



ANALES DE ANTROPOLOGÍA



Anales de Antropología 54-1 (2020): 173-187

www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia

Artículo

Cuando las cosas se toman en serio: el poder comcáac de una vasija

When things are taken seriously: the comcáac power of a vessel

César Villalobos Acosta* **

*Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, Circuito Exterior,
Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, CDMX, México*

Recibido el 21 de noviembre de 2018; aceptado el 29 de marzo de 2019

Resumen

Al caminar para la identificación de sitios, un arqueólogo se alegra al recolectar basura antigua. Suele sonreír al encontrar fragmentos de lo que busca. Ya sean pedazos de barro, de concha o de piedra, inclusive algún otro resto de basura ancestral. A diferencia de las excavaciones, cuando se camina por la superficie, generalmente no encuentra objetos completos, claro, con la excepcionalidad de las puntas de proyectil y otros objetos pequeños que, por sus dimensiones, son los artefactos más completos que escapan a las miradas curiosas. Es definitivamente una rareza encontrar objetos más grandes que no hayan sido vistos por alguien a lo largo de centurias, y menos si se trata de alguna vasija de cerámica. Este fue el caso, y su poder y vida social es lo que pretendo relatar. Para hacerlo me auxilio de la materialidad, concepto contemporáneo de la interpretación antropológica, y hago base en la cosmovisión comcáac. Finalmente asevero que los objetos no son simples cosas inertes: cumplen funciones estructurales en el sistema simbólico de relaciones humanas.

Abstract

When surveying for the recording of sites, a crew of archaeologists are happy-lucky to find and collect ancient garbage. Archaeologists often smiles when find fragments of what are looking for. Whether pieces of potsherds, shell or stone debris, including some other relic of ancestral garbage. Unlike excavations, when survey generally do not find whole objects, of course, with the exception of projectile points and other small objects, which by their dimensions, are the most complete artefacts that escape curious looter-sight. It is definitely a rarity to find larger objects that have not been seen by someone over the centuries, and less if it is a ceramic whole vessel. This was the case and its magic power and social life is what in this paper is highlighted. To do so, I am helped by materiality, a contemporary concept of anthropological interpretation, and I challenge data with the comcaac worldview. Finally, I assert that objects are not simple inert things: they fulfill a structural function in the symbolic system of human relations.

Palabras clave: seris; materialidad; arqueología; Golfo de California; Sonora; México

Keywords: Seris; materiality; archaeology; Gulf of California; Sonora; Mexico

* Correo electrónico: cesar.villalobos.acosta@googlemail.com

** Este artículo fue realizado en el marco del Proyecto Arqueológico Cambio Climático y Diversificación sociocultural en el norte de México: Bahía Tepoca, Sonora, coordinado por quien suscribe, con recursos del PAPIIT IA400816. Agradezco infinitamente a las autoridades y a la comunidad comcáac de Haxöil Ihom, así como también a la comunidad académica de la UNAM-ENAH. Sin su participación enmarañada, ninguna cosa tendría sentido.

Materialidad en arqueología

En las últimas tres décadas, la materialidad se ha convertido en un enfoque de interés en las ciencias sociales. Ello ha configurado un campo de estudio fértil debido al cruce intelectual de diversas disciplinas (Chevalier 2008; Clark 2009; Cochrane 2007; Domanska 2006; Douy 2007; Fahlander y Oestigaard 2008; Gell 1998; Gosden 2005; Graves-Brown 2000; Hassan 1998; Hedeager 2011; Hetherington 2003; Hicks 2007; Ingold 2007; Kirk 2006; Knappett 2007; Miller 2005a; Miller 2005b; Miller 2007; Nanoglou 2009; Pearson *et al.* 2006; Thomas 2007; Tilley 2004; Tilley 2007). La premisa de los estudios de materialidad posiciona a los objetos como elementos centrales en el debate de las ciencias sociales.

En su aspecto esencial, la materialidad considera el protagonismo de la cultura material puesto que los individuos viven, socializan, se reproducen y mueren entre objetos. Como veremos adelante en este artículo, los artefactos poseen una “vida” que puede ser alargada por varias décadas, centurias o milenios, y como una característica especial, trascender a la propia existencia de un individuo. Sucintamente, la materialidad puede ser entendida como un conjunto de relaciones culturales, al ser los materiales una parte constitutiva y forjadora de esas relaciones y no únicamente como epifenómenos aislados o resultados colaterales de conductas sociales.

La cultura material actúa sobre los individuos de una forma total. Los materiales físicos expresan y reproducen valores culturales, ya sea en arquitectura pública monumental, en expresiones miniatura como figurillas de barro o en cualquier adorno corporal. Los objetos no son solo representaciones externas a la conducta humana, son poderosos medios de mediación y transformación. Las condiciones históricas cambian no solamente por designio humano sino también por la influencia de los objetos, y es a partir de ellos y con ellos, es que el ser humano se convierte en ser social.

De esta forma, se observa que los objetos culturales son portadores y generadores de significado y no únicamente recipientes pasivos. Una olla, cierto que es una olla, pero un contexto particular la convierte en polisémica: objeto de cocina, urna funeraria o representante del poder. Si bien todos los materiales tienen propiedades físicas que pueden ser descritas, no todas ellas son significantes de la misma manera. Una navajilla prehistórica de piedra verde seguramente no tendrá el mismo significado para las sociedades del norte de México, con limitada presencia de yacimientos de obsidiana, que para las asentadas en el valle de México, en donde se sitúan los yacimientos más importantes de este material. Es decir, la materialidad se transforma en un concepto relacional en donde los objetos tienen sentido de acuerdo al juego de relaciones humanas en tiempo y espacio.

Los objetos producidos con un conjunto reconocible de formas y estilos tienen influencia en la forma en la cual la gente los hace y los usa. La metodología arqueoló-

gica ha demostrado que los artefactos son realizados con un estilo reconocido y repetible, lo que implica que existe un corpus de objetos muy parecidos, cada uno similar a muchos otros. Esto genera una combinación de características en la forma y decoración que ayudan a definir el estilo como una entidad reconocible (Gosden 2005). Sin embargo, las cosas no necesariamente se derivan simplemente de las intenciones humanas, de hecho, los objetos canalizan tales intenciones y “exigen” ciertas normas. Los cambios en la producción y decoración de la cerámica, por ejemplo, se efectúan a lo largo de varias generaciones humanas, lo que implica que no necesariamente están bajo el estricto control de un solo individuo (Gosden 2005: 195). Ello implica que los artefactos actúan más allá del control de una persona debido a que el rango temporal en que se realizan trasciende al individuo.

Los objetos tienen un papel crucial en la vida humana. Son el vínculo entre el mundo material y simbólico –¿qué seríamos sin objetos?- Reproducen una cosmovisión del mundo y la reactivan día a día. De acuerdo a Alfred Gell, los artefactos son decorados con motivos que son transformados a través de pequeñas modificaciones. Los estilos de artefactos son creados por sutiles iniciativas sociales sobre un largo periodo de desarrollo histórico que se modifican lentamente (Gell 1998: 219). Una nueva adición en un estilo arquitectónico, por ejemplo, no necesariamente es un elemento aislado, o pre-determinado, sino que se adecua, constriñe y eventualmente se modifica y también responde a diversas historicidades. La arquitectura es especialmente sensible en este sentido, algunas formas permanecen por largos períodos de tiempo (pensemos en la arquitectura de los indios pueblo), y pese a cambios substanciales en otras áreas de la cultura material, como cerámica o lítica, la arquitectura constriñe la repetición de ciertos patrones.

Una estructura arquitectónica, una vasija o cualquier otro objeto posee características particulares que canalizan la acción humana, proporciona un rango de experiencias sensoriales (excluyendo otras). También determina ciertas obligaciones y determina la manera en que nos aproximamos a ella y a otras personas. Los patrones de intercambio o consumo derivan parcialmente de la naturaleza de los propios objetos (Gosden 2005: 196). Debido a que la cultura material es relativamente de larga duración, la gente es socializada dentro de mundos materiales que existen previos a su nacimiento, y que además los trascienden. La naturaleza social de la gente será estructurada por la educación de sus sentidos a través de los objetos que la rodean durante toda la vida, y otorgan una serie de instancias y presuposiciones del mundo derivado de la cultura material particular. Es decir, los seres humanos estamos enmarañados, simbólica y psicológicamente, al mundo material. La cultura material es un aspecto que ha acompañado y permitido la interacción humana.

A continuación exploraré algunos tópicos centrales a los estudios de materialidad. Primero, me concentro en la diferencia entre un objeto y una cosa; segundo, abordo

la importancia de la singularidad centrada en el concepto de biografía cultural, mientras que en la parte medular de este artículo, me concentro sobre el poder de los objetos desde la perspectiva comcáac.

El regreso de las cosas

La humanidad se constituye de objetos materiales que pueden ser duraderos o perecederos. La definición de objeto incluye todo lo que puede ser materia de conocimiento por parte del sujeto, incluso éste mismo (www.rae.es). En esta definición denota al objeto como algo inanimado por oposición a ser viviente. Es interesante notar que esta definición surge de la filosofía racionalista/cartesiana de divisiones duales: alma/materia o naturaleza/cultura. Un objeto por tanto representa uno de los extremos de esta postura, es decir, la parte pasiva, se consideran inanimados, inertes y reflejo extra somático de la conducta humana, mientras que en el otro extremo se encontraría, el sujeto pensante, que racionalmente es el que genera conocimiento.

Los paradigmas que permitieron la emergencia de la ciencia se basaron precisamente en esta visión dualista del mundo. Por lo anterior, la investigación formal se ha situado preferentemente en la línea positivista de las ciencias duras, la explicación científica o las leyes universales. En esta perspectiva, los objetos participan de la acción social pero pierden protagonismo debido a que el sujeto domina sobre ellos. Los objetos por tanto se convirtieron en inertes, fríos, distantes, dependientes y obedientes a la acción humana. Las cualidades materiales y sus propiedades micro-físicas se transformaron por largo tiempo en el punto medular de la investigación científica (la arqueología es una de las disciplinas que por su orientación se basa en las descripciones objetivas de la materia). Sin embargo, la descripción de los objetos, por muy exhaustiva y micro específica que se realice, por su naturaleza deja de lado el significado humano que los objetos tienen en sus diferentes historicidades.

El exilio de los objetos en la investigación social tiene que ver con una ontología hostil, en gran medida creada por los filósofos racionalistas (aunque ese desarrollo fue parte fundamental para la emergencia de las perspectivas contemporáneas). Éstos crearon una noción de la materia como pasiva e inerte, mientras que la mente humana se percibía como algo activo y creativo (Olsen 2007). En esta perspectiva, la materia aparece como superficial o de poca importancia debido a que todas las cualidades e ideas que de ellas se desprendían emanaban del sujeto pensante. De aquí que la división cartesiana entre mente y materia sobrevalora el constructivismo social del sujeto sobre los objetos.

Los intentos de abordar las cosas-en-sí-mismas, es decir, cualquier interés en su materialidad, se consideraba en el mejor de los casos una herencia del anticuario, y en el peor de los casos, una condición patológica que reflejaba cierta adicción fetichista por los objetos, este último

es el procedimiento normal en la investigación arqueológica, por contradictorio que parezca. Sin embargo, desde mediados del siglo xx se reconoció su importancia más allá del mero aspecto secundario a la vida humana o su fetichismo científico. Algunos autores contribuyeron con ideas que propiciaron el cambio paradigmático en que los objetos recuperaron la centralidad analítica (Baudrillard 1999). Entre ellos, Martin Heidegger fue sin duda uno de los precursores en la importancia de los artefactos en la investigación social.

Heidegger, en una de sus conferencias titulada *La Cosa* (1994 [1949]), explica la diferencia entre un objeto y una cosa. Un objeto es una entidad material presente que se puede describir, medir y reflexionar, pero existe una distancia para mirarla y abstraerla (una pluma, una jarra o un coche). Por el contrario, una *cosa* es una entidad material lista para usarse y se revela por la proximidad de una acción (escribir, verter líquidos o trasladarse). Heidegger estaba más interesado en estas últimas. Es decir, en la proximidad de la acción y su relación con el objeto físico, sin centrarse en las propiedades físicas por sí mismas. Un martillo es un objeto/materia, sin embargo, su *cosidad*, se revela a sí misma por su cercanía a una acción. Ésta es develada en el acto de martillar, no por el simple hecho de ser un martillo –como objeto-. Es decir, la proximidad se refiere al momento en que una cosa está lista para ser utilizada y participa de la acción (Heidegger 1994 [1949]: 339; Domanska 2006).

En este sentido, para Heidegger una jarra no descansa en el hecho de que sea un objeto representado, ni el hecho de que se puede determinar desde la objetividad de su forma y composición. La jarra, en primera instancia, es un objeto producido por un alfarero que moldea la arcilla y que le otorga una forma especial. Sin embargo, la *cosidad* del recipiente no descansa de modo alguno en la arcilla en que está hecha sino en el vacío que acoge. Ésta es la esencia del recipiente que podemos llamar jarra, o sea no su forma o material, sino su acción en el mundo. La jarra entra en acción al momento en que su vacío es intercambiado por otras sustancias, como por ejemplo vino o agua. Cuando dejamos de esenciar la jarra en su cualidad de objeto producido, es entonces que se puede observar su *cosidad* y se piensa a la jarra como *cosa* social accionando con y en el mundo.

Si seguimos las ideas de Heidegger, cualquier objeto es susceptible de ser concebido como cosa. Pongamos por ejemplo una pluma, su función no se restringe únicamente a su forma o composición sino al hecho de estar lista para la acción, es decir para trascibir ideas. En el momento mismo en que escribimos, la pluma adquiere otro significado, se transforma de un objeto a una cosa. Si se observa a la pluma como objeto en sí, se tiende a perder el significado social que cobra en el momento de realizar la acción de escribir. De hecho, todos los objetos adquieren esta dimensión, es decir, una taza o un libro no son en sí mismos únicamente su materia, sino lo que potencialmente producen durante la acción. Su *cosidad* no se agota en la descripción de las propiedades físicas,

sino en los momentos de las interacciones en las que una función determinada en contextos específicos.

Precisamente por ello, el concepto de *cosa* de Heidegger posiciona a los objetos más allá de su aspecto material. La centralidad de las cosas en la sociedad permite establecer un puente hermenéutico para interpretar los efectos que las cosas causan en la gente, es decir, centrarse en las acciones entre humanos y artefactos. Es por ello que el concepto de *cosa* ha ayudado a tratar de comprender la relación que se establece al momento de la acción entre sujetos y objetos. La concepción de objetos como *cosas*, necesita de estrategias metodológicas que liguen los objetos con significados sociales. En la investigación social, la metáfora de la vida social de las cosas ha cobrado relevancia por su énfasis en la relevancia que tienen respecto a lo que se ha planteado en este artículo, es decir, los objetos como cosas, como a continuación expongo.

La vida social de las cosas

La relevancia que las cosas tienen en la vida social ha sido un tema importante para el desarrollo de la teoría sociológica, antropológica y arqueológica desde mediados de la década de 1980. El estudio seminal fue organizado y compilado por el antropólogo Arjun Appadurai en la Universidad de Pensilvania (1983-1984). El resultado se sintetizó en un estudio titulado *La Vida Social de las Cosas* (Appadurai 1986, 1991). Este trabajo se enuncia como una crítica al modelo de consumo en donde las mercancías son valoradas únicamente por su aspecto económico. Sin embargo, además de la esfera económica, su trayectoria ofrece sin duda un ámbito de estudio en el que éstas adquieren valor social. Appadurai considera que hay que seguir a las cosas puesto que sus significados están inscritos en sus formas, usos y trayectorias (Appadurai 1991: 19). De hecho, Appadurai utiliza la metáfora de la biografía puesto que se refiere al nacimiento, reproducción y muerte. Al igual que Heidegger, Appadurai considera que las cosas en movimiento son las que iluminan su contexto social y humano.

El enfoque biográfico de la vida social de las cosas recae en el postulado de que la gente y sus objetos comparten movimiento y cambio, enmarañados en un proceso gente y cosas son transformados e indisociables. No solo los objetos se innovan a través del tiempo, sino que tienen la capacidad de acumular historias. La fama de los objetos y el renombre de la gente que los usó son mutuamente creados. Los objetos obtienen estatus a través de vínculos con gente poderosa de la misma forma que los individuos engrandecen su estatus a través de la posesión de objetos valiosos. Entre los estudios presentados en *La Vida Social de las Cosas*, el que ha gozado de mayor interés por su énfasis en las biografías de las cosas es el de Igor Kopytoff (1991).

Para Kopytoff, la formulación de preguntas culturales de relevancia social es un medio para acceder a las biografías de las cosas, igualmente considera que una biografía

puede destacar aquello que de otro modo permanecería oscuro (Kopytoff 1991: 93). Al elaborar la biografía de una cosa, se formulan preguntas similares a la biografía personal ¿Cuáles son las posibilidades biográficas inherentes a su estatus, periodo y cultura, y como se realizan esas posibilidades? ¿Cuál ha sido su carrera hasta ahora, y cuál es, de acuerdo con la gente, su trayectoria ideal? ¿Cómo ha cambiado el uso de la cosa debido a su edad, qué sucederá cuando llegue el final de su vida útil? La aspiración del modelo de Kopytoff es centrarse en un modelo biográfico con conciencia teórica. Este consiste en el escrutinio de las posibilidades biográficas de una persona o cosa, la forma en que esas posibilidades se convierten en modelos ideales para la sociedad, pero sobretodo, la forma en que se materializan dichas aspiraciones en un número determinado de historias vitales reales y se repiten en sus aspectos esenciales.

La metodología de la biografía cultural de los objetos retoma metafóricamente la esencia de una biografía personal, ya sea psicológica, profesional, política, familiar, económica, etcétera, cada una de las cuales selecciona ciertos aspectos y descarta otros de la historia vital (Kopytoff 1991: 93). Sea cual sea la perspectiva, una biografía se centra en la combinación única de sucesos y contextos específicos, esferas de intercambio, personas y cosas en situaciones particulares. Pensemos en la biografía en algún arqueólogo famoso, su formación, amigos, escuelas, área de interés y publicaciones determinaran su biografía; adicionalmente, existirán elementos especiales que lo hacen singular, ya sea su conducta personal extra-académica, o sus hallazgos arqueológicos. No pocas veces, *hallazgo* se antepone el nombre de su descubridor o viceversa (Paquimé=Charles Di Peso, Emyl Haury=Saketown). En el fondo, la esencia de una biografía es mostrar la singularización del biografiado y la relevancia social de su biografía.

La principal aportación de los estudios de biografía cultural ha sido precisamente centrarse en la singularización. Observar por qué un objeto es diferente en su propia trayectoria aporta información que en los paradigmas precedentes quedaban como anomalías o simplemente no se consideraban significativas. La singularidad ha permitido observar que la realidad es menos normativa de lo que suponen los instrumentos para medirla. En términos amplios, la interpretación de la biografía proporciona elementos heurísticos atendiendo trayectorias particulares de objetos individuales en momentos específicos, lo que permite centrarse en el significado polisémico de un objeto. Pese a ser producidos en masa, o aparentemente para cumplir funciones específicas, muchas cosas adquieren una significación especial a través de sus combinaciones sociales y temporales.

La vida social, biografía cultural y arqueología

La arqueología ha sido beneficiada con la aplicación de este enfoque en la interpretación del pasado. Los arqueólogos

han enriquecido la perspectiva teórica, metodológica y aun narrativa al incorporar los estudios biográficos o eventualmente centrarse en la singularidad. La colección de ensayos compilada por Chris Gosden e Yvonne Marshall ha gozado de cierta reputación puesto que abarca una serie de tópicos que incluyen el análisis sensorial a la restitución del patrimonio arqueológico (Gosden 2005; Gosden y Marshall 1999). A decir de estos autores, la utilidad de la metáfora de la biografía cultural en arqueología dependerá de su rol en la interpretación de diferentes contextos en el tiempo y espacio (Gosden y Marshall 1999: 177). En la colección de ensayos resalta la idea de centrarse en la singularidad para lo cual, la metodología del enfoque biográfico goza de cierta congruencia. La singularización es un tema clave, ya sea en objetos y rituales suntuosos o complejos, ya sea la historia de vida de lo megalitos europeos o la mera existencia de un tiesto cerámico fragmentado. Afirman los autores que los objetos obtienen estatus a través de vínculos con gente poderosa, de la misma forma que los individuos engrandecen su estatus a través de la posesión de objetos valiosos (Gosden y Marshall 1999: 170).

De acuerdo con los textos expuestos en esta colección existe una enorme variabilidad de la forma en que la biografía cultural de los objetos puede ser abordada. Algunos objetos pueden acumular una biografía en sí misma (Gillings y Pollard 1999) y otros pueden contribuir a la biografía de una ceremonia o de un cuerpo de conocimiento más que acumular su propio significado inherente (Hamilakis 1999). En este sentido, Cornelius Holtorf se aventuró a explorar la biografía cultural de un fragmento cerámico, sin embargo, por la información contextual, el enfoque queda como un ejemplo creativo, aunque no deja de ser *naïf*, acerca de la vida de un tiesto visto desde el presente sin tener mayores implicaciones en la interpretación del pasado (Holtorf 2002). El reto de los estudios que adoptan este enfoque es precisamente observar la singularidad y la forma en que ello afecta el conjunto social en su mayor amplitud, tema que no siempre es sencillo debido a las características de los contextos arqueológicos.

Otra colección de estudios que resulta de especial importancia, aunque abiertamente no se postulan como estudios biográficos, es la que compila Chris Gosden y Gary Lock en la que se discuten diferentes formas de tratar de comprender el pasado en el pasado (Gosden y Lock 1998); es decir, la forma en que las sociedades del pasado orientaron sus acciones teniendo en mente su propia historia. Afirman los autores que es hasta cierto punto irónico que los arqueólogos trabajen en términos históricos, pero que sean proclives a no adjudicar una conciencia historia a las sociedades del pasado que se estudian (Gosden y Lock 1998: 3). La propuesta de comprender el pasado *a partir de su pasado* abre una veta biográfica de las formas en que se modifican, usan o reúsan los monumentos.

En conclusión, mientras que en los estudios tradicionales generalmente se asume que los objetos arqueológi-

cos están separados del sujeto, denotando la división cartesiana del mundo, en la materialidad, por el contrario, el interés está centrado en sus implicaciones biográficas y su vida social como fundamentales en la construcción dialógica sujeto/objeto. En este ejemplo, Paquimé no sería lo mismo sin Charles Di Peso, a la vez que Charles Di Peso no sería el mismo sin Casas Grandes. Las implicaciones de la biografía de las cosas desde la materialidad, o en todo caso su vida social, abre el abanico de ideas de la forma en que agencia, coincidencia, intereses y materiales se mezclan para ser singulares, a la vez que reflejan procesos sociales comunes en momentos determinados concretos. La identificación de la singularidad en arqueología abre inevitablemente una ruta de análisis en la que la vida social de las cosas cobra especial relevancia.

A continuación analizo la vida social, singular por su propia biografía, de una vasija cerámica localizada en un recorrido de superficie en el norte de la costa Sonorense del golfo de California. Trato de contextualizar no la arqueología de la vasija, sino precisamente a través de su materialidad: la fuerza de los objetos en tanto actores sociales, productores de significado y poseedores de poderes, como a continuación expongo.

El proyecto arqueológico y los seris

El proyecto en el que se contextualiza el presente artículo investiga la relación emergente entre cambio climático y cultura, y se inserta en el marco de una línea de investigación necesaria debido a la importancia de esta temática en la época contemporánea, lo que también resulta novedoso es la elección del área de estudio y la profundidad histórica. El registro de 74 sitios arqueológicos realizados durante las primaveras de 2016 y 2017 demuestra la importancia cultural de la región, abre expectativas para el registro de una mayor cantidad de sitios por sus diversas temporalidades y abre una ruta de trabajo que justifica el planteamiento teórico general: la relación entre ambiente y cultura en procesos de larga duración (Villalobos 2016b, 2016a, 2018b, 2018a).

Debido a que un área de interés del proyecto se ubica en territorio sagrado comcáac, la interacción con la comunidad ha resultado imprescindible. Desde el inicio del proyecto se ha trabajado cercanamente, interaccionando a diferentes niveles y en diversas circunstancias. Por un lado, siempre se ha contado con un miembro de la comunidad como parte del equipo arqueológico, quien además de ser un intermediario cultural, aporta una visión del pasado distinta a la adquirida en la academia. Por otro lado, la interacción se ha efectuado también con otros miembros, por lo que nuestra presencia y actividades se han visto como habituales en la comunidad. En este sentido, es muy importante recalcar el aspecto significativo que los objetos producen, son la evidencia del pasado y generan múltiples formas de representación en los actores vivos, ya sea de comunidades indígenas, mestizas y aún entre la comunidad académica. Motivado por

este interés colectivo en las cosas, es que me detengo en el análisis de una vasija cerámica a partir de la óptica de la materialidad, es decir, dimensiona su vida social como cosa, pero inmerso en la biografía y ritualidad comcáac.

Antes de continuar, merece la pena hacer una aclaración respecto la terminología utilizada aquí. En este trabajo se sigue la atinada distinción que hace Rodrigo Rentería; cuando habla de seri se refiere a la información general que conforma un grueso corpus académico de la cultura como un concepto integral que incluye rasgos prehispánicos –materiales y lingüísticos– y que se extienden hasta la época moderna. Por el contrario, el término comcáac (la gente) es un vocablo de auto adscripción contemporánea de la sociedad indígena (Rentería 2015: 36). Es decir, el término seri incluye la historia de larga duración que caracteriza a estos grupos que han habitado el mar y el desierto con una base social fundamentalmente de cazadores-pescadores-recolectores, mientras que el término comcáac se refiere a la politización y culturización viva de esa trayectoria de larga duración con la posibilidad de auto adscripción, algo que no es posible con los seris antiguos.

Los comcáac y seris

Los comcáac son uno de los grupos indígenas que cuenta con una extensa documentación y participación en proyectos colaborativos que van de la antropología, a la etnobotánica y la arqueología, pasando por diversos estudios y cubre una gama extensa de temáticas. Prácticamente ha sido un grupo acompañado por los especialistas desde finales de siglo XIX (McGee 2000); en la primera parte del siglo XX, la antropología mexicana puso interés aislado (Bonilla González 1941; Nolasco, 1967) y a partir de la presencia del Instituto Lingüístico de Verano, coordinado por Edward y Becky Moser, es que el conocimiento sobre esta cultura se profundizó considerablemente (Bowen y Moser 1968, 1970; Felger y Moser 1985, 1974; Moser 2000a; Moser 2014; Moser 1973, 1970, 1988; Moser 2000b; Moser y Marlett 2004; Burckhalter 2013). En su conjunto, forman un corpus bibliográfico extenso, enriquecido por una nueva etapa de estudios universitarios en ambos lados de la frontera (Rentería 2015; Hernández Santana 2015; O'Meara 2012; Montaño 2017), mención aparte merece la investigación arqueológica sobre los seris (Bowen 1965, 1976c, 1976a, 2000a, 2000b, 2002, 2005, Bowen y Moser 1968; Villalpando 1989, 2000; Villalpando y Banister, 2000; Martínez-Tagüeña 2016).

Los comcáac se encuentran asentados en el golfo de California, en la parte central de litoral sonorense, sus principales asentamientos son los pueblos actuales de Punta Chueca (*Socaaix*) y El Desemboque (*Haxöil It-hom*), además de éstos, existen varios campamentos temporales a lo largo de la franja costera, donde los pescadores y sus familias habitan durante distintos períodos, según la naturaleza de sus ciclos de pesca. Ajena al mo-

delo patrilineal y territorial con el cual Elman Service (1962) caracterizó a las sociedades nómadas de cazadores y recolectores, las formas de organización social de las bandas seris eran más similares a otros modelos culturales nómadas del desierto; es decir, grupos abiertos, bilaterales y flexibles en composición.

Edward Moser (1963) señala diferentes bandas, a lo menos seis, divididas en núcleos familiares extensos [probablemente para siglo XVI] El área que en conjunto habitaban se extendía a través de un vasto territorio que comprende en la actualidad gran parte del norte estado de Sonora. Durante el siglo XVI, la extensión de la franja costera que ocupaban limitaba hacia el norte con la desembocadura del río de la Concepción en el desierto de Altar, al sur llegaba hasta el cerro Tetakawi en la bahía de San Carlos, hacia el este se internaban tierra adentro hacia el río San Miguel, y por último al oeste abarcaba algunas islas del golfo de California, principalmente San Esteban y Tiburón. A lo largo de este amplio territorio, las distintas bandas se movilizaban en función de los diversos recursos disponibles que obtenían a través de la caza, la pesca y la recolección. Sin embargo, su principal preocupación siempre fue la presencia de agua potable, la cual solo era posible encontrar en unos cuantos agujeros, así como en tinajas que se llenaban con las eventuales lluvias. La pauta general de asentamiento consistía en campamentos temporales de varias familias extensas, las cuales se movilizaban conforme los recursos alimentarios y el agua fresca se tornaban escasos o cambiaba la estación (Moser 1963).

El territorio seri carecía de fuentes permanentes de agua lo suficientemente grandes para sostener cualquier tipo de irrigación, por lo que los indígenas nunca practicaron la agricultura. Además, contrariamente al modelo acumulativo europeo, las relaciones sociales y económicas seris se basaban en complejos sistemas de reciprocidad familiar que posibilitaban la equidad interna a partir de la continua redistribución de los escasos bienes que poseían; así por ejemplo, cualquier individuo podría hacer uso de los recursos alimentarios o materiales que estuvieran disponibles en determinado momento (Rentería 2007).

Ahora bien, en concordancia con el objetivo de lo que planteo en este artículo, es decir, pensar los objetos como cosas, distingo aspectos esenciales en la cosmovisión seri; de acuerdo con Rodrigo Rentería (2007) el espiritismo seri registra dos fenómenos distintos ante los cuales hay que combatir con el peligro potencial de algunos espíritus. Por una parte se encuentran las transiciones existenciales en la vida de una persona, y por otra, los momentos en que la presencia de objetos raramente grandes obligan a la pacificación de los espíritus que en ellos habitan. El acto que apacigua el efecto negativo de cualquiera de esos dos fenómenos se realiza mediante un acto ritual. Dichas festividades o ceremonias constituyen las fiestas tradicionales, que pueden ser consideradas el mayor acontecimiento de vinculación social dentro de la cultura seri. Es importante señalar que tales ritos se

celebran cuando por motivos azarosos se conjugan ciertas circunstancias, así que no tienen fechas fijas. Rentería anota que la única festividad que tiene una fecha calendárica fija es la fiesta del Año Nuevo que coincide con la luna nueva de julio (2007: 40).

Como ocurre en otras culturas ancestrales, entre los comcáac, el número cuatro se considera sagrado al asociarse principalmente con los puntos cardinales. Al parecer, es por ello que las fiestas tradicionales duran cuatro días y cuatro noches y que las danzas y cantos se ejecutan siempre en múltiplos de cuatro (Rentería 2007). Las celebraciones en sí mismas reflejan una atmósfera festiva, mujeres, hombres, niños y niñas se maquillan el rostro y se visten con ropa colorida, entonan cantos tradicionales y ejecutan danzas. Los cantos pueden ser para la fiesta de la pubertad, para la fiesta de la caguama o los cantos de guerra en la fiesta del año nuevo seri (CDI 2005). La fiesta es animada por diversos juegos de apuesta para mujeres y hombres, adicionalmente se prepara comida para los asistentes.

Las fiestas se dan por concluidas en el momento en que los primeros rayos del sol posan sobre la cumbre de las montañas de la Isla Tiburón en el cuarto día de celebración. Rentería (*ibid*) menciona que, minutos antes, se efectúa el acto ritual que propicia la transición en la calidad existencial de la persona o la cosa por la cual se celebra la fiesta. Este acto se llama *icoozlajc¹* y es una especie de “bolo” en el que se reparten pequeños regalos a los asistentes para señalar que la ceremonia ha apaciguado el peligro inherente a la transición y por lo tanto la buena suerte acompañará a todos los participantes (*ibid*: 42).

La fiesta de la olla antigua

A diferencia de Rentería, quien posiciona estos rituales en mundo ritual ancestral, Thomas Bowen y Edward Moser, probablemente dos de los antropólogos con mayor autoridad en el tema, posicionan este tipo de fiestas en una reinterpretación cultural elaborada probablemente de principios del siglo xx. Hacia finales de la década de 1960 realizaron un trabajo etnográfico de la producción de cerámica en el pueblo de El Desemboque (Bowen y Moser 1968). Además de ser un recuento sobre la producción artesanal (realizada especialmente para ellos con la condición de comprar la vasija cuando ésta fuera finalizada), publicaron anotaciones diversas. Su trabajo compila y documenta una serie de relatos que están relacionados con el poder de los objetos, tema aquí discutido, y vale la pena señalar detalladamente, tanto por su contenido etnográfico como por su riqueza narrativa, algunos pasajes que ayudarán a dimensionar la importancia de las cosas como se ha planteado en este artículo.

Bowen y Moser (*ibid*) mencionan que es probable que la mayoría de los pueblos nómadas en el curso de su movimiento encontraran ocasionalmente evidencias de predecesores o sus propios antepasados. Para los comcáac, tales hallazgos a veces consistían en grandes recipientes de almacenamiento de cerámica, localizados ya sea en cuevas o parcialmente enterrados. Hasta antes de 1900 los seris guardaban y usaban las vasijas que encontraban; desde entonces, y en contra de la creencia popular, los comcáac raramente han reutilizado las vasijas viejas.

Con la entrada de la presente centuria, diferentes tipos de contendedores no indígenas fueron introducidos en el territorio comcáac y el valor utilitario de las vasijas antiguas comenzó a decaer. Aproximadamente al mismo tiempo, un chamán declaró que las ollas de almacenamiento antiguas estaban estrechamente asociadas con los espíritus de sus propietarios anteriores y deberían ser consideradas muy peligrosas para su uso. Alguien que encontrara una olla debería hacer una fiesta, sentenciaba, y subsecuentemente debería vender la olla. Aunque su fallo solo se aplicaba a las ollas de almacenamiento más grandes, al parecer también se encontraron suficientes de otro tipo puesto que las fiestas fueron realizadas esporádicamente por un periodo de cincuenta años (*ibid*).

Los viejos seris creen que la *?amáSSaax káakkoox*, es decir, las ollas antiguas que encontraban, habían sido hechas por los Gigantes quienes alguna vez habitaron este territorio, inclusive antes de que los seris hubieran sido creados (Moser y White 1968: 146). Si el Gigante había sido malo durante su vida, entonces su espíritu no iría a *kóaxiat* (el lugar de los muertos) sino permanecía en el recipiente y quien encontrara la vasija estaría en peligro, al no estar aplacado el espíritu maligno. Por ello, en lo sucesivo cuando una vasija era encontrada no debería ser llevada directamente al campamento. En primer lugar, la esposa de quien la encontrara sería llevada ante la olla (si la vasija era encontrada por un niño, su madre tendría la obligación). Ya que los malos espíritus no se acercarían a una cruz, ella debería pintar la olla con cruces azules o blancas, o si esos colores no estuvieran disponibles entonces se pintaría con cruces rojas. Sin embargo, nunca debería pintar la cruz en color negro. Los seris dicen que las posesiones de los espíritus de la gente muerta que fuera mala en vida, son negros, consecuentemente, la creencia es que el negro es un color peligroso. Bowen y Moser aseveran que sus informantes fueron incapaces de explicar por qué un espíritu malo no se acercaría a una cruz, argumentan que puede ser un resabio [ideológico] de los primeros misioneros españoles del contacto.

Igualmente William Smith, otro de los antropólogos con mayor autoridad en el tema, captó una escena con su cámara fotográfica. En 1947 fotografió a Ramón Montaño, quien sostenía entre sus manos una gran olla que debe alcanzar casi el metro de altura (con seguridad del tipo *Tiburon Plain*²), en el pie de foto se lee que

¹ De acuerdo al *Diccionario Seri* (Moser & Marlett 2004) este término se refiere a la canasta con las cosas que se tiran en la fiesta de la pubertad y no necesariamente al “bolo” como lo presenta Rentería (2007).

² Este término se refiere a un tipo cerámico que ha sido identificado como evidencia diagnóstica de los seri arqueológicos. Se ubica temporalmente a partir del 700 d.C.

la olla fue encontrada en una cueva abandonada en la Isla Tiburón. Se observan siete líneas de color blanco y probablemente rojo (la foto es en blanco y negro) que van en sentido vertical cubriendo al primer tercio de la vasija, del cuello hacia abajo; las blancas en zig-zag y las probables rojas, rectas, adicionalmente se observan dos símbolos en forma de "A". No se observan cruces pero se menciona que la olla fue pintada en honor a quien la haya realizado (Burckhalter 2013: 42).

Volviendo a Bowen y Moser, cuando la vasija había sido pintada con cruces, entonces era llevada hacia el campamento de quien la había encontrado y era depositada en los arbustos de los alrededores a corta distancia. En ese momento se depositaban ramas de *Xóop* (Torote -*Bursera microphylla*-) dentro de la vasija. Se cree que esta planta tiene poderes y es importante en la búsqueda de visiones. Por lo tanto depositar ramas de *Xóop* dentro de la vasija era equivalente al pedir protección del espíritu visionario de uno mismo.

Entonces, otra obligación adquirida de quien encontraba la vasija era realizar una fiesta en su choza. No hacerlo de esta forma constituiría una invitación al espíritu para precipitar la desgracia. La fiesta se debería celebrar durante cuatro tardes sucesivas como la Fiesta de la Pubertad de una niña (Hinton 1955). Sin embargo, a diferencia de La Fiesta de la Pubertad de la niña, cantar y bailar eran las principales actividades y la fiesta no duraba hasta la llegada de la cuarta noche. Después de la fiesta la olla no era utilizada, sino que estaba lista para venderse a un no-seri, generalmente a los turistas que visitaran el área. De acuerdo a Bowen y Moser, la última fiesta de la olla antigua se celebró en Punta Chueca en 1944 (1968: 123-124).

Singularidad: el inicio de la biografía de la vasija antigua

Caminando por la costa y en búsqueda de los fragmentos, un equipo de ocho arqueólogos organizados sistemáticamente en transectos o líneas imaginarias, no pudo ver lo que un comcáac, quien se topó de frente con la que sería el motivo del presente artículo: una vasija semicompleta. Para un arqueólogo convencional, que en realidad éramos el grueso de quienes conformábamos el equipo, la vasija representaría una oportunidad de análisis, una buena ocasión de obtener información técnica pocas veces asequible, como el diámetro total, textura, variaciones en la cocción de atmósfera, tipo de manufactura, desgrasantes, forma completa y hasta la posibilidad de hurgar en las paredes de la vasija para identificar los microrestos de comida o residuos que pudiera contener. Y en efecto, esto hicimos, cuando la vasija salió ritualmente del territorio sagrado. Sin embargo, la historia del hallazgo y la vida social que la vasija tendría a partir de ese momento, daría pie a humanizarla, otorgándole poderes sobrenaturales dirigidos especialmente contra quien la hubiese encontrado, en este caso a nosotros,

quienes involuntariamente ingresamos al mundo de los poderes de la cosa.

El hallazgo

Arqueológicamente, y solo visto como un objeto inerte, la descripción convencional del artefacto sería en los siguientes términos: se trata de un cuenco semi completo del tipo cerámico Seri Histórico, el cual fue recolectado en las coordenadas UTM E356137 N3275940, dentro de la zona definida Sierra Tordilla (Villalobos, en preparación). En las paredes de la vasija se pueden notar relieves que se generan por la técnica de enrollado, empleada para darle forma al cuenco para posteriormente ser alisado tanto al interior como al exterior. La cocción fue realizada en un ambiente reductor que, aunado al desgrasante orgánico, provocaron un núcleo de cocción negro. La pasta es de granulometría media, en la que se pueden observar inclusiones de cuarzo y mica, no se puede determinar si estas fueron agregadas a la arcilla o se encuentran integradas en el yacimiento. El desgrasante usado fue principalmente orgánico, resultando en pequeños huecos en la superficie de las paredes, oquedades testigos la incineración del material orgánico. El cuenco cuenta con un peso de 356 gr, un diámetro de 23.4 cm, un grosor máximo de 0.59 cm y un grosor mínimo de 0.37 cm (Bolsa: 33879-A). Se trata de un elemento aislado, es decir, no hay elementos asociados, a excepción de pocos tiestos también aislados en los alrededores. No se ubica en un contexto que podría ser definido como sitio arqueológico. El paisaje como tal es su contexto de hallazgo (figura 1).

El tipo Seri Histórico ha sido identificado como una familia de vasijas relativamente reciente. Su distribución va de Desemboque de los Seris hasta Punta Rosa, extendiéndose alrededor de 20 km tierra adentro y hasta Isla Tiburón en el golfo de California. Su principal característica es el uso en abundancia de desgrasante orgánico, por lo que Bowen considera su aparición alrededor del 1700 dC y una continuación de esta tradición alfarera hasta 1930 (Bowen 1976b, 2005). La composición de la pasta sigue siendo fina, con el uso de desgrasante orgánico en mayores proporciones y en ocasiones mica.

Se continuó usando excremento de conejo y de caballo para esta función, principalmente este último. Su dureza es media, en un rango de 3.0 a 4.5 y un promedio de 3.5 en la escala de Mohs, razón por la que suele desmoronarse a pesar de haber cortes rectos en los patrones de fractura. La baja dureza parece indicar una disminución considerable en las temperaturas de cocción empleadas para estas vasijas. El color de la superficie va de café a gris oscuro, con presencia de nubes de cocción, mientras la pasta puede presentar estos colores o negro. La superficie suele ser suave, producto del pulido, con ciertas depresiones y huecos que generan áreas irregulares. Al interior presenta una textura suave, sin señales de raspado o digitado, con huecos provocados por la incineración



Figura 1. Cuenco asilado como elemento arqueológico.

del desgrasante orgánico. El grosor va de 3 mm a 5 mm, con una tendencia a ser más gruesos regularmente. Las formas siguen siendo las mismas, cambiando la base de cónica a globular (figura 2).

En otros contextos del área se han reconocido ollas miniatura, cuencos con poca profundidad y ollas de boca ancha. Los bordes pueden ser rectos, o evertidos, encontrando estos últimos con mayor frecuencia. Se puede encontrar reborde en este tipo, principalmente en ollas de boca ancha. La decoración no es común, pero se han registrado engobe, cuerpos de vasijas con pintura, punciones, incisiones y digitado en algunos bordes. Igualmente esta arcilla corresponde a un tipo particular de figurilla antropoformada que Moser y White definen como el tipo 3 (Moser y White 1968: 139), también asociado o a lo que George Fay denomina la figurilla seri de la fertilidad (Fay 1956). Esto significa que la arcilla con la que estos objetos fueron realizados es culturalmente un hecho social que trasciende su cosificación y se hunde en la materialidad y en la polisemia de su significado (figura 3).

Una descripción arqueológica, entonces continuaría por el recuento de análisis sofisticados y a la elaboración de hipótesis sobre su uso y función, algo que eventualmente es parte de la investigación arqueológica. Sin em-

bargo, desde la perspectiva propuesta aquí, el poder de las cosas va en otra dirección y genera verdaderos niveles de movilización, poder y presencia social para recuperar la idea Heideggeriana. La ritualización de este acto no es una copia fiel de lo que mencionan Bowen y Moser (1968) ni necesariamente en la espiritualidad que describe Rentería (2007). Es actual, es viva, y pese a que es diferente, en el fondo aspira a cumplir los diversos momentos rituales de la totalidad mitológica, como a continuación expongo.



Figura 3. El cuenco en el laboratorio (escala en cm.)

La fiesta de la olla vieja

Una vez que registramos la olla en campo, ésta se trasladó a El Desemboque, ahí estuvo guardada y protegida por quienes serían las madrinas. La fiesta se llevó a cabo en El Desemboque, se realizaron diversas actividades, con el objetivo de iniciar las festividades de la olla, ocasión que nos permitió acercarnos a la comunidad, al establecer un punto de convergencia a través de la vasija cerámica, en un interés colectivo por apaciguar los espíritus que aún pudieran habitar en la vasija recientemente encontrada

En la casa donde se realizaría la fiesta y como un hecho social consumado, se realizaron diversas actividades, sin seguir necesariamente un orden ritual. Entre ellas, una actividad permanente fue la labor de un cantador y bailadores. En este caso el señor Adolfo Burgos, persona de edad avanzada, cantó y armonizó el ritmo con una sonaja hecha con una lata de aluminio atravesada por un palo de madera y listones que la adornaban. Al mismo tiempo algunas mujeres de la comunidad llenaban una mesa con sus artesanías, collares de concha, figuras talladas en palo fierro, cestería y los tradicionales *costalitos* de tela con salvia al interior, puestos ahí para su venta, siendo nosotros los potenciales compradores de las mismas (figura 4).

En un momento de la celebración los cantos cesaron, dando paso al “juego de la pitahaya”, organizado por mujeres de la comunidad. Este es un juego que consiste en trazar un círculo con rebanadas del cactus de pitahaya, agrupadas en 8 secciones de 5 rebanadas generando un

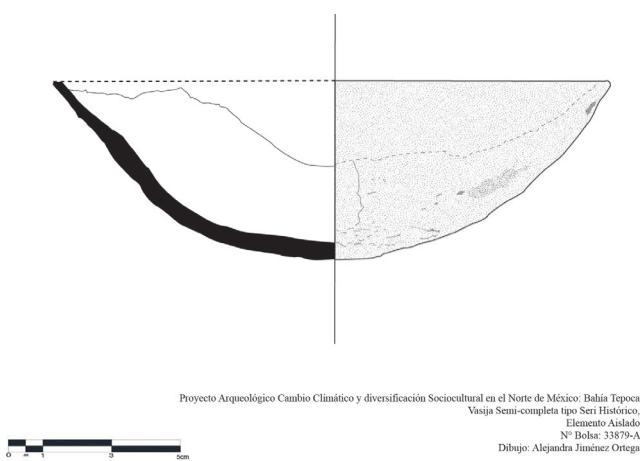


Figura 2. El cuenco en su dimensión analítica.

total de 40 espacios a forma de casillas, en las cuales se depositaban ramas decoradas con pintura y un listón a manera de “fichas”, mismas que avanzaban al azar. La primera que lograra dos vueltas ganaba todos los objetos que apostaron al principio del juego y se colocaron en una charola. El juego es un sistema sencillo que, además de ser una forma de socialización, es una forma de movilización de recursos que pueden ser desde un collar hasta grandes sumas de dinero, puesto que la esencia del juego, es literalmente la apuesta (figura 5).



Figura 4. *Preparativos la fiesta.*

El juego básicamente consiste en lanzar al aire tres fragmentos de carrizo de aproximadamente 15 cm de longitud, mismos que son cortados a lo largo provocando un área convexa sin decoración y una cóncava pintada de blanco, azul y rojo. El blanco es usado como base, sobre el que se pintan cuatro líneas onduladas, dos en cada extremo, con una línea roja debajo de una azul como secuencia. Estas líneas delimitaban el espacio en el que se encontraban 2 cuñas azules que apuntaban en la misma dirección. Estos carizos funcionan como dados, determinando la cantidad de espacios que se avanza por tiro, tirando un número indeterminado de veces hasta que los “dados” terminen en la combinación 1 decorado y 2 lisos.

El juego se desenvuelve entre risas y conversaciones, particularmente en este caso solo participaron mujeres de todas las edades. Una de las más jóvenes era quien avanzaba los “dados” y recolectaba los carizos para dárselos a la persona en turno. El juego de la pitahaya terminó, momento en el que el señor Burgos reanudó sus cantos, para lo que se depositó una tabla en el suelo donde los jóvenes de la comunidad zapateaban al ritmo de la sonaja. Algunas de las canciones eran peticiones que hacían explícitamente. Lo bailadores escenifican danzas solitarias sobre la tarima al ritmo impuesto por los cantos y el ritmo de la sonaja, con la diferencia que en esta ocasión un hombre alto, vestido con una camisa tradicional color azul claro, un pantalón blanco y un cinturón de



Figura 5. *Fiesta de la Pitahaya.*

tela rojo fue quien bailó. Durante las celebraciones hay comida, local y tradicional. El acto es comunal y come quien se acerca, es un acto de reciprocidad en muchos sentidos, material y simbólico. En este caso hubo gallina pinta, arroz, frijoles y “pan seri”, el cual es similar una tortilla de harina con mayor grosor, inflada, con un delicioso sabor y aroma.

Una costumbre en esta celebración es hacer decoración facial, se pintaron diferentes miembros de la comunidad y pintaron el rostro a cada uno de los integrantes del equipo que estábamos ahí presentes. A los masculinos les pintaron flechas, y a las femeninas patrones geométricos, ocupando los colores blanco, rojo y azul y una hebra de su cabello como pincel. La celebración también consiste en “estar ahí”, participar de la conversación, de la comida, de un acto de compartir una experiencia, particularmente por la vasija y su poder.

Una variante importante respecto de la fiesta es que durante el último día se presenta el motivo de la celebración: la vasija (que había estado guardada en casa de las madrinas, lejos de la vista). El acto de presentar la vasija consiste en exhibirla públicamente, para ello, previamente se había realizado una pequeña estructura perecedera, conformada por un arco de aproximadamente 1.5 m de altura por 1 m de ancho que se extendía a 1 m de profundidad, elaborado con varas de ocotillo, amarradas con listones de colores blanco, azul y rojo, formando una cúpula que protegía el área donde se posaría la vasija. Toda la estructura se encontraba cubierta por hojas de hierbas, mientras que al arco se le adosaron ramas con hojas de salvia. Al interior se preparó una cama de hojas verdes, sobre la que se depositó una pequeña base, y se cubrió con un mantel de colores. Sobre éste se depositó una camilla de carizos cubierta por manojos de salvia, todo atado con listones rojos, esta última es sobre la que se posó el cuenco. Esta estructura es de suma importancia, ya que se ocupa para limpiar al objeto, despidiendo su pasado para abrir paso a su futuro y eliminar cualquier resabio de maldad que pudiera ser extensivo a quienes lo habíamos encontrado (figura 6).

Las madrinas de la fiesta salieron con el rostro pintado con patrones geométricos, fue la única ocasión en que observamos a alguien de la comunidad con decoración facial, ya que sólo se hace en este tipo de celebraciones, y sobre todo en el último día que es el más importante de la fiesta. En este momento se acercaron a nosotros y se tomaron fotos con los integrantes del equipo de trabajo, además que hubo obsequios de por medio.

Adicionalmente al motivo esencial de la celebración, que era hacer la fiesta de la olla, en realidad tuvo un sentido de integración comunitaria (a diferencia del antropólogo solitario, en un equipo arqueológico puede incluir hasta diez personas, lo que evidentemente dificulta la interacción cotidiana). El flujo de las conversaciones con los miembros del equipo académico fue en aumento, siendo casi nulas al inicio de la fiesta, a diferencia de las bromas y risas que se escuchaban al final de los cuatro días. Es durante estas charlas que se logró una mayor interacción en todos los niveles. Solo a partir de la celebración compartida es que logramos “romper el hielo” respecto a nuestra presencia en la comunidad. Finalmente la vasija fue entregada al equipo de investigación para continuar el análisis desde la perspectiva académica (figura 7).

En un sentido mas integral, creer en el poder de los objetos ha generado una amplia movilización de ideas y significados. La celebración fue un acto social de compartir el interés en el pasado a través creer en la vida social de las cosas. La interacción se dio de una manera recíproca,

las diferencias se fueron disolviendo con el avance de la celebración, obteniendo no sólo información sino participando de la perspectiva local de conocimiento, dejando a la cosa protagonizar el acto ritual, siendo parte de una comunidad que percibe y organiza el mundo de otra manera y ayuda a ampliar la perspectiva académica.

Los rituales comcáac tienen precisamente esta función, independientemente si adoptamos la visión espiritista descrita por Rentería (2007) o la pragmática, descrita por Bowen y Moser (1968) que dicta que al encontrarse un objeto antiguo hay que hacerle una *fiesta* para alejarnos de todos los males contenidos en el simple acto de haberla perturbado. Los males se contrajeron en el acto de encontrarla. En el fondo, la vasija se escondió de los demás y apareció solo ante quien tuviera el poder de articular el reingreso al mundo de los vivos.



Figura 7. Entrega de la vasija purificada,
El Desemboque de los Seris.



Figura 6. El altar de la vasija.

Los cosas en este sentido, cobran dimensiones sobrenaturales. Cuando el tiempo comenzó, muchos animales y plantas eran humanos. Un día venían corriendo del desierto el caballo de mar y la cholla porque los venían persiguiendo el sahueso y el sahuaro lanzándoles piedras y flechas. Pasaron por un lugar llamado “Solo Agua” y más adelante otro llamado “La Fuga del Caballo de Mar”; luego llegaron a una bahía. Antes de saltar al agua, el caballo de mar se quitó sus huaraches y se las puso en su cinto; además se había envuelto en sus trenzas para poder correr más aprisa. En el momento que saltó al agua se convirtió en un caballo de mar. Por eso así se le llama hoy. La cholla y el sahueso quedaron llenos de hoyos una y de arrugas el otro por las piedras y los flechazos que se lanzaban. Todos ellos fueron antepasados nuestros y eran gente real en aquel tiempo (Herrera *et al.* 1976: 44).

Además de las plantas y animales, las cosas han acompañado los relatos míticos. Casi siempre donde hay mitos, hay objetos. Aquí vemos piedras, flechas que perforan las gruesas pieles de los *sahuesos*, huaraches y cintos,

que dotan de protección a la vez que figuran como elementos indispensables. El caballo de mar no se despoja de los huaraches, se los amarra en su cinto para llevarlos consigo. Cosas que acompañan y que, si bien no figuran como protagonistas, en este caso dan cuenta de un mundo complejo donde sin ellos, no seríamos lo que somos. Los objetos no son inertes, son acompañantes y delimitan el rumbo y el orden a la vez que denotan prácticas sociales, ya sea en el mundo real, o en el paralelo mundo de los mitos y en el orden del universo.

Como se observa en los relatos comcáac, su mundo se concibe a partir de mitos de gigantes. Los hay en todos lugares, los gigantes habitan el mundo de múltiples formas. Pueden ser el arcoíris, el egoísmo, los huérfanos, los sahuaros, los cardones; incluso los restos humanos de los ancestros se consideran gigantes. Es un mundo paralelo que se habita y domina por seres sobrenaturales, de forma humana pero superdotados. Y una vasija puede ser la medida de los hombres comunes:

Cuimáxp era un hombre pequeño que vivía en la Isla San Esteban. Él era un seri. Cuando se sentaba detrás de un cántaro, solo se veía su sombrero. Un día se fue con su grupo a la isla San Lorenzo en busca de comida y luego de un año decidieron regresar a San Esteban. Hicieron siete balsas y emprendieron el regreso. Cuando se acercaban a la pequeña isla, un gran tiburón blanco los atacó y se comió a algunos, entre ellos estaba Cuimáxp. Un hombre llamado Camisa Azul pudo salvarse con los que iban en su balsa remando muy rápido. Ya en la playa hicieron fuego y durante dos días esperaron a que el tiburón se fuera; pero éste al oler el fuego se quedó allí. La mañana del segundo día vino un animal marino enorme y extraño parecido a una iguana gigante, mató al tiburón y luego se fue. Entonces los que quedaron vivos fueron donde se encontraban los demás seris, cerca del Campo Pajíi y dijeron a los demás que las balsas y la gente habían desaparecido. Así murió Cuimáxp, el seri pequeño. Aquí acaba la historia de la muerte de Cuimáxp (Herrera *et al.*, 1976: 44).

Una olla refleja la vida cotidiana de un hombre común. El objeto mide las dimensiones humanas de un individuo, y en contraposición, empequeñece al mundo real, respecto al de los gigantes. Un hombre es apenas visible por el sombrero que sobresale de un cántaro. Mientras que en los relatos de los gigantes es imposible no verlos, escucharlos o sentirlos, en este caso, el humano es reconocido por apenas algunos detalles mínimos, como el sombrero mismo que le da existencia, y el cántaro que le otorga su proporción. El hombre mundano muere devorado por un tiburón blanco, así sin más, se engulle en los abismos de la retórica y se desaparece en la oscuridad del mito (un gigante nunca prescribirá, por cierto). El relato inicia con un cántaro que mide al hombre mundano, y concluye con el despojo de su sombrero,

y por tanto de su muerte. Ante la ausencia de objetos, lo único que sigue es el silencio infinito, y por el poder de las cosas es que este relato encuentra sentido.

Conclusiones

La materialidad no emerge de la arqueología, esta última es la que se sumerge en la primera. Me explico: La arqueología no ha producido la idea de materialidad. Este enfoque demuestra, por el contrario, la confluencia de intereses académicos, metodológicos y teóricos en torno a las disciplinas sociales. Se destacaron aspectos esenciales que conforman este enfoque, el regreso de las cosas y su vida social, tratando de ser específico en el caso de estudio comcáac.

La materialidad, por lo tanto, no la considero como parte de un conjunto de estrategias y enfoques de aplicación heurística a la investigación arqueológica. Por tanto, su aporte es precisamente tratar de comprender el desarrollo humano desde una perspectiva histórica de larga duración. Los arqueólogos sin duda hemos sido beneficiados al utilizar el enfoque de materialidad puesto que se abordan temas que difícilmente serían justificables desde otros paradigmas más tradicionales. Adoptar el estudio de la materialidad nos orilla a pensar en la forma en que aspectos no visibles en el registro arqueológico influyeron en las transformaciones culturales y, lo importante, a generar metodologías que nos ayuden heurísticamente a identificarlos, como en este caso se ha tratado de demostrar.

El uso de la materialidad está dada por la crítica implícita a la descripción técnica de los objetos (una práctica bastante arraigada en la investigación arqueológica). Lo que se propone en realidad es expandir los límites de la disciplina al cruce de ideas y problemáticas de las ciencias sociales en general. Existe una mayor apertura en usar los aportes de otras ciencias para la resolución de problemas concretos. La arqueología no es una ciencia aislada sino parte mayor de un grueso de disciplinas que conforman las ciencias humanas.

Por lo anterior, si bien aún falta por definir aspectos importantes a nivel metodológico, el intento teórico de aplicar los múltiples enfoques de la materialidad en arqueología, particularmente con el de la vida social de las cosas, demuestra la necesidad de replantearse los objetivos de la disciplina desde una perspectiva relacional, no centrada en la descripción, sino en la relevancia del significado polisémico de los artefactos y sus particularidades en torno a la creación del conocimiento. En muchos de los estudios existe la tendencia de utilizar elementos heurísticos de otras disciplinas, por ejemplo la historia, etnohistoria o antropología para aplicar al campo de la arqueología posibles interpretaciones que ayuden a comprender el fenómeno humano de las cosas con los cambios culturales y experiencias locales.

Particularmente el caso de la vasija localizada en el territorio sagrado comcáac permite visualizar una serie de

consideraciones que apuntan a los aspectos relacionales de la cultura material. Claro, en este caso, las particularidades del contexto hacen posible un trabajo como el aquí presentado. Un proyecto arqueológico que trabaja en comunidad con grupos originarios, actores de ambas partes dispuestos a dislocarse en búsqueda de significados, disímbolos y a la vez compartidos. Como arqueólogos académicamente formados, sucumbimos ante los poderes enraizados en objetos antiguos y los miembros de la comunidad participaron en la construcción de conocimiento académico. Las cosas nos unieron y nos movilizaron para concretar actos pragmáticos y rituales que fueron parte de un contexto más amplio, en donde los objetos son el elemento esencial de la movilización de ideas y recursos.

Finalmente mencionaría que un objeto tiene poderes si se le toma en serio. No es cuestión de azar, es una cuestión de credibilidad, de asumir un conocimiento ancestral y colectivo que arrastra en el tiempo y contiene fuerzas inimaginables. La historia se transforma en mito, y el mito en ritual, que por su contenido rector, ha de hacer que las cosas se cumplan para ordenar el mundo. La decisión es colectiva y como tal, la obligación no es una elección. Es un acto de obediencia y redención, un acto de mantener al mundo de los espíritus en paz, para cohabitarlo en armonía. La función protectora del ritual hace que se cumplan los designios divinos, y que el mundo, y todos los seres que habitan en él, se retroalimenten colectivamente para que el sahúaro crezca, para que los cardones revienten de pitayas durante el verano, para que la lluvia moje al desierto, para que las conchas y caracoles permitan crecer el músculo que las habita, y para que las cosas finalmente ayuden a poner al mundo y a los espíritus en su respectivo lugar.

Referencias

- Appadurai, A. (ed.) (1986). *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Appadurai, A. (ed.) (1991). *La Vida Social de la Cosas. Perspectiva Cultural de las Mercancías*. México: Grijalbo.
- Baudrillard, J. (1999). *El sistema de los objetos*. México: Siglo XXI. Disponible en: <http://quipote.biblioiteso.mx/dc/ver.aspx?ns=000018366> [Consulta: febrero de 2019].
- Bonilla González, L. A. (1941). Los Seris. *Revista Mexicana de Sociología*, 3, 93-107.
- Bowen, T. (1965). A Survey of Archaeological Sites near Guaymas, Sonora. *Kiva*, 31, 14-36.
- Bowen, T. (1976a). Estado actual de la arqueología de la Costa Central. Braniff, B. & Felger, R. (eds.) *Sonora: Antropología del Desierto*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia-Secretaría de Educación Pública.
- Bowen, T. (1976b). *Seri prehistory: the archaeology of the central coast of Sonora, Mexico*. Tucson: University of Arizona Press.
- Bowen, T. (1976c). *Seri Prehistory. The Archaeology of the Central Coast of Sonora, México*. Tucson: University of Arizona.
- Bowen, T. (2000a). The Other Seris. *Journal of the Southwest*, 42, 443-455.
- Bowen, T. (2000b). *Unknown Island: Seri Indians, Europeans, and San Esteban Island in the Gulf of California*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Bowen, T. (2002). Not by Design: The Arizona State Bowen 1966-67 Survey of the Trincheras Culture. *Kiva*, 68, 5-22.
- Bowen, T. (2005). A Historic Seri Site on Isla San Lorenzo. *Kiva*, 70, 399-412.
- Bowen, T. & Moser, E. (1968). Seri Pottery. *Kiva*, 33, 89-132.
- Bowen, T. & Moser, E. (1970). Seri Headpieces and Hats. *Kiva*, 35, 168-177.
- Burckhalter, D. (2013). William Neil Smith and the Seri Indians: Photographs, Letters and Field Notes. *Journal of the Southwest*, 55, 1-118.
- CDI (2005). *Lenguas Indígenas en Riesgo: Seris*. México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Chevalier, S. (2008). What Does “Materiality” Really Mean? (Miller’s Materiality). *Current Anthropology*, 49, 157-158.
- Clark, S. R. (2009). Material Matters: Representation and Materiality of the Harappan Body. *Journal of Archaeological Method and Theory*, 16, 231-261.
- Cochrane, A. (2007). We Have Never Been Material. *Journal of Iberian Archaeology*, 137-154.
- Domanska, E. (2006). The Material Presence of the Past. *History and Theory*, 45, 337-348.
- Douny, L. (2007). The Materiality of Domestic Waste: The Recycled Cosmology of the Dogon of Mali. *Journal of Material Culture*, 12, 309-331.
- Fahlander, F. & Oestigaard, T. (eds.) (2008). *The materiality of death: bodies, burials, beliefs*. Oxford: Archaeopress.
- Fay, G. E. (1956). A Seri Fertility Figurine from Bahia Kino, Sonora. *Kiva*, 21, 11-12.
- Felger, R. & Moser, M. (1985). *People of the Desert and Sea. Ethnobotany of Seri Indians*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Felger, R. S. & Moser, M. B. (1974). Columnar Cacti in Seri Indian Culture. *Kiva*, 39, 257-275.
- Gell, A. (1998). *Art and agency: an anthropological theory*. Oxford: Clarendon.
- Gillings, M. & Pollard, J. (1999). Non-Portable Stone Artifacts and Contexts of Meaning: The Tale of Grey Wether. *World Archaeology*, 31, 179-193. Disponible en: (<http://www.museums.ncl.ac.uk/Avebury/stone4.htm>) [Consulta: febrero de 2019].

- Gosden, C. (2005). What Do Objects Want? *Journal of Archaeological Method and Theory*, 12, 193-211.
- Gosden, C. & Lock, G. (1998). Prehistoric Histories. *World Archaeology*, 30, 2-12.
- Gosden, C. & Marshall, Y. (1999). The Cultural Biography of Objects. *World Archaeology*, 31, 169-178.
- Graves-Brown, P. (ed.) (2000). *Matter, Materiality and Modern Culture*, London: Routledge.
- Hamilakis, Y. (1999). Stories from exile: fragments from the cultural biography of the Parthenon (or 'Elgin' marbles). Y. Marshall & C. Gosden (eds.) *The cultural biography of Objects*. *World Archaeology*, 31, 303-320.
- Hassan, F. (1998). Memorabilia: archaeological materiality and national identity in Egypt. MESKELL, L. (ed.) *Archaeology under fire. Nationalism, politics and heritage in the Eastern Mediterranean and Middle East*. London: Routledge.
- Hedeager, L. (2011). *Iron age myth and materiality: an archaeology of Scandinavia AD 400-1000*. London: Routledge.
- Heidegger, M. (1994 [1949]). La Cosa. *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Hernández Santana, G. (2015). El sistema de lunaciones de los comcaac (ms). Tesis. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Herrera, R., Morales, J. & Topete, J. (1976). *Zíx anxö cōohhiit hapáh quih czáxö zíx quihmáa tāx mos czaáxöiba: El Gigante llamado comelón y otras historias en seri y en español*. México: Instituto Lingüístico de verano/Secretaría de Educación Pública/Dirección General de Educación Extraescolar en el Medio Indígena.
- Hetherington, K. (2003). Spatial textures: place, touch, and praesentia. *Environment and Planning A*, 35, 1933-1944.
- Hicks, D. (2007). From Material Culture to Material Life. *Journal of Iberian Archaeology*, 245-255.
- Hinton, T. B. (1955). A Seri Girls' Puberty Ceremony at Desemboque, Sonora. *Kiva*, 20, 8-11.
- Holtorf, C. (2002). Notes on the Life History of a Pot Sherd. *Journal of Material Culture*, 7, 49-71.
- Ingold, T. (2007). Materials against Materiality. *Archaeological Dialogues*, 14, 1-16.
- Kirk, T. (2006). Materiality, Personhood and Monumentality in Early Neolithic Britain. *Cambridge Archaeological Journal*, 16, 333-347.
- Knappett, C. (2007). Materials with Materiality? *Archaeological Dialogues*, 14, 20-23.
- Kopytoff, I. (1991). La Biografía Cultural de las Cosas: La Mercantilización como Proceso. Appadurai, A. (ed.) *La Vida Social de las Cosas. Perspectiva Cultural de las Mercancías*. México: Editorial Grijalbo.
- Martínez-Tagüeña, N. (2016). And the Giants Keep Singing: Comcaac Anthropology of Meaningful Places. Tesis. Tucson: The University of Arizona.
- Mcgee, W. J. (2000). *Trails to Tiburon: the 1894 and 1895 field diaries of WJ McGee/ Transcribed by Hazel McFeely Fontana, annotated and with an Introduction by Bernard L. Fontana*, Tucson, The University of Arizona Press.
- Miller, D. (ed.) (2005a). *Materiality*. Durham: Duke University Press.
- Miller, D. (2005b). Materiality: An Introduction. Miller, D. (ed.) *Materiality*. Durham: Duke University Press.
- Miller, D. (2007). Stone age or plastic age? *Archaeological Dialogues*, 14, 23-27.
- Montaño, R. (2017). Los que llevan la vía láctea. *Tlalocan*, XXI, 49-104.
- Moser, C. (2000a). A Desemboque Childhood. *Journal of the Southwest*, 42, 411-426.
- Moser, C. (2014). *Shells on a Desert Shore. Mollusks in te Seri World*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Moser, E. (1963). Seri Bands. *Kiva*, 28, 14-27.
- Moser, E. (1973). Seri Basketry. *Kiva*, 38, 105-140.
- Moser, E. & White, R. S. (1968). Seri Clay Figurines. *Kiva*, 33, 133-154.
- Moser, M. B. (1970). Seri Elevated Burials. *Kiva*, 35, 211-216.
- Moser, M. B. (1988). Seri History (1904): Two Documents. *Journal of the Southwest*, 30, 469-501.
- Moser, M. B. (2000b). Lost in the Desert: A Four-Year-Old Survivor. *Journal of the Southwest*, 42, 485-489.
- Moser, M. B. & Marlett, S. A. (2004). *Comcáac quih yaza quih hant ihíip hac: Diccionario seri-español-inglés*, Hermosillo y México DF, Universidad de Sonora/Plaza y Valdés Editores.
- Nanoglou, S. (2009). The Materiality of Representation: A Preface. *Journal of Archaeological Method and Theory*, 16, 157-161.
- Nolasco, M. (1967). Los seris, desierto y mar. *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, , 18, 125-194.
- O'Meara, C. (2012). Donde fue tirado el pantalón y cómo se llega a esa Bahía. *Tlalocan*, XVIII, 125-140.
- Olsen, B. (2007). Keeping Things at Arm's Length: A Genealogy of Asymmetry. *World Archaeology*, 39, 579-588.
- Pearson, M. P., Pollard, J., Richards, C., Thomas, J., Tilley, C., Welham, K. & Albarella, U. (2006). Materializing Stonehenge: The Stonehenge Riverside Project and New Discoveries. *Journal of Material Culture*, 11, 227-261.
- Rentería, R. (2015). Hunting Cartographies: Neoliberal Conservation among the Comcaac. Tesis. Tucson: The University of Arizona.
- Rentería, R. (2007). Seris. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Disponible en: <http://www.cdi.gob.mx>. [Consulta: febrero de 2019].
- Thomas, J. (2007). The Trouble with Material Culture. *Journal of Iberian Archaeology*, 11-23.

- Tilley, C. (2004). *The Materiality of Stone: Explorations in Landscape Phenomenology*. Oxford: Oxbow.
- Tilley, C. (2007). Materiality in Materials. *Archaeological Dialogues*, 14, 16-20.
- Villalobos, C. (2016a). Cambio Climático y Arqueología: la construcción de un paradigma. *Boletín de Antropología Americana*, 1, 11-38.
- Villalobos, C. (2016b). *Proyecto Arqueológico cambio climático y diversificación sociocultural en el Norte de México: Bahía Tepoca, Sonora. Informe primera temporada de campo: Febrero-Marzo 2016*, CDMX, Depositado en el Archivo Técnico del Consejo de Arqueología.
- Villalobos, C. (2018a). Cambio climático y arqueología en el desierto de Sonora. *Anales de Antropología*, 52, 37-53.
- Villalobos, C. (2018b). *Proyecto Arqueológico cambio climático y diversificación sociocultural en el Norte de México: Bahía Tepoca, Sonora. Informe segunda temporada de campo: Febrero-Abril 2017*, CDMX, Depositado en el Archivo Técnico del Consejo de Arqueología.
- Villalpando, E. (1989). Los que viven en las montañas. Correlación Arqueológico-Etnográfica en Isla San Esteban, Sonora, México. Hermosillo: Centro INAH Sonora.
- Villalpando, E. (2000). Manos Seris y su arqueología. *Journal of the Southwest*, 42, 464-469.
- Villalpando, E. & Banister, J. 2000. Seri Hands and Their Archaeology. *Journal of the Southwest*, 42, 457-463.