la emergencia de corrientes teóricas con diversas propuestas, pero con poco énfasis en lo material. Las teorías estructural-funcionalista y funcionalista, por ejemplo, han buscado estudiar la función de las cosas, que eran vistas como materia inerte, concebidas solamente como un significado utilitario conectado a las necesidades básicas de la adaptación humana a diferentes tipos de ambientes, como herramientas (Tilley, 2006: 2).

Algo que duró hasta la presencia del estructuralismo, especialmente con Claude Lévi-Strauss, con su idea de que “las cosas eran buenas para pensarlas”, cuando se inició una reintroducción del estudio de la cultura material en la investigación antropológica. Si continuamos pensando en las demás corrientes teóricas, es posible ver que la Antropología Simbólica condujo al resurgimiento de un énfasis en la cultura material con el desarrollo de importantes subdisciplinas que comenzaron a enfocarse en el arte, en la arquitectura y, más ampliamente, en los usos sociales de los artefactos en el contexto de ceremonias, representaciones, rituales, tecnologías e intercambio (Tilley, 2006: 2). Tal enfoque equiparaba cosas a textos, abriendo la posibilidad de “leer” las cosas. Sin embargo, por estar ancladas a un enfoque representacional, las cosas fueron reducidas únicamente a la acción humana, “a algo que representa”, a una existencia condicionada a una acción secundaria. Sólo recientemente, con los llamados estudios de la materialidad, o de la cultura material, y más tarde con el giro hacia las cosas y el giro ontológico, esta situación comienza a cambiar y las cosas adquieren un protagonismo sin precedentes dentro de la Antropología. Algo que abordaré con más detalle a lo largo de mi texto.

Sin perder el foco de esta parte inicial del texto denominada “palabras iniciales” o “introducción”, necesito terminar de presentar mi propuesta con este estudio. En las próximas páginas abordaré precisamente el camino teórico presente en la Arqueología y la Antropología a lo largo de los siglos XX y XXI en sus relaciones con las cosas. Una discusión de cómo las distintas corrientes teóricas de estas disciplinas se han centrado en los materiales, con un mayor énfasis en la ciencia arqueológica, pero mostrando su diálogo con la Antropología en relación a esta temática. Para presentar esta trayectoria histórica del manejo de las cosas, decidí

construir una historia ficcional, tomando como protagonista un textil arqueológico maya que tiene agencia y conciencia de sí mismo, para reflexionar cómo las diferentes corrientes teóricas de la Arqueología a lo largo de los siglos XX y XXI, hubieran pensado e interpretado este objeto.

La idea de construir este texto creando la historia de un textil maya, nace de una propuesta por utilizar una estructura narrativa diferente para discutir temas relacionados a la teoría arqueológica, inspirada por el brillante texto de Kent Flannery (1982), y por el trabajo de Andrés Zarankin y María Ximena Senatore (2013), con una crítica a la división absoluta entre literatura y ciencia, ficción y realidad, en la cual podemos pensar el arqueólogo y la arqueóloga como un *storyteller*, que constantemente está creando narrativas e historias sobre los diferentes pasados, que transforman hechos o sucesos reales o ficticios en palabras:

[...] el arqueólogo como storyteller no es un problema, ni una limitación para escribir discursos válidos sobre el pasado, al contrario, hace suyas estas cuestiones y las resalta como marcas identificatorias de una subjetividad explícita, y por lo tanto factible de diálogo con otras desde relaciones simétricas (Zarankin y Senatore, 2013: 7).

Con ello, la intención final es contribuir a una Arqueología más plural, más humanizada, menos jerárquica y que busca establecer una relación más estrecha entre el investigador y la investigadora con su “objeto” de estudio, y también con el público en general (Gnecco y Tantaleán, 2019; Zarankin y Senatore, 2013). Así, reafirmo la importancia de llevar a la academia lo subjetivo, las emociones y los sentimientos de los investigadores e investigadoras para expandir los trabajos científicos para más allá de sus temas tradicionales y de su “pretenciosa objetividad” (Pellini *et al.*, 2017).

LOS ITINERARIOS DE PIX ITZÁ POR LOS CAMINOS DE LA MATERIALIDAD.

Nuestra historia empieza en algún momento en principios del siglo XX en el sitio de Chichén Itzá (*en la boca del pozo del brujo del agua*) en lengua maya yucateco (Piña Chan, 2011: 13), ubicado en la Península de Yucatán, México (Figura 1).



Figura 1. Mapa político con la ubicación del sitio arqueológico de Chichén Itzá, México. Mapa creado en Google Maps, en 09 de agosto de 2022.

Importante centro político y económico de las tierras bajas mayas del norte durante el período prehispánico, la ciudad presentó diferentes períodos de ocupación que empezaron alrededor del 300-200 a.C. y alcanzó su apogeo durante el período Clásico Terminal (800-1050 d.C.), cuando se destacó como un centro regional para el control de rutas comerciales y bienes de consumo de lujo (García Moll y Cobos, 2009). Mi cuento empieza con las excavaciones realizadas comandadas por un famoso cónsul estadounidense llamado Edward H. Thompson, que a finales del siglo XIX adquirió parte de la hacienda donde estaba ubicada el sitio y empezó a explorarlo. Thompson decidió dragar las aguas del Cenote Sagrado del sitio, un importante espacio ritual, recuperando más de 30 mil piezas que fueron enviadas ilegalmente a los Estados Unidos, en uno de los casos más famosos de una práctica arqueológica colonialista en la historia de los

estudios mayas (Barrera Rubio, 2015). En ese momento *Pix Itzá*² llamó la atención del mundo occidental por primera vez³ (Figura 2).

Sin embargo, desde ese primer momento el pequeño pedazo de tela fue dejado de lado por los investigadores e investigadoras, que se dedicaban a estudiar las magníficas y monumentales estructuras arquitectónicas que dominan el paisaje de Chichén Itzá y componen imágenes de una Arqueología romántica de “una ciudad de piedra perdida en la selva tropical”. *Pix* fue catalogado y almacenado en la colección de un famoso museo estadounidense junto con los miles de objetos del área maya llevados allí, y olvidados en sus bodegas.

Unos años después, comienza lo que sería una “trayectoria intelectual” de *Pix*, con una circulación por diversos itinerarios⁴ con diferentes interpretaciones y análisis realizados por arqueólogos y arqueólogas de distintos lugares, que utilizaron diferentes teorías para analizarlo. Estos cambios empezaron con un arqueólogo estadounidense que, tres años más tarde, encontró a *Pix* y decidió estudiarlo junto con otros objetos pertenecientes a la cultura maya. Llamaré a este arqueólogo el *Gran Culturalista 1*, o (*GC 1*). Inicialmente, *GC 1* buscó identificar y definir las sociedades históricas en agrupaciones étnicas y culturales, distintas según su cultura material. Influenciado por las ideas de Gordon Childe, *GC 1* definió a *Pix* como un gran ejemplo de la etnicidad de la antigua cultura maya presente en Chichén Itzá.

² Elegí el nombre *Pix Itzá*, pues en lengua maya yucateca la palabra *pix* está relacionada al concepto de envoltura, objetos envueltos (Barrera Vásquez, 1980: 658). Y *Itzá* sería parte del nombre del sitio de Chichén Itzá y también se refiere a uno de los grupos mayas, los itzaes.

³ El textil mencionado en el texto fue inspirado en los restos textiles encontrados por Edward H. Thompson en el Cenote Sagrado de Chichén Itzá, y más tarde catalogado por Clemency Chase Coggins y Orrin C. Shane III (Coggins y Shane III, 1989).

⁴ El concepto de itinerarios proviene de Rosemary Joyce y Susan Gillespie en el trabajo *Things in Motion. Object Itineraries in Anthropological Practice* (2015). Las autoras utilizan la metáfora de itinerarios para trazar la trayectoria de los objetos en sus diferentes momentos, y así percibir sus relaciones y movimientos, además de la materialización de recuerdos e historias, considerando cambios y permanencias, usos y reusos, que agregan nuevos significados a las piezas (Joyce y Gillespie, 2015: 11). Tal interpretación difiere un poco de la propuesta anterior de Arjun Appadurai e Igor Kopytoff de pensar la circulación de los objetos de forma lineal y siguiendo estrictamente los momentos presentes en una vida humana, como el nacimiento, la niñez, la adultez, la vejez, la muerte y desintegración (Appadurai, 2008).

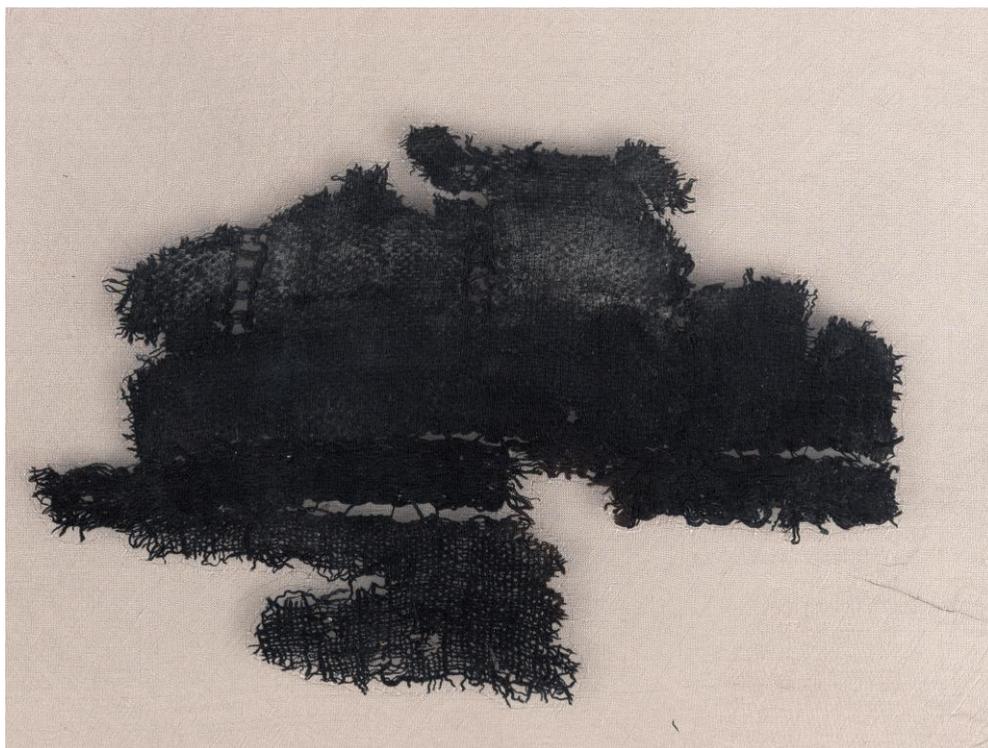


Figura 2. Fragmento de textil recuperado en el Cenote Sagrado de Chichén Itzá, México, que inspiró a la historia narrada en este texto (Cortesía del Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University, 984-2-20/25613).

Dos años después, otro arqueólogo, el *Gran Culturalista 2 (GC2)*, al estudiar los objetos del Cenote Sagrado de Chichén Itzá, encontró a *Pix* y por sus motivos decorativos propuso que sería un excelente indicio de la presencia tolteca en el sitio. El grupo cultural conocido como Tolteca sería, de acuerdo con las fuentes históricas, los pobladores del sitio de Tollan/Tula, importante ciudad mesoamericana ubicada en el Centro de México, con período inicial de ocupación durante el Clásico Temprano (250-600 d.C.) y que mantuvo importantes relaciones con la ciudad de Chichén Itzá (Kowalski y Kristan-Graham, 2011). Es así que *GC 2* estaba totalmente convencido de que la presencia de *Pix* en el Cenote Sagrado sería una muestra de un proceso de migración tolteca a la ciudad. Pues, así como *GC 1*, él también asociaba los objetos a la identidad étnica de las diferentes culturas del mundo (Trigger, 2004). Los dos investigadores estaban más preocupados en identificar a las personas que crearon los objetos, que trabajar y reflexionar sobre los propios artefactos.

Algunos años después, ya casi a finales de la década de 1960, le tocó a otro arqueólogo, esta vez de Londres, Inglaterra, “descubrir” a *Pix Itzá* en las cajas de la bodega del museo estadounidense. A este investigador le llamaré el *Gran Funcionalista (GF)*. Influenciado por las ideas del arqueólogo británico Grahame Clark, y de los antropólogos Bronislaw Malinowski y Alfred Radcliffe-Brown, *GF* pensaba a la Arqueología como el “estudio de cómo vivía el “hombre” en el pasado”, siendo necesario para ello reconstruir los sistemas económicos, sociales, políticos y simbólico-religiosos, para comprender cómo estos diversos elementos de la cultura se relacionaban entre sí. Por ello, *GF* analizaba principalmente el sistema económico en un contexto ecológico interactivo (Symanski, 2014). En concordancia con esto, el investigador identificó la presencia de *Pix Itzá* como un elemento perteneciente al amplio sistema económico de Chichén Itzá que interactuaba con el medio ambiente. Además, se enfocó en el papel que *Pix* desempeñaba dentro de la sociedad maya de Chichén Itzá, pensando el textil como un vector de la actividad económica, que tenía como una de sus bases la manufactura textil con el trabajo de hilos provenientes del algodón y el impacto que esto tuvo en estas dinámicas económicas.

A principio de la década de 1970, un grupo de arqueólogos y arqueólogas estadounidenses conducidos principalmente por Lewis Binford, avanzó en algunas de las discusiones propuestas anteriormente por los arqueólogos funcionalistas sobre la interacción entre las sociedades y su entorno, y la cuestión adaptativa, con nuevas propuestas de pensar y analizar la cultura material. Desde un punto de vista considerado más “científico”, para “buscar los hechos del pasado con una objetividad y una científicidad nunca antes trabajadas por la Arqueología”, establecieron un diálogo constante con la ecología cultural de Julian Steward y la teoría de sistemas de Leslie White (Binford, 1962). De esta manera, la cultura pasó a ser vista como un sistema compuesto por subsistemas, y las diferencias y similitudes entre las diferentes clases de restos arqueológicos reflejaban diferentes subsistemas, siendo, por lo tanto, un fenómeno multivariado (Johnson, 2010).

En este contexto, aparecen los estudios del *Gran Procesualista (GP)*, quien analizó *Pix Itzá* desde el punto de vista de la Nueva Arqueología. En primer lugar, este arqueólogo realizó un estudio etnográfico en la región de Chichén Itzá, en busca

de generar las llamadas *Teorías de Rango Medio*, que buscaban conectar el comportamiento humano y los procesos naturales con los restos físicos en el registro arqueológico, utilizando a la etnoarqueología para realizar inferencias acerca de los comportamientos del pasado, a partir de observaciones en el presente. En este marco, GP llevó a cabo una serie de estudios con comunidades yucatecas de la región del sitio de Chichén Itzá durante la década de 1970. En sus investigaciones, GP se dio cuenta que la manufactura textil era parte de un sistema económico más amplio que permitía a la gente de Chichén Itzá una dominación política de la región, además de actuar decisivamente para una adaptación de esta sociedad al ambiente boscoso del área.

Basado en estudios etnoarqueológicos, GP argumentó que *Pix Itzá* era parte de ese sistema económico que contribuyó a la presencia de la élite de Chichén Itzá durante años en esta zona. Sus inferencias provinieron del papel protagónico de la manufactura textil en la economía de las comunidades yucatecas contemporáneas. Además, al buscar un nuevo diálogo con otras disciplinas, para hacer de la Arqueología un campo “más científico”, GP logró avanzar en la investigación de algunas otras características de *Pix* que aún no habían sido trabajadas. Con el desarrollo del sistema de datación absoluta caracterizado por el uso del Carbono 14, conocido como Radiocarbono, fue posible realizar una datación con mayor precisión del origen de *Pix Itzá*, en el año 1205 d.C. Con ello, GP logró crear una gran narrativa sobre la presencia del textil y su uso por parte de la sociedad de Chichén Itzá, con una propuesta que destacaba el “descubrimiento” de una “verdad objetiva” sobre este aspecto de esta antigua ciudad maya.

Otro estudio presente en este mismo período que tuvo *Pix Itzá* como protagonista fue realizado por una arqueóloga llamada *Arqueóloga Conductual (AC)*, que inspirada por la propuesta de Michael Schiffer, pensaba el registro arqueológico como *una creación de interacciones naturales y humanas específicas que cambiaron a lo largo de las vidas de las personas y de los objetos* (Walker y Schiffer, 2014: 840). Con eso, ella cuestionaba el contexto donde había sido encontrado *Pix Itzá*, enfocándose en lo que sería una historia de la trayectoria del textil desde su manufactura hasta su deposición en el Cenote Sagrado, buscando entender sus relaciones con la sociedad de Chichén Itzá.

Las siguientes dos décadas representaron otro olvido de *Pix Itzá* en las cajas de la bodega del museo estadounidense. Después de los estudios de *AC*, ningún otro investigador o investigadora se dedicó a analizar el pequeño material textil. Esto se prolongó hasta 1987 cuando una arqueóloga estadounidense, al estudiar la colección de objetos de Chichén Itzá, se encontró con *Pix Itzá*. Defensora de una corriente arqueológica reciente llamada Postprocesual, la *Gran Postprocesualista (GPP)*, proponía una crítica a la Nueva Arqueología, y su carácter cientificista. Es que *GPP* venía de la escuela de Ian Hodder, quien convirtió la práctica arqueológica en interpretación. Con ello surgieron nuevas perspectivas, nuevos temas y campos de estudio dentro de la Arqueología, con trabajos que buscaban “leer” el “registro arqueológico” en busca de respuestas para sus proyectos de investigación. En este sentido, los objetos eran “símbolos en acción”, tal como argumentaba Hodder (Hodder, 1982).

En sus estudios sobre los textiles de Chichén Itzá, la arqueóloga buscó comprender el papel de la mujer - en esta sociedad antigua - en la manufactura textil, y también el significado de *Pix Itzá*, al investigar lo que representaba el objeto textil. Utilizando la metodología de la iconografía, previamente propuesta por Erwin Panofsky, para la Historia del Arte, *GPP* logró analizar lo que representó *Pix Itzá*. Según la investigadora, el diseño cuatripartito del textil era una representación del cosmos maya, de sus cuatro esquinas, lo que fue asociado a un aspecto ritual, vinculado al culto a la entidad *Ix Chel*, patrona del tejido, del nacimiento, y de la Luna.

Dos años más tarde un arqueólogo mexicano gran conocedor de la teoría del materialismo histórico de Karl Marx y parte del grupo conocido como Arqueología Social Latinoamericana, a quien llamaré *Arqueólogo Marxista (AM)*, realizó un breve estudio de *Pix Itzá*, enfocándose en los medios de producción del textil en la sociedad de Chichén Itzá, específicamente en las contradicciones que han tenido las relaciones sociales de producción en dicha sociedad. Para este investigador, “el análisis del pasado y de las transformaciones que han tenido las sociedades se establece a través de la existencia de diferentes modos de producción, distinguibles históricamente, como el Comunismo primitivo, modo de producción esclavista, modo de producción feudal, modo de producción capitalista” (Lazcano Arce, 2015: 6). Según *AM*, la producción textil sería una de

las bases de sociedad de esta antigua ciudad maya, y a partir de un análisis en las relaciones existentes, propuso que el alto grado de jerarquización y división social de Chichén Itzá, pudiera haber resultado en una convulsión social, con un proceso de migración realizado por algunos grupos de la ciudad.

Pasaron otros diez años antes de que *Pix Itzá* fuera impactado por otro giro en los estudios antropológicos y arqueológicos, con investigaciones acerca de la materialidad y la cultura material. Este “redescubrimiento” de las cosas es el siguiente momento que contaré sobre el itinerario de *Pix Itzá* por el mundo de los estudios de la cultura material.

PIX ITZÁ EN EL GIRO HACIA LAS COSAS

Las décadas de 1990 y 2000 fueron testigos de una expansión de la crítica al pensamiento moderno a partir de reflexiones realizadas por autores y autoras insertos en una crítica posmoderna a las ideas surgidas del pensamiento moderno cartesiano y sus dicotomías, como la división entre naturaleza y cultura, pensamiento y materia, sujeto y objeto, epistemología y ontología. Estas reflexiones también llegaron al mundo de los estudios de los objetos de manera decisiva. Distintos autores y autoras empezaron a repensar el papel de las cosas dentro de las sociedades humanas, buscando formas de percibir cómo los objetos actúan y se relacionan con distintos tipos de actores (Alberti *et al.*, 2013; Cabral, 2017; Gell, 1998; Ingold, 2015; Joyce y Gillespie, 2015; Miller, 2010; Olsen, 2010; Pellini, 2018; Santos-Granero, 2012). De hecho, esta preocupación por una relación de las cosas había sido propuesta previamente por los estructuralistas, quienes argumentaban que no deberíamos mirar las entidades de forma aislada, sino pensar en sus relaciones (Lévi-Strauss, 2021).

Además del tema de la relación, otros conceptos y prácticas comenzaron a ganar atención con estos estudios, como el concepto de objetivación, por ejemplo, término central en los estudios de la cultura material. Tal noción fue pensada a partir de una reinterpretación de las ideas previas de Friedrich Hegel y Karl Marx, especialmente este último, quien, centrado en la cuestión de la producción, ha postulado que el objeto del trabajo es la objetivación de la especie de vida de cada persona. Esta idea de objetivación de Marx dejó de lado otros aspectos relacionados con las cosas, como los recuerdos, los afectos y sus relaciones con los

humanos más allá de la producción (Miller, 2010). Así, la objetivación, rediscutida por autores como Christopher Tilley (2006), estaría relacionada con qué son y qué hacen las cosas en el mundo social: la forma en que los objetos o formas materiales se incorporan a los mundos de vida de los individuos, de grupos, instituciones o, más ampliamente, en la cultura y la sociedad (Tilley, 2006: 60). Constituye una propuesta por pensar los tipos de relaciones entre sujetos y objetos, como elementos dinámicos presentes en una sociedad y parte de la constitución misma de las personas y las cosas, en una ruptura de la dicotomía moderna entre sujetos y objetos. También es necesario mencionar el papel y la presencia de la fenomenología para pensar estas relaciones entre las personas y las cosas que proponen estas reflexiones. Como ha argumentado Martin Heidegger, los humanos no son analistas independientes del mundo, pero sí son seres que están siempre en constante interacción con el mundo, con sus cosas, entes y paisajes, con el mundo que está afuera formando parte de nuestro propio ser, de nuestro propio yo (Heidegger, 2018). Con eso, fue propuesto un regreso a las cosas, a su importancia dentro de estos conjuntos de relaciones. Un movimiento que lleva a romper con la negación kantiana en relación a las cosas y permite pensarlas a partir de sus propias características y significados.

Todo eso ha conducido a un proceso de “un regreso a las cosas”, una mayor atención a los objetos y a sus papeles en las diferentes sociedades. En este sentido, la crítica a la noción de representación también ganó especial atención. Según Daniel Miller, una teoría de la representación nos dice poco sobre la verdadera relación entre las personas y las cosas. Siempre tiende a reducir lo segundo a lo primero. Entonces esto sugiere la necesidad de desarrollar una teoría de las cosas por sí mismas que no se reduzca a las relaciones sociales (Miller, 2010: 76). Según Miller, es necesario pensar y prestar más atención a las sustancias y la materia, que pensar en las cosas como artefactos (Miller, 2010: 115).

Analizando un poco las discusiones propuestas por este autor, hay que reconocer y destacar su importancia en este camino por repensar el papel de las cosas en los diferentes mundos sociales. Sin embargo, sus propuestas, así como las de los demás autores y autoras insertos dentro de los llamados Estudios de la Cultura Material no lograron romper por completo con la ontología occidental que tiene como su base este olvido de las cosas. Esta es justamente la principal crítica

realizada por autores y autoras del llamado Nuevo Materialismo y de los enfoques ontológicos, como Bjornar Olsen, por ejemplo, que discute la necesidad de un romper con las ideas y la “dictadura de la estructura ontológica moderna”, para tomar en serio a las cosas de manera efectiva (Alberti, 2016; Olsen, 2007; 2010).

Algo también discutido y propuesto por antropólogas y antropólogos como Amiria Henare, Martin Holbraad, Sari Westell, con la idea de un movimiento de “pensar a través de las cosas” (2007: 23), con ideas que proponen desarrollar metodologías para reflexionar a los objetos y sus conceptos a partir de un estudio de la propia materialidad de las cosas, y estas como las fuentes propias de significados y conceptos. Tales propuestas también han llegado a la Arqueología por medio de diferentes trabajos, como por el ejemplo, los estudios del arqueólogo Matt Edgeworth (2012), de seguir los materiales, seguir sus huellas, confiar más en los significados que surgen de nuestros encuentros con los materiales, siguiendo los ritmos y flujos de cortes en el terreno, los artefactos y otras entidades materiales. Y también con los diferentes trabajos presentes en el libro *Archaeology after Interpretation. Returning Materials to Archaeological Theory* (2013), organizado por los autores Benjamin Alberti, Andrew Jones, y Joshua Pollard, que tiene como objetivo tratar los objetos cuestionando la noción de representación.

El estudio de las cosas supuso también una vuelta a un diálogo más estrecho entre la Antropología y la Arqueología. En este sentido, el papel de la Antropología ha sido fundamental, con una expansión de las discusiones sobre las cosas desde teorías y filosofías de culturas no occidentales, en medio de un movimiento de reconfiguración teórica de la disciplina, y del *tomar en serio* otros pensamientos y otras ontologías más allá de las sociedades occidentales. Todo eso ha tenido un gran impacto en las reflexiones sobre las cosas, y de qué manera otras filosofías pueden contribuir a la comprensión de los objetos y sus relaciones con humanos y no humanos también en nuestra sociedad occidental y en las propias discusiones teóricas de la Antropología y la Arqueología (Alberti, 2016). Es a partir de todo este contexto que retomo la historia de los itinerarios de *Pix Itzá* bajo estas nuevas perspectivas de los estudios de la materialidad.

A mediados de la década de 2000, este textil maya fue objeto de un acalorado debate durante un congreso sobre cultura material en las Américas. Todo comenzó con la presentación de una antropóloga estadounidense a la que llamaré la “especialista en agencia humana”, o simplemente *Agencia Humana (AH)*, quien durante su presentación en este congreso de americanistas usó a *Pix Itzá* para discutir la teoría de la agencia de Alfred Gell (1998).

Apoyada por estudios de la Arqueometría realizados en el textil de Chichén Itzá, específicamente el uso de la técnica de Microscopía Electrónica de Barrido, que mostró el proceso tecnológico utilizado en su fabricación, fue posible percibir que el cuerpo de *Pix Itzá* estaba compuesto por fibras del algodón, *Gossypium Hirsutum*, ennegrecido por la inmersión en el agua, hilado en Z (Coggins y Shane III, 1989: 145).

A partir de estos datos, *Agencia Humana* dio una ponencia en este Encuentro de Americanistas destacando la importancia de los estudios de Alfred Gell, con su discusión sobre el encantamiento (*enchantment*) de la tecnología y la agencia de los objetos. Según la antropóloga, podríamos pensar el proceso de la creación textil como un proceso de encantamiento, de fascinación de este proceso por parte de la sociedad de Chichén Itzá, para crear un poder de estos objetos textiles. Principalmente por su tecnología de creación, el entrelazado de los hilos, y luego la decoración con motivos relacionados con el cosmos maya, todos esos serían así objetos poderosos, una encarnación de estos procesos técnicos (Gell, 2005). Además, *Agencia Humana* proponía que los tejidos ceremoniales mayas de Chichén Itzá eran el resultado de una agencia secundaria, que ganaba protagonismo a partir de la actuación de cada una de las tejedoras encargadas de crear estas piezas (Gell, 1998).

Al final de la presentación, la antropóloga fue aplaudida y felicitada por la audiencia del evento presente en el auditorio, pero pronto se inició un debate. La primera persona en hablar fue un antropólogo francés, a quien llamaré *Antropólogo Actor Red (AAR)*. Según él, dadas las características de lo que *AH* acababa de exponer, los tejidos ceremoniales mayas podrían ser considerados activos dentro de una red de relaciones compuesta por seres de diferentes naturalezas, objetos, animales, plantas, discursos y otros elementos. Una red que

otorga a sus diferentes miembros el mismo grado de simetría, expandiendo la noción de lo social, usando la noción de *colectivo* (Latour, 2012). A lo largo de su intervención de diez minutos AAR afirmó que lo más importante eran las relaciones que se establecían entre los tejidos y que eso le permitiría actuar en esa red.

Antes de que *Agencia Humana* pudiera contestar a las preguntas de AAR, otra antropóloga surgió en el debate y le pidió la palabra. Era una mujer inglesa, a la que llamaré *Mallas de Relaciones (MR)*. De manera incisiva, *MR* comenzó a hablar sobre la noción de vida y la idea del “animado”. Siguiendo las ideas de su marco teórico, que dialoga constantemente con la fenomenología, ella definió lo animado como una condición de ser en el mundo. Según *MR*, dar vida a las cosas no es cuestión de añadirles un poco de agencia, sino de restaurarlas a los flujos generativos del mundo y de los materiales en los que surgieron y continúan existiendo (Ingold, 2015). La antropóloga concluyó su intervención afirmando que las cosas están vivas, no porque estén poseídas por espíritus que les otorgan agencia, sino porque las sustancias que las componen continúan siendo barridas en circulaciones que alternativamente anuncian su disolución, o garantizan su regeneración. Luego AAR la interrumpió diciendo: - ¡Ah! Pero entonces, ¿estás de acuerdo conmigo? Estás diciendo lo mismo que acabo de decir, pero, con otras palabras. La agencia no es algo exclusivamente humano. *MR* le contestó rápidamente: - En realidad no, mi estimado colega. Estoy proponiendo algo diferente a la red que acabas de mencionar.

Luego comenzó a discutir la existencia de mallas de relaciones, inspirada en la idea de *Rizoma* de los filósofos franceses Gilles Deleuze y Félix Guattari, en la que complejas líneas de la vida, en constante crecimiento, forman estas relaciones entre diferentes elementos en proceso, en los cuales no se identifica ni el principio ni el final (Deleuze y Guattari, 2017). Y tales relaciones son también extensiones de cuerpos, de materiales, que están en constante movimiento, otorgando agencia a quienes forman parte de este enmarañado. Pero *MR* fue más allá e identificó la presencia de dicha malla dentro de los propios envoltorios creados por los textiles de Chichén Itzá. Según ella, *Pix Itzá* fue el responsable por crear un campo relacional en el que se interrelacionaban diferentes seres, como objetos de cerámica, líticos, maderas y partes de plantas provenientes del Cenote Sagrado,

que se encontraban envueltos antes de haber sido depositados. De este modo, todos estos elementos se activan, adquieren agencia a partir de esta presencia en la malla y no de manera previa por una acción únicamente humana. Según *MR*, estos campos relacionales se alternan y rompen la barrera fija entre sujetos y objetos. En otras palabras, las acciones y relaciones que se establecen a lo largo de esta malla obedecen a cuestiones contextuales donde, desde una determinada posición, es posible activar entidades y seres. Es este enmarañado de relaciones lo que especifica quién está vivo y quién no, donde “existir es estar posicionado en un entorno específico y comprometido con las relaciones que ello conlleva” (Ingold, 2000: 149).

Una vez más, antes de que *Agencia Humana* pudiera destacar el punto de vista de Alfred Gell, fue interrumpida por otra arqueóloga, una brasileña, a quien llamaré *Arqueóloga Baradiana (AB)*. Con muchas ideas y reflexiones sobre la constitución física de *Pix Itzá* y las relaciones establecidas por él, la arqueóloga estaba de acuerdo con la idea de la malla, pero no del todo. En su discurso añadió algunas cuestiones sobre cómo se daría esta noción de agencia de *Pix Itzá*. Desde su perspectiva teórica, *AB* dialoga con varias otras disciplinas, especialmente la física cuántica, y piensa en la agencia de las cosas como un proceso dinámico, que ocurre cuando se relacionan dos fenómenos. En el enfoque propuesto por ella, también se vuelve a discutir el papel en sí y la propia comprensión de la materia, que pasa a ser entendida como una historicidad en curso, no como una sustancia fija. La materia es sustancia por sus constantes transformaciones por los procesos de intra-acción. Es decir, la materia se refiere a la materialidad y a la materialización de los fenómenos, no a una propiedad fija inherente de objetos abstractos que existen de forma independiente (Barad, 2017). Es algo que también proponía la antropóloga *Malla Relacional* en su discurso, cuando afirmaba que la materia debe ser pensada como algo relacional, en un constante devenir, una transformación que forma parte de su propia constitución que se compone a partir de su actividad práctica (Ingold, 2015: 61).

Para *AB*, la materialidad también es discursiva, así como las prácticas discursivas son siempre materiales, es decir, hay un enmarañamiento constante entre estos dos aspectos, que forman un solo elemento de acción. De esta manera, los objetos son considerados como fenómenos compuestos por prácticas abiertas en un

continuo devenir. Están permanentemente dispuestos en praxis de reordenamientos, rearticulaciones y reelaboraciones (Barad, 2017). Así, la arqueóloga piensa en *Pix Itzá* como parte de una coexistencia mutua entre diferentes seres dentro de enmarañados de relaciones de los elementos involucrados en ella. Enredos que son constituidos por procesos sensoriales-afectivos relacionales compuestos por diferentes tipos de entidades, que se actualizan y ejercen una existencia a partir de las afectaciones y los actos de afectar y ser afectado (Pellini, 2018).

Las intra-acciones que propone *AB* en el caso de *Pix Itzá* involucran las prácticas discursivas de su creación, desarrolladas por las tejedoras, los telares, los seres del cosmos, los hilos, que actúan en conjunto para crear los tejidos. Una vez creados, los tejidos ceremoniales crean enmarañados de intra-acciones también dentro de ellos, involucrando diferentes clases de seres y materias, prácticas y discursos en un mismo conjunto de relaciones. Así, la noción de agencia que defiende *AB* es una agencia que surge de las relaciones, de estas intra-acciones y no de manera previa (Barad, 2017).

La discusión entre las dos antropólogas, el antropólogo y la arqueóloga, duró otra hora más en la sala de conferencias y luego se extendió a una mesa en un bar afuera de la universidad. Así, *Pix Itzá* ganaba cada vez más protagonismo y, a diferencia de estudios anteriores, con estas nuevas propuestas tomaban en serio su materialidad, su agencia. Pero eso no fue todo. En los años posteriores al congreso se continuaron realizando nuevos estudios y reflexiones sobre este tejido ceremonial maya. El primero fue desarrollado por una antropóloga argentina, llamada *Antropóloga de las Cosas (ADC)*, quien, muy influenciada por el trabajo publicado por Amiria Henare, Martin Holbraaad, Sari Wastel (2007), propuso pensar a *Pix Itzá* desde sus propias características conceptuales intrínsecas.

Al establecer un estrecho diálogo con estos autores, la *Antropóloga de las Cosas* se propuso tratar las cosas como sus propias fuentes de significados y conceptos. “Pensar a través de las cosas” (Henare *et al.*, 2007: 23) propone una inversión de la lógica del análisis, con las cosas dictando los términos de su propio análisis, en metodologías que piensan a través de los objetos. Y como propone Amiria Henare

y los demás autores, la necesidad de una metodología que permita la producción de conceptos que se conviertan en mundos, y con ello permita tomar en serio otras ontologías y otras formas de pensar y actuar de los pueblos más allá de la ontología occidental (Henare *et al.*, 2007: 12). Un respeto por esta diversidad ontológica que implica necesariamente reflexiones sobre la materialidad y el papel y la constitución de las cosas y objetos que pertenecen a estas otras ontologías en el presente y en el pasado.

Es así que ADC decidió utilizar la metodología propuesta para abordar el concepto de la envoltura ceremonial de Chichén Itzá, siguiendo los pasos propuestos por Henare, Holbraad y Wastel (Henare *et al.*, 2007: 12), en la cual, de acuerdo con el paso 1, se debe considerar la cosa como una heurística, quitando a las envolturas mayas los significados impuestos por las interpretaciones occidentales. Paso 2, donde la cosa equivale a un concepto y se utilizan datos etnográficos para “rellenar” la cosa con otros conceptos. Y, finalmente, en el paso 3, la cosa se convierte en concepto, con la reflexión y creación de un nuevo concepto para la cosa, a partir de datos etnográficos. En este caso, la creación del concepto *Pix* (Grecco Pacheco, 2021).

La proximidad entre los términos presentes en algunas lenguas mayas contemporáneas para *envoltura* y *alma*, o “ser que viene del otro mundo”, fue explorado por la antropóloga. En lengua maya yucateco, por ejemplo, el término *pix* significa “envolver”, “cubrir”, “cubrir algo”, “atar” y *pixan* “almas”, “espíritus y elementos que ofrece el otro mundo” (Barrera Vásquez, 1980: 658). Según el diccionario *Calepino de Motul*, de yucateco del siglo XVI, así como el *Maya Cordemex*, de yucateco contemporáneo, indican que la misma palabra *pixan* puede ser usada tanto para “alma que da vida al cuerpo humano” como para “cosa” que está tapada, o envuelta, enredada” (Arzápalo Marín, 1995: 643). De esta manera, el término *Pix* fue utilizado por la investigadora para reflexionar la existencia de *Pix Itzá*.

También a principios de la década de los 2000 le tocó a un importante arqueólogo colombiano presentar una discusión sobre el textil de Chichén Itzá. Este investigador llamado *Arqueólogo Decolonial (AD)* realizó un interesante estudio sobre el textil y su relación con el aspecto colonial de la Arqueología, sobre todo a

partir de la historia y trayectoria del objeto que materializa una posición colonialista de una apropiación ilegal de *Pix Itzá*, por el cónsul estadounidense. Además, *AD* desarrolló una crítica al aspecto disciplinar de la Arqueología (Haber, 2017), y a partir del uso de otros tipos de narrativas, buscó crear una alternativa y una posibilidad de romper con el mito del objetivismo científico y su escritura disciplinaria. *AD* se manifestó en contra la idea del multiculturalismo, “como una forma tolerante de organizar la sociedad, pero no una forma militante de conocerla” (Gnecco, 2009: 18), algo que no actúa para un cambio real y comprometido con las comunidades indígenas, por ejemplo. Como una alternativa a esa Arqueología disciplinaria que termina por ejercer una violencia epistémica en contra otros saberes, *AD*, organizó un taller en conjunto con la comunidad yucateca de Chichén Itzá, en el cual, *Pix Itzá*, fue pensado como una importante herramienta en la lucha por derechos sociales de la comunidad, a partir de una reafirmación de su identidad maya. Estableciendo así, la práctica arqueológica como una acción social.

El último estudio importante que quisiera mencionar en esta historia fue realizado por una arqueóloga brasileña, a quien llamaré *Arqueóloga Ontológica* (*AO*), quien se inspiró en el trabajo de Fernando Santos-Granero, *La Vida Oculta de las Cosas* (2012), y en el llamado Giro Ontológico en la Antropología y la Arqueología, para tomar en serio el envoltorio ceremonial desde las teorías y filosofías de las propias comunidades mayas yucatecas de Chichén Itzá.

Los estudios bajo esta orientación teórica se han basado en la máxima de “tomar al otro en serio”, utilizando conceptos y categorías presentes en sociedades no occidentales para pensar la creación de conceptos, y así abordar mejor el tema de la alteridad, y tratar los datos etnográficos en un ejercicio de revisión del propio trabajo antropológico y arqueológico (Alberti, 2016; Viveiros de Castro, 2015). Son estudios que se caracterizan por otras formas de entender los seres, la materia, el mundo desde otras voces, otros pensamientos, otras ontologías (Cabral, 2017). Como resultado, *AO* realizó un trabajo etnográfico con la comunidad yucateca y descubrió la importancia de los textiles para la constitución del cosmos maya, y el proceso de su creación pensado como el nacimiento de un nuevo ser.

Los Seres de Tejido son el resultado de este proceso de creación a partir del establecimiento de diferentes clases de relaciones entre los actores involucrados. Las 13 entidades femeninas del cosmos, el Árbol de la Vida, la entidad maya relacionada con el tejer, el telar de cintura que es en sí mismo un ser con constitución corpórea compuesta por diferentes elementos, sumados a la presencia de la tejedora, constituyen este proceso de concepción de los Seres de Tejido. Con esto, AO realizó, junto a los yucatecos de la región de Chichén Itzá, un proyecto colectivo en el cual el objetivo fue una comparación entre estos dos sistemas de conocimiento, presentes en este grupo maya y en el pensamiento occidental, en la Arqueología. Se llevó a cabo un proceso de traducción, un equívoco controlado, como lo propone Eduardo Viveiros de Castro (2004), para el ejercicio de un modo de comunicación entre lógicas diferentes, haciendo evidentes tales diferencias ontológicas de comprensión mutua (Cabral, 2017; 2022 en prensa).

Se realizó un estudio para analizar, todos los textiles encontrados en Chichén Itzá, desde la perspectiva de la comunidad yucateca, a partir de la existencia de un mundo de los Seres de Tejido, desde el conocimiento mismo de esta comunidad maya, lo que también resultó en un movimiento de expansión de la noción de Arqueología, como práctica de percepción, como forma de dar sentido a las cosas del pasado (Cabral, 2017; 2022 en prensa). La arqueóloga reunió a todos estos Seres de Tejido que estaban dispersos por algunos museos de Estados Unidos y logró repatriarlos a México, junto a una comunidad maya yucateca, a un museo de Arqueología del estado mexicano de Yucatán. Al reunir a todos estos seres en un mismo espacio, fue creado lo que Alfred Gell (1998) llamó un “mundo de objetos”, formando sus propias lógicas independientemente de las intenciones humanas.

Algo discutido por autores como Chris Gosden (2005: 208), al hablar de “la actuación masiva de ciertos tipos de objetos”, que crean relaciones entre sí al tener el mismo tipo y estilo, afectando y creando efectos en las relaciones con los humanos. O también, en la discusión propuesta por Lucia Hussak van Velthem (2007), sobre la capacidad de los objetos para organizarse socialmente, articulando y construyendo diferentes tipos de relaciones operadas por las cosas

mismas, creando conjuntos complejos y organizados, o “familias de objetos” (Van Velthem, 2007: 606, 618).

Con esto, termino esta historia sobre los itinerarios de *Pix Itzá* a lo largo de las diferentes etapas de la producción del conocimiento sobre las materialidades y las cosas dentro de los campos de la Arqueología y la Antropología, a lo largo de los siglos XX y XXI. Al final, *Pix* pudo regresar a su territorio de origen, para actuar junto con los demás tejidos ceremoniales de Chichén Itzá. Sin embargo, para las autoridades estatales, *Pix Itzá* sigue siendo un “objeto arqueológico”, que debe ser resguardado por el museo, que tiene el control físico e intelectual sobre él.

Espero que esta asociación entre los diferentes *Pix* de Chichén Itzá reunidos en el museo pueda permitir una actuación mutua entre ellos, creando nuevos efectos y nuevas relaciones con arqueólogos y arqueólogas de México y de otras partes del mundo, de modo que permitan crear nuevas situaciones en un intento de restablecer lazos con las comunidades mayas contemporáneas.

PALABRAS FINALES

A partir de una construcción narrativa ficcional sobre un objeto arqueológico, caracterizada por un estilo libre y subjetivo, intenté reflexionar sobre la diversidad de acercamientos teóricos y su impacto en la interpretación de un mismo material. Siguiendo la propuesta de Zarankin y Senatore (2013), este experimento narrativo buscó construir una historia didáctica que permita una mejor comprensión de las nociones generales de cómo los objetos y las cosas fueron pensadas por las diferentes escuelas teóricas de la Arqueología. El sitio maya de Chichén Itzá, México, fue elegido para ser el lugar central de la historia de *Pix Itzá*. A partir de este ejercicio fue posible percibir un ocultamiento y un papel secundario al que fueron relegadas las cosas por la mayoría de estas corrientes.

Objetos que eran vistos como reflejo de teorías sociales, la materialización de lo intangible, o fuentes de símbolos y significados, que poseían funciones adaptativas, o incluso relacionados a una identidad cultural. Enfoques que se basan en gran medida en las ideas modernistas de una separación entre pensamiento y materia, naturaleza y cultura, sujeto y objeto, humanos y no

humanos. Algo que también forma parte del camino teórico-metodológico de los estudios sociales, marcado por la “victoria” del pensamiento de Émile Durkheim en el debate presente en la sociología a principios del siglo XX, frente a Gabriel Tarde (Tarde, 2006), en una oposición entre epistemología versus ontología en las discusiones sobre lo que era lo social. Para Durkheim, correspondería a la sociología estudiar sólo los hechos sociales, y estos consistirían en modos de actuar, pensar y sentir externos al individuo, dotados de un poder de coerción sobre este mismo individuo.

Las respuestas a nuestra organización social estarían en los hechos sociales y para ello, sería necesario aplicar un método para comprenderlos mejor como objetos sociológicos, vistos como si fueran “cosas” que pueden ser analizadas. Sin embargo, Tarde se niega a aceptar la oposición entre el individuo y la sociedad, y rechaza que la acción coercitiva de esta última sobre el primero constituya lo social. Para él, lo social es puramente espontáneo y caótico, y se genera a partir de la comunicación entre los agentes involucrados, nunca los trasciende. Este autor redefinió a la ontología, queriendo transformarla en una “filosofía del tener” más que en una “ciencia del ser” (González-Abrisketa y Carro-Ripalda, 2016: 109). Los rumbos que tomó este debate han tenido grandes efectos en la constitución de las ciencias humanas, reflejándose también en la forma en que se trataban los materiales.

Con la presentación de esta discusión mi propuesta no fue defender la práctica de un movimiento “al revés”, de olvidarnos de las personas relacionadas con las cosas, para enfocarnos únicamente en las cosas en sí. Mi propuesta es algo que va más allá de elegir únicamente un lado en este debate. Lo que busqué discutir fue la importancia de la presencia de los enfoques teóricos que están buscando un regreso a las cosas, a un análisis a partir de sus propios términos, de sus propios conceptos para entender mejor las relaciones emprendidas por los objetos con otros seres, humanos, no humanos y con los diferentes mundos. Es percibir de qué manera las cosas se entremezclan con los seres humanos y no humanos para formar configuraciones que llamamos de sociedad e historia, y así, analizar sus papeles en la vida social (Olsen, 2007). Pensarlas no como elementos pasivos, pero sí como seres en el mundo, discutir su importante participación en eventos históricos, cambios sociales, y en lo cotidiano, en la formación de cada quién como

persona. Pensar cómo los monumentos y el paisaje actúan e interactúan con humanos y moldean sus experiencias, memorias y vidas. Así como los objetos moldean y son moldeados por los actores humanos y no humanos. Y es solo a partir de un cambio en nuestra mirada, en nuestras bases ontológicas y epistemológicas que eso sería posible. Un cambio que es la base de las propuestas de estos enfoques ontológicos que han emergido en las últimas décadas en la Antropología y Arqueología.

De este modo, ha sido a partir del surgimiento de estas propuestas que buscan comprender las relaciones, actuaciones, la agencia y los conceptos intrínsecos de las diferentes materialidades que componen las cosas que fue posible un entendimiento más amplio de la constitución y el papel de las cosas entre los diferentes tipos de colectivos. Una apertura que también tiene como base el movimiento de “tomar en serio” las teorías y filosofías de los pueblos no occidentales, en relación a cuestiones de su propia materialidad y sus relaciones con el mundo material. Un mundo material que se amplía, y es afectado por la presencia de diferentes tipos de seres, entidades, alteridades, cuerpos, que determinan una expansión de la noción de lo social. Un diálogo entre estas dos corrientes a la hora de abordar la materialidad ha ampliado las perspectivas teóricas y prácticas de los materiales, con acercamientos a sus relaciones, actuaciones de un ser en el mundo, y un enfoque en cuestiones propias de los sujetos. Estas perspectivas crean posibilidades para comprender cómo se constituye el mundo de los materiales y su actuación en diferentes contextos.

Con la presentación de mi breve historia, traté de discutir estos cambios en las reflexiones sobre los objetos y el mundo material. Con la perspectiva de que surjan cada vez más alternativas a la mirada dicotómica entre sujeto y objeto, que termina por distanciar y “deshumanizar” los materiales y las cosas. Por una recuperación de “la edad de las cosas queridas, la edad del corazón que quedó atrás” (Hun, 2021: 96). Y que así sea posible crear alternativas para percibir este mundo y reconectar la materia a lo social, a las personas, a los seres, a las distintas alteridades, también a partir de los efectos y emociones que son generados con las relaciones y contactos entre los distintos tipos de seres con el mundo material.

AGRADECIMIENTOS

Quisiera agradecer a las doctoras Mariana Petry Cabral y Magda dos Santos Ribeiro, porque la idea de escribir este texto nace de las reflexiones oriundas del curso *A Vida das Coisas: materialidade em Antropologia e Arqueologia*, ofrecido por ellas durante el primer semestre de 2021, parte del Programa de Posgrado en Antropología y Arqueología de la Universidade Federal de Minas Gerais (PPGAN-UFMG). También quisiera agradecer al Doctor Andrés Zarankin, por su apoyo y al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, Conacyt, México por financiar mis estudios de doctorado. Mis agradecimientos al Peabody Museum of Archaeology and Ethnology por facilitar la imagen del textil en alta resolución.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alberti, B., A. M. Jones, J. Pollard. 2013. *Archaeology after interpretation: Returning to Archaeological Theory*. Routledge. Londres/Nueva York.
- Alberti, B. 2016. Archaeologies of Ontology: Local Theories and Conceptually Open-ended Methodologies. *The Annual Review of Anthropology*, 45: 163-79.
- Appadurai, A. 2008. *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Editora da Universidade Federal Fluminense, Niterói.
- Andersson, D. 2001. *Tingenes taushet, tingenes tale*. Solum Forlag. Oslo.
- Arzápalo Marín, H. R. 1995. *Calepino de Motul. Diccionario maya-español*. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Antropológicas. Ciudad de México.
- Barad, K. 2017. Performatividade Pós-humanista: para entender como a matéria chega à matéria. *Revista Vazantes*, 1 (1): 07-34.
- Barrera Rubio, A. 2015. *En Busca de los Antiguos Mayas. Historia de la Arqueología en Yucatán*. Editorial Dante. Mérida.
- Barrera Vásquez, A. 1980. *Diccionario Maya Cordemex. Maya-español. Español-maya*. Ediciones Cordemex. Mérida.
- Binford, L. 1962. Archaeology as anthropology. *American Antiquity*, 28: 217-225.
- Cabral, M. P. 2017. Sobre el ronquido del hacha y otras cosas extrañas: Reflexiones sobre la arqueología y otros modos de conocimiento. En Pellini, J. R., A. Zarankin, M. A. Salerno (eds.) *Sentidos Indisciplinados. Arqueología, Sensorialidad y Narrativas Alternativas*, 221-250. JAS Arqueología S.L.U. Madrid.
- Cabral, M. P. 2022 en prensa. Cuando un pájaro viviente es un vestigio arqueológico: considerando la arqueología desde una perspectiva de conocimiento diferente. En Rojas, F., B. Hamann y B. Anderson (eds.) *Otros pasados: ontologías alternativas en el estudio de lo que ha sido*. Universidad de los Andes Press/El Fondo de Promoción de la Cultura. Bogotá.
- Coggins, C. C. y O. C. Shane III. 1989. *El Cenote de los Sacrificios. Tesoros Mayas extraídos del Cenote Sagrado de Chichén Itzá*. Fondo de Cultura Económica. Ciudad de México.
- Deleuze, G. y F. Guattari. 2017. *Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia 2. Vol. 1*. Traducción de Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto y Célia Pinto Costa. Editora 34. São Paulo.
- Flannery, K. 1982. The Golden Marshalltown: A Parable for the Archeology of the 1980s. *American Anthropologist*, 84 (2): 265-278.
- García Moll, R. y R. Cobos. 2009. *Chichén Itzá. Patrimonio de la Humanidad*. Grupo Azabache. Ciudad de México.
- Gell, A. 1998. *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Clarendon. Oxford.

- Gell, A. 2005. A tecnologia do encanto e o encanto da tecnologia. *Revista Concinnitas*, 1 (8): 40-63.
- Gnecco, C. 2009. Caminos de la Arqueología: de la violencia epistémica a la relacionalidad. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 4 (1): 15-26.
- Gnecco, C. y H. Tantaleán. 2019. Conversación en Lima. En Tantaleán H. y C. Gnecco (eds.) *Arqueologías Vitales*: 1-18. JAS Arqueología S.L.U. Madrid.
- González Abrisketa O. y S. Carro-Ripalda. 2016. La Apertura Ontológica de la Antropología Contemporánea. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 71 (1): 101-128. <https://doi.org/10.3989/rntp.2016.01.003>
- Gosden, C. 2005. What Do Objects Want? *Journal of Archaeological Method and Theory*, 12 (3): 193-211.
- Grecco Pacheco, D. 2021. The concept of wrapping and its ontological character among the Maya. *Estudios Latinoamericanos*, 41: 47-65. <https://doi.org/10.36447/Estudios2021.v41.art3>
- Haber, A. 2017. *Al otro lado del vestigio políticas del conocimiento y arqueología indisciplinada*. Ediciones Del Signo/JAS Arqueología. Popayan/Madrid.
- Heidegger, M. 2018. *El ser y el Tiempo*. Traducción de José Gaos. 20ª edición. Fondo de Cultura Económica. Ciudad de México.
- Henare, A., M. Holbraad y S. Wastell. 2007. *Thinking through things: theorizing artefacts ethnographically*. Routledge. Londres/Nueva York.
- Hodder, I. 1982. *Symbols in Action*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Hun, B. C. 2021. *No-cosas. Quiebras del mundo de hoy*. Penguin Libros. Ciudad de México.
- Ingold, T. 2000. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling, and Skill*. Routledge. Londres.
2015. *Estar Vivo. Ensaios sobre Movimento, Conhecimento e Descrição*. Editora Vozes. Petrópolis.
- Johnson, M. 2010. *Archaeological Theory. An Introduction*. Wiley-Blackwell. Oxford.
- Joyce, R. A. y S. D. Gillespie. 2015. *Things in Motion. Objects Itineraries in Anthropological Practice*. School for Advanced Research Press. Nuevo Mexico.
- Kowalski J. K. y C. Kristan-Graham. 2011. *Twin Tollans. Chichén Itzá and the Epiclassic to Early Postclassic Mesoamerican World*. Dumbarton Oaks. Washington.
- Latour, B. 2012. *Reagregando o social: uma introdução à teoria do Ator-Rede*. Edusc/EdUFBA. Bauru/Salvador.
- Lazcano Arce, J. C. 2015. Ciencia y Marxismo en la Arqueología Mexicana. *Revista Arqueología Pública*, 9 (11): 3-17. <http://doi.org/10.20396/rap.v9i11.8639466>.
- Lévi-Strauss, C. 2021. *O Cru e o Cozido. Mitológicas I*. Primera edición. Zahar. São Paulo.
- Miller, D. 2010. *Trecos, troços e coisas: estudos antropológicos sobre a cultura material*. Zahar. Rio de Janeiro.
- Olsen, B. 2007. Genealogías de la asimetría: por qué nos hemos olvidado de las cosas. *Complutum*, 18: 287-291.
2010. *In Defense of Things. Archaeology and the Ontology of Objects*. Altamira Press. Maryland.
- Pellini, J. R., A. Zarankin y M. A. Salerno. 2017. *Sentidos Indisciplinados. Arqueología, Sensorialidade y Narrativas Alternativas*. JAS Arqueología S.L.U. Madrid.
- Pellini, J. R. 2018. Archaeology of Affection. En Smith, C. (ed.). *Encyclopedia of Global Archaeology*: 1-9. Springer. Nueva York.
- Piña Chan, R. 2011. *Chichén Itzá. La ciudad de los brujos del agua*. Fondo de Cultura Económica. Ciudad de México.
- Santos-Granero, F. 2012. *La Vida Oculta de las Cosas. Teorías Indígenas de la Materialidad y Personidad*. Abya-Yala. Quito.
- Symanski, L. C. P. 2014. Arqueología – antropología ou história? Orígenes e tendências de um debate epistemológico. *Tessituras*, 2 (1): 10-39.
- Tarde, G. 2006. *Monadología y sociología*. Cactus. Buenos Aires.
- Tilley, C. 2006. Objectification. En Keane C. W., S. Küchler, M. Rowlands y P. Spyer (eds.). *Handbook of material culture*: 60-73. SAGE Publications. Londres.
- Trigger, B. G. 2004. *História do Pensamento Arqueológico*. Odysseus Editora. São Paulo.

- Van Velthem, L. H. 2007. Farinha, casas de farinha e objetos familiares em Cruzeiro do Sul (Acre). *Revista de Antropologia*, 50 (2): 605-631.
- Viveiros de Castro, E. 2004. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2 (1): 1-20.
- Viveiros de Castro, E. 2015. *Metafísicas Canibais: Elementos para uma Antropologia Pós-Estrutural*. Cosac Naify. São Paulo.
- Walker, W. W. y M. B. Schiffer. 2014. Behavioral Archaeology. En Smith, C. (eds.) *Encyclopedia of Global Archaeology*: 837-845. Springer. Nueva York.
- Zarankin, A. y M. X. Senatore. 2013. Storytelling; Big Fish y Arqueología. Repensando el caso de Antártida. En Morales, W. F. y F. Prado Moi (eds.) *Tempos Ancestrais*: 281-301. Annablume. São Paulo.