

STANISLAW IWANISZEWSKI
SILVINA VIGLIANI
COORDINADORES

IDENTIDAD, PAISAJE Y PATRIMONIO

MÉXICO, 2011

INAH-ENAH-DEH



PROYECTO DE INVESTIGACIÓN
ESTUDIO, CONSERVACIÓN Y RESTAURACIÓN
CULTURAL Y ECOLÓGICO DE LOS VOLCANES



Escuela Nacional
de Antropología
e Historia



Instituto Nacional
de Antropología
e Historia



Consejo Nacional
para la
Cultura y las Artes



INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Alfonso de María y Campos Castelló

Dirección General

Miguel Ángel Echegaray Zúñiga

Secretaría Técnica

ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Alejandro Villalobos Pérez

Dirección

María Cristina Rybertt Thennet

Secretaría Académica

Berna Leticia Valle Canales

Subdirección de Investigación

Margarita Warnholtz Locht

Subdirección de Extensión Académica

Gabriel Soto Cortés

Departamento de Publicaciones

Rebeca Ramírez Pérez

Formación de interiores

Oscar Arturo Cruz Félix

Francisco Carlos Rodríguez Hernández

Gilberto Mancilla Martínez

Diseño de colección

IDENTIDAD, PAISAJE Y PATRIMONIO

Stanislaw Iwaniszewski

Silvina Vigliani

Coordinadores

Primera edición: 2011

ISBN: 978-607-484-232-6

INAH-ENAH-DEH-DEA

Proyecto realizado con financiamiento del Proyecto Eje Conservación del Patrimonio Cultural y Ecológico en los Volcanes, adscrito a la Escuela Nacional de Antropología e Historia y a la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009.

Esta publicación no podrá ser reproducida total o parcialmente, incluyendo el diseño de portada; tampoco podrá ser transmitida ni utilizada de manera alguna por algún medio, ya sea electrónico, mecánico, electrográfico o de otro tipo, sin autorización por escrito del editor.

D.R. © 2011 Instituto Nacional de Antropología e Historia

Córdoba 45, colonia Roma, 06700, México, D.F.

sub_fomento.cncpbs@inah.gob.mx

Escuela Nacional de Antropología e Historia

Periférico Sur y Zapote s/n, col. Isidro Fabela, Tlalpan, D.F., C.P. 14030

Impreso y hecho en México

CONTENIDO

PRESENTACIÓN

*Stanisław Iwaniszewski, Silvina Vigliani
y Margarita Loera Chávez y Peniche*

7

PARTE I

PAISAJE: PROPUESTAS Y ABORDAJES

CAPÍTULO 1

El paisaje como relación

Stanisław Iwaniszewski

23

CAPÍTULO 2

Paisaje como seguridad ontológica

Silvina Vigliani

39

CAPÍTULO 3

Genius loci y los paisajes fundacionales. Etimologías de la pertenencia

Irena Chytrá

57

CAPÍTULO 4

Perspectivas ecodinámicas de la arqueología del paisaje
y procesos socio-ambientales en la transición a la Edad del Bronce en China

Walburga Wiesheu

73

PARTE II
PAISAJE Y ARQUEOASTRONOMÍA

CAPÍTULO 5

El calendario agrícola en Socaire: categorías de espacio y tiempo en una comunidad indígena del norte de Chile

Ricardo Moyano

99

CAPÍTULO 6

Implicaciones astronómicas y cosmovisionales de la zona arqueológica de Huamango, Estado de México

Francisco Granados

117

CAPÍTULO 7

Espacio ritual y petrograbados en El Cópore, Guanajuato

Omar Cruces

135

CAPÍTULO 8

El Popocatepetl como marcador solsticial en Milpa Alta y Xochimilco: alineamiento de tres sitios prehispánicos el 21 o 22 de diciembre de cada año

Juan Rafael Zimbrón

153

PARTE III
PAISAJE: IDENTIDAD Y PATRIMONIO

CAPÍTULO 9

La divulgación de la complejidad social mesoamericana como estrategia de protección del patrimonio: el caso de la laguna de Magdalena, Jalisco

María Antonieta Jiménez

169

CAPÍTULO 10

Políticas culturales en vías de la protección de los paisajes culturales y su impacto
en las transformaciones de las identidades culturales.

El caso de Malinalco, Estado de México

Eréndira Muñoz

187

CAPÍTULO 11

Una nueva propuesta para el paisaje y el problema del paisaje patrimonial
en el sitio de Tajín, Veracruz

Patricia Castillo Peña

203

CAPÍTULO 12

Paisaje cultural y natural, náutico y subacuático: un reto
y un recurso de futuro

Luis Abejón

219

CAPÍTULO 13

El explorador en la selva. Fotografía y paisaje en la construcción
de una identidad académica

Carlos Maltés

237

PARTE IV

ANTROPOLOGÍA Y ARQUEOLOGÍA DEL PAISAJE EN MÉXICO

CAPÍTULO 14

Pictografías y el culto al río Tlalamac en el extremo sureste
de la región de Chalco-Amaquemecan

Adán Meléndez García

251

CAPÍTULO 15

El agua, el cerro: construcción del paisaje político en el centro de México

Rafael III Lambarén Galeana

271

CAPÍTULO 16

El arte rupestre y el simbolismo del paisaje en el noroeste de Sonora

Julio Amador Bech

287

CAPÍTULO 17

Sobre el modo de vida de los grupos cazadores-recolectores de Nuevo León:
impresiones del paisaje en la percepción de su mundo

Araceli Rivera Estrada

321

CAPÍTULO 18

Construyendo, morando y pensando: los habitantes de las casas en acantilado
de la Sierra Madre Occidental, en Durango

José Luis Punzo Díaz

341

PRESENTACIÓN

Stanislaw Iwaniszewski, Silvina Vigliani
y Margarita Loera Chávez y Peniche

La destrucción del medio ambiente natural, la contaminación del aire, del suelo y del agua, el cambio climático, el agotamiento de los recursos naturales, la escasez de agua y los desastres naturales son cada vez más frecuentes y se encuentran, por tanto, entre los factores que han motivado a muchos estudiosos a contemplar el fenómeno del paisaje. Por un lado, los estudios ambientales y ecológicos se enfocan en buscar un marco adecuado para reflexionar sobre la muy compleja relación entre el hombre y su entorno natural; por el otro, los antropólogos, sociólogos y geógrafos culturales comenzaron a indagar sobre la manera en que el hombre ha concebido su entorno natural y acerca de la forma en que sus conceptos sobre la naturaleza fueron cambiando a lo largo del tiempo.

La investigación arqueológica había prestado poca atención a la manera en que las sociedades no occidentales conceptualizaban su relación con el medio ambiente, por lo que comúnmente se utilizaban enfoques materialistas (el

marxismo, la ecología cultural) con el fin de explicar el comportamiento humano, en tanto que los rasgos culturales específicos eran considerados como meras respuestas adaptadas a las limitaciones del medio ambiente. La relación hombre-naturaleza era definida así en términos eurocéntricos a partir de un lenguaje positivista. En la actualidad, muchos estudiosos concuerdan en que las concepciones de la naturaleza y del medio ambiente circundante son construidas socialmente y evolucionan y se transforman de acuerdo con los contextos culturales y determinaciones históricas. Es por ello que la visión dualista del mundo, que tiende a separar la naturaleza de la cultura y de la sociedad misma, debe ser considerada como un componente característico de la sociedad occidental y moderna y no debería ser proyectada como un presupuesto teórico acerca de las sociedades tradicionales preindustriales.

El reconocimiento de que el medio ambiente natural, como lo conocemos en el presente, resulta de su interacción con diferentes grupos humanos, creó las condiciones para idear un nuevo campo de la investigación arqueológica, denominado arqueología del paisaje. Si bien existen muchas maneras de estudiar los paisajes en la arqueología, todas ellas concuerdan en que el paisaje es un producto de la relación entre el hombre y su entorno ambiental y no una entidad aislada, sea espacial o conceptualmente, de la cultura humana. Mientras la arqueología tradicional (histórico-cultural, marxista o procesual) trata a la naturaleza como un espacio no humano, la arqueología del paisaje reconoce que la naturaleza es sólo un concepto que tipifica a las sociedades occidentales y, por tanto, debe ser siempre referenciado cultural y socialmente. De otra manera, la concepción de la naturaleza que se infiere del registro arqueológico estará cargada de los valores y las normas propias de nuestra sociedad.

Mientras la arqueología del paisaje estudia la manera en que las sociedades tradicionales no occidentales y las sociedades occidentales modernas han conceptualizado su entorno ambiental y su relación con él, las nociones de paisaje natural y cultural se han ido consolidando como aquellas áreas que albergan elementos específicos (naturales, arqueológicos, históricos, artísticos...). Al reconocer el valor excepcional de estos elementos concretos incrustados en los paisajes, la UNESCO redactó, en 1972, la Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial, procurando crear un sistema eficien-

te, capaz de salvar el patrimonio cultural y natural de la humanidad. A partir de ese momento se fueron desarrollando paulatinamente diversas normativas que condujeron a la creación de los conceptos de *paisaje natural* y *paisaje cultural* como categorías manejables desde el punto de vista del patrimonio de la humanidad.

La revaloración del concepto de paisaje ofreció nuevas condiciones para iniciar procesos de reproducción de las identidades locales. De este modo, la promoción de los paisajes nacionales, étnicos, históricos o arqueológicos ha consistido en la revitalización, revaloración e institucionalización de lo que era considerado como tradicional y definitorio de poblaciones locales actuales que ocupan territorios particulares. La idea de los paisajes culturales ha representado, de esta manera, una interpretación primordialista, la cual recalca la noción de *continuidad* natural y simbólica entre las poblaciones actuales y aquellas que habitaban estos mismos espacios en el pasado. Así concebido, el paisaje adquiere la capacidad de representar un conjunto de objetos e ideas a los cuales pueden adherirse los diferentes grupos sociales. El paisaje se convierte, entonces, en un dispositivo que permite generar sentimientos de pertenencia y de representación del lugar propio y, al mismo tiempo, ofrece un marco para establecer las diferencias. En suma, el paisaje constituye una red de símbolos y signos que sirve como base para la construcción de identidades individuales y colectivas. En la actualidad, estos paisajes convertidos en categoría patrimonial suelen transformarse en objetos de consumo por parte del turismo nacional y extranjero.

En la arqueología del paisaje convergen entonces tres líneas de acción. La primera refiere al estudio del paisaje como una construcción humana. La segunda se consolida alrededor de la noción de paisaje cultural en la medida en que condensa las ideas y conceptos de las sociedades que ocupan un territorio determinado y con cuyas características específicas se identifican. De tal manera, el paisaje cultural manifiesta, mediante sus elementos tangibles e intangibles, los sentimientos de pertenencia que esas sociedades tienen con su entorno, expresando así vínculos de identidad. Finalmente, la creación de las categorías del paisaje natural y cultural como parte de las estrategias de la UNESCO para salvaguardar los elementos destacados del patrimonio cultural de la humanidad, constituye un tercer eje que puede ubicarse dentro del campo de acción de la arqueología del paisaje.

Este libro reúne los trabajos presentados durante el Simposio Identidad, paisaje y patrimonio, que se llevó a cabo en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), del 23 al 27 de marzo de 2009. Durante esa semana se dictaron 31 ponencias preparadas en su mayoría por los alumnos, ex alumnos y profesores del Posgrado en Arqueología de la ENAH.

El libro está dividido en cuatro secciones. La primera de ellas, intitulada “Paisaje. Propuestas y abordajes”, presenta algunas de las tendencias que en la actualidad se están aplicando al estudio del paisaje. En el primer artículo, Stanislaw Iwaniszewski parte de la siguiente reflexión: “[...] de la misma manera en que el hombre llega a existir como ser humano mediante sus relaciones con otros seres humanos y objetos materiales, el paisaje existe en relación con seres humanos”. Parte del concepto de mundo-de-la-vida (*Lebenswelt*) de Husserl —de 1934—, que sostiene que el espacio se experimenta directamente en la vida y, por tanto, precede al espacio científico. Husserl cuestiona la teoría copernicana al observar que la noción de la Tierra en movimiento pertenece al campo de la astronomía; en cambio, los sujetos humanos que habitan la Tierra perciben las salidas y puestas de los objetos celestes, por lo que la experimentan como un cuerpo inmóvil, y a los cuerpos celestes, como cuerpos que se mueven alrededor de ella. Esta contradicción de percepciones demuestra que hay un conflicto entre el mundo conocido de la ciencia y el mundo vivido de los seres humanos. A partir de ello, Iwaniszewski sostiene que la fenomenología estudia el espacio no como un ente absoluto, sino como un espacio vivencial que es experimentado directamente en la vida y que precede el entendimiento científico, matemático del espacio. El paisaje, que constituye el medio circundante del hombre, se convierte entonces en el medio que le es natural desde el principio, porque es formado por él y está relacionado con su modo de ser y de vivir.

En esta misma línea, Silvina Vigliani considera que una de las principales limitantes para la inferencia arqueológica en el estudio de sociedades premodernas ha sido la aceptación implícita de una visión cartesiana del mundo. Así, el concepto de paisaje en arqueología suele acentuar la ontología dual de la que procede, esto es, un espacio físico al que se le agrega un significado simbólico, lo cual, sin embargo, poco tiene que ver con las sociedades premodernas que estudia. La autora plantea la necesidad de superar este dualismo para llegar al plano ontológico subsumido en la experiencia

compartida del habitar. De este modo, propone aplicar una perspectiva más relacional que supone un proceso de incorporación continua en donde sujeto y objeto están *fusionados* en la experiencia compartida del habitar. La autora destaca, por un lado, la existencia de numerosos casos etnográficos donde no hay una separación definida entre especies, o entre seres animados e inanimados ni tampoco una distinción clara entre cuerpo y mente. En cambio, muchas de estas sociedades suelen considerar a los espíritus, las montañas, los animales, los ríos, las rocas, los vientos o las estrellas también como parte de su mundo social y, por tanto, entablan relaciones sociales con ellos. Por otro lado, y a partir del concepto heideggeriano del *habitar*, propone hablar del paisaje como seguridad ontológica, en el sentido de la forma en que se percibe/piensa/vive la realidad. De esta manera, como sostiene la autora, es posible aplicar los conceptos de agencia a entidades no humanas que forman parte del paisaje.

En la tercera contribución de esta sección, Irena Chytrá sostiene que indagar en las etimologías significa compenetrarse con el propio ser. En este sentido, la autora recurre a la deconstrucción para asomarse —desde la perspectiva de la lengua checa— al universo semántico de las palabras avocadas a la pertenencia y al sentido heideggeriano de la existencia espacial situada en un espacio existencial: la Tierra. Las profundidades etimológicas contenidas en la lengua checa arrojan una luz reveladora sobre el concepto de la pertenencia, al disponer de una variedad de expresiones para designarla en su dimensión identitaria y fundacional. De este modo, dice la autora, situarse implica poseer las coordenadas simbólico-rituales, y de ahí la imperiosa necesidad que encierra el acto de la *fundación*. *Genius loci* (el espíritu del lugar) es el fruto del consenso “entre” los dioses y los humanos, siendo los últimos quienes se perpetúan a través del acto de la fundación, desafiando su condición finita. A partir de estos conceptos y tras analizar las antiguas leyendas checas acerca de la fundación de Praga, la autora ubica este asentamiento como aquel *umbral* mítico que inaugura su relación fundacional con la tierra. Así, la consagración-fundación representa un acto genuinamente auténtico, aglutinador del espacio sagrado, realizado en el lugar predilecto (*genius loci*) que no ha sido “escogido” por el hombre, sino “descubierto”.

En la última contribución de esta sección, Walburga Wiesheu observa que el paisaje arqueológico ya no es sólo un palimpsesto físico de tierra al-

terada, sino un conjunto de valores cambiantes atados a esta tierra y valores alterados entre contextos culturales cambiantes. En este sentido, sostiene que el estudio de los procesos dinámicos inherentes al entorno biofísico y los ambientes socioculturales, nos permite rastrear la historia de los impactos ambientales generados a través de perturbaciones antropogénicas del paisaje, dinámica que quedó incrustada en su registro material y que ha sido heredada a través de prácticas milenarias o tradiciones vivientes que constituyen un capital paisajístico vital, legado de los ancestros. Así, a diferencia de las visiones de los viejos planteamientos del determinismo ambiental, los seres humanos no responden únicamente de manera pasiva y mecánica a los retos de las fluctuaciones climáticas en sus entornos, sino también crean, moldean y transforman estos ambientes por medio de una interacción mutua con su entorno biofísico acorde con las condiciones particulares de los sistemas sociales, políticos y económicos de las sociedades humanas. A partir de tales aproximaciones dinámicas de la interacción socio-natural, la autora analiza el desarrollo de distintas trayectorias culturales en el contexto de los trascendentales cambios ambientales sucedidos nada menos que en la etapa crucial de la transición del periodo neolítico a la Edad del Bronce, en China.

La segunda sección de este libro se denomina “Paisaje y cielo”, y refiere particularmente al ámbito de la arqueoastronomía. En el primer trabajo, Ricardo Moyano expone los resultados preliminares del estudio del calendario agrícola en la comunidad de Socaire, norte de Chile, los cuales sugieren una estrecha relación entre las actividades agrícolas y la existencia de un sistema de orientación a los cerros. Desde un punto de vista de la antropología simbólica y la astronomía cultural, se plantea que este sistema de orientación a los cerros, posiblemente un *Ceque*, respondió a la necesidad de sacralizar el espacio a través de la experiencia sensorial y colectiva con los movimientos del cosmos, particularmente, el solar. En otras palabras, se habría buscado la creación de un sistema que organizara la vida social bajo la clase específica de *huaca*, o lugar sagrado, a través de representaciones colectivas de las categorías de espacio y tiempo. Con este trabajo, el autor busca asentar las bases para la definición de un posible sistema Ceque fuera del Cuzco, establecer los parámetros culturales usados en la organización del calendario agrícola en el área de estudio y reconstruir las etnocategorías espacio y tiempo, a

partir del análisis de horizonte. El sistema Ceque, entendido como líneas proyectadas desde uno o varios centros hacia determinados elementos del paisaje, habría generado la división básica entre arriba y abajo, izquierda y derecha, día y noche, visible y no visible.

Posteriormente, Francisco Granados busca ubicar y establecer una serie de analogías acerca del sitio arqueológico de Huamango, centro cívico-ceremonial localizado al noreste del Estado de México, para lo cual se basa en los conceptos de *observación de la naturaleza* y *cosmovisión* en relación con *el culto de los cerros*, desarrollados por Johanna Broda, y en los planteamientos y propuestas de autores como Galinier y López Austin, entre otros. De acuerdo con las observaciones solares realizadas en Huamango, se ha podido determinar que los cerros tuvieron un papel destacado, en particular el cerro Peña Picuda, donde se ubica el barrio antiguo de Karenthu y el cerro El Colmilludo. Asimismo, sostiene el autor, es posible que la conexión astronómica entre el Templo 2 de Huamango y la pirámide del barrio de Karenthu no fuese aleatoria.

En la tercera contribución, Omar Cruces toma a la arqueoastronomía y su relación con los petrograbados como un elemento importante para tratar de desentrañar aspectos relativos a la cosmovisión. Considera que los petrograbados, localizados en canteras careadas colocadas como elementos arquitectónicos, forman parte de un proceso comunicativo donde se puede encontrar un sistema de significados susceptibles de interpretación, por lo que se propone analizar el simbolismo que representan dichas manifestaciones en relación con su contexto arqueológico y arquitectónico, así como con el paisaje. Con base en el análisis de los espacios arquitectónicos y de los petrograbados, así como de los hallazgos provenientes de excavación, el autor infiere la existencia de un espacio ritualizado, elegido, modificado y adaptado para habitar o realizar ceremonias y rituales. Asimismo, destaca la relación entre los petrograbados como marcadores solares y su estrecha asociación con el calendario o registro del año solar, lo cual a su vez nos indica las principales fechas conmemorativas de este altépetl y, por ende, sus respectivas festividades.

Finalmente, Rafael Zimbrón parte del concepto de calendarios de horizonte, los cuales se construían fijando un punto de observación desde donde se pudiera ver el desplazamiento solar cruzando las grandes promi-

nencias; el autor propone que, desde Xochicalco, uno de éstos fue el cráter del Popocatepetl. En Xochimilco, el Popo habría servido para registrar la llegada del solsticio de invierno, el cual podía observarse al amanecer desde tres lugares: la cumbre más alta del cerro Xochitepec, localizado cerca de la Noria y Tepepan; el paraje de Piedra Larga, en el pueblo de Santa Cruz Acalpixcan; y desde terrazas orientales del cerro Cempoaltepetl, en San Pedro Actopan, Milpa Alta. En esa fecha el sol se ubica en estos tres sitios en la misma posición de salida, produciendo un alineamiento muy preciso. El autor observa que en los tres sitios analizados existen soportes pétreos que presentan pocitas, petroglifos así como réplicas de terrazas en miniatura, los cuales, propone, habrían servido para fijar en el espacio los sitios de observación.

La tercera parte de este libro está dedicada al “Paisaje: identidad y patrimonio”. En la primera contribución, Antonieta Jiménez alerta acerca del estado de alta fragilidad y preocupante vulnerabilidad arqueológica que existe en las inmediaciones de la casi extinta laguna de Magdalena. Al respecto, la autora propone que con el propósito de mitigar el saqueo y la destrucción de los sitios, la divulgación acerca de la complejidad social que existió en tiempos mesoamericanos en el occidente de México es un arma que bien vale la pena probar. De este modo, a partir de la revisión de las investigaciones arqueológicas y disciplinas afines en la región de estudio, propone una puesta en valor, que destaque el papel del mercado como fenómeno social, y arguye que los lugares para la venta y el abastecimiento de materias primas y productos procesados ocuparon un lugar central en la vida cotidiana de esas sociedades. En síntesis, sostiene que un acercamiento a los complejos sistemas de especialización para la producción y el comercio en el occidente ofrece una oportunidad para la protección de los sitios arqueológicos.

Por su parte, Eréndira Muñoz reflexiona en torno al desarrollo de las políticas para la conservación del patrimonio cultural en México. Para ella, la ejecución de estas políticas trae consigo una serie de problemas cuando se trata de definir el ejercicio de los recursos en la protección del patrimonio cultural y el entorno ecológico que se encuentran íntimamente relacionados con una identidad cultural local. En el caso específico de Malinalco, la autora retrata la manera en que estas acciones se relacionan con la producción del patrimonio cultural y la forma en la que éstas han transformado la percepción y construcción del patrimonio cultural por parte de la gente local.

Finalmente, alerta acerca de la construcción de una nueva versión hecha para fuera de la comunidad, ya que es retomada por el Consejo Ciudadano de Pueblos con Encanto. Estos programas, a pesar de tener la potencialidad de reformular una versión identitaria consensada socialmente, en la práctica están motivados por valores comerciales en los que es necesario construir una imagen mercadológica.

Patricia Castillo propone, en su artículo, algunas metodologías que facilitarán el manejo de la información arqueológica, a la vez que serán un aporte para la gestión y el manejo de sitio. Los trabajos, que se detallan en el texto, se insertan en el proyecto del Activo Terciario del Golfo, por parte de Pemex, y permiten tener un estudio localizado y georreferenciado de la Poligonal de la Zona Arqueológica, así como el manejo de la información de los elementos culturales dentro de un Sistema de Información Geográfico, el cual se combina con un estudio topográfico minucioso y de alta precisión. Toda esta información permitirá contar con un plano topográfico base, que se puede manejar en 3D, con capas de información de diferentes niveles. El objetivo final de esta propuesta consiste en relacionar dicha información con el concepto de espacio conformando el sitio de Tajín dentro de un contexto regional. Con este análisis se podrán entender los elementos que caracterizan a la cultura y su organización espacio-temporal, así como contar con datos sensibles acerca del patrón espacial, de la arquitectura cívica-ceremonial, la ocupación residencial, las unidades habitacionales y de la producción cerámica.

En la cuarta contribución de esta sección, Luis Abejez sostiene que el peligro que acecha al patrimonio procede de su misma indefinición como concepto —división entre el patrimonio terrestre y el náutico, entre el cultural y el natural—, lo que genera una cierta confusión en su percepción que se traslada a su definición legal. Ante este panorama, propone conceptualizar al Patrimonio Cultural y Natural, Náutico y Subacuático (PCNNS), en forma integral. Sin embargo, la arqueología subacuática tradicional encuentra serios escollos para adaptarse a los nuevos tiempos, pues sigue teniendo en el pecio, mayormente, su objeto de estudio y su éxito mediático y académico. De acuerdo con el autor, un elemento que puede sernos de gran utilidad es el manejo del término *paisaje* como herramienta de gestión, al servirnos a la perfección, como marco integrador de referencia de éste. En dicho sentido,

se podrá relacionar a los *paisajes* —acuático, marítimo, lacustre, etc.— con otras herramientas de gestión, como pueden ser las *reservas* y los *parques*, o con las diferentes modalidades de definición administrativa, tanto para la protección del patrimonio subacuático como del terrestre.

Por último, Carlos Maltés nos muestra en su artículo la manera en que el arqueólogo ha sido representado visualmente a lo largo del tiempo. Por ejemplo, uno de los principales medios en los que se ha mostrado a los profesionales de la arqueología ha sido el cine, a través de la imagen del aventurero. Estas representaciones han dejado su huella en la idea que la sociedad tiene acerca de los arqueólogos, hasta llegar a convertirse en símbolos. También los arqueólogos se han preocupado por representarse a sí mismos y sus actividades. El autor se centrará en la Expedición Científica de Cempoala (1890-1891), en la cual se realizó el registro visual de los trabajos arqueológicos del director del Museo Nacional Francisco del Paso y Troncoso, en Cempoala y otros sitios prehispánicos de Veracruz. Allí nos mostrará de qué manera la fotografía fue utilizada para la construcción de la identidad académica de los arqueólogos.

La cuarta y última sección de este libro, denominada “Antropología y arqueología del paisaje en México”, reúne estudios de casos particulares donde los autores aplican la noción de paisaje desde diversas ópticas. En el primer trabajo, Adán Meléndez García estudia los sitios con manifestaciones gráfico-rupestres de la región sureste de Chalco-Amaquemecan, los cuales parecen estar conformando una unidad. A partir de un análisis iconográfico y del paisaje, el autor propone que tales pinturas estarían vinculadas con rituales de petición de lluvia, ejecutados en la temporada de secas y cuyo fin sería obtener la generosidad del majestuoso volcán Popocatepetl para irrigar la tierra. Tal propuesta toma en cuenta que la ubicación de los sitios con pintura a lo largo del cauce del río Tlalamac no es nada azarosa, sino que presenta una clara intencionalidad de asociar dichos lugares con esta corriente de agua —ya que este elemento hidrográfico tiene siempre la mayor presencia visual, además de ser, en el extremo sureste de la región de Chalco, el único río que en temporada de secas contiene agua en flujos pequeños—. Al respecto, el autor considera la concepción nahua del Posclásico referente a que los cerros y volcanes eran concebidos como grandes recipientes llenos de agua subterránea que almacenaban este preciado líquido durante la

temporada de máximo estiaje, para posteriormente liberarla en la estación húmeda. Por tanto, el río Tlalamac, la Barranca Grande, así como el volcán Popocatepetl constituyeron tres importantes elementos del paisaje local que fueron objeto de veneración.

Posteriormente, Rafael III Lambarén Galeana en su artículo intenta discernir la formación de la autoridad en el altépetl. Al respecto, el autor sostiene que la importancia de la cosmovisión del cerro y su relación con el agua se ve reflejada en la formación de las entidades políticas, ya que “para los nahuas, *altépetl* era sinónimo de reino o Estado, pues simbolizaba el territorio ocupado, la vida urbana civilizada y el asiento del poder político”. Con base en lo anterior, propone que una entidad política, al asumirse como un altépetl, adquiriría una posición de autoridad, dentro y fuera de sus ámbitos de acción, es decir, recibía una sanción ideológica para desarrollarse y marcar su autonomía frente a otros altepeme. Para evaluar dicha proposición, el autor recurre al modelo de Smith [2003] del paisaje político, el cual consiste en determinar las dinámicas que conlleva el empleo de signos concebidos políticamente, que brindan un sentimiento de espacio y que generan emociones y respuestas sensibles al servicio de la entidad política. A partir de ello, el autor intentará elucidar la creación y desarrollo de la autoridad y el poder en Mesoamérica entre los altepeme, a través de la construcción del paisaje político.

La tercera contribución corresponde a Julio Amador Bech. A partir de la hipótesis ampliamente aceptada de que los grabados rupestres de los cerros de Sonora y Arizona pertenecen al complejo cultural Trincheras, caracterizado por la presencia de terrazas agrícolas, espacios domésticos, espacios ceremoniales, observatorios, sistemas defensivos y arte rupestre, el autor sostiene que no se puede explicar la enorme tarea constructiva bajo las condiciones climáticas extremas del desierto, *sin que dicha construcción estuviera inmersa en un sistema cultural complejo que proveyera a la comunidad con metas colectivas que trascendieran la mera satisfacción de las necesidades inmediatas de alimentación, abrigo y defensa*. Tales propósitos, muy probablemente, estuvieron fundados en elaboraciones culturales integradas dentro de un sistema mitológico complejo, que debieron materializarse tanto en esquemas cosmológicos como en conceptos cosmogónicos. En este sentido, la relación mítico-simbólica entre el paisaje y las estructuras fundamentaría y daría ori-

gen a prácticas rituales específicas, en las que la producción de grabados rupestres tendría un papel fundamental. El autor sugiere que la distribución-organización de las estructuras presentes en el sitio obedecía a la repetición simbólica de esquemas cosmológicos, a la vez que permitía la explotación eficiente de los recursos locales.

Siguiendo con la arqueología del norte de México, Araceli Rivera Estrada aborda la cuestión de la construcción simbólica del espacio que llevó a los grupos de cazadores-recolectores a producir y estructurar la práctica social en un contexto espacial y temporal particular. Se parte del supuesto de que estos grupos objetivaron y plasmaron sus representaciones colectivas del universo, su cosmovisión, sus creencias y sus mitos por medio de iconografías, geoglifos, pinturas rupestres, petrograbados, cuevas mortuorias, itinerarios y, sobre todo, a través de la sacralización de determinados lugares como sitios ceremoniales. Mediante el análisis del conjunto de elementos del espacio físico natural y de los objetos materiales que lo componen —vestigios de carácter habitacional (arquitectura), representaciones rupestres y objetos de la cultura material (lítica)—, se trata de explicar el proceso por el que grupos cazadores-recolectores se apropiaron de ellos imponiéndoles significados, lo que a su vez les daba los recursos para construir su identidad. Esta objetivación del paisaje les dio el “sentimiento de pertenecer al mundo local”.

Por último, José Luis Punzo Díaz parte de un cuestionamiento acerca de la asignación directa que suele darse a las casas en acantilado, relacionándolas con grupos como los anazasi o los mogollón del suroeste de Estados Unidos. Al respecto, sostiene que los diversos grupos que moraron en la Sierra Madre Occidental desarrollaron particularidades, y que en muchos casos estaban relacionados con los grupos que habitaron especialmente en el altiplano. Este trabajo se centra en el sitio de la Cueva del Maguey 1. Se trata de un abrigo que consta de 18 estructuras, junto al cual existen otros cinco abrigos con distintos restos arquitectónicos. El dato interesante es que se localizan en una barranca con un desnivel de más de trescientos metros, por lo cual se trata de una geografía absolutamente vertical. Esto hizo que los grupos que habitaron la Sierra Madre de Durango generaran pautas específicas de vida fuertemente influenciadas por su agreste topografía, lo extremo de sus temperaturas y lo fuerte de las lluvias. A partir de este pe-

queño mundo, el autor estudia la manera en que estas personas moraron (en términos heideggerianos de *dwelling*) y generaron con ello, una identidad particular.

La cristalización de la idea de organizar un simposio especial dedicado a los temas del paisaje, la identidad y el patrimonio, se la debemos a Cristina Corona Jamaica, quien además ayudó de manera sustancial en la organización del evento. También queremos agradecer a Adriana Medina Vidal por el entusiasmo y apoyo para la realización exitosa del simposio.

PARTE I
PAISAJE: PROPUESTAS Y ABORDAJES

EL PAISAJE COMO RELACIÓN

Stanislaw Iwaniszewski

ANTECEDENTES

La teoría del paisaje en arqueología postula que el paisaje es una entidad analizable y que tiene propiedades tanto físicas y materiales como ideales y simbólicas [Criado Boado, 1991:91]. Según Criado Boado [*id.*], ambas dimensiones construyen la racionalidad que determina la interacción entre el hombre y su medio circundante y ambas son imprescindibles para el estudio del paisaje. Sin embargo, la presencia de las dos dimensiones mencionadas no es suficiente para el estudio del paisaje, por lo que posteriormente este mismo autor [1999] agregó la dimensión social, la que definió como el medio construido. No obstante, como veremos, la inclusión de la dimensión social al estudio del paisaje no logra eliminar la tensión conceptual que inmediatamente se percibe en el marco teórico propuesto por el autor, ya que los fenómenos físicos sólo tienen explicaciones físicas y los fenómenos sociales e intangibles son entendidos dentro del marco analítico de las ciencias humanas.

* Profesor-investigador del Posgrado en Arqueología, ENAH-INAH.

Afirmar que las propiedades materiales del paisaje pueden abordarse desde disciplinas tales como la geografía, ecología, biología o geología, lo que requiere estrategias de investigación propias de las ciencias naturales, significa mantener vivo el clásico binomio de hombre y naturaleza. Primero, lo que en la actualidad se percibe como natural o material, también es social y cultural, ya que el concepto de naturaleza material del entorno ambiental surge en la sociedad occidental. Al otorgar un valor preeminente a la dimensión material, las ciencias arriba mencionadas están excluyendo *a priori* la presencia humana de la participación constitutiva del paisaje. No sólo esta propuesta separa al hombre de su entorno ambiental, sino también tiende a demostrar que el espacio material es independiente del hombre. Si bien es cierto que esas disciplinas estudian los diferentes elementos del medio ambiente que rodea a la sociedad sin la necesidad de tomar en cuenta las dimensiones sociales y simbólicas de los diferentes grupos humanos, al mismo tiempo legitiman la noción de naturaleza basada en los valores de la ciencia occidental. No obstante, más que justificar las divisiones conceptuales occidentales que separan el medio natural de la sociedad, debemos tratar el concepto de naturaleza como un fenómeno social y cultural, lo que de inmediato nos sitúa dentro de las ciencias sociales.

Por ejemplo, para un paleontólogo los restos materiales, fenómenos y procesos que sucedieron en el remoto pasado excluyen *a priori* cualquier posibilidad de asociarlos con la presencia humana; sus conclusiones en parte se derivan de los datos arqueológicos que indican que la aparición del hombre en la tierra sucedió mucho después de la extinción de numerosas especies florísticas y faunísticas. Así, en el paisaje paleontológico no hay cabida para los humanos. Sin embargo, será relativamente fácil demostrar que ésta es sólo una visión parcial. Primero, muchas sociedades humanas en el pasado adoptaron modelos de mundo que explicaban que los restos florísticos y faunísticos de su medio ambiente representaban a los seres míticos o a las entidades sobrenaturales que vivieron junto a sus antepasados o héroes míticos. Dentro de sus modelos de mundo, los animales extintos no son ontológica ni temporalmente anteriores a los seres humanos. Segundo, el campo científico de la paleontología se compone de teorías, ideas, conceptos e hipótesis producidos por los seres humanos, quienes además actúan como agentes sociales y utilizan los restos materiales del pasado remoto que excluye a los humanos

en su práctica social actual. Los restos materiales del pasado se encuentran sociologizados en el presente.

Ambos ejemplos nos hacen recordar que el ambiente físico o natural es un concepto socialmente construido, o sea, es al mismo tiempo natural, social y cultural, es real pero también discursivo, lo que lleva a la conclusión de que “necesita ser naturalizado, sociologizado y deconstruido respectivamente” [v. Escobar, 1999:2]. Además, el espacio material es un espacio social que se encuentra en permanente transformación en relación con los procesos sociales que suceden en todas las escalas. Es por ello que el paisaje constituye para el hombre una imagen fija y concreta del ambiente que lo rodea, con múltiples referentes existenciales, emotivos y simbólicos representando una totalidad social y cultural a la cual pertenece. No hay que olvidar que tanto los conceptos de la naturaleza material del mundo que rodea al hombre, como las ideas acerca de su independencia conceptual y de su separación ontológica con respecto a la vida humana han sido desarrollados en la sociedad occidental y no pueden definirse como típicos de todas las sociedades humanas. La relación dualista que separa a la sociedad de su entorno ambiental es sólo una de las relaciones posibles, por lo que no existe ninguna razón para aplicar los conceptos occidentales a las sociedades que poco o nada tienen que ver con el pensamiento racional y positivista. En éste, el espacio se convierte en una categoría *a priori*, en un concepto que es anterior, lógica y cronológicamente, al hombre, al menos desde los tiempos de Kant. Por tanto, la arqueología espacial que actúa dentro de la ciencia positivista tampoco discute la idea del espacio, por el contrario, da por sentado que esta categoría ya existe o que es natural. Sin embargo, los rasgos materiales del medio ambiente que parecen existir —para el pensamiento occidental— independientemente de la vida humana, y que podrían estudiarse sin la mediación humana en el marco de las ciencias naturales, cuando se encuentran convertidos en elementos materiales del paisaje requieren un análisis que necesariamente se apoye en las teorías desarrolladas por las ciencias humanas.

Cabe observar que la arqueología del paisaje es sólo una de las formas de hacer la arqueología en la sociedad actual y, por tanto, responde a las inquietudes y nociones de la racionalidad tardomoderna. En este sentido, la arqueología que se desarrolló en las sociedades occidentales buscó los medios por los cuales actuar a partir de principios científicos y, al mismo

tiempo, romper con la narrativa mítica acerca del pasado. No extraña entonces que, en su afán de presentarse como una disciplina científica legítima, la arqueología del siglo XIX adoptara las categorías conceptuales propias del pensamiento científico dominante en aquella época, basado en las ciencias naturales que estaban apoyadas, a su vez, en el positivismo [Moro Abadía, 2007:161-168]. La adopción de este modelo permitió extrapolar la racionalización dominante en la sociedad occidental a las sociedades del pasado. Es así que, entre otros conceptos, la idea de espacialidad y la noción del espacio que tipificaron a la sociedad moderna en el siglo XIX fueron atribuidas a las sociedades antiguas y tradicionales.

El punto de vista que a continuación voy a desarrollar en este trabajo puede resumirse como sigue: de igual manera que el hombre llega a existir como ser humano mediante sus relaciones con otros seres humanos y objetos materiales, el paisaje existe en relación con seres humanos.

ARQUEOLOGÍA DEL PAISAJE

Parece trivial decirlo, pero para la arqueología del paisaje el referente natural es humano, ya que sin el hombre no puede existir el paisaje. Esta constatación separa la arqueología del paisaje de los estudios geográficos y ecológicos del paisaje, que más bien se proponen estudiar la parte física o material del entorno humano y tienden a ignorar su dimensión social, significados inmatrimiales o simbólicos. Desde la perspectiva social y cultural, el estudio de la materialidad del entorno ambiental del hombre no es problemático: cualquier estudio que analiza las propiedades físicas del paisaje es repetible y aporta resultados iguales o muy semejantes. La construcción material del paisaje no depende del método utilizado para estudiarla, aunque puede variar en la parte cuantitativa dependiendo del grado de precisión de nuestras herramientas analíticas. Las propiedades físico-matrimiales del paisaje son, por lo general, independientes de cualquier acción humana, es decir, independientes de los sujetos que habitan en el paisaje e independientes de los científicos que las estudian. Además, estas propiedades son perfectamente medibles con las herramientas que analizan las propiedades matrimiales de los paisajes a escala global y, por tanto, se basan en técnicas y metodologías repetibles y universales. Las alturas sobre el nivel del mar de medio ambientes distintos pueden compararse, la composición química de las rocas puede definirse mediante los

misimos procedimientos analíticos, los coeficientes de variabilidad biológica de las regiones o áreas geográficas pueden cotejarse, etcétera.

Admitiendo que, además de su dimensión físico-material, el paisaje también es construido socialmente, tanto por los investigadores que convierten el paisaje en una categoría analítica, como por los habitantes o moradores de un medio ambiente particular que, por lo general, no saben que su medio circundante es el paisaje, nos proponemos confrontar la falta de un método único de estudiarlo. La noción del paisaje como algo que es construido socialmente cambia dependiendo del método de investigación, mientras unos investigadores van a hablar de las “geografías sagradas” [Bassie-Sweet, 2008], otros van a utilizar el concepto del “paisaje ritual” o “paisaje sagrado” [Broda, 1991; 1996], aun otros preferirán emplear el término del “paisaje asociativo” [UNESCO]. En este sentido, el paisaje concebido como algo que es simbólico e imaginario no puede verse como una entidad independiente del sujeto humano, tampoco puede verse como una propiedad más del entorno del hombre. Simplemente es un rasgo que no puede existir sin el trabajo intelectual del hombre. Si la noción de paisaje cambia de acuerdo con el método usado para definirlo, esto quiere decir que no hay un método analítico único, lo que crea un problema epistemológico muy grave. En otras palabras, si el paisaje es una entidad construida socialmente, esto implica que va cambiando según el método con que se estudia.

EL PAISAJE ESTUDIADO DESDE LA PERSPECTIVA FENOMENOLÓGICA

Cuando en 1994 Christopher Tilley introdujo por primera vez la perspectiva fenomenológica para estudiar el paisaje en arqueología, se basó en la noción de la universalidad del cuerpo humano. Al reconocer que los rasgos del cuerpo físico no han cambiado sustancialmente desde el pasado y que la habilidad de utilizar el cuerpo por los humanos se ha conservado igual, este investigador propuso aplicar la fenomenología al estudio de los paisajes analizados por los arqueólogos [1994:11-14]. Para Tilley, el caminar a lo largo de los antiguos senderos (en este caso, caminar a lo largo del *Cursus* de Dorset) se convertía en una especie de trabajo de campo, durante el cual se trataba de registrar la manera en la que cambiaban las relaciones visuales entre los diferentes rasgos del paisaje, tal como se percibían desde la perspectiva del cuerpo físico del

investigador. Tilley supuso que al caminar y repetir el movimiento corporal de los sujetos que utilizaron el mismo sendero en el pasado, era posible experimentar una sensación de espacialidad semejante a la de los constructores y usuarios de ellos. Para alcanzar la intuición de las formas del paisaje, de sus posibles sentidos, de sus significados probables y de la potencialidad de las relaciones viables entre ellas, entonces fue necesario referir toda experiencia de los cuerpos físicos, incluida la del cuerpo físico del investigador. En este sentido, los estudiosos que tomaron esta pauta de investigación centraron su atención en el análisis de la visibilidad, intervisibilidad, invisibilidad, líneas de vista, etc., estableciendo las líneas visuales que unían diversos sitios [Criado Boado, 1988:97-99; Flemming, 1999; Criado Boado, Cummings y Whittle, 2004].

Al proponer la perspectiva fenomenológica para estudiar el paisaje, Tilley [2008:271] asumía que la tarea del investigador era conocer el paisaje, tanto del pasado como del presente, mediante la experiencia perceptiva del entorno desde la perspectiva del sujeto. El objetivo principal consistía en registrar y describir la sensación del paisaje de la manera más plena posible. El resultado era una descripción densa del paisaje, que permitía a los lectores aprehender esos paisajes con sus diversos y complejos detalles.

HUSSERL Y LAS NOCIONES DEL ESPACIO PREGEOMÉTRICO

La fenomenología se apoya en la idea del espacio que se experimenta directamente en la vida. El espacio vivencial del hombre se constituye mediante sus emociones, intuiciones, percepciones y acciones, y precede al espacio científico o a la idea matemática (geométrica) del espacio. El origen de sentir la espacialidad por parte del hombre yace en su experiencia de vida, gracias a la cual el hombre se constituye como tal. El espacio o la espacialidad forman una relación existencial, pues los hombres viven en lugares conocidos y asimilados cognitivamente (sus viviendas, aldeas, ciudades, países) y no en puntos homogéneos localizados en un espacio geométrico y neutral. La fenomenología establece que para entender las categorías de la espacialidad y del espacio es necesario retornar a los conceptos precientíficos que nacen directamente de la experiencia humana de vivir-en-el-mundo. Voy a ilustrar este procedimiento citando a Husserl.

En mayo de 1934, Edmund Husserl escribió un corto ensayo, conocido en español con el título *La tierra no se mueve*.¹ En éste, el filósofo alemán planteó una reflexión fenomenológica acerca del espacio, sobre el concepto de la espacialidad de la naturaleza, y esbozó la teoría de la ontología del mundo de la vida (*Lebenswelt*). Aunque algunas de las ideas presentadas en este ensayo son todavía provisionales, poseen igual importancia que los conceptos elaborados en su obra *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, y reflejan la crítica de la concepción positivista de la verdad objetiva y científica.

En este corto texto, Husserl cuestiona la peculiaridad de la teoría copernicana, la cual sostiene que es la Tierra la que gira alrededor del Sol y no éste el que se mueve alrededor de la Tierra. El filósofo alemán observa que la noción de la Tierra en movimiento pertenece al campo de la astronomía, dado que esta disciplina trata al globo terráqueo en términos de cuerpo celeste; sin embargo, los sujetos humanos que habitan la Tierra y siguen percibiendo las salidas y puestas de los objetos celestes, experimentan a la Tierra como un cuerpo inmóvil, mientras que el movimiento de los cuerpos celestes se percibe como giratorio alrededor de ésta. Esta contradicción de percepciones demuestra que hay un conflicto entre el mundo conocido de la ciencia y el mundo vivido de los seres humanos [Lozano Díaz, 2006:18-20]. Según Husserl [2006:10-11], la teoría copernicana parece abrir la brecha entre el sentido común derivado del mundo de la vida y el conocimiento científico. Posteriormente, el mismo autor [1991:34-38] propone que la separación conceptual entre la percepción del mundo en su forma abstracta y geométrica (matemática), y la percepción del mundo en su forma cotidiana nace con el surgimiento de la física desarrollada por Galileo durante el siglo XVII. No obstante, como es sabido, en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Husserl [*id.*] rehabilita el concepto del mundo de la vida al señalar que todo el conocimiento científico tiene su origen en el mundo vivido. Para él, las categorías analíticas de la ciencia se derivan de las intui-

1. El manuscrito en cuestión tiene el siguiente título: *Inversión de la teoría copernicana según la interpreta la cosmovisión habitual. El arca originaria "Tierra" no se mueve. Investigaciones básicas sobre el origen fenomenológico de la corporeidad, de la espacialidad de la Naturaleza en el sentido científico-natural primero. Necesarias investigaciones iniciales* [v. la introducción de Agustín Serrano de Haro, en Husserl, 2006:7-8].

ciones categoriales del mundo de la vida, pero por otro lado, las categorías de la realidad cotidiana no constituyen un saber científico en la medida en que representan un saber profundo, o sea, un “sentido común” tan arraigado en el mundo de la vida que se supone que en él no hay nada por estudiar.

La ciencia astronómica, que en la actualidad otorga a la Tierra el estatus de cuerpo físico y le atribuye la facultad de moverse en el espacio, nació en la tierra comúnmente concebida como una especie de suelo que da soporte a todos los demás objetos. Es decir, en la tierra-suelo nacieron los conceptos del espacio, movimiento y reposo [Husserl, 2006:48-54]. Antes de adquirir el estatus de categorías científicas, estos conceptos existieron sumergidos en “los campos plurales de experiencia de cada hombre” y luego terminaron unificándose en “un único campo de experiencia” [*ibid.*:10]. Si las experiencias que producen los enunciados científicos nacieron en el mundo de la vida, y si el mundo científico es objetivo y verdadero, entonces también el mundo de la vida tiene que ser verdadero y objetivo. Pero, como observa Husserl, la noción de la Tierra como cuerpo físico en movimiento contradice la noción intuitiva de la tierra como suelo en reposo, y es la intuición empírica la que sugiere que “sólo ‘el’ suelo de la tierra, con su espacio circundante de cuerpos, puede hallarse constituido de manera originaria” [*ibid.*:41]. Al defender el estatus ontológico del mundo de la vida, Husserl [*ibid.*:14] trata de demostrar que la visión copernicana de la Tierra no se separa de “la intuición del mundo y [de] la de los cuerpos físicos individuales, [de] la intuición del espacio y [de] la del tiempo, [de] la intuición de la causalidad natural...” derivadas de la experiencia del mundo de la vida. Husserl propone que para llegar al sentido copernicano es necesario concebir a la Tierra como un cuerpo, y luego como un cuerpo entre otros cuerpos (astros). Para explicar de qué manera es posible evitar las contradicciones entre los horizontes de la percepción derivados del mundo de la vida y del pensamiento científico, Husserl propone diferenciar entre tres conceptos diferentes de la Tierra, porque —según él— no se puede pasar directamente del concepto tierra=suelo al concepto Tierra=cuerpo astronómico. Desde el punto de vista fenomenológico hay que demostrar dos aspectos: por un lado, es necesario encontrar la manera de sustituir el concepto de la tierra inmóvil por el de la Tierra en movimiento; por el otro, es necesario explicar la manera de transitar de la idea de la tierra-suelo al concepto de la Tierra-cuerpo celeste.

Husserl plantea que originalmente todos los seres humanos perciben la Tierra más bien como un suelo y no como un objeto físico capaz de trasladarse en el espacio cósmico.

Su búsqueda fenomenológica da inicio con el horizonte que refiere a la experiencia de la tierra como suelo. Según este filósofo, originalmente todos los seres humanos perciben la tierra como un suelo y no como un objeto físico capaz de trasladarse en el espacio cósmico. En este caso, no se puede formular la pregunta sobre si el suelo se mueve o queda en reposo, por el contrario, ésta sería una pregunta irrelevante, ya que son los demás objetos los que pueden moverse o ser inmóviles respecto al suelo. El suelo (o la superficie terrestre) adquiere un carácter absoluto, se convierte en el único referente fijo, a partir del cual puede constatararse si los objetos están en movimiento o en reposo o se definen los conceptos mismos del reposo y del movimiento, ya que originalmente los conceptos de reposo y de movimiento no aplican al movimiento o al reposo del suelo, ambas categorías también adquieren el carácter absoluto.

La situación cambia cuando la Tierra es concebida como un cuerpo físico “dentro de la multiplicidad de cuerpos físicos circundantes”. En este caso, “movimiento y reposo resultan... necesariamente relativos” [*ibid.*:18-19]. La Tierra pierde su estatus de ser el referente único cuando se torna “un cuerpo más”, abriendo la posibilidad de concebirla en movimiento; igualmente, las nociones de lo que es el reposo y el movimiento se convierten en categorías relativas. La posibilidad de que la Tierra es un cuerpo que se mueve o está en reposo anula su valor como referente absoluto para los conceptos de reposo y de movimiento de los demás objetos. Si la Tierra se mueve, los objetos que están en reposo en la Tierra también deben moverse. Al establecer que los conceptos de reposo y de movimiento dependen del estatus ontológico de la Tierra, Husserl estudia de qué manera se concibe nuestro planeta. Al decir que no se puede pasar directamente del concepto de la tierra-suelo al concepto de la Tierra-cuerpo, Husserl [*ibid.*:17] concluye que “el mundo se constituye escalonadamente”, lo que ejemplifica su descripción de la transición progresiva de los horizontes de las representaciones del mundo atribuidas a los tres posibles conceptos de la Tierra. El primer sentido atribuye a la Tierra el carácter de suelo que es inmóvil y que se convierte en referente de reposo y de movimiento de otros objetos. Éste es el concepto de la tierra-

suelo. El segundo sentido convierte a la Tierra en una unidad sintética, en un cuerpo físico universal que da soporte a todos los demás cuerpos, incluidos los seres humanos. Éste es el concepto de la Tierra-suelo/cuerpo, “cuerpo que sirve de suelo” [*ibid.*:12]. Este concepto tiende a atribuir a la Tierra el estado de reposo, mientras los astros se conciben todavía como meros puntos de luz. En la tercera noción, los astros aparecen como cuerpos físicos y la Tierra se convierte en el cuerpo, “uno más entre ellos”, lo que abre la posibilidad de aprehenderla en movimiento [*ibid.*:11-17]. Éste es el concepto de la Tierra-cuerpo físico. Si la Tierra es sólo un cuerpo más y los demás astros también son cuerpos que se mueven, aparece la posibilidad de atribuir a la Tierra la capacidad de moverse.

De acuerdo con Husserl, la transición al segundo sentido es cuando el sujeto humano se da cuenta de que la Tierra es más ancha y que es la morada de toda la especie humana. Entonces, la Tierra se convierte en un solo “ámbito-suelo”, anulando la pluralidad originaria de estos “ámbitos-suelos, de ámbitos en que se mora”. Husserl propone que cada ámbito en que se mora tiene su “historicidad” a partir del momento en que el sujeto lo habita (el sujeto puede ser plural, una familia o un pueblo que habitan sus territorios), y la noción de la Tierra como morada del hombre alberga los desarrollos particulares y las historias separadas que son sólo los episodios de una historia única. “La unicidad de la Tierra depende de la unicidad del hombre y de su intersubjetividad” [comentario de Serrano de Haro, nota de pie 22].

La transición al sentido tercero, a la Tierra-cuerpo, es cuando el sujeto humano convierte a la Tierra en una especie de vehículo que se mueve en el espacio. Dice Husserl [2006:22]: “El vehículo se experimenta en reposo. Cuando miro hacia fuera, digo, sin embargo, que el vehículo se mueve, pese a ser el paisaje exterior lo que veo en movimiento”. Este contexto produce sensaciones de reposo y de movimiento cuando el vehículo está en marcha. La Tierra “es el arca que hace... posible el sentido de todo movimiento y de todo reposo... El reposo de la Tierra... no es ya modo ninguno de un movimiento” [*ibid.*:54]. De esta manera, resulta que de hecho la teoría copernicana inicia con el concepto de la Tierra-suelo, luego afirma que la Tierra-suelo equivale al concepto de la Tierra-cuerpo/suelo, para concluir que la noción de la Tierra-cuerpo/suelo es igual a la noción de la Tierra-cuerpo (físico).

Es preciso aclarar que para proponer que la Tierra es un cuerpo físico que se mueve en el espacio, Copérnico utiliza la metáfora de la Tierra-vehículo. Para refutar los argumentos adversos, de que la Tierra no se mueve, Copérnico propone que la Tierra es como un barco que navega en la mar con una tripulación que percibe esta ilusión:

... y no confesamos sobre la revolución diaria que es apariencia en el cielo y verdad en la tierra, y que estas cosas son como lo dijera el Eneas de Virgilio, cuando afirma: “Salimos del puerto y las tierras y las ciudades retroceden”. Puesto que al flotar una nave sobre la tranquilidad de las aguas, todo lo que está fuera de ellos es considerado por los navegantes moviéndose, de acuerdo con la imagen de su movimiento, y al mismo tiempo juzgan que están quietos, con todo lo que está con ellos. Así, en lo concerniente al movimiento de la Tierra, puede estimarse que todo el mundo da vueltas [Copérnico, 1987:26-27, Libro 1, Capítulo VIII].

Cabe señalar que en los capítulos anteriores Copérnico define la esfericidad de la Tierra citando a los autores antiguos (Plinio, Ptolomeo), quienes derivaron los argumentos en favor de esta tesis a partir del fenómeno de navegar cerca de la costa. Esto prueba, en mi opinión, que Copérnico utilizó el concepto de la Tierra-suelo/cuerpo antes de concebir a la Tierra como un cuerpo más.

Este ejemplo, magistralmente presentado por Husserl, recalca la prioridad, ontológica y temporal, del espacio existencial del hombre. El espacio existencial no es sólo un puro posicionamiento del hombre en el espacio físico ni simplemente es el espacio geométrico al cual se añaden los valores emocionales y subjetivos impuestos o sentidos por él, sino que es un modo de ser humano.

Entre los fenomenólogos, quienes más aportaron en el campo del espacio de la existencia humana destaca sin duda Martin Heidegger, quien afirmó el carácter espacial de la existencia humana y la naturaleza existencial del espacio humano. Al introducir el concepto de ser-en-el-mundo, Heidegger primero discutió la expresión “ser en”, en la cual recalcó su carácter relacional, pues según él, la expresión “en” denotaba la “relación de ser”. Su “ser-en-el-mundo” tiene carácter existencial [2007:65-72], es decir, tiene que ver con la forma de ser, en el sentido de que este ser tiene una relación determi-

nada con determinados lugares, senderos, horizontes y paisajes. No se trata, entonces, de seres que se ven envueltos en un espacio determinado (casa, ciudad, país), sino de seres que deben su existencia a la relación con el espacio, la existencia proviene del proceso de “habitar en”. Las categorías espaciales no se refieren a la posición recíproca de dos entes en un espacio específico, sino que indica la coexistencia recíproca del “ser ahí” y el mundo circundante. La expresión “ser-en-el-mundo” permite a Heidegger analizar la espacialidad existencial del “ser ahí”. Esta noción de la espacialidad excluye cualquier posibilidad de que el espacio pueda existir ontológicamente antes del ser humano. No puede asumirse, como pasa en las ciencias, que el espacio es una categoría que existe *a priori* o que es independiente del hombre. Para Heidegger, la espacialidad sólo se está formando mediante la existencia del “ser ahí” [*ibid.*:70-71]. Hay que advertir que la manera de definir el “ser ahí” espacialmente destaca el hecho de que la existencia del ser humano no puede reducirse sólo al espacio, más bien utiliza los términos espaciales para, metafóricamente, describir el carácter de la existencia humana. El concepto de “habitar en” significa una relación particular del ser humano con su ambiente circundante que le es familiar, bien conocido, y recalca el hecho de que sólo el hombre que mora en el espacio conocido es capaz de construirse a sí mismo. Hay entonces una relación existencial: el hombre como tal existe gracias a vivir en el espacio familiar [*ibid.*:72-75]. Decir que el ser humano está “en”, quiere decir que existe el mundo circundante [*ibid.*:76-79]. El mundo circundante tiene, para Heidegger, una connotación existencial más que espacial: La “circundancia”, que es constitutiva del mundo circundante, no tiene, empero, un sentido primariamente “espacial” [*ibid.*:79]. La posición de Heidegger trasciende el distanciamiento ontológico entre la cultura y la naturaleza que tipifica a la sociedad occidental.

IMPLICACIONES PARA LA ARQUEOLOGÍA DEL PAISAJE

Vemos pues, que la perspectiva fenomenológica remite el sujeto al espacio vivencial, al espacio circundante que le es familiar y que al crear una relación duradera, subjetiva, emotiva, le permite al sujeto crearse a sí mismo. Los lugares, los senderos, no están dados *a priori*, solamente llegan a existir mediante la relación con el ser humano. El espacio existencial, por tanto, no corresponde a la noción de espacio matemático, euclídiano. Podemos decir que la noción

de la espacialidad se constituye en impresiones, sentimientos y acciones, y que la fuente del sentido de la espacialidad está en la vida misma, ya que el sujeto no vive entre puntos y lugares abstractos y homogéneos, sino en sus moradas, viviendas, estancias, casas, ciudades, regiones, países.

Así concebido, el espacio circundante se convierte en el espacio de la vida que necesariamente es subjetivo, relativo, emocional, lleno de sentidos y significados. El espacio de la vida pertenece a los sujetos, épocas temporales y culturas particulares, y no puede verse como una dimensión universal o absoluta. Este espacio no puede ser reducido a una mera descripción formal, neutral y abstracta, ya que la subjetividad no puede borrarse. El desarrollo de los conceptos lugar, sendero, horizonte y del paisaje como un sistema de lugares unidos por los senderos es una condición necesaria para construir un ser existencial. El lugar forma parte del mundo circundante del hombre, entonces pertenece al mundo con respecto al cual el ser humano se encuentra “en”. El paisaje es el espacio vivencial del hombre subjetivamente centrado en el hombre, la relación que tiene el paisaje con el hombre consiste en “darle fondo”, a partir del cual el hombre puede crearse a sí mismo.

De eso resulta que cuando el hombre se apropia del espacio circundante tiene que alejarse de su hogar. Para apropiarse del espacio, tiene que moverse recorriendo caminos. Los caminos relacionan al hombre con sus espacios circundantes y con otros lugares. Los lugares y caminos tienen direcciones, éstas ayudan al hombre a moverse en el espacio, lo orientan y lo relacionan con los lugares lejanos. Los caminos atraviesan paisajes que son más o menos familiares y conocidos por el hombre y entonces estructuran, junto con las direcciones, el espacio existencial del hombre. El espacio vivencial, que es estructurado, es un modo particular de vivir del hombre.

CONCLUSIONES

La fenomenología estudia el espacio no como un ente absoluto, sino como un espacio vivencial que es experimentado directamente en la vida y que precede el entendimiento científico, matemático del espacio. El espacio es la relación de ser del hombre, es la relación que une el paisaje al hombre. El paisaje, que constituye el medio circundante del hombre, se convierte entonces en el medio que le es natural desde el principio, porque es formado por él y está relacionado con su modo de ser y de vivir. El paisaje está siempre correlacionado

con el hombre, por tanto, la relación entre el hombre y su paisaje es inseparable. La noción de la relacionalidad entre el hombre y el paisaje tiene varias implicaciones para la investigación arqueológica. Puesto que en realidad hay muchas más dimensiones del paisaje que se propone analizar Criado Boado, se necesita un enfoque distinto, que combine las estrategias de la investigación diseñadas por este investigador con los enfoques fenomenológicos.

BIBLIOGRAFÍA

Bassie-Sweet, Karen

2008 *Maya Sacred Geography and the Creation Deities*, Norman, University of Oklahoma Press.

Blumenberg, Hans

2007 *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, Valencia, Pre-Textos.

Broda, Johanna

1991 "The Sacred Landscape of Aztec Calendar Festivals: Myth, Nature and Society", en Carrasco, David (ed.), *To Change Place: Aztec Ceremonial Landscapes*, Niwot, University Press of Colorado, pp. 74-120.

1996 "Paisajes rituales del Altiplano central", en *Arqueología mexicana*, núm. 20, pp. 40-49.

Copérnico, Nicolás

1987 *Sobre las revoluciones (de los orbes celestes)*, edición preparada por Carlos Mínguez Pérez, Madrid, Tecnos.

Criado Boado, Felipe

1988 "Arqueología del paisaje y espacio megalítico en Galicia", en *Arqueología espacial*, núm. 12, pp. 61-115.

1991 "Tiempos megalíticos y espacios modernos", en *Historia y Crítica*, núm. 1, pp. 85-108.

1999 *Del terreno al espacio: planteamientos y perspectivas para la arqueología del paisaje*. Capa 6, Universidad de Santiago de Compostela, Laboratorio de Arqueología y Formas Culturales.

Cummings, V. y A. Whittle

2002 *Places of Special Virtue. Megaliths in the Neolithic Landscapes of Wales*, Oxbow, Oxford.

Escobar, Arturo

1999 "After Nature. Steps to an Antiessentialist Political Ecology", en *Current Anthropology*, vol. 40, núm. 1.

Heidegger, Martin

2007 *El ser y el tiempo*, México, FCE.

Husserl, Edmund

1991 *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica.

2006 *La tierra no se mueve*, traducción y notas de Agustín Serrano de Haro, Madrid, Complutense [Clásicos breves].

Ingold, Tim

2000 *The Perception of the Environment. Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*, Londres-Nueva York, Routledge.

Kreiter, Berend Geert

2007 “Philosophy as Weltanschauung in Trendelenburg, Dilthey, and Windelband”, tesis doctoral, Ámsterdam, Vrije Universiteit.

Moro Abadía, Óscar

2007 *Arqueología prehistórica e historia de la ciencia*, Barcelona, Bellaterra.

Tilley, Christopher

1994 *A Phenomenology of Landscape. Places, Paths and Monuments*, Oxford-Providence, Berg.

PAISAJE COMO SEGURIDAD ONTOLÓGICA

Silvina Vigliani

De acuerdo con el pensamiento moderno *conocemos* nuestro mundo a través de la separación ontológica del sujeto frente al objeto, es decir, *nos situamos* frente a lo otro y creamos con ello una visión objetivada y distanciada del mundo físico. Inmersos en esta “forma de conocer” es que actuamos, crecemos y nos relacionamos. En este contexto, uno de los caminos para buscar y hacer explícito el conocimiento ha sido y sigue siendo la ciencia moderna. Sin embargo, esta “forma de conocer”, lejos de ser universal, debe ser analizada desde la óptica del pensamiento moderno en su contexto histórico.

En esta línea, consideramos que una de las principales limitantes para la inferencia arqueológica en el estudio de sociedades premodernas ha sido la aceptación implícita de una visión cartesiana del mundo, es decir, la aceptación de un conjunto de ideas filosóficas que tomaron forma en los comienzos de la modernidad y que fueron articuladas claramente por René Descartes. Según él, cada persona estaba compuesta de una parte física, caracterizada por su cuerpo, y una parte incorpórea o metafísica, caracterizada por el pensamiento. El ser humano era entonces una criatura biológica a la que, a

diferencia de otras especies, se le había agregado una mente y un alma. Esta idea de humanidad como “construida en capas” (cuerpo más mente y alma), representaba una separación neta —y ontológica— del resto del mundo natural, y marcaba con ello una distancia —epistemológica— entre el sujeto que conoce y el objeto que es conocido.

De acuerdo con este conjunto de ideas filosóficas que caracterizaría al paradigma de la modernidad, el individuo podía incrementar el conocimiento al estar dotado de razón, pero también y sobre todo, al poder usarla libremente, lo que iba a identificarse con la autonomía del individuo. De este modo, la libre voluntad y la autonomía se convertirían en uno de los temas centrales de la filosofía moderna [Thomas, 2004].

El discurso epistemológico articulado por Descartes marcó el camino para el surgimiento sin precedentes de una condición social de alienación [Hornborg, 2006:28]. Este proceso involucró no sólo la separación del trabajador y su producto, sino también el alejamiento entre la gente y la tierra, y con ello, entre cultura y naturaleza. Así, conceptos tales como mente y cuerpo, sujeto y objeto, cultura y naturaleza fueron adoptando el sentido de categorías binarias y opuestas, al tiempo que fundaban las bases del pensamiento moderno.

PAISAJE EN ARQUEOLOGÍA: ENTRE LA MODERNIDAD Y LO QUE QUEDA DE ELLA

La arqueología como disciplina se desarrolla en la modernidad y por tanto tiende a utilizar categorías y conceptos propios de la época que la vio nacer. Así, la idea de paisaje ha estado ligada a la noción moderna y euclidiana de espacio, es decir, a la idea de un espacio neutral sobre el cual se suceden los acontecimientos de la humanidad, representación que resultaba de la dicotomía sujeto-objeto y de la consideración del espacio como algo pasivo y universal. En este sentido, la cartografía marcó una distancia con el mundo que empezaba a representar. La realización de mapas, tradicionalmente preservada a grupos de elite, implicaba una tecnología de poder y conocimiento que, enmascarada bajo un estatus de objetividad, hacía al mundo manipulable y deshumanizado. Al respecto, los mapas han tenido un papel importante en la promoción y construcción de las identidades nacionales, al marcar una relación entre la tierra y la comunidad, y fueron profundamente influyentes en la formación de la arqueología histórico-cultural.

Por su parte, el paradigma positivista derivó en orientaciones centradas exclusivamente en los fenómenos reales, es decir, en aquellas dimensiones de la sociedad que se pueden reconocer mediante la observación empírica y explicarlas científicamente y con valor universal [Criado Boado, 1999:4]; al tiempo, subestimaba la dimensión no visible del mundo. Ejemplos de este tipo de aproximaciones en la arqueología han sido la arqueología espacial o ecológica, arqueología de los patrones de asentamiento o arqueología distribucional. Estas orientaciones se basan fundamentalmente en la observación de patrones identificados sobre fotografías aéreas, mapas y planos, y más recientemente, en el uso del SIG.

A comienzos de la década de los noventa, la noción de paisaje empieza a adquirir relevancia ya no como escenario o espacio físico donde transcurre la historia, sino como un término más unificador. En este sentido se empiezan a contemplar los aspectos simbólicos y sociales como dimensiones constituyentes del paisaje, y se enfatizan las perspectivas más humanistas que consideran a las personas como actores creativos y racionales. El paisaje es entonces considerado como el resultado de una interacción dinámica entre la gente y el entorno físico, y marca el desarrollo de definiciones basadas en la unión de las dimensiones físicas, sociales y simbólicas.¹ Sin embargo, es de resaltar que la definición de paisaje como una suma de elementos o dimensiones sigue manteniendo la separación ontológica entre lo físico y lo metafísico, entre el objeto y el sujeto, o lo que es lo mismo, entre el mundo externo y el ser trascendental. Finalmente, la clasificación de lo que es considerado *físico*, *social* o *simbólico* es arbitraria y, culturalmente hablando, propia de la modernidad.

Creemos necesario superar la consideración de paisaje como algo material o ideal para llegar al plano ontológico subsumido en la experiencia compartida del habitar. Dado que gran parte de la investigación arqueológica tiende a centrarse en sociedades premodernas, algunos investigadores han comenzado a abordar el tema del paisaje desde una perspectiva relacional, al considerarla más apropiada para el estudio de sociedades que no han vivido

1. Este es el caso, por ejemplo, de la definición de paisaje que da Criado Boado [1999:6]. Este autor entiende al paisaje como conformado por tres tipos de elementos: un entorno físico o matriz medio-ambiental de la acción humana, un entorno social o medio construido por el ser humano, y un entorno pensado o medio simbólico como base de la apropiación humana de la naturaleza.

la Ilustración ni han experimentado la Revolución Francesa ni han tenido a un Descartes entre sus filas.

La perspectiva relacional no plantea, como hace el dualismo ontológico, una distancia entre nosotros y el mundo, al modo de estar situados *frente* a lo otro, sino más bien un proceso relacional de incorporación continua en donde sujeto y objeto están *fusionados* en la experiencia compartida del habitar. En este sentido, “el espacio no está enfrente del hombre, ni se trata de un objeto exterior y una vivencia interior” [Heidegger, 1994: 137-138 (1954)]. Desde esta postura, no hay ser trascendental sino solo ser-ahí, en tanto que se es parte de la inmersión corporal en el mundo. El *yo* no puede mirar trascendentalmente ni con plena independencia de presupuestos histórico-existenciales el mundo de los fenómenos. Más bien, son los prejuicios y los presupuestos los que construyen al sujeto como ser-ahí [Ferraris, 2005:185]. Así, mientras la noción estática y descontextualizada del pensamiento moderno contrapone la tierra a los habitantes como dos extremos de un eje que separa lo animado de lo inanimado, el enfoque relacional sostiene que la vida, más que ser una propiedad interna de las personas y las cosas, es inmanente a las *relaciones* entre ellas [Ingold, 2000:149].

Al respecto, la literatura antropológica y etnográfica ofrece numerosos ejemplos de sociedades en las que no existe una separación definida entre especies o entre seres animados e inanimados, como tampoco existe una distinción clara entre lo que nosotros consideramos como parte física y parte moral, es decir, entre cuerpo y mente. En cambio, muchas de estas sociedades suelen considerar a los espíritus, las montañas, los animales, los ríos, las rocas, los vientos o las estrellas como parte también de su mundo social y entablar, por tanto, relaciones sociales con ellos. Se trata entonces de una ontología relacional —o animista [Descola, 2001]— que conjuga a personas, objetos y lugares con base en una lógica más difusa, y donde el ser y el mundo se definen ya no como entidades discretas, sino a partir de las *relaciones* entre ellos. Es evidente entonces que existe una tensión entre la tradición que se interpreta y la tradición desde la cual se está interpretando (el “prejuicio” gadameriano), que debemos tener en cuenta y hacer explícita.

Ahora bien, para lograr esto creemos necesario comprender primero cómo *nosotros* construimos nuestro mundo conocido; y es allí, al hacer discursivos

nuestros doxas más cotidianos, donde notamos que no existe un abismo que nos separe del “otro exótico”. Más bien, deberíamos decir que es el pensamiento moderno, fundado sobre una distinción categórica entre el mundo de los objetos y el mundo de los significados, lo que resulta excepcional, y además de ello, un ideal.

DESANDANDO LO ANDADO

De acuerdo con Latour [2007], la idea de que el mundo de los objetos y el mundo de los sujetos están separados ha sido una ilusión desde el principio. Los seres humanos en cualquier parte del mundo, dice Latour, solemos asignarle personalidad y agencia a entidades que según la doctrina oficial de la modernidad deben ser clasificados como objetos (cabe mencionar nuestra mascota, la prenda de un ser querido, etc.). Pero además, es claro que conocemos e identificamos el mundo en el que vivimos a partir de nuestra inmersión corporal y sensorial, y no solamente a través de una visión objetivada de la realidad externa. Conocemos a través de las rutinas y de las prácticas habituales, del movimiento del cuerpo en el espacio, de la comunicación y la memoria, es decir, conocemos a partir de un acervo de experiencias previas, propias y ajenas, y definimos el mundo a través de la interacción social. De este modo, tanto la objetividad como la separación ontológica “pura” constituyen una imagen ideal, una ficción cultural de la modernidad, que si bien puede dominar nuestra concepción del cómo somos, no es algo estrictamente real. Al respecto, dice Kopytoff: “la polaridad conceptual entre personas individualizadas y cosas mercantilizadas es reciente y, culturalmente hablando, excepcional” [Kopytoff, 1986 en Thomas, 1999:141].

El problema del objetivismo —tan inimaginable para las sociedades premodernas, como inaceptable para los posmodernos— es creer que el conocimiento no forma parte de una relación [Hornborg, 2006:27]. De acuerdo con Hornborg, no se trata de la incapacidad de *relacionar* lo que distingue a la modernidad de las ontologías relacionales o animistas, sino la incapacidad de ejercer tal relacionalidad dentro de los límites discursivos y técnicos que ha impuesto la alta especialización profesional de la modernidad [Hornborg, 2006:24].

Ahora bien, esta misma dualidad o dicotomía objeto-sujeto sobre la que se funda la modernidad ofrece, desde sus propias raíces ontológicas, la posibili-

dad de objetivarnos y de adoptar una visión crítica de nosotros mismos.² Esta posibilidad no solo es *única* —en tanto que es moderna—, sino que se torna un ejercicio fundamental si pretendemos *aprehender* la diversidad cultural. De este modo, para aproximarnos a otras formas de ser, apelamos a la hermenéutica no como una metodología o epistemología de la interpretación, sino como el modo de ser de todo sujeto en cuanto ente inmerso en el mundo, es decir, como ontología de la comprensión [Ricoeur, 2008:9-27]. Así, más que una relación de conocimiento entre sujeto y objeto, la hermenéutica implica la comprensión en el interior de la estructura ontológica del ser.

LA SEGURIDAD ONTOLÓGICA DEL *HABITAR* Y EL PROCESO DE SOCIALIZACIÓN

Abordar el estudio del paisaje desde una perspectiva relacional ha derivado en muchos casos en la adopción de una postura fenomenológica. En el trabajo de campo, sin embargo, ésta ha tendido a privilegiar lo visual sobre las otras experiencias sensoriales, lo que queda reflejado en la importancia que adquirió el análisis de las líneas de visibilidad e intervisibilidad como clave para el estudio del paisaje. Sin descartar el protagonismo de la visión en la conformación del paisaje, se ha comenzado a llamar la atención sobre los otros sentidos. Así, al margen de que la primacía de uno u otro depende del contexto o la práctica que se está llevando a cabo, principalmente el sonido (para lugares con vegetación densa o en la profundidad de los cañones), pero también el olfato y el tacto comienzan a ser tomados en cuenta.

Cabe destacar, sin embargo, las limitaciones que presenta la fenomenología, en tanto experiencia sensorial, como metodología para la arqueología; en especial si partimos del hecho de que los cinco sentidos constituyen una categorización moderna, y de que la idea de cuerpo —y cuerpo humano— es construida socialmente, por lo que el estatus de observador individual e independiente que en la actualidad se le asigna pudo no existir en el pasado.³ Por

2. Esto no significa que otras sociedades tradicionales o premodernas no puedan también cuestionar sus propios *doxas* en tanto conocimiento práctico del mundo (el *habitus* de Bourdieu), convirtiéndolos de este modo en prácticas discursivas y, por tanto, potencialmente manipulables [v. Barrett, 2001:154]. Sin embargo, en estos casos se trataría de una objetivación *práctica* del orden y funcionamiento del mundo, más que una separación epistemológica acerca de cómo conocer ese mundo.

3. Lo que yo percibo con el movimiento del cuerpo en el paisaje es lo que yo percibo de acuerdo con mis prejuicios y presupuestos (culturales, sociales, filosóficos, psicológicos...), y no necesariamente

tal motivo, la arqueología de la experiencia debe ser concebida sólo como un tipo de hermenéutica del paisaje, en donde la forma en que un fenómeno se nos revela en el presente es solamente un aspecto en el intento de entender cómo pudo presentarse ese fenómeno en el pasado [Thomas, 2008:305].

Con base en estas consideraciones adoptamos la hermenéutica fenomenológica propuesta por Heidegger, la cual supone, ya no una fenomenología fundada en el ser trascendental y puro, sino una filosofía fundada en la hermenéutica de lo factual, es decir, de lo concreto. Una hermenéutica fenomenológica crítica implica pues, una deconstrucción ontológica, esto es, la consideración de los prejuicios transmitidos y toda la historia de la filosofía que le sirve de vehículo [Ferraris, 2008:187]. Según Heidegger, no existe ser trascendental ya que ser es en sí mismo habitar y habitamos en la medida que somos. En sus propias palabras, “ser un ser humano significa estar en la tierra como un mortal, esto es, habitar” [Heidegger, 1994: 129 (1954)]. En este sentido, el sujeto como ser-ahí, como ente inmerso en el mundo, *conoce* los fenómenos, ya no desde la pura descripción fenomenológica sino como *interpretación*.

Habitar es parte de la existencia humana. “Ser” significa “habitar en...”, “estar familiarizado con” [Heidegger, 1953:63-64]. Habitar, entonces, es la condición de la experiencia humana cuando “se está en casa”. Así, al hablar de paisaje como seguridad ontológica no nos referimos al “estar seguros en” en tanto seguridad física o emocional relativa a un contexto particular, sino al “estar familiarizado con”, en cuanto a la forma en que se percibe/piensa/vive la realidad, como sujeto inmerso en esa realidad. Esta familiaridad heredada y sedimentada del paisaje como contexto en donde se desarrolla la vida cotidiana, hace que los lugares se revelen de manera inteligible. En este sentido, toda definición de una situación dada es una interpretación dentro de un marco de elementos ya interpretados, dentro de una realidad que ya nos es familiar [Habermas, 2002]. El mundo en el que nos encontramos es entonces un horizonte de inteligibilidad que provee el contexto para hacer comprensible la experiencia [Thomas, 2001:172].

Este mundo, sin embargo, no es mi mundo privado sino un mundo intersubjetivo, es decir, comunicado y compartido a través del proceso de socia-

lo que *experimentó* la gente en el pasado, aunque puede aproximarnos a ello si tenemos en cuenta tales prejuicios, así como los parámetros ontológicos básicos de sociedades premodernas.

lización.⁴ De acuerdo con Habermas, en la práctica comunicativa cotidiana, las personas no sólo se encuentran como participantes sino también como narradores de lo que acontece en el contexto de su mundo-de-la-vida. La acción comunicativa sirve entonces a la integración social, a la creación de solidaridad y a la formación de las identidades personales y sociales. La seguridad ontológica es, afirma Giddens, “la certeza o confianza en que el mundo es tal como parece ser, incluidos los parámetros existenciales básicos del propio-ser y de la identidad social” [Giddens, 1995:399].

En estos términos, paisaje como seguridad ontológica refiere a ese trasfondo no cuestionado de la experiencia compartida e intersubjetiva del mundo físico concreto, que ofrece un marco irreflexivo para la acción humana, al tiempo que es reproducido y resignificado por ésta.

A continuación abordaré la noción de paisaje desde formas de ser y conocer diferentes a las que definen la modernidad. Me refiero a sociedades tradicionales de pequeña escala con ontologías relacionales o animistas.

ENFOQUE RELACIONAL PARA ONTOLOGÍAS

RELACIONALES: LA METÁFORA

La crítica interna de la metafísica y las epistemologías occidentales de mediados del siglo XX pusieron sobre el tapete la proyección de nuestra visión dualista del mundo como paradigma ontológico a otras culturas. Este cuestionamiento fue a su vez producto de los estudios etnográficos en los que se daba cuenta de la imposibilidad de aplicar la dicotomía cultura-naturaleza para explicar el modo en que las comunidades tradicionales se relacionaban con su entorno. Contrario a ese distanciamiento ontológico, veían que estos grupos asignaban disposiciones y comportamientos humanos a plantas y animales, pero también a entidades no vivas como espíritus, seres míticos, minerales, rocas, montañas, etc., es decir, los no humanos parecían compartir muchas características de la humanidad, pero además entablaban vínculos sociales con los humanos. De acuerdo con Descola, los modos de identificación social que cada cultura desarrolla definen las fronteras entre el propio ser y la otredad. En este sentido,

4. Contrario a la fenomenología trascendental de Husserl y retomada por Schutz y Luckmann, la cual “sólo refleja las vivencias subjetivas de un actor solitario”, Habermas propone abordar el concepto de mundo-de-la-vida desde la teoría de la acción comunicativa [Habermas, 2002:185].

dice el autor, los sistemas animistas son aquellos que utilizan categorías sociales para organizar, en términos conceptuales, las relaciones entre los humanos y las entidades no humanas [Descola, 2001:107-108]. En estas sociedades, entonces, las relaciones sociales abarcan un espectro mucho más amplio que en nuestra sociedad, en donde sólo se dan entre la *especie* humana.

Un caso, como tantos otros, lo constituyen las comunidades seris de la costa central de Sonora. Si bien se trata de una de las regiones más áridas del norte de México, es también una zona sumamente rica en recursos naturales. A las plantas, por ejemplo, los seris las nombran según su tamaño, color, forma, funciones fisiológicas, relación con el lugar o hábitat, alimentación, similitud con partes del cuerpo o con rasgos animales, etc., pero también por el lugar que ocupan en el mito de origen. Así, hay plantas que antes de la Gran Inundación —que dio origen a los seris— eran personas, y por tanto tienen poderes especiales. El nombre genérico de planta es *hebe*, término que también se usa para designar a la vida o espíritu de la planta. A su vez, esa vida o espíritu (*hebe*) es formada por *Icor*, poder invisible que controla el espíritu de la planta. Para los seris, el *hebe* de la planta se manifiesta en forma de polvo, que puede ser de color negro, blanco, rojo o azul, aunque en realidad, dicen, es provocado por *Icor*. A veces ese polvo es arrastrado por el aire y forma las nubes, todas las nubes se originan de esa manera. Las lluvias y las tormentas son también causadas por *Icor* [Felger y Moser, 1985:103].

Como vemos, en la ontología relacional o animista, la fuerza vital no está contenida dentro de la “persona” como en Occidente, sino que fluye en libertad, y es de su circulación ininterrumpida de lo que depende la supervivencia del mundo [Ingold, 2000:112]. La energía, entonces, es transmitida y generada a través de las relaciones sociales que se entablan entre los humanos, pero también entre todas las entidades que pueblan el cosmos. La relación entre todas estas entidades es dialógica y, por tanto, el estatus del ser es negociable [Fowler, 2004]. En muchos casos, este tipo de relaciones lleva implícito lo que Strathern denomina *intercambios inmediatos*, en los que participan sustancias corporales, palabras o esencias espirituales, y tienen efectos inmediatos en quienes los reciben, como ocurre en diferentes tipos de rituales [Strathern, 1988 en Fowler, 2004].

En sociedades animistas suele darse la figura o *personnage* (Mauss) que actúa como mediador entre entidades de distinta naturaleza y que tiene la

capacidad y el conocimiento para reestablecer el flujo de la energía.⁵ Entre los seris, por ejemplo, el *haaco cama*⁶ no suministra medicinas, sino que cura a través del poder de la planta o *Icor*, mientras sostiene un puñado de ramas o mastica las hojas del “elephant tree” (*Bursera microphylla*) o del “desert lavender” (*Hyptis*), dos de las plantas con más poderes espirituales. En ocasiones, el *haaco cama* utiliza “canciones espirituales” para curar [Griffen, 1959:50-51; Bowen y Moser, 1970:196]. Más adelante ahondaremos en este aspecto.

Ahora bien, desde estas “forma de ser”, ¿cómo se construye ese mundo conocido? Rappaport [en Hornborg, 2001:71] observa que las metáforas no transmiten “información en el sentido digital”, sino significados, los cuales podrían ser “afectivamente más poderosos”. Si el conocimiento, dice Hornborg, es una relación con la naturaleza, dado por quien conoce y por lo conocido, entonces la metáfora es un modo de conocer que incorpora las condiciones mismas del conocimiento, es decir, las de la propia experiencia. De este modo, la significación de la metáfora reside en su capacidad de activar conocimientos prácticos tácitos basados en esa experiencia. En este sentido, las metáforas evocan aspectos familiares de la vida social y por tanto sirven como modelos para la interacción entre humanos y no humanos [Hornborg, 2001:71-72]. Las comprensiones metafóricas han sido ampliamente documentadas en la literatura antropológica, sobre todo en comunidades tradicionales de pequeña escala donde, como ya lo hemos mencionado, las relaciones entre humanos y no humanos tienden a darse en términos de relaciones personales en un marco “sujeto a sujeto” y no “sujeto a objeto” [*id.*].

Todos los elementos del cosmos pueden estar conectados por el mismo patrón de transformaciones en tanto que existe un esquema metafórico que liga cuerpos humanos, sustancias, objetos, lugares, animales y plantas. Tal es así que las ideas de regeneración y renacimiento o de existencia cíclica conectan las sustancias humanas con la regeneración social y la fertilidad

5. Figura o *personnage* que, por lo general y muchas veces de manera forzada, tiende a ser mencionado con el término *chamán*.

6. Entre los seris cualquiera puede ser *haaco cama* (el-que-vive-en-el-desierto, representa a la persona que tiene la capacidad de comunicarse con entidades no humanas). De acuerdo con Griffen, casi toda la gente mayor lo es por su experiencia de vida, pero también la gente joven puede iniciarse siguiendo ciertos pasos prescritos. Estos consisten en aislarse del campamento por cuatro días y hacer ayuno, lo que a veces puede combinarse con la ingestión de agua de mar o de alguna infusión con el fin de alcanzar las visiones y así comunicarse con los espíritus [Griffen, 1959:50].

de la tierra [Fowler, 2004:109]. Las metáforas, entonces, son inseparables de las tecnologías sociales y las prácticas materiales, en tanto que son transmitidas, a manera de presupuestos y prejuicios, en el proceso de socialización. El hecho de que sean *comunicadas* implica que se conviertan en elementos compartidos con otros individuos y trasciendan, con ello, la experiencia inmediata de los actores, lo que hace que se vuelvan potencialmente accesibles a su interpretación [Iwaniszewski, 2001:220].

Podríamos decir que el paisaje se funda en la experiencia compartida del mundo físico concreto, al tiempo que se funde en la acción comunicativa cotidiana, la cual, en términos de relaciones sociales, se da entre las distintas entidades que lo habitan. En sistemas animistas, la comunicación como relación ontológica con el cosmos, no sólo es fundamental para mantener el flujo de la energía y permitir la continuidad de la vida, sino también, y en tanto doxa, *incuestionablemente* posible.

La mayor parte de la interacción entre humanos y no humanos (animales, plantas, sol, luna, viento, lluvia, espíritus, mar, etc.) está mediatizada por un conjunto de signos sensoriales (se escucha el canto, se huele su presencia, se ve en el horizonte, se siente en el cuerpo, se percibe el peligro, etc.) a los que refiere la experiencia fenomenológica.⁷ Ahora bien, en la medida en que los miembros de un grupo reproducen y comparten patrones convencionales de intercambio de tales signos, están construyendo y reproduciendo patrones culturales y sociales de comunicación con su entorno no humano. Estos patrones, en tanto prácticas sociales de comunicación, tienen el potencial de dejar huella en el paisaje y es a esas huellas adonde debemos enfocar el estudio del paisaje, esto es fundamentalmente, al *estudio de las prácticas sociales dentro de un enfoque relacional*.

EJEMPLOS ETNOGRÁFICOS Y PROPUESTA ARQUEOLÓGICA

Son numerosos los ejemplos etnográficos que describen situaciones claramente inmersas en una ontología relacional, y en las que tienden a percibirse la interacción social y la solidaridad entre entidades humanas y no humanas, así como la producción y reproducción de identidades personales y sociales.

7. Ya mencionamos las limitaciones de este enfoque en arqueología cuando se le aplica como estrategia metodológica directa [v. nota 3]

Una de las formas de comunicación que suele darse en sociedades animistas y que impregnan de vida el paisaje, se da a través de las canciones. Para los seris del norte de México, la música, especialmente la vocal, constituye una parte fundamental de su vida cotidiana, no sólo como pasatiempo, sino también y sobre todo, como mecanismo de integración social y de formación de identidades. Se han identificado diferentes géneros de canciones: canciones de los gigantes⁸ (*icóosyat*), canciones de victoria⁹ (*iquimóoni*), canciones de luto¹⁰ (*icóoha*), canciones de *haaco cama* o espirituales¹¹ (*hacátol coicóos*), canciones de la naturaleza (*xepe an coicóos*, *hebe an coicóos*), entre otras. La mayoría de las canciones de *haaco cama* están asociadas con la naturaleza y las cantan para recibir los poderes del espíritu de la planta, de un animal, del desierto o del mar [Griffen, 1959:16-17; Bowen y Moser, 1970:192-197; Astorga de Estrella *et.al*, 1998:501-503]. Las *zaaj ihahóosit* eran otro tipo de canciones que los *haaco cama* cantaban a las cuevas para que éstas se abrieran y dieran salida a los espíritus [Astorga de Estrella *et al.*, 1998:504].

Estrictamente hablando, dicen Bowen y Moser, las canciones espirituales no son realmente canciones, sino habla, esto es, el lenguaje de los espíritus. Mientras nosotros tendemos a distinguir entre lenguaje y música [Ingold, 2007:6], para los seris, tales canciones no son composiciones hechas por la letra *más* la melodía,¹² sino que constituyen un todo indivisible que es revelado por los espíritus a los iniciados [Bowen y Moser 1970:196].

De acuerdo con Bowen y Moser [1970:195], probablemente la mayoría de las canciones seri tenían una connotación religiosa o espiritual, y estaban por ello asociadas a lo peligroso (*hacátol*: peligroso). Cada una de estas canciones pertenecía a un *haaco cama* particular que la aprendía de los espíritus a partir de una visión y gracias a la cual tenía poderes y habilidades especiales. De este modo, las canciones espirituales eran obtenidas mediante las visiones. En el pasado, dicen los autores,

8. Los gigantes eran considerados ancestros míticos de los seris.

9. Las canciones de victoria las debía cantar el vencedor cuatro veces para evitar que el espíritu del enemigo muerto lo persiguiera y dañara.

10. Se cantaban para despedir al muerto mientras era sepultado.

11. La palabra *hacátol* generalmente es un adjetivo que significa "peligroso".

12. De acuerdo con Ingold [2007:15], la división entre la materialidad del sonido —su sustancia física— y su representación ideal —su anotación musical— es una construcción moderna.

... la búsqueda de visiones era considerada como parte necesaria en la educación seri. El espíritu que se contactaba con el iniciado le enseñaba la canción. La primera canción que se aprendía era la más importante, ya que era la que se debía cantar para invocar al espíritu en el futuro [*ibid.*:195].

Esto resulta sumamente interesante en cuanto a que la búsqueda de visiones, y luego ciertas canciones, habría constituido una práctica instaurada como mecanismo de interacción e integración social con entidades no humanas, lo que implicaba la injerencia —y agencia— del reino espiritual no humano en la vida cotidiana y social de la gente, así como en la formación y transformación de las identidades.

Un caso similar se da en los rituales de curación entre los piro del Amazonas. En ellos, el chamán bebe una infusión de ayahuasca a partir de lo cual comienza a tener visiones. Para los piro, éstas son las primeras manifestaciones del espíritu de la ayahuasca, que luego sale por los labios del chamán convertido en canciones. Son justamente estas canciones las que, llevadas por el aire, penetran en el cuerpo del paciente y producen la curación [Ingold, 2007:35].

De acuerdo con Descola [2001:327], entre los ashuar la distinción entre la caza y la horticultura implica dos modos de “socialización” diferentes. Por un lado, las mujeres cuidan las plantas cultivadas como a parientes consanguíneos, y por otro, los hombres encantan a las presas como a parientes afines. Estos vínculos se dan a través de canciones mágicas llamadas *anent*, que significa literalmente “canciones que vienen del corazón” y permiten mantener relaciones armoniosas con los espíritus de las plantas y los animales. Por su parte, los paiute del sur de Estados Unidos dicen que las plantas necesitan “sentir” la presencia humana, como cuando caminan cerca de ellas o las podan, las queman o las cosechan. Los animales también necesitan esta misma interacción con los humanos: si no se los caza su número disminuirá porque creerán que ya no los necesitan. Estas relaciones son vitales para la continuidad y mantenimiento del mundo [Fowler y Turner, 2001:422].

Los casos etnográficos mencionados, como tantos otros, nos describen situaciones “vivas” en donde, paradójicamente, podemos “ver lo invisible” a través de las palabras del informante. El arqueólogo, en cambio, dirá que la evidencia material en la cual se fundamenta su disciplina tiene límites a la hora de estudiar la ritualidad de los grupos del pasado, o bien, en el mejor

de los casos, podrá acceder a ella de manera indirecta a través de los restos materiales que hayan quedado de tales prácticas. Sin embargo, no debemos caer en el error, inconsciente y absolutamente ontológico, de creer que lo espiritual es intangible, mientras que lo material, en caso de que lo hubiera, es sólo el vehículo o la manifestación de aquél. Esto sería, otra vez, separar lo animado de lo inanimado. Sería creer que el animal, la planta o el objeto equis están “poseídos” por un espíritu, es decir, que una esencia se “incorpora” a una materia. Más bien, debemos tener presente que en una ontología animista ciertos “objetos” tienen alma, del mismo modo que las “personas” tienen categorizaciones variables y límites difusos. En este sentido, la planta (ayahuasca, *Bursera microphylla* o *Hyptis*, según los ejemplos citados) no es sólo un vehículo para que se manifieste el espíritu a través de aquél, sino que es ella misma, como ser animado, como agente, la que cura. El *haaco cama*, más que un ser “poseído”,¹³ es un agente social con la capacidad para entablar una comunicación con entidades no humanas, pero perfectamente materiales (la planta que cura) en la cual él, por supuesto, también tiene injerencia. En este sentido, *el animismo, en tanto ontología relacional, está impregnado de materialidad*.

Desde esta perspectiva, como arqueólogos debemos reconsiderar la manera en que estudiamos la materialidad del pasado [v. Barrett, 2001]. Aquí proponemos un enfoque relacional, articulado en la noción de paisaje como seguridad ontológica, dentro del cual y desde cuya perspectiva aplicar los conceptos de agencia.

OBJETOS Y FORMAS DEL PAISAJE COMO AGENTES SOCIALES

Por lo general, desde el pensamiento moderno consideramos al arte rupestre como la representación gráfica de “algo” que tenemos que identificar o cuyo significado intentamos decodificar, o como el registro arqueológico de una actividad que buscamos explicar, pero en definitiva como algo físico, inerte e inanimado que no es más que la consecuencia de una acción. En sociedades premodernas, en cambio, esas pinturas pudieron ser consideradas como parte activa de una práctica ritual, esto es, como entidades con las que se establecía

13. A pesar de que así es como suele aparecer descrito en las monografías de etnólogos “modernos”.

una relación y se obtenían efectos inmediatos. Al respecto, cabe mencionar una cita interesante de Kroeber acerca de los seris en referencia a la iniciación chamánica. Dice que ésta tenía lugar en “una cueva en la montaña”, en la cual el iniciado

pintaba un signo o marca en la pared para que se abriera y él entrara. El espíritu de adentro [...], puede ayudarlo o no, si lo hace, golpea al hombre y entra en su cuerpo. A través de ello el chamán puede curar, [ya que el espíritu dentro suyo le permite] ver la causa de la enfermedad en el cuerpo del paciente [Kroeber, 1931:13].

Por su parte, Griffen señala para los mismos grupos, que luego de cuatro días de ayuno el iniciado se dirige a

una cueva, conocida por ser buena para estos propósitos. [...] Una vez allí llama a los espíritus [...] y espera a que lleguen. Si tiene éxito, ellos llegarán y la cueva se transformará en una hermosa casa. Los espíritus son como gente pequeña, hablan y caminan como la gente y siempre salen cantando de la cueva. Ellos le enseñan al iniciado el arte de la curación —uno representa la parte del enfermo mientras que el otro lo cura— y el iniciado aprende inmediatamente con este ejemplo [Griffen, 1959:50-51].

Según estas citas, podemos considerar la pintura y la cueva (“buena para estos propósitos”) como *agentes* de la práctica social en la que están involucrados, en este caso, el ritual de iniciación, y en donde el elemento central es la interacción social y la formación de una identidad personal. La pintura, entonces, no “representa” una actividad; la pintura “es” parte activa de esa práctica [Ingold, 2000:128]. De modo similar, la cueva no es sólo un espacio para la actividad, sino que es el “lugar” (en términos de Augé) que favorece tal comunicación.

Abordar el estudio del paisaje en términos relacionales implica considerar que ciertos objetos físicos y formas materiales del paisaje pudieron ser definidos como seres vivos, lo que obligaba a interactuar con ellos desde una perspectiva social y no mecanicista ni utilitaria [Iwaniszewski, 2007:24]. En esta misma línea, ciertos cerros o fenómenos meteorológicos venerados por los graniceros pueden ser definidos como agentes sociales que al comuni-

carse con los humanos ejercen cierta influencia en sus acciones [*id.*]. Cabe aclarar, sin embargo, que mientras todos los artefactos, fenómenos meteorológicos o formas físicas del entorno pueden servir para definir, entablar, mediar, representar o simbolizar las relaciones humanas, los roles y los rangos sociales, no todos son considerados seres con agencia [*id.*]. Entonces, al centrarnos en las prácticas sociales desde un enfoque relacional es donde debemos buscar la categoría de ser y de otredad definida por cada cultura y grupo social, y con ello, identificar la agencia social que produce y es reproducida por el paisaje.

CONCLUSIONES

El hecho de que la modernidad se haya construido sobre la dicotomía sujeto-objeto, implica que la epistemología, central para el pensamiento moderno, no fue una preocupación para las sociedades premodernas, en la medida en que “vivir (ya) es conocer” [Hornborg, 2001:65; 2006:27]. En este sentido, coincidimos con Hornborg cuando dice que más allá de los esquemas y convenciones interpretativas de las sociedades premodernas, estos grupos disfrutaron de un tipo de autoridad inmutable que el conocimiento moderno raramente logra. El predicamento de la modernidad es la incertidumbre crónica sobre la validez de sus representaciones, incertidumbre reflexiva que es utilizada para producir nuevas certezas provisorias (como se da en la ciencia) o asumir la forma de solipsismo, falta de compromiso o indiferencia, como vemos en la posmodernidad [Hornborg, 2006:27].

La expropiación de tierras a comunidades indígenas llevó, como es sabido, a la desorientación social, a la pérdida de la cultura y la lengua, y a la marginación. Esta “separación” forzada de sus tierras pero también y, sobre todo, la incorporación de los indígenas al sistema educativo oficial —y con ello, a nuevas formas de *ser* y de *conocer* el mundo— ha provocado un quiebre ontológico tal que, pese a las pretensiones de muchas comunidades “nativas” (léase en especial las de América del Norte) de recuperar lo perdido —tierras, tradiciones—, lo que en realidad se ha dado es la mercantilización de la identidad indígena [Castile, 1996], y con ello, la construcción de nuevas identidades: la de los indígenas de la posmodernidad.

BIBLIOGRAFÍA

Astorga de Estrella, María Luisa; Stephen Marlett, et al.

- 1998 "Las canciones seris: una visión general", en Estrada Fernández, Z.; M. Figueroa; G. López Cruz y A. Acosta (eds.), *IV Encuentro Internacional de Lingüística en el Noroeste*, t. 1, vol. 2, Hermosillo, Unison, pp. 499-526.

Barrett, John

- 2001 "Agency, the Duality of Structure, and the Problem of the Archaeological Record", en Hodder, Ian (ed.), *Archaeological Theory Today*, Cambridge, Polity, pp. 141-164.

Bowen, Thomas y Edward Moser

- 1970 "Material and Functional Aspects of Seri Instrumental Music", en *The Kiva*, vol. 35, núm. 4, pp. 178-200.

Castile, George Pierre

- 1996 "The commodification of Indian Identity", en *American Anthropology*, núm. 98, pp. 743-749.

Criado Boado, Felipe

- 1999 *Del terreno al espacio: planteamientos y perspectivas para la Arqueología del Paisaje*, Capa 6, Grupo de Investigación en Arqueología del Paisaje, Universidad de Santiago de Compostela.

Descola, Philippe

- 2001 "Construyendo naturalezas, ecología simbólica y práctica social", en Descola, P. y G. Palsson (coords.), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, México, Siglo XXI, pp. 101-123.

Felger, Richard y Mary Beck Moser

- 1985 *People of the desert and sea. Ethnobotany of the Seri Indians*, Tucson, University of Arizona Press.

Ferraris, Maurizio

- 2005 *Historia de la Hermenéutica*, México, Siglo XXI.

Fowler, Chris

- 2004 *The Archaeology of Personhood. An Anthropological Approach*, Londres-NY, Routledge.

Fowler, Catherine y Nancy Turner

- 2001 "Ecological/Cosmological Knowledge and Land Management among Hunter-Gatherers", en Lee, Richard y Richard Daly (eds.), *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*, Cambridge University Press, pp. 419-425.

Giddens, Anthony

- 1995 *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires, Amorrortu.

Griffen, William

- 1959 *Notes on Seri Indian Culture*, Gainesville, Latin American Monograph, núm. 10, University of Florida Press.

Habermas, Jürgen

- 2002 *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*, Madrid, Taurus.

Heidegger, Martín

- 1953 *Ser y tiempo*, 7ª ed., Heidegger en castellano, en www.heideggeriana.com.ar, consultado el 4 de mayo de 2008.

- 1994 [1954] “Construir, habitar, pensar”, en *Conferencias y artículos (Vötrage und Aufsätze)*, Eustaquio Barjau (trad.), Barcelona, Ediciones del Serbal (Odós), pp. 127-142.

Hornborg, Alf

- 2001 “La ecología como semiótica. Esbozo de un paradigma contextualista para la ecología humana”, en Descola, P. y G. Palsson (coords.), *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas antropológicas*, México, Siglo XXI, 1a. ed. en español, pp. 60-79.
- 2006 “Animism, Fetishism, and Objectivism as Strategies for Knowing (or not Knowing) the World”, en *Ethnos*, vol. 71, núm. 1, pp. 21-32.

Ingold, Tim

- 2000 *The Perception of the Environment. Essay on Livelihood, Dwelling and Skill*, Londres-Nueva York, Routledge.
- 2007 *Lines. A Brief History*, Londres-Nueva York, Routledge.

Iwaniszewski, Stanislaw

- 2001 “Astronomía, materialidad y paisaje: reflexiones en torno a los conceptos de medio ambiente y de horizonte”, en *Boletín de Antropología Americana*, vol. 37, pp. 217-240.
- 2007 “La arqueología de alta montaña frente al paisaje montaños en México central: problemas, interpretaciones, perspectivas epistemológicas”, en Loera Chávez y Peniche, Margarita; Stanislaw Iwaniszewski y Ricardo Cabrera (coords.), *Páginas en la nieve. Estudios sobre la montaña en México*, México, INAH-ENAH/Conaculta, pp. 9-28.

Kroeber, Alfred

- 1931 *The seri*, Southwest Museum Paper, núm. 6, University of California.

Latour, Bruno

- 2007 *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, Buenos Aires, Siglo XXI.

Ricoeur, Paul

- 2008 *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Argentina, FCE.

Thomas, Julian

- 1999 “Later Neolithic Britain: Artefacts with Personalities”, en *Time, Culture and Identity. An Interpretative Archaeology*, Londres-Nueva York, Routledge.
- 2001 “Archaeology of Place and Landscape”, en Hodder, I. (ed.), *Archaeology Theory Today*, Cambridge, Policy Press, pp. 165-186.
- 2004 *Archaeology and Modernity*, Londres-Nueva York, Routledge.
- 2007 “Archaeology’s Humanism and the Materiality of the Body”, en Insoll, Timothy (ed.), *The Archaeology of Identities: A Reader*, Londres-Nueva York, Routledge, pp. 211-224.
- 2008 “Archaeology, Landscape and Dwelling”, en Davis, Bruno y Julian Thomas (eds.), *Handbook of Landscape Archaeology*, Left Coast Press, Inc., pp. 300-306.

GENIUS LOCI Y LOS PAISAJES FUNDACIONALES. ETIMOLOGÍAS DE LA PERTENENCIA

Irena Chytrá

Motto:

*Encerrado en el ser, habrá siempre que salir de él. Apenas
salidos del ser habrá siempre que volver a él. Así, en el ser, todo es
circuito, todo es desvío, retorno, discurso, todo es rosario de
estancia, todo es estribillo de coplas sin fin.*

Bachelard [1986:252]

El hombre como un ente finito existe esencialmente en la condición “entre” (*inter-esse*): entre el bien y el mal, entre la vida y la muerte (entre los dioses y los mortales), entre el cielo y la tierra. En este sentido, la sujeción a la tierra, o bien, la inasibilidad de las estrellas es la situación primordial histórica del hombre.

La tierra le pertenece al hombre, quien la labra y la cultiva, es decir, la ennoblece y le imprime los paisajes —en su representación morfológica, fenomenológica y simbólica—. El hombre le pertenece a la tierra, y como algo que le pertenece, retorna a ella en forma de cenizas: “La tierra es mi cuna y mi

ataúd”, sostiene el poeta Karel Hynek Mácha (1800-1836), el mayor representante del romanticismo en la poesía checa del siglo XIX, quien se consagró con el poema *Mayo*. La tierra constantemente anuncia la finitud del ser humano; una mirada hacia las estrellas expresa el anhelo de la inmortalidad, siendo ésta tan inasible como las estrellas. El ser humano está inmerso en el cautiverio de su finitud y de su mortalidad a través de la irreconciliable sujeción a la tierra. El mundo, es decir, la tierra es una casa donde moran los mortales [Heidegger, 1988]. Des-oír a la tierra significa precipitarse en la condición de un des-terrado: ser expulsado, perder lo más propio, ya que la tierra es lo más íntimo que el hombre posee, una parte inseparable de su propio ser, el lugar de la edificación de la *polis*. Ésta fundamenta el habitar poético que comprende, en el tenor del filósofo checo Karel Kosík [1997:62], tres elementos: lo bello, lo sublime y lo íntimo. Lo poético se convierte en la finalidad de la estancia del hombre en la tierra: “Vivir, vivir verdaderamente una imagen poética, es conocer en una de sus pequeñas fibras un devenir del ser que es una conciencia de la *turbación del ser*” [Bachelard, 1986:259].

ETIMOLOGÍAS DE LA PERTENENCIA. EL ANHELO DE SITUARSE EN EL MUNDO

La palabra etimología —que en su tenor original en griego representa una fusión de *Ετυμος*, *étymos* (verdadero, auténtico), y *λόγος*, *logos* (la palabra en cuanto meditada, reflexionada o razonada)— remite al “verdadero significado de las palabras”, el que los pueblos vernáculos de Mesoamérica genuinamente emplean para autodenominarse (“la gente de la palabra verdadera o completa”, etc.). Indagar en las etimologías significa compenetrarse con el propio ser. Así, una sigilosa deconstrucción permite asomarse —desde la perspectiva de la lengua checa— en el universo semántico de las palabras avocadas a la pertenencia y, en el sentido heideggeriano de la existencia espacial situada, a su vez, en un espacio existencial: la tierra. Las etimologías evocan inusitadas profundidades y temporalidades históricas que se aproximan a la noción del principio —*Αρχή*, *arché*, en griego— para bifurcarse, metamorfosearse y revestirse de nuevos significados en su devenir histórico. En este contexto, se perfila una metalengua, la lengua primigenia de los eslavos, llamada el eslavo antiguo (*staroslověnsčina*), de la cual surgieron las lenguas que conforman el prodigioso panorama eslavo en la actualidad.

En la lengua checa se aglutina la experiencia de ser y estar (o bien, hallarse) en un verbo único: *být*; de manera que ser-existir equivale a estar-situarse, hecho que le otorga una dimensión metafísica al acto de “habitar-morar”. No obstante, el verbo *být* está contenido, quizá paradójicamente, también en el acto de “conquistar”, *do-být*, es decir, conquistar la tierra o al otro. Sintetiza “el dirigirse hacia el lugar donde se sitúa el otro” o, dicho en las palabras de Eliade [1972:340]: “Cada iniciación es una conquista “heroica” o “mística” de la inmortalidad”. Contrariamente, el verbo *bydlet* (habitar) remite a la permanencia, a la condición de estar-dilatada-y-contemplativamente. El verbo ser (*být*) se cierne en forma indistinta a toda existencia —en su acepción animada e inanimada en términos de los intrínsecos cánones gramaticales de la lengua checa que brindan una apasionante vertiente interpretativa—, concretándose tácitamente a modo de coordenadas existenciales, dotadas de connotaciones simbólico-rituales en determinados contextos: *být* (situarse) puede matizarse por *ležet* (yacer) al predominar la dimensión horizontal (así, por ejemplo un asentamiento “es-se sitúa-yace”, pero también un pedazo de pan “yace-se sitúa” sobre la mesa), o bien, por *stát* (erguirse) cuando prevalece la verticalidad en el sentido real o metafórico (así, una edificación “es-se sitúa-se yergue”; también objetos usuales, como un vaso, pueden “erguirse” sobre una superficie). La peculiaridad de la lengua checa consiste en transitar entre estas palabras en la igualdad de condiciones. Todas las acepciones implican la responsabilidad del sujeto: saber en dónde me encuentro situado sin dejar de cultivar persistente y creativamente la conciencia del lugar. El ser-en-el-mundo, que posee el don de concebir y edificar las moradas, se constituye en un sujeto primordialmente ético, *a priori* impregnado de un *éthos*, bajo la acepción original en griego que se desprende de la noción de la morada.

CUADRO 1

Verbo (checo)	Verbo (español)
být	ser, estar, hallarse, situarse
do-být	conquistar
by-dlet	habitar, morar
ležet	ser-estar-situarse-yacer
stát	ser-estar-situarse-erguirse

Verbos relativos a la existencia espacial. Esquema comparativo entre las lenguas checa y española.

Las profundidades etimológicas contenidas en la lengua checa arrojan una luz reveladora sobre el concepto de la pertenencia, al disponer de una variedad de expresiones para designar la pertenencia en su dimensión identitaria y fundacional. En este contexto, señala Karel Kosík, en su obra *Reflexiones antediluvianas* (publicada en 1997), que esta relación esencial se consuma en la palabra checa *vlast* (tierra-patria), concebida como algo que le es propio al hombre, de manera que este concepto de pertenencia radicalmente difiere de otras lenguas.

La palabra checa *vlast*, de acuerdo con Kosík, posee un poder evocador y denominador que guarda similitud con *logos*, en griego, o *Dasein* (ser-en-el-mundo, ser-aquí-y-ahora), en alemán. Ninguna de las lenguas modernas dispone de una expresión equiparable con el término checo *vlast*. Kosík enfatiza que las palabras *patria* (en español), *vaterland* (en alemán), *otechenstvo* y *rodina* (en ruso) incluso oscurecen el sentido de *vlast* (en checo), ya que se desprenden etimológicamente de la noción de padre (*pater*, *Vater*, *otec*), o bien, de familia (*rodina*), mientras que la palabra checa se deriva del verbo *vlastnit*, “poseer algo como propio”. Para Kosík, el hombre y la tierra se encuentran en una relación de mutua apropiación: la tierra le es *propia* al hombre y el hombre le es *propio* a la tierra; tal hecho fundamenta una relación dialógica del hombre con la tierra, determinante para la humanidad del primero. El hombre es el poseedor (*vlastník*, en checo) de la tierra, que consagra su vida a una apropiación creativa de ésta. No en vano figura en el calendario checo el nombre *vlastimil*, “el que ama a su tierra-patria”. Además, la lengua checa registra una serie de pertenencias sublimadas etimológicamente en los verbos *patřit* (alusivo al verbo “ver” en el checo antiguo), *přislušet* (inmanente del verbo “oír”, en oposición al verbo “desoír”) y *náležet* (derivado del verbo “yacer”). De una pertenencia, a la luz de algo que le es propio al hombre, surge el anhelo de situarse, el anhelo de adherirse a la tierra, de apropiarse de ella, el anhelo de arraigo.

GENIUS LOCI Y LOS PAISAJES FUNDACIONALES

Situarse implica poseer las coordenadas simbólico-rituales, de ahí se deriva la imperiosa necesidad que encierra el acto de la *fundación*. Ésta es un *acontecer* colmado de júbilo mediante el cual se congrega la *polis*, siendo ésta la máxima expresión de la mancomunidad de la especie humana. Es un *acontecer*

CUADRO 2

TIERRA-PATRIA

vlast (checo)-*patria* (español)-*vaterland* (alemán)-*otechenstvo, rodina* (ruso)

VLAST (PATRIA)-SECUENCIAS ETIMOLÓGICAS

vlastnit (poseer)-*vlastní* (propio)-*vlastník* (poseedor)

SUBLIMACIONES ETIMOLÓGICAS DEL VERBO PERTENECER
EN LA LENGUA CHECA

patřit (“ver”, en el checo antiguo)-*přislušet* (“oír”)-*náležet* (“yacer”)

Indagación etimológica sobre la noción de la tierra-patria y la pertenencia, de acuerdo con el filósofo checo Karel Kosík [1997:82-94].

arquetípico, paradigmático y simbólico que ostenta una significativa e imprescindible dimensión retórico-épica, profusamente dotada de enunciados memorables, absorbidos y recreados por la tradición oral. Sólo a partir de este jubiloso y vivificante acontecer, la existencia humana adquiere el sentido. La fundación representa el inicio (*arché*), la legitimación y la consumación de la *polis*.

El acontecer de la fundación se desenvuelve entre un *stabilitas loci* (el espíritu del tiempo) y un *genius loci* (el espíritu del lugar). El empleo conceptual del término “*genius loci*” se le atribuye a Christian Norberg-Schulz (1926-2000), arquitecto noruego y teórico de la fenomenología del lugar, notablemente influenciado por Heidegger, autor del aclamado libro *Genius Loci: Towards a Phenomenology of Architecture* (que se publicó en 1980). Norberg-Schulz se inspiró en el *imago mundi* romano que otorgaba un espíritu a los seres vivos (incluyendo a los dioses), así como a los objetos que los rodean. También el arquitecto italiano Aldo Rossi (1931-1997) —quien profesaba el culto a la geometría de la memoria, propugnaba el valor poético del lugar e impulsaba la premisa de las “ciudades para los vivos” y los “cementeros para los muertos”— indagó entre las connotaciones del *genius loci*.

En este contexto, la perspectiva antropológica propicia un mayor discernimiento, de modo que el *genius loci* trasciende su percepción tradicional bajo el enfoque visionario de los arquitectos, y se vislumbra, además, como un lugar-hábitat predilecto, axiomático, irrefutable (no pudo haber sido otro lugar), único e irrepetible, hegemónico e incluso usurpador, que con-

forma una totalidad idónea y sensible (*comprehensive totality*). *Genius loci* es el fruto del consenso “entre” los dioses (ya sean propios del paganismo o del incipiente cristianismo) y los humanos, siendo los últimos quienes se perpetúan a través del acto de la fundación, desafiando su condición finita. *Genius loci* es una culminación de dilatadas peregrinaciones impregnadas en la mitología al brindar el sosiego al peregrino; me refiero a las migraciones eslavas emprendidas hacia el siglo V desde su proto-patria tras los Cárpatos. *Genius loci* posee atributos de una grandeza estremecedora e incommensurable (como sugiere Kant¹ en *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, de 1764) que se va configurando a lo largo de siglos bajo el velo de hipérboles y eufemismos, designios ilustrativos para la magnitud de la situación. *Genius loci* presagia —conforme a los cánones de lo dionisiaco— una experiencia necesariamente impregnada del exceso que desafía a la medida apolínea. La aprehensión de un *genius loci* suscita —con un dejo de inmortalidad— la antigua esperanza de asir las estrellas y permanecer *ad infinitum*. *Genius loci* impulsa al hombre a apropiarse de él, convirtiéndolo en un espacio sagrado.

El *stabilitas loci* (el espíritu del tiempo) atañe a la fundación que se encuentra inmersa en un *metatiempo* (o tiempo mítico o sagrado), transcurrido *in illo tempore*, para el cual la historiografía checa emplea el designio “opaco o nebuloso”. Es un tiempo turbio desprovisto de escritura, o bien, un tiempo que precedió a la escritura, confinado a la oralidad y las arbitrariedades inherentes de sus futuros intérpretes. Los sucesos míticos que incumben a aquel tiempo fueron plasmados por vez primera por el cronista Cosmas, en la *Chronica Boemorum* (aprox. 1119-1125), que constituye la crónica checa de mayor antigüedad, aunque escrita en latín. Sin embargo, fue en el siglo XIX, durante el periodo denominado Renacimiento de la nación checa, cuando el escritor Alois Jirásek (1851-1930) —en calidad del mayor representante del género de la novela histórica—, reunió el *corpus* de los mitos fundacionales atribuidos a aquellos tiempos nebulosos bajo

1. “Lo sublime conmueve [sensación de estremecimiento], lo bello encanta [sensación de admiración]. El sentimiento que lo acompaña es a veces de cierto horror o melancolía; en algunos casos, meramente una admiración silenciosa y en otros, una belleza que se extiende sobre un plano sublime. A lo primero lo llamo lo sublime terrorífico; a lo segundo, lo noble y a lo último, lo magnífico [...] Lo sublime debe ser siempre grande...” [Kant, 2004:5-7 (1764)].

el célebre título *Las antiguas leyendas checas* (1894). Con esto, aproximó a un amplio público los sucesos como la llegada de los primeros eslavos al territorio de la actual Bohemia Central durante el siglo V, quienes fueron encabezados por el arquetípico personaje, el patriarca-protopadre y hombre primordial, *el padre de los padres llamado Checo* (*Praotec Čech*): a él deben su nombre los países checos. También habló del mítico ascenso al monte Říp (“Monte Remolacha”, cuyo nombre rinde el tributo al cultivo preeminente de la región de la Bohemia Central), la única protuberancia o eminencia orográfica de origen volcánico que emerge desde la llanura adyacente al río Elba, cuando Checo vislumbró la “tierra de leche y miel” en donde dispusieron asentarse “para la eternidad, por los siglos de los siglos” [Jirásek, 1961:18].

Revelan *Las antiguas leyendas checas* que, tras la muerte del mítico padre de los padres, llamado Checo, gobernó el príncipe Krok, quien tenía tres hijas dotadas de poderes sobrenaturales: Kazi era curandera; Teta, invocadora de los dioses, y Libuše, clarividente y profetisa. Fue Libuše, la menor de las hijas, “más hermosa que su progenitora y más sabia que su padre” [Jirásek, 1961:30], quien sucedió a Krok y cuyo enlace con Přemysl, *el Arador*, dio origen a la dinastía de los premislitas, fundadores del Estado checo. El advenimiento de Přemysl indica el desvanecimiento del nebuloso caos e incertidumbre primigenios, la abolición de un tiempo profano e incursión en un tiempo sagrado y creacional: “Entonces estableció numerosas leyes que introdujeron el orden en el fogoso pueblo y con las que gobernaron sus sucesores por muchos siglos” [Jirásek, 1961:49]. En una de sus visiones, Libuše concibió la fundación de la “ciudad de las ciudades”:

Puedo ver una gran ciudad cuya gloria alcanzará las estrellas. [...] Ahí construirán un castillo y lo nombrarán Praga. *Y así como los príncipes inclinan la cabeza en el umbral, se inclinarán ante mi ciudad.* ¡Alabada y honrada sea, y que su nombre se propague por el orbe entero! [Jirásek, 1961:51].

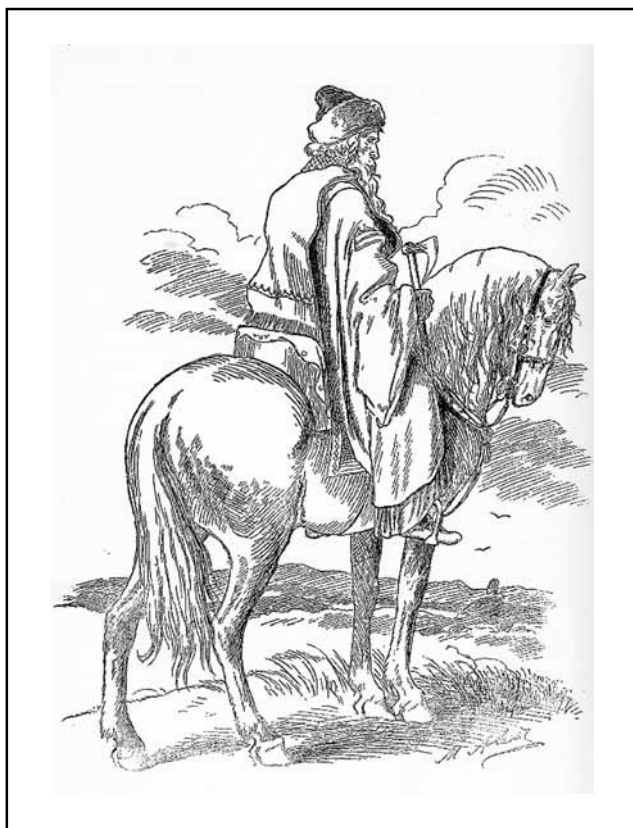
Praga es elevada a “la madre de las todas ciudades”, “la ciudad de las cien torres” (que protagoniza el encuentro entre el cielo y la tierra), “la ciudad cuya gloria abrazará a las estrellas”, emplazada además en el “centro”, en el *corazón de Europa*.

FIGURA 1

El padre de los padres llamado Checo. El patriarca Checo, en su mítico ascenso al Monte Říp, observando la “tierra de leche y miel” donde se asentarían.

Grabado de Mikoláš Aleš (1852-1913).

Fuente: Aleš [1957:228].



Reza el tenor de la premonición de Libuše iluminada por los dioses, que al cabalgar contra la corriente del memorable río Vltava (*Moldau*, en latín), los emisarios consignados por ella encontrarían al hombre llamado Přemysl.

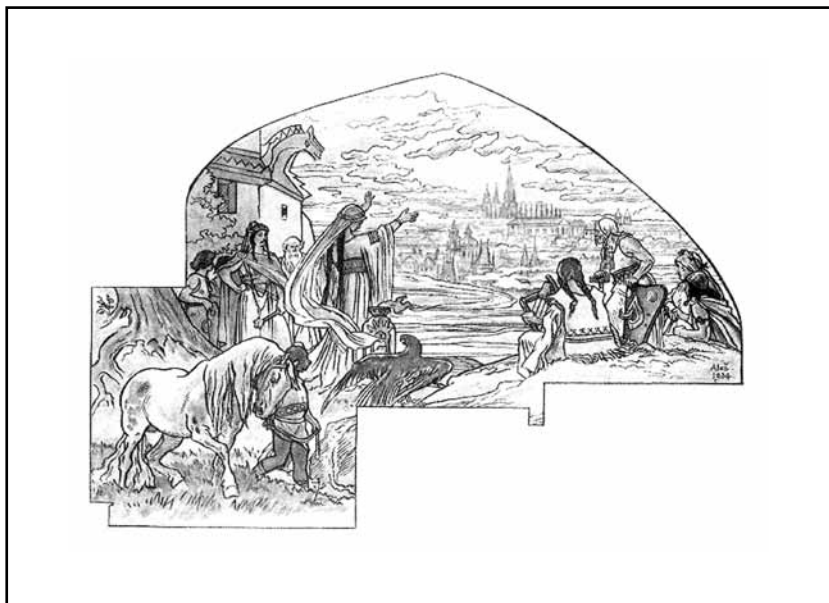
El mito sitúa a Přemysl dentro de un escenario prolífico en pormenores que —sirviéndose de una notable densidad descriptiva— afianzan

FIGURA 2

La profetisa Libuše al concebir la fundación de la “ciudad de las ciudades”, Praga.

Grabado del pintor checo Mikoláš Aleš (1852-1913).

Fuente: Aleš [1957:236-237].



la veracidad de los sucesos, con la finalidad de despejar cualquier incertidumbre, de seducir y envolver a las generaciones venideras. La etimología onomástica del antiguo nombre checo Přemysl —“el de la mente excelsa”— se ciñe a la premisa de *nomen omen*, en concordancia con la trascendencia del fundador de la futura dinastía reinante y predilecta de los premislitas.

Dicho mito se traslada a Stadice, lugar natal de Přemysl, donde su protagonista estaba arando la tierra con una yunta de bueyes, mientras que en la entrada de su morada yacía una placa de madera, labrada por él pero inconclusa, destinada a convertirse en el umbral (*práh*, en checo), que le confirió el nombre al asentamiento y a la futura ciudad-capital, Praga (*Praha*, en checo), fundada en conjunto entre Přemysl y Libuše, entre los siglos VII-VIII. El arado simboliza el antiguo arraigo a la tierra-tierra.

FIGURA 3

Grabado del río Vltava con Praga; el Castillo de Praga (en la parte superior) y Vyšehrad (a la derecha), el lugar asociado al mito fundacional de Praga.

Fechado en 1493 y realizado por A. Koberger.

Fuente: Universidad Hebrea de Jerusalén.



FUNDACIÓN DEL ASENTAMIENTO DE PRAGA (PRAHA)

COMO LA CIUDAD DEL UMBRAL (PRÁH)

La simbología del umbral en el universo eslavo

“El hombre no puede vivir sino en un espacio sagrado” [Eliade, 1972:342].² Éste se revela a través de una hierofanía, es decir, una manifestación de lo sagrado a partir de sus partes constitutivas en términos etimológicos: *ἱερός*, *hieros* (sagrado), y *φανεια*, *faneia* (manifestar), o bien, un signo hierofánico fulgurante —el umbral, en este caso— mediante el cual se consagra el espacio, transfigurándose, singularizándose y aislándose del espacio profano. La consagración-fundación representa un acto genuinamente auténtico, aglutinador del espacio sagrado, realizado en el lugar predilecto (*genius loci*) que no

2. Aunque “el hombre de las sociedades arcaicas tiene tendencia a vivir lo más posible en lo sagrado o en la intimidad de los objetos consagrados, [mientras que] la Sociedad Moderna habita un Mundo desacralizado” [Eliade, 1972:329].

ha sido “escogido” por el hombre, sino “descubierto”; dicho de otra manera, asignado por la divinidad regidora para llevar a cabo el rito de la edificación de un “centro del universo” (*axis mundi*). La diseminación de la hierofanía primordial presupone la abolición de un tiempo-espacio profano y la instauración de lo sagrado *in illo tempore*. De acuerdo con Eliade [1972:337], el simbolismo del “centro” abarca nociones múltiples: la del punto de intersección de niveles cósmicos; la de espacio hierofánico y, por ello mismo, *real*; la de espacio creacional (el surgimiento de la dinastía premislita), por excelencia. Allí se encuentra la fuente de toda realidad y, por tanto, de la *energía* de la *vida*. El “centro” comprende configuraciones muy diversas: así, la ciudad (capital) es concebida como una morada o casa que confiere la inmortalidad a los que habitan en ella y que funge como un punto de confluencias y encuentros.

El asentamiento de Praga surge entonces de aquel *umbral* mítico y éste inaugura su relación fundacional con la tierra. Este umbral —dotado de una vertiente arquetípica, ontológica y metafísica— remite al principio (*arché*), en su acepción paradigmática (*paradeigma*), es decir, se establece como un modelo análogo a la noción del *threshold* que Kuhn conceptualiza en su obra *Structure of Scientific Revolutions* (publicada en 1970), desde una portentosa dimensión ritual-liminal de un *axis mundi* inequívoco que se fusiona con la noción del corazón de Europa.

El umbral —en términos convencionales— es representado por una modesta, y a primera vista imperceptible, placa de madera que descansa en el contacto de la puerta con la tierra. Se distingue por su firmeza, por lo cual debe ser esculpido de una madera dura —por ejemplo, la del roble (asociado, además, a la deidad Perun, preponderante entre los antiguos eslavos)— a fin de perdurar y asegurar la “inagotable fuerza de la sacralidad” del espacio que encierra. El paso del tiempo y de los transeúntes “socava” y consume el umbral, cuya parte central se va sumiendo en forma de un peculiar cuenco.

El umbral posee, al mismo tiempo, el carácter unificador y divisor. Es esencial e imprescindible su proyección en los paisajes íntimos del universo eslavo, en distintas representaciones de la morada humana, en cuyo interior el gran umbral se fragmenta en diminutos umbrales. El umbral denota una significativa vertiente liminal al separar la pureza de “lo de adentro”, de las inmundicias que pueblan “lo de afuera” [Bachelard, 1986:250-270], impi-

diendo que sea transgredida esta barrera ritual. Por ello (y en términos sublimados, por el respeto subyacente) se requiere limpiar los zapatos sobre el umbral, o bien, quitárselos antes de cruzarlo. El umbral aísla del frío y resguarda el calor, y mediante el calor ritual de la morada, aunado a la congregación de sus pobladores alrededor del fogón, ahuyenta a los espíritus hostiles.

El umbral resguarda y defiende el “centro del universo” (en tanto una ciudad-*imago mundi* o una morada humana-microcosmos). “El umbral es el acceso iniciático a la sacralidad, a la inmortalidad; trascenderlo corresponde a una consagración, a una iniciación” [Eliade 1972:339].

El umbral pone a prueba al otro-extraño que tiene que inclinar la cabeza ante la mirada de su anfitrión en expresión de respeto o humildad, hecho que documenta la profecía de Libuše de la siguiente manera: “Y así como los príncipes inclinan la cabeza en el umbral, se inclinarán ante mi ciudad” [Jirásek, 1961:51]. El umbral propicia la revelación del otro, lo hace tropezar, precipitarse en un espacio desconocido y desafiar la incertidumbre. No *cualquiera* puede pretender penetrar sin daño en un espacio resguardado por el umbral y salir indemne de él; la entrada tiene el valor de una iniciación. Prohíbe y obstruye la penetración del enemigo (los espíritus hostiles, la muerte); siendo un espacio inviolable para los no llamados, los no iniciados, pero al mismo tiempo permite la entrada de los suyos. También los ritos que acompañan la transición entre lugares vía *limen* se suman a los “*rites de passage*” y conllevan conductas simbólicas, según Van Gennep [Turner, 1999:105]. El umbral permite la continuidad de las hierofanías, la perennidad del espacio consagrado a través de solidaridades místicas con el territorio y con los antepasados-fundadores (cuyos restos mortales descansan en el “centro”).

En el umbral se celebran al mismo tiempo la unión y la ruptura, aunque nunca pierde su carácter conciliador entre las dicotomías subyacentes: lo de adentro-lo de fuera; lo frío-lo caliente; lo propio-lo ajeno; lo sagrado-lo profano; el caos-el orden (ritual, cósmico); lo puro-lo impuro; lo asible-lo inasible; lo alcanzable-lo inalcanzable; la vida-la muerte. El umbral hace fluir y con-vivir sustancias aparentemente irreconciliables que, *siempre y nuevamente*, anuncian y recuerdan la vulnerable condición “entre” que le es propia al hombre, situación que puede ser superada y remediada sólo mediante una adhesión creativa a la tierra y evocada en actos “poéticos”: el eterno retorno que aflora de la poesía de Frantisek Halas (1901-1949): “Aunque mis ojos

se quedaran para el llanto, yo regresaré a mi tierra, yo regresaré”. Un puño de esta extraña materia sagrada que se llevó el pensador checo Juan Amos Comenio (1592-1670) al exilio en 1628. El clamor del místico poeta *térreo* Viktor Dyk (1877-1931) en su homenaje a *La tierra que habla*: “Si me abandonas no moriré, si me abandonas morirás”.

BIBLIOGRAFÍA

Aleš, Mikoláš

1957 *M. Aleš mládeži. Dějiny národa* (M. Aleš para los jóvenes. Historia de la nación), Praga, Státní nakladatelství dětské knihy.

Bachelard, Gaston

1986 *La poética del espacio*, México, FCE.

Eliade, Mircea

1972 *Tratado de historia de las religiones*, México, Era.

Kant, Immanuel

2004 [1764] *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, México, UNAM.

Kosík, Karel

1997 *Předpotopní úvahy* (Reflexiones antediluvianas), Praga, Torst.

s/f *Reflexiones antediluvianas*, traducción al español y notas por Irena Chytrá (en prensa), México, Ítaca.

Kuhn, Thomas S.

2006 *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE.

Heidegger, Martin

1998 *El ser y el tiempo*, México, FCE.

Jirásek, Alois

1961 *Staré pověsti české* (Las antiguas leyendas checas), Praga, Státní nakladatelství krásné literatury a umění.

Mácha, Karel Hynek

2003 *Máj* (Mayo), Ostrava (República Checa), Knižní expres.

1996 *Mayo*, Clara Janés (trad.), Alicante, Aitana Editorial.

Norberg-Schulz, Christian

1980 *Genius Loci: Towards a Phenomenology of Architecture*, Nueva York, Rizzoli.

Turner, Víctor

1999 *La selva de los símbolos*, México, Siglo XXI.

PERSPECTIVAS ECODINÁMICAS DE LA ARQUEOLOGÍA DEL PAISAJE Y PROCESOS SOCIO-AMBIENTALES EN LA TRANSICIÓN A LA EDAD DEL BRONCE EN CHINA

Walburga Wiesheu*

Muchos procesos históricos son dinámicos. En general, la dinámica es el estudio científico de cualquier entidad que cambia con el tiempo. Un aspecto de la dinámica trata con una descripción fenomenológica de comportamientos temporales —trayectorias— [...]. Pero el núcleo de la dinámica es el estudio de mecanismos que producen el cambio temporal y que explica las trayectorias observadas.

[Turchin, 2003: 3]

El origen de los comportamientos heterogéneos y asimétricos que se observan en el paisaje puede que no sea tan intratable como parece....

[McGlade, 1999: 12]

* Profesora-investigadora del Posgrado en Arqueología de la ENAH e investigadora asociada al Centro de Estudios de la Diversidad Cultural (Cedicult) del Museo Nacional de las Culturas en el INAH.

INTRODUCCIÓN: PERSPECTIVAS DE LA ARQUEOLOGÍA DEL PAISAJE

La arqueología como disciplina científica tuvo su origen en las ciencias naturales y no sólo ello: la investigación de las condiciones ambientales en que se desarrollaron las sociedades humanas del pasado ha constituido una parte importante de nuestra práctica profesional. Pero en este empeño, por lo general se ha dejado de lado el contexto humano y social en que los fenómenos naturales se encuentran incrustados, tratando a los dos ámbitos como entidades analíticas separadas. La arqueología del paisaje justamente se enfoca en la relación entre los seres humanos y la naturaleza; se ha desplazado desde un énfasis en el sitio, al del patrón de asentamiento a escala regional —donde en realidad surgió esta arqueología temática—, para centrarse actualmente en el estudio del paisaje [Van der Leeuw *apud*. Fisher y Thurston, 1999; David y Thomas, 2008].

Este relativamente nuevo campo temático, que en realidad no se opone a formas tradicionales de la investigación arqueológica, abarca desde simples reconstrucciones ambientales y ciertas aproximaciones centradas en la dimensión cosmológica, hasta la perspectiva fenomenológica, así como los enfoques de la ecología histórica, la nueva ecología, la ecología política y el llamado enfoque sistémico-científico de la ecodinámica humana. Podríamos considerar a estas últimas vertientes ecológicas como diferentes perspectivas dinámicas de la arqueología del paisaje, las cuales poseen preocupaciones semejantes y comparten algunas premisas comunes, como las que asumen que las relaciones entre los seres humanos y el ambiente son fluctuantes, inestables e históricamente contingentes, además de recursivas [Bender, 1999; Fisher y Thurston, *op. cit.*].

En tales aproximaciones desarrolladas en las últimas décadas, aparte de delinear los episodios de fluctuaciones en los ciclos naturales, se incorpora el análisis de los impactos de tipo cultural, producto de manipulaciones antropogénicas del entorno a través de las diversas actividades agrícolas, pero incluso de aquellas debidas a los intrincados paisajes urbanos completamente artificiales [Van der Leeuw y McGlade, 1997]. La comprensión de los procesos dinámicos inherentes al entorno biofísico y los ambientes socioculturales, por tanto, también implica rastrear la historia de los impactos ambientales generados a través de perturbaciones antropogénicas del paisaje,

historia que quedó incrustada en su registro material, y que es heredada a través de prácticas milenarias o tradiciones vivientes (las cuales, por su parte, constituyen un vital capital paisajístico legado de los ancestros cuyo uso a largo plazo está siendo analizado); implica trazar, asimismo, el deterioro ambiental causado en un contexto en que —a diferencia de las visiones de los viejos planteamientos del determinismo ambiental— los seres humanos no responden únicamente de manera pasiva y mecánica a los retos de las fluctuaciones climáticas, sino también crean, moldean y transforman los ambientes [Erickson, 1999], en la interacción con su entorno biofísico y según las condiciones particulares de los sistemas sociales, políticos y económicos de sus sociedades. Tal como apunta al respecto uno de los exponentes de la Nueva Ecología, Clark Erickson [*ibid.*:634], en las encarnaciones extremas de los recuentos deterministas ambientales, los seres humanos habían sido y aún son concebidos como meros “...muñecos pasivos a la merced de sequías e inundaciones”.¹

Si bien, de acuerdo con Fisher y Thurston [*op. cit.*:630], el término paisaje puede referirse simplemente a una “unidad de ocupación humana”, en un sentido más extenso éste constituye un

[...] concepto amplio, inclusivo, holístico, intencionalmente creado para incluir a seres humanos, su ecosistema antropogénico y la manera en que estos paisajes son conceptualizados, experimentados y simbolizados.

Por consiguiente, el paisaje arqueológico ya no es sólo “[...] un palimpsesto físico de tierra alterada sino de valores cambiantes atados a esta tierra y valores alterados entre contextos culturales cambiantes” [Feinman, 1999:688]. Tratar de comprender la dinámica del entorno biofísico y el ambiente sociocultural, el paisaje percibido incluso, constituye de entrada una empresa holista y multidisciplinaria, la cual idealmente debería recoger los avances de varias perspectivas complementarias [Van der Leeuw y Redman, 2002]. Como afirma Feinman [*op. cit.*], se necesita entonces una visión general y coherente que reconozca que los ambientes no son ni prístinos ni

1. De hecho, en estos términos, Erickson [*id.*] denuncia incluso las inferencias de una “ecología neo-determinista”, hechas por algunos investigadores dedicados a la arqueología andina.

entidades independientes o no tocadas o afectadas por la acción humana; además, se requiere el empleo de perspectivas dinámicas de las relaciones humano-ambientales, enfocadas como construcciones culturales de interacciones históricamente contingentes, moldeadas por actividades humanas pasadas y distintas percepciones culturales. Ello, a su vez, requiere el desarrollo de enfoques integrales que tiendan un puente entre la naturaleza y la cultura vía la formulación de plataformas teóricas y metodológicas plurales, encaminadas también a superar la tradicional fragmentación del conocimiento científico que se ha generado al tratar lo humano y lo ambiental como esferas separadas, y que por lo demás se benefician de la profundidad temporal que abarca la arqueología [Denham, 2008; McGlade, 1999; Van der Leeuw y Redman, *op. cit.*], para de este modo delinear de una manera más puntual la dinámica existente entre cambios ambientales y determinados desarrollos socioculturales.

Teniendo en mente tales objetivos, en este trabajo me centraré en examinar y explorar la utilidad de los desarrollos teóricos recientes en la investigación ambiental y cultural de las sociedades pasadas, respecto de los que resultan sumamente sugerentes algunas premisas teóricas —asumidas en particular en el seno de la perspectiva de la ecodinámica humana—, dejando de lado por el momento el importante desarrollo matemático que ha experimentado este enfoque de la arqueología del paisaje. Creo que tales aproximaciones dinámicas de la interacción socionatural nos permiten entender mejor el caso que me concierne aquí: el del desarrollo de diferentes trayectorias culturales en el contexto de los trascendentales cambios ambientales sucedidos nada menos que en la etapa crucial de la transición del periodo Neolítico a la Edad del Bronce en China.

RECONSTRUCCIÓN PALEOAMBIENTAL Y SECUENCIAS CULTURALES EN LA CHINA TEMPRANA

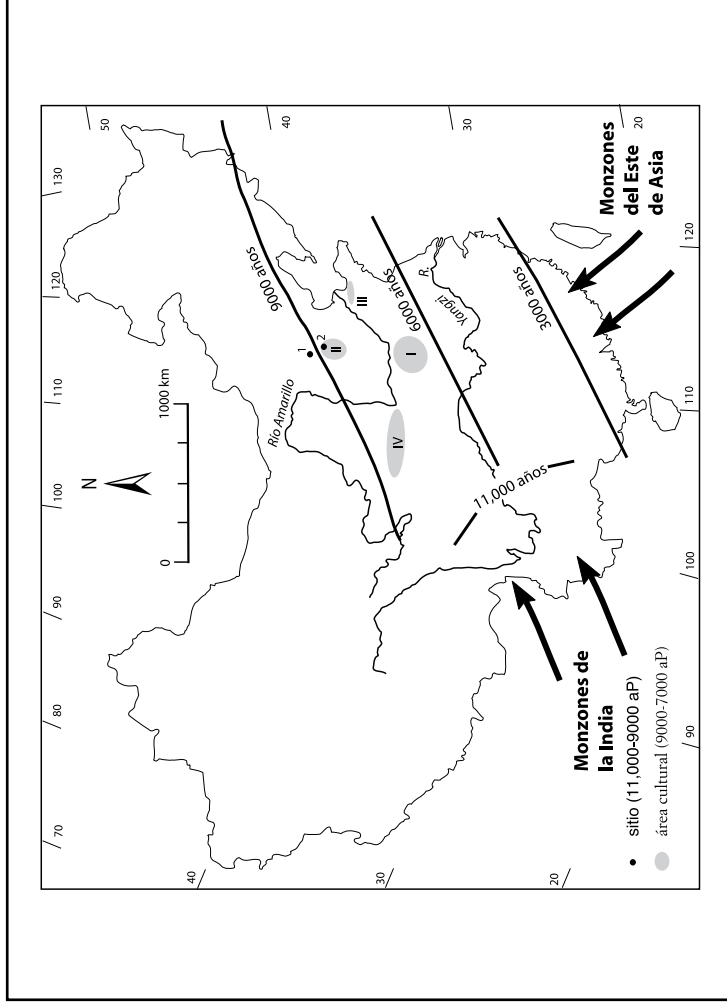
La investigación paleoambiental es un campo relativamente nuevo en China pero se ha desarrollado rápidamente; así, numerosos estudios recientes han delineado los cambios mayores observados durante el Holoceno, en cuanto a clima, flora, fauna y geoformas, datos que en combinación con la información arqueológica han sido usados para reconstruir la relación entre dinámicas ambientales y secuencias culturales. Por consiguiente, algunos investigado-

res se han interesado cada vez más en trazar correlaciones entre los cambios ambientales y las transformaciones observadas en las culturas arqueológicas [v. Liu, 2000 y 2004; Rosen, 2007].

Cabe señalar, sin embargo, que, por ejemplo, los fechamientos geológicos son menos refinados que los arqueológicos, lo que dificulta el hacer inferencias arqueológicas puntuales, ya que mientras las cronologías geológicas se derivan por lo general de fechas de radiocarbono no calibradas (ap), ahora las cronologías arqueológicas se basan en su mayoría en fechas calibradas (ap calibradas o aC), de lo cual puede surgir una diferencia en tiempo de varios siglos o de hasta un milenio, por lo que estos dos conjuntos de datos no se pueden correlacionar directamente sin calibrar las fechas geológicas. A su vez, la información paleoclimática obtenida directamente de perfiles de polen no indica el periodo exacto en que ocurrió un cambio climático mayor, puesto que existe un considerable desfase de hasta trescientos años entre el cambio climático y la respuesta en el crecimiento vegetal reflejada en evidencias polínicas. Igualmente, a las sociedades humanas les toma cierto tiempo responder a los cambios ambientales, por lo que probablemente también exista un desfase entre ellos y las transformaciones sociales, si es que éstas resultan afectadas por las nuevas condiciones ambientales. Por esto, la información paleoambiental no debería usarse en las interpretaciones arqueológicas sin evaluarla en forma independiente, no obstante que aun así nos puede proporcionar un marco general para comprender las condiciones ambientales y relacionarlas con el desarrollo de las sociedades humanas [Liu, 2000 y 2004].

Junto con los datos recopilados en diversos tipos de análisis que han permitido grandes avances en la reconstrucción paleoambiental en décadas recientes en China, varios estudios han indicado que el régimen monzónico en el este de Asia desempeñó un papel dominante sobre las condiciones paleoclimáticas y ambientales en su desarrollo cultural milenario. Una etapa de monzones intensos con condiciones más cálidas y húmedas marcó el máximo climático del Holoceno medio (7200-6000 ap) (Figura 1), el cual coincidió con el desarrollo de la cultura neolítica de Yangshao en la cuenca del río Amarillo, mientras que el episodio siguiente de monzones más débiles puede ser correlacionado aproximadamente con la aparición de sociedades complejas en Yangshao tardío (3500/3200-3000 aC) y durante la era Longshan del

FIGURA 1
 Posiciones máximas de los monzones en el este de Asia en relación con determinados sitios y culturas neolíticas de la cuenca del río Amarillo. Fuente: An *et al.* [2000, fig. 13, adaptado en Liu, Li, 2004:24, fig. 2.3].



Neolítico terminal (3000-2000 aC). La información paleoclimática muestra un enfriamiento abrupto y condiciones más secas en el tercer milenio aC, aunque con un régimen de lluvias anormales que afectaron las diversas culturas regionales de la era Longshan de un modo diferencial, no sólo respecto de sus situaciones ambientales locales sino también acorde con las características de las sociedades complejas tempranas que sufrieron el impacto de fluctuaciones ambientales cada vez más severas y frecuentes; este proceso, alrededor del 2000 aC, conllevó la transformación urbana y estatal en la región cultural de las Llanuras Centrales en el curso medio del río Amarillo, donde según las fuentes históricas posteriores se establecieron las primeras dinastías de la Edad de Bronce; en cambio, otras culturas neolíticas florecientes hasta entonces fueron sustituidas por culturas menos complejas.² La generación de tales trayectorias culturales divergentes se dio entonces en el contexto de severas fluctuaciones y anomalías climáticas que, en dicha etapa crítica de la transición a la Edad del Bronce, en China implicaron calamidades naturales de diversa índole: desde inundaciones catastróficas, transgresiones marítimas, cambios en el curso de los ríos, terremotos y quizás también hambrunas y epidemias, hasta una eventual crisis socio-ambiental a gran escala, como consecuencia de pérdidas de cosechas y vidas humanas o abandonos súbitos de asentamientos, lo cual a su vez desencadenó movimientos y reacomodos de la población a escala regional, intensos conflictos interregionales y, en general, una marcada ruptura cultural en entidades regionales tanto del norte como del sur de China [Liu, 2004; Wang Wei, 2005].

PARÁMETROS AMBIENTALES Y RESPUESTAS SOCIOCULTURALES

Para dar cuenta de tan amplia discontinuidad cultural y de las profundas transformaciones en el paisaje sociopolítico, obviamente resultaría muy tentador evocar las viejas posturas del determinismo ambiental, tan en boga dentro del anterior paradigma explicativo de la nueva arqueología. Empero, como sugiere Liu [2000, 2004], la respuesta social, el comportamiento humano y el uso de diversas estrategias para afrontar dichas crisis socioambientales pueden

2. Para un análisis más detallado de estos procesos ambientales y culturales generados en la etapa crítica de la transición del Neolítico a la primera era dinástica de la Edad del Bronce en China, v. Wiesheu [2009a].

haber influido en los desarrollos culturales divergentes, tanto hacia estructuras de mayor complejidad como de su declive; de este modo, es necesario analizar la interrelación mutua entre los factores ambientales y las dinámicas sociales en los procesos de desarrollo de la complejidad social, los que no pueden entenderse bien sin correlacionarlos con los ciclos naturales e incluso con aquellos cambios inducidos a través de prácticas milenarias de la explotación de los recursos.

En efecto, el impacto de cambios climáticos globales junto con procesos antropogénicos desencadenados mediante diversos tipos de manipulación del entorno biofísico, deben haber repercutido en las diferentes consecuencias sobre las trayectorias sociales resultantes. Es más, cabe destacar que el fracaso por parte de grupos humanos particulares en dar respuestas adecuadas a los retos ambientales, pudo haber conllevado el eventual colapso de varias culturas y civilizaciones del mundo antiguo. Haciendo una breve analogía con el caso de las transformaciones socioculturales ocurridas en la Europa continental durante la Edad de Hierro, llama aquí la atención que el denominado Óptimo Climático Romano entre el 300 aC y el 300 dC, coincidió con el auge y la expansión del Imperio romano, etapa en que el ecotono vinculado a un clima mediterráneo favorable y estable se movió bastante al norte, permitiendo el cultivo de especies mediterráneas, mientras que el regreso de un inestable régimen climático anterior del tipo atlántico trajo consigo la retracción sucesiva de la hegemonía romana aunado al retorno a una práctica agrícola más difusa y flexible, combinada con el pastoreo y con un patrón de ruralización resurgente de una distribución dispersa de la población, frente al eminente desarrollo urbano que ostentaba la sociedad romana [Crumley, 1994].

El estudio de la relación entre condiciones climáticas favorables o, al contrario, adversas, y el desarrollo de la complejidad cultural, no es tan sencillo, puesto que tal meta investigativa requiere un análisis más sofisticado de cómo operan las sociedades, perspectiva que

[...] solamente puede ser alcanzada considerando el hecho de que las sociedades son unidades complejas que no se comportan de un modo monolítico, y sus respuestas a estímulos externos como es un cambio ambiental, están sujetas a la interacción entre una serie de esferas de influencia sobre los niveles de lo social, tecnológico, económico y conceptual [Rosen, 2007:39].

Y, justo en este contexto, cabe agregar que el ser humano puede aprender de su experiencia hecha de cara a las condiciones cambiantes de su entorno, gracias a la acumulación y transmisión del conocimiento cultural sobre variables ambientales, en lo que Gunn [1994] denomina recabación (*capturing*) de información sobre diversos parámetros ambientales (información que genera un acervo de conocimientos necesarios para sobrevivir de la mejor manera a determinadas condiciones ambientales); la mayoría de las veces, tal información recabada es:

[...] transmitida en la medida que es valorada la autoridad tradicional. Periodos de un clima estable (sea caliente o frío, húmedo o seco, o incluso persistentemente no predecible) brindan a los seres humanos la oportunidad de experimentar y de traspasar los resultados a las generaciones subsecuentes en la forma de estrategias exitosas dadas a un conjunto particular de condiciones [...] los periodos de un clima no predecible requieren una mayor flexibilidad por parte de las poblaciones humanas en su utilización de los recursos; y necesitan un cúmulo de información más grande [...] Cuando persisten condiciones no predecibles, emergen estructuras sociopolíticas más tendentes a cambios en el tamaño de la población, los patrones de autoridad, y de localidad [Crumley, 1994:92-193].

Además, como señalan algunos arqueólogos, los seres humanos no sólo pueden aprender de su experiencia, también pueden cambiar su comportamiento como resultado de sus observaciones de los efectos ambientales sobre la dinámica sociocultural, reconocimiento —dicho sea— que ha llevado a sostener que habremos de incidir activamente respecto de la severa crisis ambiental que enfrentan las sociedades humanas en vista del actual cambio climático global, producto tanto de ciclos naturales como de graves impactos antropogénicos [Van der Leeuw y Redman, 2002; McIntosh *et al.*, 2000].

Aunque la arqueología ambiental tradicional ha hecho grandes avances en el estudio de las prácticas de subsistencia prehistóricas, y ha contribuido en mucho a investigar la agricultura temprana y los esquemas de la explotación de recursos naturales, cabe reiterar que no ha estado muy preocupada sobre los ámbitos culturales específicos en que éstos se insertan. Los análisis se han centrado en la identificación del polen, la fauna asociada, suelos, plantas, etc., es decir, en la reconstrucción de condiciones paleoambientales,

donde el recuento descriptivo del entorno natural (realizado con base en métodos de las ciencias naturales —con su preocupación por la clasificación— y partiendo de premisas teóricas ingenuas) está divorciado de su contexto social, el cual parecería ser un mero anexo, considerado como competencia de otro especialista. Esto ha producido un conocimiento separado en entidades analíticas discretas y carentes de cualquier discusión epistemológica, en donde no se toman en cuenta los aspectos activamente involucrados en la interacción entre los seres humanos y el entorno biofísico [McGlade, 1995].

En tales reconstrucciones de los paleo-paisajes —de una utilidad a todas luces cuestionable, como bien lo señala McGlade [*id.*]—, patentes en los estudios de la antropología ecológica de corte economista y en los modelos homeostáticos de la ecología humana y cultural que predominaron ante todo dentro del paradigma de la arqueología procesual, se usaban métodos mayormente funcionalistas enfrascados en explicaciones deterministas lineales de procesos hipotéticamente predecibles y que tendían al equilibrio. Además de seguir una lógica de adaptación, en dichos modelos homeostáticos se visualizaba el ambiente como algo que tiene que ser contestado y domado, algo que —diría yo— iba perfectamente de acuerdo con la perspectiva occidental de la dialéctica sociedad-naturaleza; por ello, difícilmente podrían dar cuenta de la dinámica recíproca y co-evolutiva de los procesos sociales y ambientales, suposición fundamental que subyace al llamado enfoque ecodinámico de los paisajes transformados por el hombre, es decir, los paisajes antropogénicos, los cuales según subraya Bender [1999], siempre están en flujo, contingentes y resilientes. En esta aproximación de la arqueología de los paisajes que examinaré con más detalle en la siguiente sección, los seres humanos son considerados, pues, como partícipes activos que “co-evolucionan” con su entorno “natural”, dentro del cual se insertan a través de una interacción dinámica y en cuya producción y reproducción se encuentran activamente involucrados.

Como hemos podido constatar, en los anteriores enfoques funcionalistas y sistémicos de la investigación ambiental en arqueología, no se había considerado ni el contexto social específico ni la incidencia de respuestas individuales y colectivas mediante las cuales los grupos humanos afrontan los retos e impactos ambientales tanto cíclicos como los representados por eventos extremos referidos a fenómenos de desastres y contingencias naturales, como

los que también parecen haber acompañado las transformaciones sustanciales en el paisaje político en el umbral de la Edad de Bronce en China. Afortunadamente, este panorama ha cambiado, y en las nuevas aproximaciones ecologistas en arqueología se ha considerado el contexto social y el papel de la actuación humana, de forma que, según afirman Van der Leeuw y Redman [*op. cit.*:599]:

El papel asignado a los seres humanos en las relaciones ambientales ha cambiado desde reactivo, pasando por proactivo, a interactivo, de manera que los seres humanos [...] participan de la responsabilidad del resultado de la dinámica socio-natura [v. Cuadro 1].

Así, desde este nuevo ángulo, la especie humana asume su responsabilidad ante los procesos causados y, como se mencionó, es capaz de cambiar su comportamiento a través de la propia cultura.

CUADRO 1

Dimensiones en el cambio de énfasis hacia una aproximación interactiva
tocante a la oposición naturaleza-cultura.

Antes de los ochenta	Los ochenta	Los noventa
Seres humanos reaccionan al ambiente	Seres humanos son preactivos el ambiente	Interactúan con al ambiente
La cultura es natural	La naturaleza es cultural	Existe una relación recíproca
El ambiente es peligroso para los seres humanos	Seres humanos son peligrosos para el ambiente	Ninguno es peligroso con un manejo adecuado
Adaptación	Sustentabilidad	Resiliencia
Uso de medios tecnológicos	Sin nueva tecnología	Uso minimalista y balanceado de tecnología

Fuente: adaptado de Van der Leeuw y Redman [2002:600].

LA PERSPECTIVA ECODINÁMICA DE LOS PAISAJES HUMANOS

Frente a las premisas funcionalistas y homeostáticas que subyacían a los modelos ecosistémicos empleados en la arqueología procesual de los años sesenta en adelante, que invocaban explicaciones deterministas y asumían una evolución lineal y acumulativa hacia una mayor complejidad sociocultural gestada en forma mecánica y teleológica, en el enfoque sistémico-científico de la ecodinámica humana —cuyos exponentes principales son Rossignol, McGlade y Van der Leeuw—, se parte de que en la interacción recíproca de los seres humanos con la naturaleza revisten un papel importante los fenómenos no lineales, las discontinuidades y las rupturas, lo que incluso se ha demostrado en recientes estudios realizados en el ámbito mismo de las ciencias naturales.³

En efecto, las críticas posprocesuales a las metanarrativas lineales de la arqueología neoevolucionista⁴ y a los modelos funcionalistas de la ecología cultural han impulsado la formulación de una serie de aproximaciones distintas en torno a la temática de la interacción humana con el medio ambiente. Sin embargo, a juicio de McGlade [1995], dichas aproximaciones han tendido a reducir el diálogo sociedad-naturaleza a una cuestión de la percepción, de la experiencia y de los atributos simbólicos del entorno, y a una concepción del paisaje como metáfora del texto, posturas posmodernas en que se vuelve fundamental el significado otorgado de modo relativista a la percepción o a una construcción sociocultural dependiente del observador, que reflejan una preocupación cuasi fetichista con el texto y la llamada descripción densa. Además de ser reduccionistas, estas dos posiciones extremas en el estudio del paisaje representan enfoques epistemológicos opuestos: en la primera, de corte positivista, el paisaje real es tratado como un hecho físico y enfocado en términos de la adaptación darwiniana, mientras que en la segunda, el paisaje es percibido de manera relativista y concebido como una entidad hermenéutica.⁵

3. Declara al respecto McGlade [1999:11]: “El que vivimos en un mundo no lineal es un hecho indudable; en un mundo postnewtoniano los grandes efectos no son siempre consecuencia de grandes causas”.

4. En cuyo discurso se asume una trayectoria evolutiva única, que por lo demás proclamaba de modo eurocentrista la superioridad del desarrollo civilizatorio occidental producto de una dinámica lineal progresista, y que asimismo ha oscurecido la diversidad cultural.

5. Como bien señala McGlade [1999:6], respecto de tales discursos arqueológicos opuestos: “Lo que está en juego es la posición y la autonomía de las interpretaciones que hacemos del pasado; es decir qué tipo de ‘pasado’ queremos construir y para quién”. Pero ante este síntoma de nuestra época posmoderna

Pero, como aduce el mismo autor [*ibid.*:114], la realidad que confrontamos es “[...] confusa, pluralista, contradictoria, y requiere ultimadamente de una epistemología más consistente con un método discursivo y dialógico de la representación, que uno analógico y textual”; ergo, lo que falta en este debate no sólo es “[...] una apreciación adecuada y una comprensión de la manera en que la práctica social se inserta dentro del mundo natural y comparte con éste una dinámica recíproca”⁶ [*ibid.*], sino en particular una concepción que reconozca la importancia tanto de la agencia humana como de la formulación de estrategias socialmente relevantes, y que además considere la dimensión temporal dentro de la que se desenvuelven los procesos de la ecodinámica humana; es decir, en tal re-teorización es imperativo focalizar los ritmos naturales en su relación con los de la representación social, así como aislar las implicaciones y respuestas sociales frente a los procesos naturales, para poder detectar los cambios responsables de discontinuidades o transiciones abruptas y que podrían dar lugar a estructuraciones y reestructuraciones cualitativas en los complejos sistemas socio-naturales. En consecuencia, “...los problemas tocantes a la coexistencia con, y la modificación, del mundo natural se encuentran en la raíz de una cuestión epistemológica: necesitamos entender la concepción de la naturaleza y la localización de los seres humanos dentro de su ámbito —no simplemente como un sistema dinámico—, sino como parte de un proceso social, histórico” [*ibid.*]. Y es que, a fin de cuentas, ni las explicaciones positivistas ni las intencionalistas constituyen recuentos adecuados de la complejidad de los procesos sociohistóricos [McGlade, 1997].

Es obvio que aquellos conjuntos de observaciones ambientales o ecológicas que percibimos como naturaleza no poseen ningún estatus neutral, de modo que las mismas pueden ser vistas esencialmente como el producto histórico de fuerzas sociales, económicas, políticas e ideológicas que dan lugar a una relación sociedad-naturaleza del tipo contingente y dinámica, y la cual es constantemente negociada y renegociada; tales procesos producen articu-

que es la “pérdida de la historicidad”, se nos plantea el dilema: “si rechazamos la idea de la historia global que propusieron escritores como Engels, Spengler y Toynbee, ¿qué pondremos en su lugar? ¿Nos enfrentamos al *horror vacui* del relativismo, a un mundo de interminables ‘descripciones gruesas’?” [*ibid.*].

6. Ello puesto que, como afirma McGlade [1995:114]: “lo social influye en lo natural, y lo social repercute en lo natural”.

laciones complejas caracterizadas por interdependencias sociales y culturales resultantes en retroalimentaciones no lineales con consecuencias intencionadas y no intencionadas que no siempre son predecibles.

En los términos de dicho enfoque, se trata aquí entonces de propiedades o sistemas “emergentes” que no pueden ser agrupados nítidamente en subsistemas funcionales cerrados acordes al pensamiento occidental del mundo newtoniano/cartesiano con su distinción *dóxica* entre lo humano y lo natural. En ésta, que es una falsa dicotomía donde los seres humanos “[...] son vistos como ‘sobreimposiciones’ o puestos simplemente en el papel de ‘impactos’ sobre el ambiente natural, implicados en la destrucción de un equilibrio hipotético” [*ibid.*:115], procesos como la degradación de suelos o la desertificación llegan a ser vistos como patologías provocadas por los hombres que actúan como perturbadores sobre un sistema idealizado y supuestamente estable:

Si habría que movernos hacia una teoría humana-ecológica verdaderamente interactiva —lo que nosotros propondremos denominar como *ecodinámica humana*—, ‘el ambiente’ no puede ser concebido como algo externo, algo ‘allí afuera’, un escenario sobre el cual los asentamientos humanos y sus poblaciones escenifican la historia. Esta imagen del ambiente como ‘lo otro’ muchas veces está acompañada de la suposición de que la naturaleza (ecología) puede ser conceptualizada como una entidad semi-autónoma, como algo distinto de los criterios culturales y sociales [*ibid.*].⁷

En opinión de McGlade [*ibid.*], tal representación equivocada de lo que es esencialmente una realidad recíproca y co-evolutiva, aún refleja la perspectiva positivista con su visión de la naturaleza como algo externo, algo aparte o separado, que puede ser conocido y controlado, y como hechos físicos que pueden ser aislados mediante métodos deductivo-analíticos. La deconstruc-

7. Lo cual no ha hecho cosa que producir un conocimiento fragmentado, reflejo de lo cual es la manera en que aún estamos estructurando nuestras disertaciones científicas, en que la información geográfica o paleoambiental es armada dentro de secciones o capítulos aparte o relegada a meros anexos de unidades analíticas o clasificatorias discretas que, como reitera McGlade [*ibid.*:116], “carecen de cualquier discusión epistemológica” y que sólo “...retrasan nuestras ambiciones de movernos hacia una teoría arqueológica madura”.

ción de una perspectiva científica neutral constituye un ingrediente principal de la crítica de los exponentes de la arqueología posmoderna desde Hodder en adelante; empero, ésta por su parte alberga visualizaciones idealistas, patentes sobre todo en la vertiente fenomenológica del paisaje, misma que con su “[...] admitida divergencia filosófica a lo largo de las últimas décadas ha redundado en un debate que es cada vez más caracterizado por una retórica vacía y una circularidad hermenéutica” [McGlade y Van der Leeuw, 1997:7]. Y si bien la agenda posmoderna, con su reinstalación de la agencia, ha sido “...instrumental en salvar a la arqueología de los peores excesos de la explicación positivista” [*ibid.*], en opinión de los mismos autores, no ha podido proporcionar puentes metodológicos susceptibles de redimensionar la relación entre la intencionalidad humana, la estructura social y el cambio cultural a largo plazo:

El renovado énfasis en las propiedades recursivas, estructurales de los sistemas sociales ha sido logrado a un costo. Mientras que los actores humanos han sido resucitados de un papel predominantemente pasivo, y reinstalados como ‘agentes cognoscibles’, ello ha sido a expensas de niveles alternativos de descripción —la posibilidad de que alguna variabilidad residente en la organización social humana puede esconder semejanzas estructurales subyacentes, es desechada como oliendo a las aproximaciones de las ‘leyes cobertoras’ de la Nueva Arqueología [*ibid.*].

Como reacción contra los paradigmas opuestos mencionados, guiados por premisas epistemológicas excluyentes y reduccionistas, la ecodinámica humana se postula como la verdadera teoría de la interacción entre el hombre y la naturaleza. Ésta encuentra su inspiración en los modelos de sistemas complejos de Prigogine, según los cuales la autoorganización y la emergencia del orden a través de procesos estructurantes fundamentales conforman una dinámica evolutiva clave, de modo que el concepto de adaptación es sustituido por el de autoorganización, en cuya dinámica se producen cambios irreversibles conforme el sistema se vuelve más complejo o tiene la habilidad de incorporar fluctuaciones fortuitas produciendo propiedades emergentes latentes en las sociedades. Los principios esenciales de autoorganización, asimismo están implícitos en la idea de Giddens de la naturaleza recursiva de los sistemas sociales, pero también se nutren de planteamientos derivados

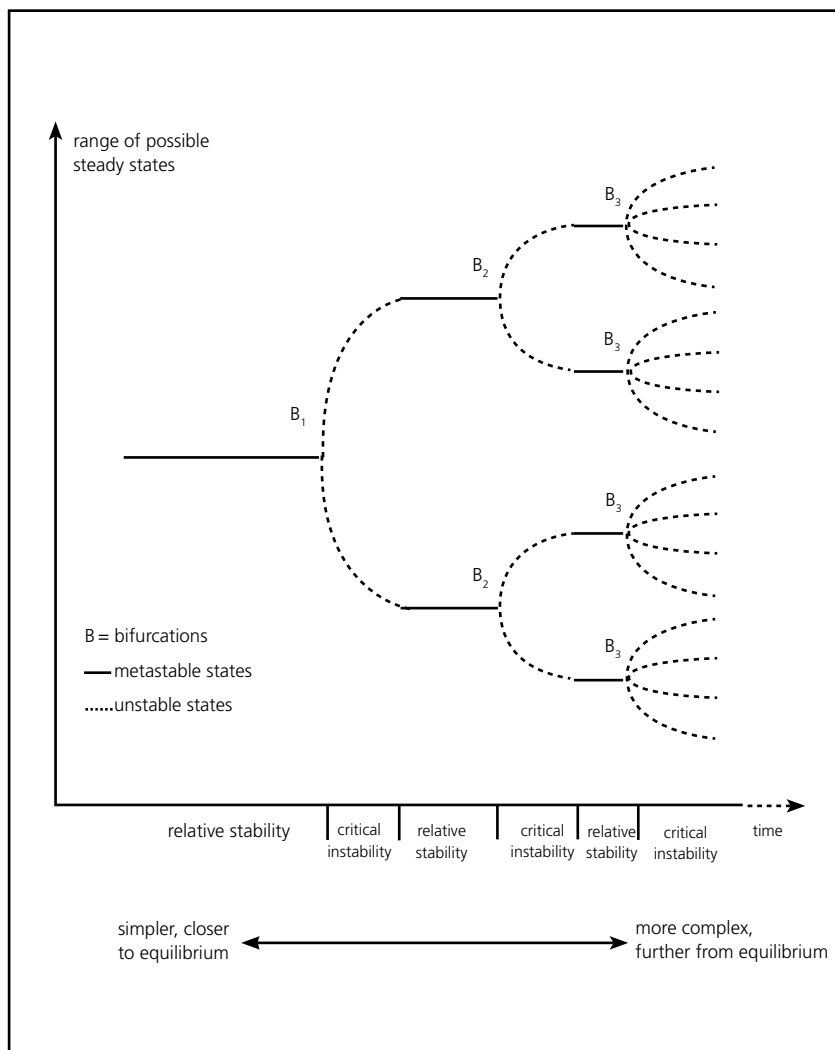
de las teorías de catástrofes y del caos. En este marco de ideas también se asume que la interacción humana-ecológica se da en un contexto coevolutivo complejo, lo cual implica que la ecodinámica resultante de patrones y procesos puede ser visualizada desde una perspectiva jerárquica [McGlade, 1991 *apud* 1995], como la desarrollada por Herbert Simon para estructuras organizativas. En tales agregados ecosistémicos, una serie de conjuntos acoplados débilmente dentro de una jerarquía de velocidades —que incluye desde los procesos bióticos hasta aquéllos “complejizados” por la acción humana o la intervención política— genera procesos dinámicos que pueden ser aislados para propósitos analíticos en la investigación arqueológica. Se vuelven entonces un aspecto crítico, las diferentes velocidades o la severidad de anomalías climáticas y de perturbaciones ambientales inducidas por el hombre, que pueden ser absorbidas o hasta controladas a través de su incorporación al sistema y que pueden repercutir en su reestructuración, es decir que la complejidad incorpora la perturbación; algunos tipos de perturbaciones incluso resultan necesarias para la salud del ecosistema a largo plazo, como pueden ser el fuego que renueva la vegetación o las tormentas que traen la lluvia necesaria para el cultivo, de modo que hasta cierto punto estamos tratando con sistemas complejos que dependen de perturbaciones periódicas, noción equivalente a resiliencia [McGlade, 1995].

Las dinámicas no lineales de tales sistemas convergen hacia una variedad de estados estables, cuasi-estables y no estables logrados a través de una serie de bifurcaciones generadoras de cambios cualitativos; las asimetrías entre los ritmos temporales de los procesos naturales y aquéllos de las estructuras sociales producen condiciones para transiciones discontinuas abruptas por medio de bifurcaciones, y generan así diferentes trayectorias evolutivas, resultando en retroalimentaciones positivas que en caso de amplificarse pueden causar colapsos catastróficos o la emergencia de estructuras espontáneas que originan nuevos estados cualitativos (Figura 2) y en los que cabe identificar los umbrales antecedentes de tales transformaciones sociales. En el lenguaje de los sistemas dinámicos, se recurre a conceptos como “atractores extraños”, complejas estructuras topológicas que inducen vías divergentes, no predecibles, redundando en trayectorias no periódicas, como las encontradas en los flujos turbulentos de los ríos o en dinámicas poblacionales, y sobre todo en sistemas meteorológicos que a escala local no resultan predecibles y

FIGURA 2

Diagrama de bifurcaciones con posibles desarrollos futuros.

Fuente: James McGlade [1995:118, fig. 2a].



que conllevan fluctuaciones ambientales, donde además la intervención humana —por ejemplo, a través de la agricultura— induce cambios extensivos en regímenes locales que son más frágiles que sus contrapartes naturales y que reducen la diversidad biótica, “homogeneizando” el paisaje [*ibid.*].

Resulta que las sociedades humanas se han adaptado lentamente a cambios ambientales y han desarrollado observaciones puntuales, han sido capaces de absorber un cierto rango de fluctuaciones periódicas, de manera que variaciones climáticas de corta duración suelen ser acomodadas sin mayores disrupciones sociales gracias a las experiencias históricas y la memoria grupal generacional a través de la cual se ha transmitido el conocimiento adquirido y se ha permitido cierta comprensión de los fenómenos naturales, en particular de la frecuencia de anomalías climáticas extremas. La incidencia de eventos erráticos —como pueden ser erupciones volcánicas, lluvias torrenciales o huracanes— se vuelve entonces parte del repertorio folclórico de los sistemas naturales, todo lo cual contribuye a su manejo adaptativo. Sin embargo, si bien por ejemplo en regiones semiáridas los grupos humanos asimilan episodios de tormentas y sequías hasta cierto grado y frecuencia, las anomalías más severas son consideradas como demasiado raras, o son vistas más bien como externas al orden natural de los sucesos o como aberrantes catástrofes y, por ende, no como parte de una periodicidad a largo plazo. Pero como subraya McGlade [1995], desde los sistemas eco-dinámicos son precisamente estos eventos extremos, raros e infrecuentes, y por tanto a menudo ignorados, los que nos han de preocupar en especial, pues tales sucesos discontinuos que exceden la resiliencia natural del sistema socio-natural —entendida ésta como “la capacidad de un sistema de sobrevivir al cambiar ‘en sintonía’ con su ambiente” [McGlade y Van der Leeuw, 1997:24]—, pueden causar perturbaciones mayores y escalar hacia otros dominios, de modo que conllevan determinadas estrategias sociales que, como cabe reiterar, tienen la potencialidad de “bifurcar” en trayectorias evolutivas divergentes. Por ello, las anomalías climáticas y, en particular, la frecuencia de eventos extremos han de ser vistas como contribuyendo a una reestructuración a largo plazo del paisaje natural y sociocultural [McGlade, *op.cit.*; v. Jones y Murphey, 2009].

En esta nueva lectura de las relaciones humano-ambientales se enfatiza entonces lo no-recurrente, lo inestable y lo no predecible, al tiempo que se

asume la contingencia de los procesos sociohistóricos y naturales, que se dan en un contexto intrincado de un cambio dinámico y coevolutivo que incluye:

[...] elecciones conscientes ejercidas por los actores humanos en los niveles de interacción de las unidades domésticas, la comunidad, y las ciudades; de igual manera, la trayectoria de la historia está salpicada de discontinuidades y transiciones abruptas que son una consecuencia de lo no intencionado y lo idiosincrásico, del poder curioso de eventos no anticipados y casuales que alteran y remoldean la trayectoria social [McGlade y Van der Leeuw, 1997:4].

Estamos entonces ante cambios o secuencias de eventos que no siempre proceden a manera de una progresión de simple a complejo, y donde lo evolutivo y contingente son construcciones sociales y culturales incrustadas en realidad en actitudes y valores contemporáneos que no pueden tener un estatus independiente de la observación humana. La aplicación más amplia de tales dinámicas no lineales a los sistemas sociales indica su gran potencial para un mapeo alternativo de procesos histórico-sociales, aproximación que hace hincapié en las temporalidades [contra Ingold, 1993 *apud* McGlade, 1995],⁸ debido a que el tiempo no puede ser visto como una dimensión abstracta sino que debe ser abordado en relación con conjuntos particulares de procesos biológicos, sociales, económicos, políticos, e ideológicos que articulan la reproducción social; de la misma manera, el uso convencional de la dimensión espacial resulta problemático ya que éste no es un concepto cartesiano neutral [v. Smith, 2003], sino que igualmente es socialmente construido [McGlade, 1995].

Frente a los modelos funcionalistas y homeostáticos de las perspectivas ecológicas anteriores y sus esquemas positivistas de deducción analítica (que han generado una falsa dicotomía que perpetúa la división sociedad-naturaleza y ha relegado los aspectos reflexivos, intencionales y subjetivos del comportamiento humano a meros epifenómenos), en el enfoque

8. Donde además del tiempo cronológico sujeto a ser medido y dividido en diferentes periodos así como las temporalidades que estructuran una *longue durée* —*sensu* Braudel—, según McGlade, habría que considerar la noción cualitativa que existe del *tiempo cairológico*, es decir, aquel que se basa en la experiencia y la duración de las actividades que realizan los seres humanos, y que tiene un papel importante en la reproducción social.

ecodinámico la interacción socio-natural queda redimensionada dentro de un marco interpretativo-interrogativo que utiliza una metodología crítica y evaluativa encaminada a producir un diálogo entre diferentes aproximaciones y que toma en cuenta múltiples variables, lo cual asimismo representa un paso importante hacia un verdadero ejercicio transdisciplinar (v. Cuadro 2).

Respondiendo a la necesidad de formular estrategias de investigación más flexibles y plurales, y en aras de superar las perspectivas dicotómicas y excluyentes de paradigmas anteriores, en tales modelos multidimensionales que en los últimos lustros han buscado formular algunos arqueólogos [v. Shelach, 2002; McIntosh, 2000] los intentos de delinear el cambio social combinan lo singular de eventos particulares con los patrones y procesos generales de las transformaciones cualitativas en las estructuras sociales, para así evitar las so-

CUADRO 2

Esquema comparativo de aspectos teóricos centrales
de la ecología humana y de la ecodinámica humana.

Ecología humana	Ecodinámica humana
Tiempo es abstracto	Tiempo es sustantivo
Espacio puede ser medido	Espacio socialmente construido
Causalidad lineal	Causalidad no lineal
Retroalimentación negativa (estabilizadora)	Retroalimentación positiva (des-estabilizadora)
Adaptación	Auto-organización
Equilibrio	Desequilibrio
Estabilidad	Resiliencia
Continuidad	Discontinuidad
Complejidad como protección contra perturbación	Complejidad incorpora perturbación
Descripción cuantitativa	Descripción cualitativa
(estadística)	(atractores, bifurcación)
Predicción	Imposibilidad de predicción (caos)
Deductivo, analítico	Interpretativo, integrativo

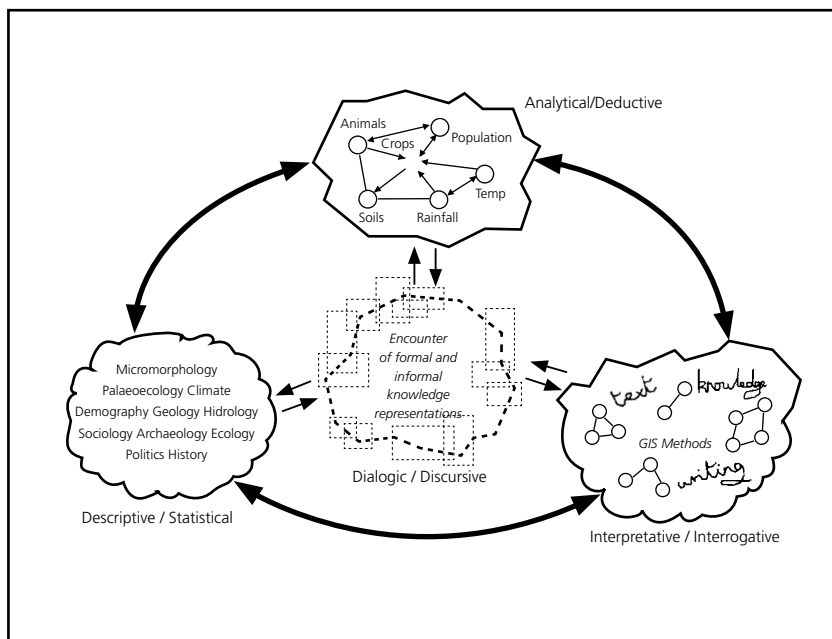
Fuente: adaptado de James McGlade [1995:126].

bre-simplificaciones inherentes en los polos opuestos de las “leyes del comportamiento humano” de la arqueología procesual, y del “contextualismo extremo” de la arqueología posprocesual [McGlade y Van der Leeuw, 1997]. Planteado de este modo, las cuestiones de las transformaciones cualitativas son enfocadas desde una perspectiva dinámica interactiva; dentro de ella, la agencia humana y la toma de decisiones individual y colectiva van unidas a sucesos macro-estructurales, de escala más grande, en cuyo nivel más alto de abstracción, logrado mediante tal método dialógico y de interpretación múltiple, las transiciones entre diferentes estados del sistema a su vez pueden ser visualizados como cambios fundamentales en la percepción y la cognición, dimensiones que por su parte nos permitirían obtener una mejor comprensión del papel del aprendizaje y de la transmisión cultural de la información procesada por los seres humanos [*ibid.*] (Figura 3).

FIGURA 3

Marco de investigación dialógica del enfoque de la ecodinámica humana.

Fuente: James McGlade [1995:128, fig. 6].



El énfasis en tal marco plural es, pues, consistente con la necesidad de una estrategia múltiple de la construcción de modelos, dada la diversidad de fenómenos sociales y humanos, y dado el imperativo de contemplar varios escenarios en diferentes escalas de tiempo y espacio, así como de diferentes niveles de la agregación social y natural. Se trata de recursos metodológicos portadores de múltiples argumentos e interrogaciones, empleados para construir esquemas que comprenden diferentes niveles de abstracción —desde el descriptivo y el analítico-deductivo, hasta el interpretativo—, pero unidos en representaciones múltiples de la modelización que, por tanto, constituye una arena discursiva en que el diálogo se genera entre representaciones del conocimiento no relacionadas previamente o consideradas convencionalmente excluyentes, buscando así evitar esquemas reduccionistas. Los “encuentros interrogativos” del método dialógico implican la importancia de llegar a un modelo no ambiguo singular como base de la predicción: “...sino una serie de vías evolutivas potenciales a las que tiende el sistema; en un sentido, es el mapeo de ‘espacios de posibilidad’ dentro del que los asentamientos humanos y la subsistencia pueden persistir, y dentro del que está imbricado un espacio de probabilidad de la acción humana” [*ibid.*:130].

A mi manera de ver [v. Wiesheu, 2009a y b], la exploración de tales espacios alternativos, que pueden implicar la conformación de paisajes sociopolíticos divergentes, debe incluir el escrutinio de diferentes constelaciones del poder debidas al empleo de variadas fuentes de éste, y que han implicado la adopción de estrategias distintivas del comportamiento político-económico, generando de esta manera diferentes “conjunciones”, según el término utilizado por Shelach [2002].

Se trata aquí de una serie de variables cruciales en la elucidación de las diversas respuestas sociales que los grupos humanos han dado a los retos ambientales y que han redundado en trayectorias culturales con diferentes resultados en su nivel de complejidad social, como nos ilustra precisamente el caso de la incidencia de devastadores desastres naturales y perturbaciones ambientales en la etapa crítica de la transición del Neolítico a la Edad del Bronce en China, y que por ello mismo pueden arrojar luz sobre esquemas de la diversidad cultural acusada en diferentes desarrollos históricos del mundo.

COMENTARIOS FINALES

Dejar fuera de la investigación ambiental el papel de la respuesta humana, tanto individual como colectiva, a los retos ambientales de eventos naturales periódicos o abruptos, y aquéllos inducidos por la propia intervención humana a través de milenios de manipulación del entorno biofísico, sólo conduciría a explicaciones simplistas y deterministas del cambio cultural a largo plazo, en cuya explicitación hemos de atender debidamente la complejidad intrínseca de los sistemas sociales y de su interacción recíproca, coevolutiva y recursiva con el ambiente.

En el análisis de esta interacción dinámica y sus consecuencias sobre el desarrollo de trayectorias culturales emergidas en el seno de tal imbricación en el mundo natural, de la acción humana y de las constelaciones particulares del comportamiento sociocultural, plasmadas éstas a su vez en las construcciones cosmológicas y simbólicas de las culturas de todo el mundo, luego de haberse erosionado los principios universalistas heredados de la filosofía del progreso de la tradición occidental, la arqueología ahora tiene una oportunidad histórica de adquirir una nueva relevancia, gracias al desarrollo de marcos de interpretación multidimensionales e integrales que coadyuvan a superar las viejas visiones dicotómicas y deterministas unilíneales e impulsar un ejercicio profesional tendiente a una práctica inter y transdisciplinar.

Dada la gran profundidad en tiempo que abarca la investigación arqueológica, la arqueología puede hacer grandes aportes a la historia de los cambios climáticos y ambientales en su interrelación con diversos desarrollos socioculturales mediante la adopción de perspectivas ecodinámicas como la expuesta aquí, al trazar las dinámicas a largo plazo de la interacción sociedad-naturaleza y en diferentes escalas temporales y espaciales,. Es más, puede así tender importantes puentes teóricos y metodológicos entre diferentes disciplinas y encauzar una estrecha colaboración con las ciencias de la vida, para —a través de tales esfuerzos combinados— lograr no solamente una mejor comprensión de los sistemas socio-naturales del pasado sino, incluso, ante la problemática de la severa crisis ambiental actual, para incidir en la toma de decisión conducente a una eficiente gestión ambiental y a un manejo adecuado de los recursos naturales y patrimoniales, con miras a garantizar el desarrollo sustentable de nuestras propias sociedades. En un marco investigativo tan amplio, como señalan Van der Leeuw y Redman [2002:598]: “...trayectorias muy antiguas,

el legado de usos pasados de la tierra, reconstrucciones ambientales y comparaciones con sistemas de asentamientos prehistóricos son integrados en lo que tradicionalmente sólo sería un estudio contemporáneo”.

BIBLIOGRAFÍA

Bender, Barbara

1999 “Introductory comments”, en *Antiquity*, núm. 73, vol. 281, pp. 632-634.

Crumley, Carole

1994 “The Ecology of Conquest. Contrasting Agropastoral and Agricultural Societies’ Adaptation to Climatic Change”, en Crumley, C. (ed.), *Historical Ecology. Cultural Knowledge and Changing Landscapes*, Santa Fe, SAR Advanced Seminar Series, pp. 179-201.

David, Bruno y Julian Thomas

2008 “Landscape Archaeology: Introduction”, en David, B. y J. Thomas (eds.), *Handbook of Landscape Archaeology* (World Archaeological Congress), Walnut Creek, California, Left Coast Press, pp. 27-43.

Denham, Tim

2008 “Environmental Archaeology: Interpreting Practices-in-the-Landscape Through Geoarchaeology”, en David B. y J. Thomas (eds.), *Handbook of Landscape Archaeology* (World Archaeological Congress), Walnut Creek, California, Left Coast Press, pp. 468-481.

Erickson, Clark L.

1999 “Neo-environmental determinism and agrarian ‘collapse’ in Andean Prehistory”, en *Antiquity*, vol. 73, núm. 281, pp. 634-642.

Feinman, Gary

1999 “Defining a Contemporary Landscape Approach: Concluding Thoughts”, en *Antiquity*, vol. 73, núm. 281, pp. 684-685.

Fisher, Christopher T. y Tina L. Thurston (eds.)

1999 “Special section. Dynamic Landscapes and sociopolitical process: the topography of anthropogenic environments in global perspective”, en *Antiquity*, vol. 73, núm. 281, pp. 630-631.

Gunn, Joel D.

1994 “Global Climate and Regional Biocultural Diversity”, en Crumley, C. (ed.), *Historical Ecology. Cultural Knowledge and Changing Landscapes*, Santa Fe, SAR Advanced Seminar Series, pp. 67-97.

Jones, Eric. C. y Arthur D. Murphey (eds.)

2009 *The Political Economy of Hazards and Disasters*, Lanham, Altamira.

Liu, Li

2000 “The Development and Decline of Social Complexity in North China: Some Environmental and Social Factors”, en *Indo-Pacific Prehistory Association Bulletin*, vol. 20, núm. 4, pp. 14-33.

2004 *The Chinese Neolithic: Trajectories to Early States*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 18-32.

McGlade, James

1995 “Archaeology and the ecodynamics of human-modified landscapes”, en *Antiquity*, núm. 69, pp. 113-132.

1999 “Arqueología, dinámica no lineal y discurso histórico”, en *Trabajos de Prehistoria*, vol. 56, núm. 2, pp. 5-18.

McGlade, James y Sander E. van der Leeuw

1997 “Introduction: Archaeology and non-linear dynamics – new approaches to long-term change”, en Van der Leeuw, Sander E. y James McGlade (eds.), *Time, Process and Structured Transformation in Archaeology*, Serie One World Archaeology, New York, Routledge, pp. 1-29.

McIntosh, Roderick J.

2000 “Clustered Cities of the Middle Niger. Alternative Routes to Authority in Prehistory”, en Anderson, D.M. y R. Rathborne (eds.), *African's Urban Past*, Oxford y Portsmouth, J. Currey Heinemann, pp. 19-35.

McIntosh, Roderick. J., Joseph Tainter y Susan McIntosh (eds.)

2006 *The Way the Wind Blows: Climate, History and Human Action*, Nueva York, Columbia University Press.

Rosen, Arlene

2007 “The Role of Environmental Change in the Development of Complex Societies in China: A Study From the Huizui Site”, en *Indo-Pacific Prehistory Association Bulletin* 2, vol. 27, núm. 4, pp. 39-48.

Shelach, Gideon

2002 *Leadership Strategies, Economic Activity, and Interregional Interaction: Social Complexity in Northeast China*, New York, Kluwer Academic Publishers.

Smith, Adams

2003 *The Political Landscape. Constellations of Authority in Early Complex Societies*, Berkeley, University of California Press.

Turchin, Peter

2003 *Historical Dynamics. Why States Rise and Fall* [Princeton Studies in Complexity], Princeton, Princeton University Press.

Van der Leeuw, Sander y James McGlade

1997 “Structural change and bifurcation in urban evolution: a non-linear dynamical perspective”, en Van der Leeuw, S. y J. McGlade (eds.), *Time, Process and Structured Transformation in Archaeology* [One World Archaeology 26], London, Routledge, pp. 331-367.

Van der Leeuw, Sander y Charles L. Redman

2002 “Placing Archaeology at the Center of Socio-Natural Studies”, en *American Antiquity*, vol. 67, núm. 4, pp. 597-605.

Wang, Wei

2005 “Causes of Pan-Cultural Changes in China by 2000 BCE”, en Instituto de Arqueología (ed.), *Chinese Archaeology*, vol. 5. Beijing, Science Press, pp. 176-182.

Wiesheu, Walburga

2008 “Asentamientos amurallados y ciudades-palacio en el proceso de la transformación

- urbana y estatal en China”, en López Aguilar, F.; W. Wiesheu y P. Fournier (coords.), *Perspectivas de la investigación arqueológica III*, México, INAH-ENAH/Promep, pp. 9-32.
- 2009a “Cambios climáticos globales y trayectorias evolutivas en la transición del Neolítico a la Edad del Bronce en China”, en Wiesheu, Walburga y Patricia Fournier (coords.), *Perspectivas de la investigación arqueológica V*, México, INAH-ENAH/Promep, en preparación.
- 2009b “Reorientaciones en el estudio arqueológico de las formaciones estatales tempranas”, en *Expresión antropológica*, núm. 35, pp. 32-53.

PARTE II

PAISAJE Y ARQUEOASTRONOMÍA

EL CALENDARIO AGRÍCOLA EN SOCAIRE:

CATEGORÍAS DE ESPACIO Y TIEMPO EN UNA
COMUNIDAD INDÍGENA DEL NORTE DE CHILE

Ricardo Moyano

RESUMEN

En este trabajo se exponen los resultados preliminares del estudio del calendario agrícola en la comunidad de Socaire, norte de Chile. Estos resultados sugieren una estrecha relación entre las actividades agrícolas y la existencia de un sistema de orientación a los cerros [Barthel, 1986]. Desde un punto de vista de la antropología simbólica y la astronomía cultural [Iwaniszewski, 2007, 2009], suponemos que este sistema de orientación a los cerros, posiblemente un *Ceque* [Mariscotti de Görlitz, 1978; Tichy, 1983; Zuidema, 1989], respondió a la necesidad de sacralizar el espacio a través de la experiencia sensorial y colectiva con los movimientos del cosmos, particularmente el solar. En otras palabras, se habría buscado la creación de un sistema que organizara la vida social bajo la clase específica de *huaca*, o lugar sagrado [Astvaldsson, 2004; Guchte, 1990], a través de representaciones colectivas de las categorías de espacio y tiempo. Con este trabajo pretendemos: 1) asentar las bases para la definición de un posible sistema

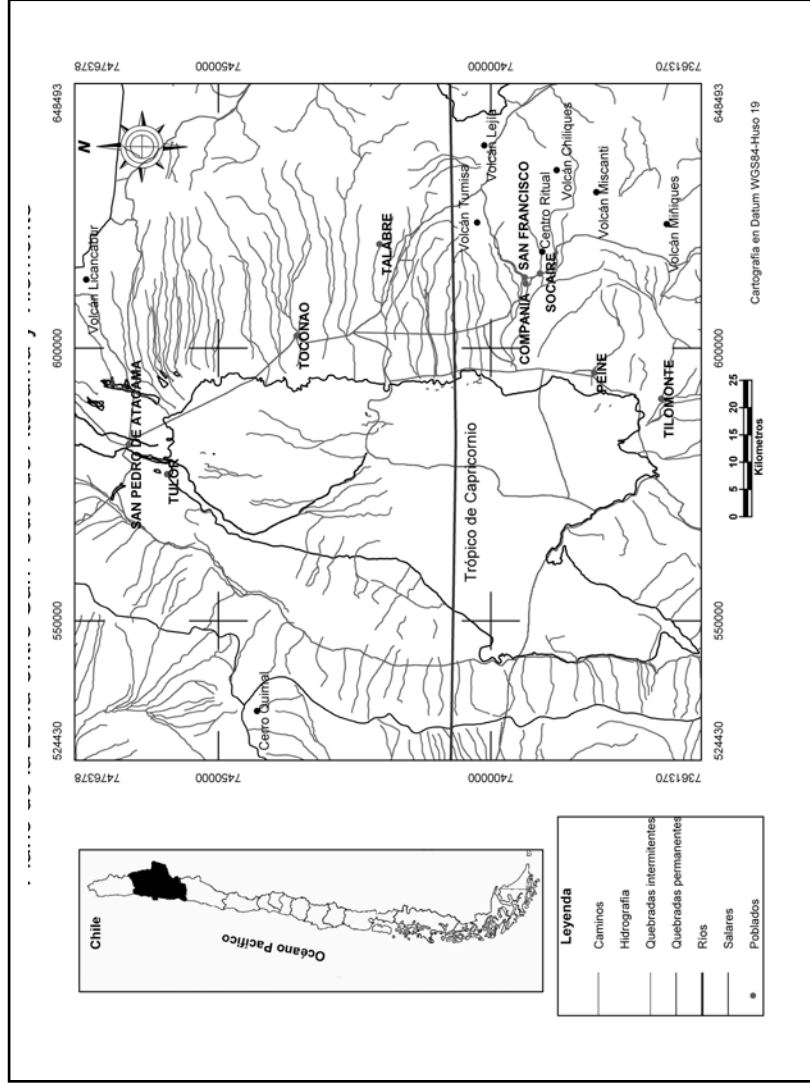
Ceque fuera del Cuzco, 2) establecer los parámetros culturales usados en la organización del calendario agrícola en el área de estudio, y 3) reconstruir las etnocategorías espacio y tiempo, a partir del análisis de horizonte.

ANTECEDENTES

Socaire es una comunidad Atacameña o *Likan Antai* ubicada al sureste del salar de Atacama, 3 274 msnm (23°35'28.68" S / 67°52'36.10" W) (Figura 1). La zona perteneció a Bolivia hasta 1884, cuando después de la Guerra del Pacífico de 1879, ocurrió la "chilenización" de Atacama [Hidalgo, 1992:26]. La comunidad tendría un origen prehispánico, ligado con actividades de recolección, agrícolas y ganaderas, bajo un sistema de complementariedad ecológica, entre los 2 500 y 3 650 msnm [Núñez, 1991]. Entre 1910 y 1980, Socaire todavía mantenía un patrón de aldea dispersa dividida en siete sectores, con un centro y dos mitades, bajo un sistema de organización radial. Arriba los sectores de Peñalosa, Santa Rosa y San Francisco. Abajo los sectores de Desierto, San Bartolo y Compañía [Hidalgo, 1992:28, 69, 224]. La agricultura de la papa, el maíz y la quínoa (reemplazada por la alfalfa), siguió un régimen de rotación (1/6 de 2500 ha disponibles), y un sistema de riego cada 8 y 15 días [Hidalgo, 1992:348]. En tiempos prehispánicos, la producción agrícola habría sido controlada bajo un sistema dual: el "Cuno-Socaire", cuya cabecera fue la aldea Socaire 21x en la quebrada de Socaire; y el "Quepe", controlado por el conglomerado aldeano Socaire-9 en la quebrada de Quepe, destinados a la producción de excedente que abastecía el tambo Peine y un tramo del *Qhapaq Ñan* [Núñez, 1991:210; Hidalgo, 1992:57]. Cada subsistema dependía directamente de la canalización de las lluvias de estación, entre junio y agosto, así como las estivales, resultado de los "inviernos altiplánicos", entre diciembre y febrero [Núñez, 1991:202-203; 1993:147-149]. Con respecto al ciclo agrícola (Figura 2a), sabemos que el "año de riego" inicia el 1 de agosto¹ y termina el 1 de mayo. La actividad principal es la limpia del canal, entre los días 24 y 26 de octubre o durante el fin de semana más cercano a estas fechas [Barthel, 1986; Mariscotti de Görlitz, 1978].

1. Para esta fecha, la mujer, como símbolo de la fertilidad, tiene la responsabilidad de lanzar la semilla al surco de la tierra, relegando a los hombres, quienes ostentan generalmente los cargos públicos [Hidalgo, 1992:229].

FIGURA 1
Plano de la zona entre San Pedro de Atacama y Tilomonte



Desde un punto de vista práctico, esta fecha habría sido elegida por dos principales razones. Primero, por encontrarse entre los periodos de crecida del canal, gracias a las lluvias de invierno y las estivales, así como por el factor numérico de los días que van desde el inicio del año agrícola (1 agosto), la fiesta de san Bartolomé (24 de agosto), cambio de la directiva (31 septiembre/1 octubre) y la limpia de canal (24, 25 y 26 de octubre), con factores de 23, 38 y 23 días (= 84 días). De cierta manera, esta regularidad podría estar determinada por la extensión de tres meses lunares siderales ($27.3 \times 3 = 81.9$). Otras fechas importantes son la fiesta de santa Bárbara, para el 4 de diciembre, y la santa cruz, los primeros días de mayo [Hidalgo, 1992:199]. Para la limpia del canal, la comunidad designa un “capitán” y una “capitana”, ambos varones,² quienes ostentan su estatus a través del clarín y el *putu* (cuerno de buey), instrumentos que evocarían el “sonido del agua que fluye desde la montaña” [Barthel, 1986:152]. El resto del año, las actividades son reguladas por dos jueces de aguas, quienes trabajan en turnos mensuales y mantienen sus cargos entre el 1 de octubre y el 31 de marzo, responsables de la distribución de agua entre la primavera y el otoño (septiembre-marzo). Estos son reemplazados el día 1 de abril por un “repartidor” (de aguas), quien estará activo hasta el 30 de septiembre [Barthel, 1986:149]. La limpieza del canal se realiza bajo el sistema de *minga* o trabajo comunal, donde cada familia se hará cargo de un tramo, en relación con la cantidad de tierras que éstas tengan [Barthel, 1986:151]. Al tercer día, y una vez terminada esta actividad, comienzan las actividades en el centro ritual, ubicado a 200 m de la bocatoma de la quebrada de Cuno/Nacimiento (Figura 3). Éste se compone de cuatro elementos: una superficie nivelada, rodeada por un circuito de piedras planas de 5.5 x 4.3 llamado “merendero”, donde hay lugar para “40 hombres”, seguramente los más respetados de la comunidad [Zuidema, 1990:629]; una piedra vertical conocida como “Cerro Grande”, ubicada al norte del merendero cuya función sería la de “dar sombra” [Barthel, 1986:154] (desde nuestro punto de vista, un posible gnomon, como señalan las fuentes etnográficas para otros grupos indígenas del norte de Chile [Grebe e Hidalgo, 1988:77]); tercero, una piedra de 1 m de largo x 1.5 m de ancho que simboliza al volcán

2. Para la limpieza de 1988, se eligió por primera vez a dos mujeres para ser capitanes, un hecho inusitado que contradecía el carácter patriarcal de la sociedad socaireña [Hidalgo, 1992:181].

FIGURA 2A

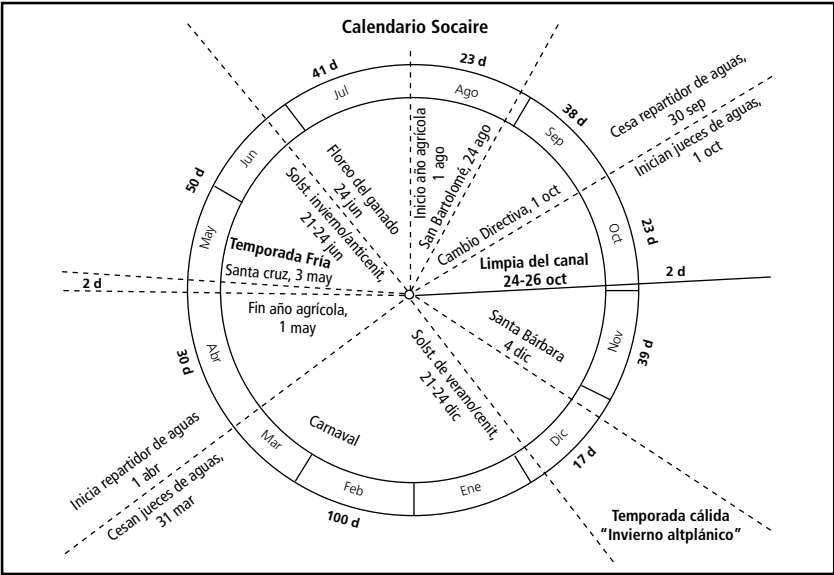
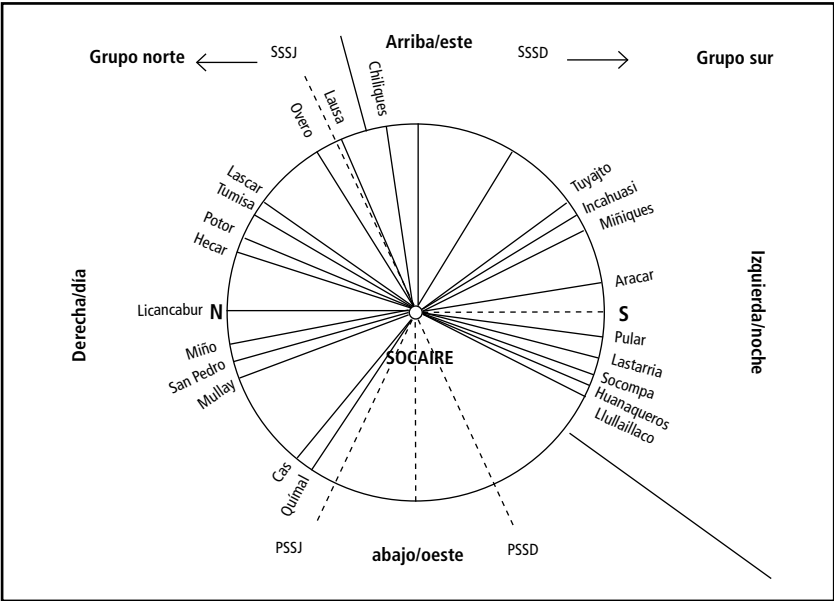


FIGURA 2B



Chiliques³, por último, una zona conocida como “covero” (piedra ovalada) ubicada al suroeste de la “piedra Chiliques”, donde se queman ofrendas como madera, hojas de coca y plumas de flamenco [Barthel, 1986:154-155].

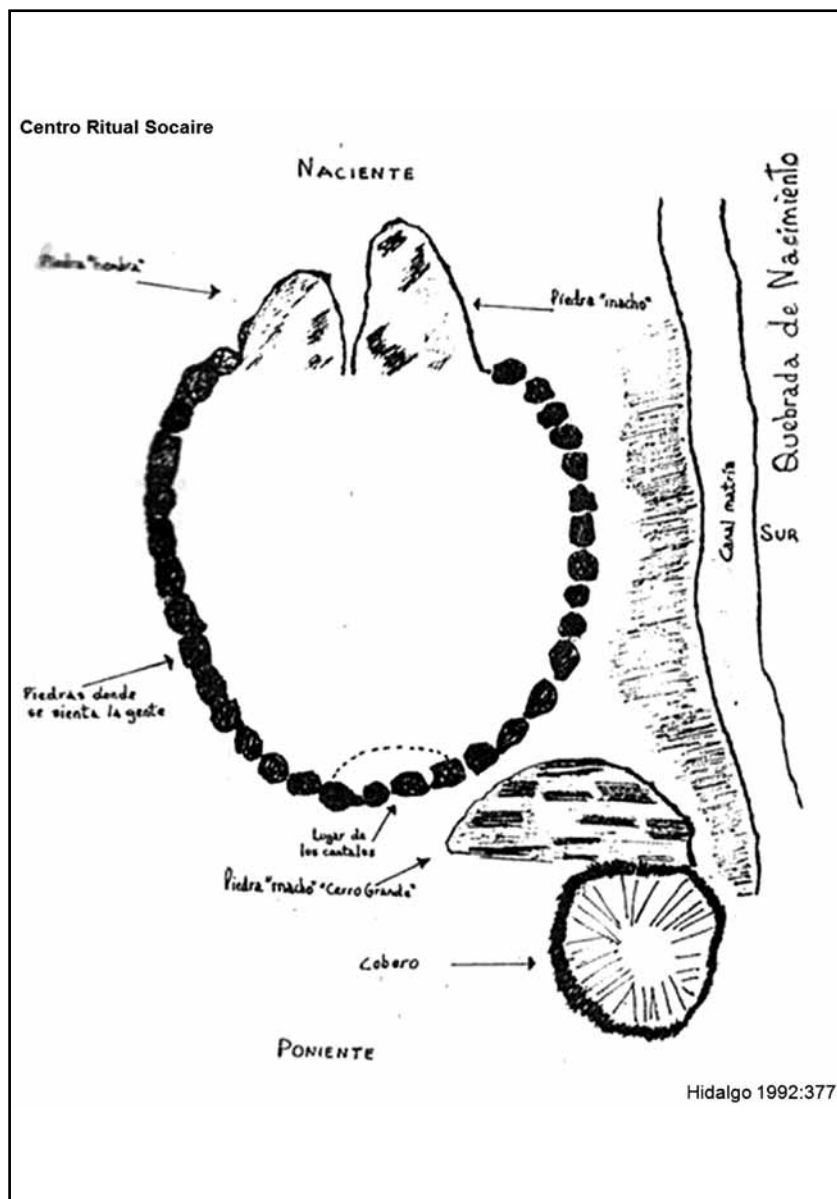
Las actividades rituales son llevadas a cabo por un maestro y su ayudante (cantaes), e inician generalmente cerca de las 9 de la mañana, cuando el maestro ocupa su lugar en el merendero, mirando al noreste en dirección a la toma de agua que baja desde el volcán Chiliques. Cada socaireño, mayor de quince años, podrá participar en parte de la ceremonia, trayendo consigo una ofrenda de “aloja” o chicha de algarrobo, plumas de flamenco,⁴ harina, manteca y hojas de coca, que serán ofrecidas a un determinado cerro [Barthel, 1986:156-157]. La ceremonia continúa cuando el cantal pide permiso a los cerros de la región, “con permiso, mi cantal. Voy a tomar este lindo trago”, a lo que siguen las palabras “todos los pobladores, voy a tomar este lindo trago”, dirigiéndose al lado sur del covero, donde hace la señal de la santa cruz y reza un *Padre nuestro* [Barthel, 1986:158]. El cantal declara solemnemente, mientras echa parte del líquido sobre las cenizas, “santa coa, tomando”, y se dirige a la gran piedra que representa a los cerros y continúa con las siguientes palabras: “Chiliques, tomando. Cerro Chiliques, tomando. Pular, tomando. Miñiques, tomando. Chiliques tomando. Tumisa, tomando. Chiliques, tomando...”. Lo mismo hace con los cerros del grupo del sur y del norte [Barthel, 1986:158-159].

De acuerdo con Mariscotti de Görlitz [1978:79-80], el cantal principia con los cerros del grupo sur y siempre por el Litinke, mientras que su ayudante hará lo mismo con los cerros del grupo norte y siempre iniciando por el Laúsa (Lejía), en un orden jerárquico que parte desde el oriente en sentido contrario a las manecillas del reloj para los cerros del norte y a la inversa para los cerros del sur (Figura 2b). Al respecto, Tichy [1983] sugiere la existencia de marcadores naturales de horizonte y un sistema de organización radial a partir del análisis de la cartografía regional y la posición del sol para los solsticios.

3. En el poblado de Ayquina, al norte del salar de Atacama, existe también la costumbre de representar a los cerros en las rocas para la ceremonia de limpia de canal y *kocha*, particularmente al *Mallku Panire* a quien se le ofrece comida y bebida para la petición de aguas [Castro y Varela, 1994:46].

4. Estas plumas son obtenidas de las lagunas de Miscanti y/o del salar de Atacama. Tienen la especial característica de que cada una representa a cada miembro de la familia en la ceremonia. Por un lado, el tamaño hace alusión a la edad, mientras que el color se vincula con el sexo, por ejemplo, las blancas representan a los niños, las rosadas y rojas a las mujeres y las negras a los hombres [Barthel, 1986:156-157].

FIGURA 3



Estudios realizados a partir del *ushnu* en sitios incaicos de la Sierra Central del Chinchaysuyu, Perú, proponen la existencia de un sistema de orientación astronómica a partir de veinte direcciones hacia la salida y puesta del sol en los solsticios, y pasos cenit/anticenit, posiciones extrema norte y sur de la luna, así como la salida y puesta del conjunto Alfa y Beta Centauro/Cruz del sur (y su inversa) [Pino, 2005]. No resulta coincidencia la existencia de sitios arqueológicos del periodo cultural tardío o Inka, 1400-1536 dC, en prácticamente todos los cerros nombrados por cantales de Socaire, a excepción de Lascar, Cobero, Potor y Hecar en el grupo norte, así como Talus y Lastarria en el grupo sur [Beorchia, 1985, 2001; Reinhard, 1983]. Una razón, tomando en cuenta la importancia de estos cerros como lugares sagrados, sería la actividad volcánica de los mismos, que pudo en parte dificultar su ascenso o borrar de plano cualquier tipo de evidencia arqueológica en la zona. La ceremonia en el centro ritual continúa cuando el cantal principal toma las plumas de flamenco y la harina con su mano izquierda, mientras en la derecha tiene la botella abierta de “aloja” y hace secretamente la señal de la cruz, repitiendo para sí tres veces los nombres de los cerros (grupo norte y sur). Entre tanto, su ayudante pide a las cuatro secciones del centro ritual: Cerro Grande, Cerro Chiliques, Covero y El Canal —que beban mientras les salpica aloja, acto seguido de un *Padre nuestro* y un *Ave María* [Barthel, 1986:160-161]. Alrededor de las tres de la tarde los cantales dicen “desperteremos al covero”, y luego añaden “buenos días, tata Putarájni” (el agua de los arroyuelos y las cascadas). Sigue la quema de ramas que se encuentran en el covero, la comida comunal entre los hombres del pueblo y la apertura del canal acompañado de saltos y brincos (*talatur*, verbo kunza para brincar). Al respecto, Zuidema [1989:464-466] plantea la existencia de profundas analogías entre las actividades realizadas en Socaire y la ceremonia de la *Citua* (mes lunar de septiembre) en Cuzco, por las siguientes razones. Primero, la invocación de ciertas montañas circundantes a Socaire como proveedoras de agua. Segundo, la existencia de líneas visuales y de una piedra que simboliza al volcán Chiliques que concentra las lluvias de los demás cerros. Tercero, la relación directa entre la división de la tierra, las divisiones sociales y los tramos del canal de irrigación. Y cuarto, la relación mítica de las montañas como lugares de nacimiento del agua, los antepasados y el orden social establecido. A estas hipótesis podríamos agregar que el *Talatur* tendría en sí un

componente chamánico, por cuanto debe ser aprendido por el cantal y su ayudante del mismo sonido del agua en fechas cercanas a la ceremonia de limpia de canal [Barthel, 1986:163-165].

CATEGORÍAS DE ESPACIO Y TIEMPO

En el mundo andino las categorías de espacio y tiempo tenían una sola representación, la “pacha”. Ésta tenía un origen mítico y una representación ritual a través de la dualidad y los opuestos complementarios (arriba / abajo, izquierda / derecha, día / noche, etc.), que resultaban en la cuatritipartición del mundo [Regalado, 1996:21-23]. La “pacha” para los incas correspondía a la ordenación que hiciera Wiraqocha en Tiwanaku, representado en tres planos: *Hanan pacha* (mundo de arriba), *Kay pacha* (el mundo de aquí) y *Hurin pacha* (el mundo de abajo) [*ibid.*]. Una aproximación visual a este concepto es la representación hecha por Juan Santacruz Pachacuti Yamqui, en 1613, de uno de los muros interiores del templo del Coricancha, en Cuzco. Aquí se representa al templo del sol o Coricancha, cimentado sobre una base arquitectónica de andenerías, dividiendo el espacio en cuatro niveles: “el cosmológico” representado por Wiraqocha, el sol y la luna; “el celestial” que incluiría al planeta Venus, los fenómenos metereológicos (arcoíris, trueno y rayo) y los eclipses; “el biosférico” que incluiría los fenómenos celestes y lugares reconocidos como *huacas*; y “el social”, síntesis de los niveles anteriores [Vilches, 1996:43-46]. Una segunda lectura [Bustamante y Moyano, 2009] sugiere, a partir de la proyección esférica o tridimensional de la misma imagen, que se trata además del registro de la posición de algunos astros en el amanecer del día 9 de septiembre del año 979 dC, doce días antes del equinoccio de primavera, en las cercanías del lago Titicaca. En este contexto, toma relevancia el manejo y ajuste del calendario con una base astronómica.

En los Andes tenía especial importancia la observación del sol en el horizonte, cenit/anticenit, los ciclos lunares (sideral y sinódico), así como la aparición y/conjunción de determinadas estrellas y constelaciones, como las Pléyades y el conjunto Alfa/Beta Centauro-Cruz del Sur [Zuidema, 1989]. En tiempos incaicos (1400-1532 dC), el año solar fue conocido gracias a la observación de los solsticios y los pasos cenit/anticenit [Zuidema, 2009].

Para los solsticios se conmemoraban importantes ceremonias dedicadas al sol y a su representante en la tierra, el Inka: el *Inti Raymi*, entre el 21 y el

24 de junio para el solsticio de invierno; y el *Capac Raymi*, entre el 21 y el 24 de diciembre para el solsticio de verano. Ambas fechas coinciden con fiestas religiosas modernas, el solsticio de diciembre con la navidad y año nuevo cristiano, y el solsticio de junio con las fiestas de san Juan [Castro y Varela, 2004]. En este contexto, el uso de marcadores de horizonte con fines astronómicos tuvo gran importancia, particularmente para fechas relacionadas con los ciclos agrícolas, la producción y distribución de bienes de prestigio, así como con la misma organización socio-política del Tawantinsuyu [Zuidema, 1989:402-454]. Estos marcadores fueron considerados *huacas* o lugares sagrados [Guchte, 1990],⁵ y formaban parte del sistema *Ceque* (41 líneas y 328 *huacas*) destinadas a organizar las relaciones de parentesco y las actividades litúrgicas en el Cuzco [Zuidema, 1989, 2009]. Existen al menos dos posiciones en relación con la forma y naturaleza de los *ceques*. Por una parte, han sido interpretadas como líneas rectas que conformaban líneas de mira desde el Coricancha hacia el horizonte [Zuidema, 1995], mientras que Bauer [1998], basado en trabajo de campo y el uso de documentos legales virreinales, trazó un mapa de los *ceques* con líneas mucho menos rectas y en algunos casos, con distintas direcciones.

En lo que respecta a las observaciones cenitales, Zuidema insiste en la importancia de la observación solar desde dos *ushnus* en el Cuzco. Cada *ushnu* (pilar, gnomon y agujero), conjuntamente con el edificio del *Sunturhuasi*, habría permitido realizar observaciones astronómicas en el horizonte central este y oeste para los días del paso del sol por el cenit (octubre 30 y febrero 13); y, por oposición de 180° de la sombra proyectada por el gnomon, conocer con exactitud los días del paso del sol por el anticeño (agosto 18 y abril 23) gracias a la existencia de cuatro pilares sobre el horizonte oeste llamados *sucanca*. Tales fechas marcan el inicio y el fin de la temporada agrícola; además, coinciden con el periodo del año en que es posible observar una luna llena pasando por el meridiano, muy cerca del cenit a media noche [Zuidema 1980:320-321]. Este sistema habría determinado la estructura calendárica, al menos en el Cuzco, donde la cuenta de días entre los pasos del sol por el cenit

5. Concepto panandino que refiere a una variedad de lugares y objetos como divinidades; incluyen rocas, montañas, cerros, fuentes, ídolos, cavernas, templos, momias y ancestros, es decir, todo aquello material que manifiesta lo sobrehumano [Astvaldsson, 2004].

y anticenit genera los factores (107, 73, 112 y 73) [Zuidema, 2009:36-37], relevantes para la organización del sistema *Ceque*. Desde este punto de vista, 1) podríamos suponer que un sistema *Ceque* es identificable por la existencia de líneas proyectadas desde uno o varios centros hacia elementos del paisaje como cerros, rocas, quebradas y ríos, etc., considerados potencialmente sagrados; 2) un calendario solar de horizonte es identificable por la existencia de marcadores (naturales y/o culturales), que coinciden con determinadas posiciones del sol a lo largo del año, por ejemplo, solsticios, equinoccios y pases por el cenit/anticenit; 3) un sistema *Ceque* y calendario solar de horizonte integrados debieran verse reflejados en la organización social, política y ritual de la comunidad de Socaire, por ejemplo, fiestas de santos, cambio de cargos, inicio y término del año agrícola, floreo de animales, etcétera.

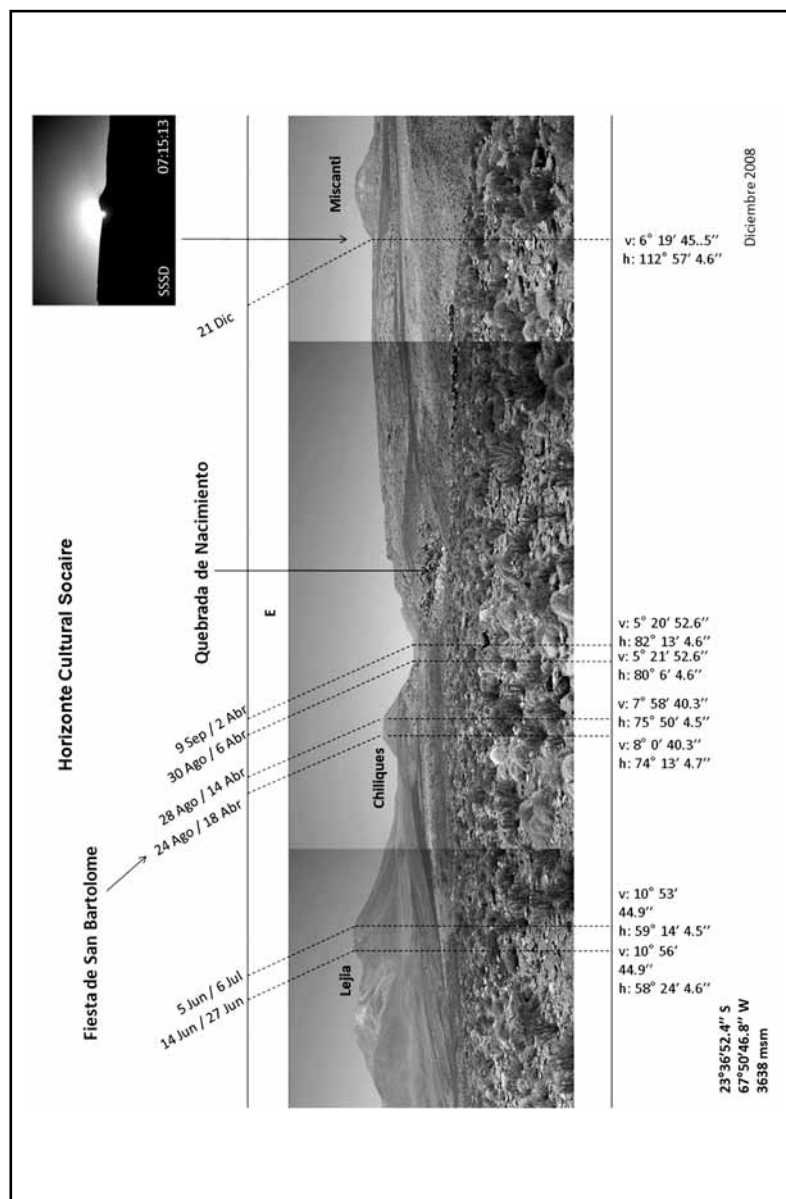
El horizonte como categoría analítica

A partir de la lectura de Tilley y otros autores con respecto a las categorías del paisaje, como lugar y sendero, Iwaniszewski introduce el concepto de “horizonte” como categoría analítica bajo la hipótesis de que algunos de sus rasgos pudieron constituir marcadores calendáricos, particularmente para el disco solar [2001:222-223]. En este sentido, entenderemos el valor socio-cultural del cielo como el conjunto de prácticas sociales vinculadas con la observación e interpretación de la observación astronómica [Iwaniszewski, 2009], y las categorías de *espacio* y *tiempo* como representaciones colectivas de ritmos y prácticas sociales, en referencia a elementos concretos del paisaje [Durkheim, 1982, en Huici, 2007:20].

En nuestro caso de estudio, Tichy [1983] suponía la existencia de líneas visuales que coincidían con la posición del sol en el horizonte para los solsticios. Nuestro trabajo de campo incluyó el relevamiento del centro ritual, así como el registro de horizonte desde sus cercanías⁶ (Figura 4). Se constató la existencia de un posible marcador de horizonte para la salida del sol en el solsticio de diciembre, entre el horizonte cercano y la inflexión generada por el volcán Miscanti/Ipira (5 622 msnm), donde existen evidencias de dos pircas de 2.5 x 3 m y 2 x 2.8 m, además de madera en la cumbre [Beorchia,

6. La observación de horizonte se realizó 90 m al norte del centro ritual (UTM 0617694 E, 7387971 N, 3 637 msnm), debido a las condiciones de visibilidad de la quebrada Nacimiento.

FIGURA 4



2001:299]. Más interesante resulta la salida del sol entre los días 24 (San Bartolomé) y 28 de agosto, cuando la declinación del centro del disco solar coincide con la posición en el horizonte de la cumbre norte y sur del volcán Chiliques (5 778 msnm). Reinhard [1993] constató la existencia de una *huaca* prehispánica en el lugar a partir de una estructura elíptica de 8 m con abertura al este, una pequeña habitación de 2 x 2.4 m con tierra roja en su interior adosada a la elipse, cerámica negro sobre rojo y dos emplazos rectangulares yuxtapuestos con ejes mayores E-W (6 x 5 m), en las inmediaciones de la cumbre principal, a 5 727 msnm. Además, encontró nueve habitaciones a 5 680 msnm, un complejo de pircas a 5 315 msnm, un tambo de 53 estructuras a 4 500 msnm, cerámica incaica y un tramo del *Qhapaq Ñan* por la ladera norte hasta la cumbre [Beorchia, 2001:288].

En diciembre de 2008, se realizó un reconocimiento arqueológico de la zona, constatando la existencia de cerámica monocroma, Turi rojo alisado y San Miguel Tardío, de amplia distribución local para el PIT y el periodo Tardío, así como fragmentos decorados de posible influencia Diaguita-Inka en las cercanías del tambo, a 4 500 msnm. Se realizó un registro completo del camino prehispánico y se observó madera, cerámica tardía (tipo aríballo local) y una estructura techada a más de 5 600 msnm. Cabe destacar la presencia de dos lagunas en el cráter del volcán Chiliques, que simbólicamente constituiría el propiciador del elemento ctónico y los fenómenos meteorológicos. Continuando con el análisis de horizonte, el solsticio de junio está relacionado con el marcado o floreo de los animales. Para esta fecha el sol sale por la precumbre del volcán Lejía (5 793 msnm), sin un marcador de horizonte definido. En el lugar existen antecedentes de dos montículos de leña, además de pircas de 2 m de largo a 5 650 msnm [Beorchia, 2001:295]. Ya en Socaire se constató la orientación de la iglesia antigua hacia la cumbre del volcán Miñiques, que parecería tener la forma de un rostro humano. Aquí existen referencias de un rectángulo ceremonial de 1.8 x 3 m (hilada simple), además de madera de acerillo (*adesmia* sp.) en la cumbre [Beorchia, 2001:299]. Narraciones para otras zonas de Atacama señalan que los “gentiles” (antepasados) “... tenían sus casitas dirigidas hacia los lugares donde más les gustaba mirar; hacia la riqueza de los cerros” [Castro, 1997:80], lo que podría explicarse a partir de respuestas psicológicas automáticas entre los seres humanos, quienes tendemos a reconocer formas conocidas en el paisaje [Bustamante, 2006]. En

Socaire la representación del horizonte no sólo está implícita en la ceremonia de limpieza de canal, sino también en el imaginario de sus habitantes. En una representación de las “tierras atacameñas”, don Laureano Tejerina (cantal de Socaire hacia 1988) señala la división del mundo en tres partes: arriba, acá y abajo. Arriba ubica al Sol naciente, la Luna, la Cruz del Sur, Alfa y Beta Centauro. La derecha y la izquierda están representadas por el mediodía y la medianoche. El acá, por la tierra atacameña, mientras el abajo se vincula con el Sol poniente. En una segunda lámina, el mismo cantal dibuja 30 montañas, a diferencia de las 27 descritas por Barthel [1986]. En esta imagen el este se encuentra arriba junto al Sol naciente, mientras Socaire se ubica en la parte inferior, en el poniente. Los cerros de la derecha se asocian al sur y al día, aún cuando geográficamente se ubican al norte, mientras los de la izquierda se asocian al norte y a la noche, aun cuando geográficamente se ubican en el sur [Archivo Etnográfico Audiovisual Universidad de Chile, 1969-1988]. A tomar en consideración, resulta el hecho de que, tanto en las descripciones del cantal de Socaire, como en la de Barthel [1986], se nombran cerros visibles y no-visibles desde Socaire o el centro ritual. Esto introduce un concepto de *Ceque* más amplio que la línea de visión, es decir, como la proyección de una dirección desde un centro a un determinado elemento del paisaje.

COMENTARIOS FINALES

Los resultados preliminares del estudio del calendario agrícola en Socaire, norte de Chile, dan cuenta de una estrecha relación entre las actividades agrícolas, particularmente la limpieza de canal, con determinados elementos del paisaje (los cerros) a través de un sistema de orientación orográfica, posiblemente un *Ceque*. Este sistema, entendido como líneas proyectadas desde uno o varios centros, hacia determinados elementos del paisaje, generó la división básica entre arriba y abajo, izquierda y derecha, día y noche, visible y no visible, jerarquizada por la dirección oriente y los volcanes (visibles) Tumisa, Lejía, Chiliques, Miscanti y Miñiques. Socaire estaría dividido en dos mitades, con tres barrios cada uno y un centro. La izquierda y la derecha estarían determinadas por la dirección del volcán Litinque, en una jerarquía que seguía el sentido de las manecillas del reloj para los cerros del sur (medianoche), y a la inversa para los cerros del norte (mediodía). En el caso de los cerros visibles, Miñiques habría constituido el punto para la orientación

orográfica de la iglesia antigua de Socaire. Ésta dataría de los primeros años de la conquista, y cabe la posibilidad de que hubiera sido construida sobre un centro ceremonial prehispánico. De acuerdo con Celina Varas, informante de Socaire [comunicación personal, 2009], Miñiques obtendría su nombre de la asociación entre una “mano izquierda extendida” y los cinco cerros visibles al oriente: Tumisa, Lejáa, Chiliques, Miscanti y Miñiques, este último es el más “pequeño” (bajo) desde la perspectiva de los socaireños.

La observación solar a simple vista constató la existencia de un posible marcador para el solsticio de diciembre, entre el horizonte cercano y el volcán Miscanti, donde existen evidencias de sitios ceremoniales prehispánicos. Desde el punto de vista del sincretismo religioso, resulta interesante la salida del sol para el día 24 de agosto (san Bartolomé), que coincide con la cumbre norte del volcán Chiliques. Sabemos que esta fiesta fue introducida desde el altiplano boliviano hacia la década de los cincuenta [Hidalgo, 1992]: sin embargo, suponemos un sustrato prehispánico, al menos incaico para esta fecha, a partir de la evidencia arqueológica presente en el lugar y la comparación con otros calendarios andinos [Beorchia, 1985, 2001; Reinhard, 1993; Zuidema, 2009]. Concordamos con Zuidema [1990] en la existencia de relaciones simbólicas entre la división del espacio, la orientación de los cerros y la estructura social en Socaire, presentes en las prácticas rituales y la organización de la ofrenda para la ceremonia de limpia de canal del mes de octubre y las actividades agrícolas. Desde un punto de vista calendárico, sugerimos la posibilidad del manejo y ajuste de fechas, que incluyeron fiestas prehispánicas y cristianas. La división del año en dos mitades, entre el repartidor y los jueces de aguas (abril-septiembre/octubre-marzo) supone una lógica dual que integró otra subdivisión en periodos de 23, 38, 23 (+2), 39, 17, 100, 30 (+2), 50 y 41 días (Figura 2a), la cual habría actuado bajo la lógica andina de *pacha* y *huaca*, integrando elementos del cielo y el horizonte bajo el concepto *Ceque*. En otras palabras, supone la superación de la “liminidad” del horizonte [Turner, 2008; Van Gennep, 1982] a través de la integración de los elementos del paisaje, principalmente los cerros, con distintas prácticas sociales, agrícolas y rituales, dentro de un sistema de orientación orográfica de líneas proyectadas en el paisaje.

BIBLIOGRAFÍA

Archivo Etnográfico Audiovisual Universidad de Chile

1969-1988 *Pueblos Atacameños, Estilo y Entusiasmo*, www.etnovisual.uchile.cl, consultado el 15 de enero de 2009.

Astvaldsson, Astvaldur.

2004 “El flujo de la vida humana: el significado del término-concepto de huaca en los Andes”, en *Hueso Húmero*, núm. 44, pp. 89-112.

Barthel, Thomas

1986 [1957] “El agua y el festival de primavera entre los atacameños”, en *Allpanchis* núm. 28, año XVIII, pp. 1-19.

Beorchia, Antonio

1985 *El enigma de los santuarios indígenas de alta montana*, CIADAM núm. 5, San Juan, Argentina.

2001 “Inventario de los objetos descubiertos en los adoratorios indígenas de altura”, en *CIADAM* núm. 6, pp. 281-214.

Brian, Bauer

1998 *The Sacred Landscape of the Inca, the Cusco Ceque System*, Austin, University of Texas Press.

Bustamante, Patricio

2006 *Hierofanía y pareidolia como propuestas de explicación parcial, La sacralización de ciertos sitios, por algunas culturas precolombinas de Chile*, <http://rupestreweb.info/hierofania.html>, consultado el 30 de mayo de 2009.

Bustamante, Patricio y Ricardo Moyano

2009 “El altar del Coricancha”, Manuscrito.

Castro, Victoria

1997 *Huacra Muchay, evangelización y religión andina en Charcas, Atacama La Baja*, tesis de Maestría en Etnohistoria, Universidad de Chile.

Castro, Victoria y Varinia Varela

1994 *Ceremonias de tierra y agua. Ritos milenarios andinos*, Chile, Fondo de Desarrollo de la Cultura y las Artes, Ministerio de Educación y Fundación Andes.

2004 [2003] “De cómo camina el sol durante junio, de lo que se ve en el cielo y de lo que se comenta y se practica en la tierra. Oralidad y rituales en la subregión de río Salado, norte de Chile”, en *Etno y Arqueo Astronomía en las Américas, 51º Congreso Internacional de Americanistas*, Santiago, pp. 285-298.

Grebe, Ma. Ester y Blas Hidalgo

1988 “Simbolismo atacameño: un aporte etnológico a la comprensión de significados culturales”, en *Revista Chilena de Antropología* núm. 7, pp. 75-97.

Guchte, Maarten J. D. van de

1990 *Carving the World: Inca Monumental Sculpture and Landscape*, tesis de Doctorado en Antropología, Universidad de Illinois, Urbana-Champaign.

Hidalgo, Blas

1992 “Organización social, tradición y aculturación en Socaire, una aldea Atacameña”, tesis de Licenciatura en Antropología Social, Universidad de Chile.

Huici, Vicente

2007 *Espacio, tiempo y sociedad*, Madrid, Akal.

Iwaniszewski, Stanislaw

2001 “Astronomía, materialidad y paisaje: reflexiones en torno a los conceptos de medio ambiente y de horizonte”, en *Boletín de Antropología Americana* (2000-2001) 37, pp. 217-240.

2007 “La arqueología de alta montaña frente al paisaje montaños en México central: problemas, interpretaciones, perspectivas epistemológicas”, en Loera, Margarita, S. Iwaniszewski y R. Cabrera (coords.), *Páginas en la Nieve. Estudios sobre la Montaña en México*, México, INAH, pp. 28.

2009 “Por una astronomía cultural renovada”, Manuscrito.

Mariscotti de Görlitz, Ana María

1978 *Pachamama Santa Tierra*, Indiana 8, Berlín, Gebr. Mann Verlag.

Núñez, Lautaro

1991 [1988] “Sobre economía prehispánica de Socaire. Norte de Chile”, en *Actas del XI Congreso de Arqueología Chilena*, Santiago de Chile, Museo Nacional de Historia Natural/Sociedad Chilena de Arqueología, pp. 201-210.

1993 [1991] “Un canal de regadío incaico: Socaire-Salar de Atacama”, en *Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología Chilena*, *Boletín* 4, Museo de la Araucanía, pp. 145-149.

Pino, José

2005 “El ushnu y la organización espacial astronómica en la Sierra Central del Chinchaysuyu”, en *Estudios Atacameños*, núm. 29, pp.143-161.

Regalado, Liliana

1996 *La sucesión incaica, Aproximación al mando y poder entre los incas a partir de la crónica de Betanzos*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Reinhard, Johan

1983 “Las montañas sagradas: un estudio etnoarqueológico de ruinas en las altas cumbres andinas”, en *Cuadernos de Historia*, núm. 3, pp. 27-62.

1993 “Chiliques: A Report on an Inca Mountain Ceremonial Center in Northern Chile”, Manuscrito en posesión del autor.

Tichy, Franz

1983 “El patrón de asentamientos con sistema radial en la meseta central de México: ¿sistemas ceque en Mesoamérica?”, en *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, Colonia-Viena, Böhlau-Verlag, vol. 20, pp. 61-84.

Turner, Victor

2008 [2002] *Antropología del ritual*, en I. Geist (comp.), México, INAH.

Van Gennep, Arnold

1982 *Los ritos de paso*, Madrid, Taurus.

Vilches, Flora

1996 *Espacio y significación en el arte rupestre de Taira, río Loa, II región de Chile: un estudio arqueoastronómico*, tesis de Licenciatura en Arqueología, Universidad de Chile.

Zuidema, R. Tom.

1980 “El ushnu”, en *Revista de la Universidad Complutense*, núm. 28, pp. 317-362.

- 1989 “El ushnu”, en M. Burga (comp), *Reyes y guerreros: ensayos de la cultura andina*, Lima, Fomciencias, pp. 402-454.
- 1990 “Ceques and Chapas: an Andean pattern of land partition in the modern valley of Cuzco”, en B. Illius y M. Laubscher (ed.), *Circumpacífica Festschrift für Thomas S. Barthel*, Frankfurt am Main: Peter Lang, pp. 627-643.
- 1995 [1964] *El Sistema de Ceques del Cuzco*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú,
- 2009 *El Calendario Inca: Tiempo y espacio en la organización ritual del Cusco; la idea del pasado*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú y Pontificia Universidad Católica del Perú, en prensa.

IMPLICACIONES ASTRONÓMICAS Y COSMOVISIONALES DE LA ZONA ARQUEOLÓGICA DE HUAMANGO, ESTADO DE MÉXICO

Francisco Granados

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

La zona arqueológica de Huamango (“lugar de vigas o de madera sin labrar” o “donde se labra madera”) se localiza al noreste del Estado de México y forma parte del municipio de Acambay. Sus coordenadas geográficas son 19° 57’ 19” de latitud norte y, 99° 50’ 47” de longitud oeste. El sitio arqueológico de Huamango fue construido sobre la Mesa de San Miguel del Huamango Camaye.¹ Huamango también es conocido por el nombre de Codonico,² “lugar de un templo

1. Según la doctora Patricia Gallardo Arias, *Camaye* o *Kamaye* significa, en lengua otomí, “en la peña” o “en el cerro”, donde *Ka* es en y *maye* es cerro o peña. Este concepto enfatiza acerca del lugar de construcción del sitio arqueológico de Huamango. [Comunicación personal, junio de 2009].

2. En opinión de la doctora Patricia Gallardo Arias, *Kodonico*, en lengua otomí, significa “piedra blanca y lisa”, donde *Kodo* es piedra blanca y *nico* es lisa. Esta palabra puede hacer alusión a la piedra blanca que conforma la Mesa de San Miguel, sitio sobre el que se construyó Huamango. Gallardo también propone, en sentido literal, que Kodonico es “iglesia de piedra”, posiblemente en referencia a las pirámides o a la capilla que se construyó junto a la Estructura 2. [Comunicación personal, junio de 2009].

o palacio viejo de piedra”, en lengua otomí [Folan, 1981:2009; Piña Chan, 1981:23].

En términos generales, el sitio arqueológico se compone por dos estructuras piramidales y varias plataformas. Los basamentos piramidales se encuentran dispuestos en un eje este-oeste, en el que la Estructura 1 se localiza al poniente (es la de mayor tamaño) y la Estructura 2 se ubica al oriente (Figura 1).

La cerámica localizada en Huamango se ha clasificado como Coyotlatelco, Mazapa y Matlatzincá III del Valle de Toluca y cerámica tolteca; también se pudo hallar cerámica Azteca III. El aspecto cerámico ha permitido concluir que la fase de mayor desarrollo en Huamango se ubica entre el Clásico tardío y el Posclásico temprano [Mary Florey y Folan, 1981:274]. De acuerdo con Ángeles Segura y Maximiliano León [1981:116, 119], en Huamango se determinaron tres etapas en su desarrollo, una fase llamada Huamango I o temprano, que se extiende de 850-900 a 1050-1100 dC, y otro periodo que se puede denominar Huamango II o tardío, que va de 1050-1100 a 1250-1300 dC. Estos autores agregan que el periodo de mayor ocupación en Huamango, en cuanto a demografía se refiere, ocurrió de 900 a 1300 dC.

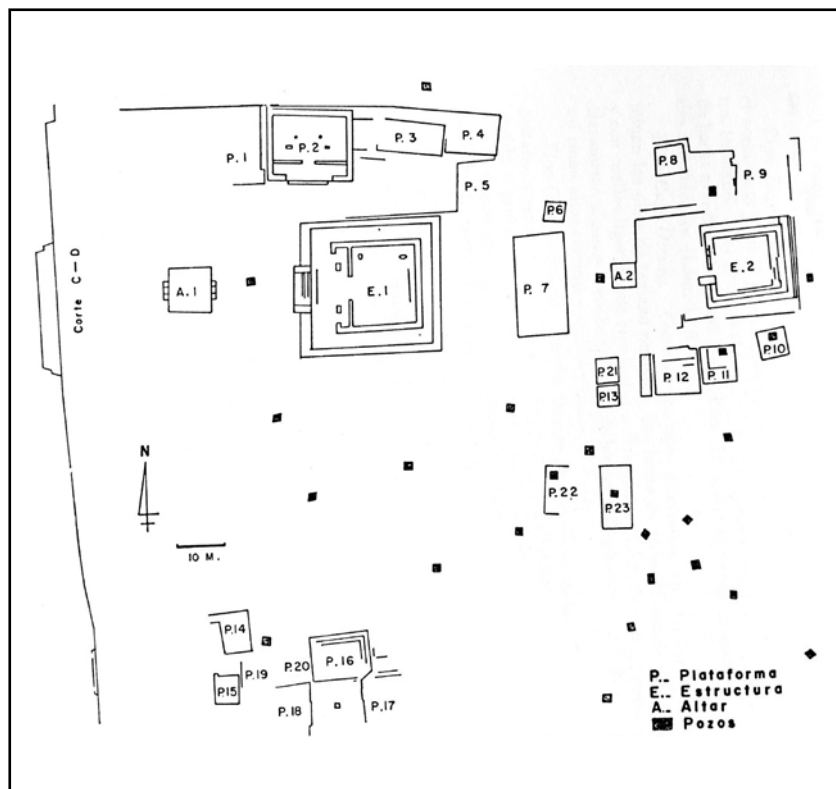
Huamango fungió como un centro cívico-ceremonial y fue tributaria de las ciudades de Xilotepec y Tula; por tal motivo, se dice que Huamango fue una región de avanzada del imperio tolteca y que probablemente tenían como uno de sus principales dioses a Tezcatlipoca. Los habitantes de Huamango hablaron una lengua proto otomí-mazahua. Después de la caída de Tula, hacia 1168, Huamango se mantuvo independiente bajo el control de Xilotepec, hasta que Moctezuma Ilhuicamina conquistó la región en el siglo XV [Folan, 1981:330, 331].

LOS CERROS COMO COMPONENTES DE LA OBSERVACIÓN DE LA NATURALEZA Y LA COSMOVISIÓN

En este trabajo se han seguido los conceptos de *observación de la naturaleza* y *cosmovisión* en relación con *el culto de los cerros* desarrollados por Johanna Broda [1991:462], quien entiende por observación de la naturaleza: “la observación sistemática y repetida a través del tiempo de los fenómenos naturales del medio ambiente que permite hacer predicciones y orientar el comportamiento social de acuerdo con estos conocimientos”. Según lo anterior, la observación de la naturaleza provee, a su vez, uno de los elementos básicos en la construc-

FIGURA 1

Plano 1. Ubicación de pozos estatigráficos excavados en el centro cinco-cremonial del sitio arqueológico de Huamango. Fuente: Ángeles Segura y Maximiliano León [1981:91].



ción de una cosmovisión, definida como “la visión estructurada en la cual los antiguos mesoamericanos combinaban de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que vivían, y sobre el cosmos en que situaban la vida del hombre”. Particularmente, la observación de la naturaleza integra nociones sobre aspectos vinculados con la astronomía, geografía, clima, botánica, zoología, medicina, entre otras. De tal modo que el culto prehispánico guardaba una estrecha relación con la *observación de la naturaleza*, pues era el medio a través del cual se manifestaba y controlaba el ritual [Broda, *op. cit.*:462, 463].

Dice Johanna Broda [1989:36, 39, 40, 46; 1996:427 y 462] que, en correspondencia con la observación de la naturaleza, el manejo y control del tiempo significó una de las mayores preocupaciones de las civilizaciones no occidentales, por tanto que era necesario medirlo y planear las actividades productivas de manera apropiada, toda vez que la sistematización de estas cualidades representó uno de los logros más relevantes de las sociedades agrarias, a las cuales pertenecían los pueblos del México prehispánico.

En opinión de Alfredo López Austin [1995:15], la cosmovisión tiene su soporte en las relaciones prácticas y cotidianas y se va erigiendo a partir de determinada percepción del mundo, aunque está limitada por una tradición que conduce el proceder humano en la sociedad y en la naturaleza. La cosmovisión requiere, además, de la coherencia de los diferentes sistemas e instituciones sociales, ya que surge de la actuación del ser humano dentro del esquema de dichos procedimientos e instituciones. La cosmovisión se halla presente en todas las actividades de la vida social, particularmente en las que hacen referencia a los distintos tipos de producción, la vida familiar, el cuidado del cuerpo, así como en las relaciones colectivas y de autoridad. Los aspectos antes destacados son exclusivamente válidos en el asunto de Mesoamérica. Asimismo, sostiene López Austin que la cosmovisión, enlazada con la religión y la mitología, desempeñó uno de los medios de comunicación más importantes de las sociedades mesoamericanas. Finalmente, añade que el aglutinante en Mesoamérica se sitúa en el cultivo del maíz (el arquetipo). La cosmovisión mesoamericana se construyó durante varios milenios en relación con la producción agrícola, de tal forma que, el cultivo del maíz, como común denominador, consintió que la cosmovisión y la religión se presentaran como el vehículo de comunicación entre los pueblos de Mesoamérica [López Austin, *op. cit.*:16].

En tal caso, siguiendo las consideraciones antes expuestas, el Sol, la Luna, el planeta Venus, las estrellas, las montañas, los cerros, las piedras, las cuevas, las nubes, la lluvia, la tierra, el mar, los ríos, las lagunas, la flora y la fauna formaban parte del paisaje ritual o paisaje sagrado de los antiguos pueblos prehispánicos [Broda, 1996 y 1997]. En un sentido cosmogónico, el paisaje ritual evoca los primeros tiempos de la creación del mundo. Su orden y estructura se debe a condiciones conceptuales que remiten a una cosmovisión particular, pero sobre todo, a la disposición que los dioses creadores le otor-

garon, siendo así que, el paisaje sagrado o ritual formaba parte de un todo integrado, es decir, indivisible. Los cerros, como un elemento constituyente de éste, jugaban un papel determinante en las formas de concebir y conceptuar el mundo de los antiguos mexicanos, motivo por el cual manifestaban una amplia gama de significados. Los cerros fueron un componente esencial en la ubicación, fundación, planificación y construcción de asentamientos y ciudades. Asimismo, sirvieron de pauta para la consagración y legitimación de los espacios sagrados o, mejor dicho, de los paisajes rituales, pues ellos eran la representación arquetípica de la montaña sagrada o *Tonacatépetl*. Esta montaña fue concebida como el útero de la tierra, donde se gestaron los hombres que poblaron las tierras prehispánicas, de ahí su vital importancia. De este modo, las “pirámides” no son sino el reflejo mismo de dicha montaña, es decir, se trata de los modelos que cíclicamente remiten a dicho principio.

Broda [v. 1989:36, 39, 40, 46; y 1996:462] señala cuatro características acerca del culto de los cerros y su vínculo con aspectos de orden ritual, astronómico y calendárico que me parece son altamente significativas para comprender la importancia que probablemente tuvieron las montañas en la zona arqueológica de Huamango: 1. Los cerros desempeñaron un papel importante en el sistema de señalamientos astronómicos sobre los horizontes. 2. El tiempo y el espacio se coordinaban en el paisaje a través de la orientación de pirámides y sitios ceremoniales; los sucesos más significativos del curso anual del sol se establecían siguiendo un procedimiento de puntos de referencia sobre el horizonte, en el que las montañas fueron determinantes. 3. La orientación de las estructuras piramidales hacia las salidas o puestas del sol, se coordinaron con el culto y las actividades rituales. 4. Los dioses de los cerros estaban vinculados con los fenómenos climáticos, de modo que la lluvia era creada en las cúspides de los cerros; las montañas eran engendradoras de humedad, vientos fríos y corrientes acuáticas.

En concordancia con los puntos antes señalados y con lo que se indicó al principio, se cuenta con evidencia histórica que parece confirmar que el área cultural bajo la cual se ha circunscrito a los habitantes que vivieron en el sitio arqueológico de Huamango tenía que ver con grupos de filiación otomí-mazahua [Folan, 1981:330, 331]. Ante esto, me pareció importante retomar las propuestas referentes al culto de los cerros entre los grupos de tradición otomí, con la finalidad de ubicar las semejanzas que pudieran

existir con otras tradiciones mesoamericanas y ver, de este modo, cuáles fueron las que posiblemente siguieron los antiguos habitantes de Huamango.

De acuerdo con Galinier [1990:549-555], para los otomíes los cerros siguen siendo los sitios de predilección donde desarrollan sus prácticas ceremoniales más trascendentales, actividades estrechamente relacionadas con su forma singular de ver el mundo. Por ello el autor propone tres categorías espacio-temporales reveladoras que nos pueden permitir llevar a cabo una interpretación de orden comparativo con El Cerrito:

1. La altura. La idea de elevación evoca la potencia y lo sagrado; la noción de altura remite a una proyección del hombre hacia lo sacro; asimismo, sugiere un eje vertical que se encuentra sumergido en el centro del mundo. Este eje es identificado con su soporte terrestre: el cerro. Dicho eje permite la conexión entre el mundo celeste con el terrestre y entre la divinidad solar y las fuerzas del inframundo. En Huamango, esta categoría parece estar presente en el cerro El Colmilludo, ya que es un cerro que desde una parte muy baja se encumbra como si fuera un enorme “colmillo” que emerge del inframundo. Desde el sitio de Huamango, este cerro presenta una perspectiva dominante y llamativa en el horizonte poniente.
2. La jerarquía. Los cerros son el receptáculo de una serie de divinidades; ellos son el reflejo y modelo de la forma de organización social comunitaria, expresada por las nociones de altura, subdivisión y jerarquía; también son oposiciones entre clases: mayor-menor, masculino-femenino. Los cerros fueron edificados por las divinidades o “gigantes”; igualmente, fueron ellos quienes erigieron los templos que se localizan en sus cimas. Estos “gigantes”, una vez concluida su obra, se convirtieron en piedras, acto que quedó señalado en el momento de la aparición o nacimiento del sol. Parece ser que en Huamango, los cerros El Colmilludo y el cerro Peña Picuda son masculinos, en tanto que la Peña Redonda es femenina.
3. La génesis. Los cerros representan la parte emergida del mundo acuático; sus oquedades y cavernas son centros donde se generan las nubes y la lluvia. Las montañas constituyen las réplicas de la iglesia vieja, lugar en el que residen el señor del viento y el señor de la lluvia.

Además, los cerros son el hogar del señor de la abundancia, quien está representado por las piedras. El señor de la piedra es por asociación el señor del mundo, pues proviene del interior de los cerros. El señor de la abundancia es la divinidad suprema que reside en *Mayonikha*, es decir, en el “ombbligo del mundo”. Él es el guardián del oro y la plata que se hallan sepultados en las profundidades del “Cerro de la Iglesia Vieja” o *Mayonikha*, también es el que controla las fuerzas genésicas [Galinier, 1990:327].

Una cuarta categoría podría referirse a la organización dualista [Galinier, 1987:126-128]. Según ésta, la organización otomí yace en la oposición de dos fracciones o mitades que son antagónicas, siendo cada una de ellas dotada de rasgos y particularidades propias. Tal dicotomía posee como punto de apoyo a los cerros sagrados, los cuales se encontrarían localizados en cada una de las porciones. La configuración de estos cerros advierte sobre la morfología de las mitades, quienes exhiben diversas características: a) desde una perspectiva de la jerarquía, a cada cerro se le imputa un rango, primogénito o hermano menor, y su diferenciación se manifiesta en la topografía, así como en la discrepancia de altura, por lo que en ocasiones el cerro que se ubica al oeste es el de mayor elevación y pertenece al señor de la abundancia, mientras que su opuesto y de menor altitud se hallaría comprendido en el extremo oriental; b) otra característica giraría en torno a la oposición de lo “frío” (lo alto) y lo “caliente” (lo bajo), y se manifiesta en los cerros fríos (altos), considerados lunares, y los cerros calientes (bajos), asociados con lo solar. Esta categoría parece que se hace presente en el cerro Peña Picuda y el cerro El Colmilludo, ambos ubicados en horizontes opuestos; asimismo, las dos estructuras piramidales de Huamango parecen estar ubicadas en la oposición de mitades o de facciones opuestas. De hecho, ambas estructuras mantienen una orientación este-oeste determinada por las piedras abiertas que se localizan en el cerro Peña Picuda, lugar donde sale el sol el 17 de octubre y el 26 de febrero; dicho eje, desde un punto de vista simbólico, unía a ambas estructuras con las piedras y el cerro mismo, evocando, ciertamente, aquellas condiciones sobre las que nos habla Galinier y que antes abordé.

En relación con el origen del universo otomiano, el diluvio continúa siendo el auténtico punto de ruptura de la armonía cósmica, del espacio y del

tiempo.³ En esta etapa los “gigantes” erigieron los cerros, las pirámides y los santuarios. El diluvio primordial, el que selló la existencia de los “gigantes”, quedó marcado por la anegación del universo. Inmediatamente que las aguas se retiraron, emergieron los cerros, y con ellos irrumpió la humanidad actual. Se dice que, previamente al diluvio, las piedras eran livianas, suaves, y fáciles de trasladar; pero una vez que el mundo fue “bendecido”, se tornaron pesadas. Asimismo, los ancestros quedaron transformados en rocas y en despeñaderos; se dispersaron en el fondo de los cerros, adonde tienen sus reservas, ahí viven todavía bajo el aspecto de “viejas”, de “viejos”, de “ricos” por su fuente de fertilidad. La época diluviana terminó una vez que el sol nació [Galinier, 1990:509, 548]. En Huamango, la Peña Redonda, la Peña Picuda y el cerro El Colmilludo, se pueden inscribir bajo las anteriores categorías.

En un interesante análisis sobre las semejanzas y diferencias cosmovisionales de diversos grupos indígenas actuales, particularmente los tzotziles, los serranos⁴ (nahuas, otomíes, tepehuas y totonacos) y huicholes, Alfredo López Austin [1995:103-165] concluye que el hogar de los dioses de este complejo es un gran cerro. Dentro del enorme cerro se almacenan formidables riquezas agrícolas, animales y minerales, así como corrientes de agua. Las cavernas son los trascendentales puntos de comunicación con este cosmos y las partes por las que emergen vientos y nubes. El atesoramiento y riquezas del gran cerro es el conjunto de “semillas”, “corazones”, “espíritus” o “sombras de las semillas” que hacen las veces de gérmenes invisibles de las clases. El enorme cerro es, también, el “corazón” de la tierra; los nahuas actuales lo designan Talokan, mientras que otros pueblos lo equiparan con una mesa de oro. Esta montaña es la gran fuente de la que brotan las “semillas”, pero es a la que nuevamente regresan una vez que han cumplido la parte terrenal de su ciclo. El magno cerro o montaña se representa como una monumental tinaja, imagen que igualmente vale para las diosas del cerro. En las profundidades del gran cerro se encumbra el árbol que produce flores de distintos colores, y en él están los niños que vendrán al mundo. El cerro sagrado se sitúa en

3. Este mito también forma parte de otras tradiciones mesoamericanas [López Austin, 1996:438-449].

4. Estos grupos se encuentran asentados en una región de la Sierra Norte de Puebla, perteneciente a la Sierra Madre Oriental, la cual, por otro lado, se ha definido como cuenca alta del Tecolutla y de las vertientes del río Cazones al norte y Nautla al sur [López Austin, 1995:104].

el oriente, y en su interior se localizan los dioses creadores, así como los hombres que participaron de forma exclusiva de la esencia de esos dioses. El enorme cerro posee como réplicas todos los cerros; igualmente se reproduce en diferentes lugares sagrados a los que asisten los fieles en procesión, en varios accidentes geográficos y en los templos que son usados para depositar imágenes contenedoras de semillas [López Austin, *op. cit.*:161, 162].

Estos conceptos y propuestas, como antes señalé, me han permitido ubicar y establecer, de algún modo, una serie de analogías que considero importantes, ya que el sitio arqueológico de Huamango se construyó sobre una elevada meseta, y además de que en esta edificación, al parecer, se tomó en cuenta a los cerros circundantes, como fue el caso de los cerros Peña Picuda y Peña Redonda (ubicados al oriente), así como El Colmilludo, localizado al poniente.

En este sentido, nos dice López Austin [2001:57, 58], las similitudes y diversidades que se encuentran latentes en la cosmovisión mesoamericana no son simplemente fenómenos culturales que se conducen en sentido opuesto, sino por el contrario, muchas de ellas indican procesos sólidamente articulados que transitan en sentidos análogos. Estos procesos comprenden la creación de identidades a partir de arquetipos, ya que la distinción en Mesoamérica fue la de un dispositivo aglutinante ideológico ubicador, ordenador y significador, que proporcionaba funciones, derechos y obligaciones en la estructura social, política y económica. Por lo tanto, según Alfredo López Austin [*op. cit.*:48, 49], los pueblos mesoamericanos presentan, dentro de su conformación cultural, dos características que son fundamentales, puesto que son compartidas por éstos: por un lado, *existe una serie de semejanzas* relacionadas con las técnicas productivas, las formas de organización social y política, las cosmovisiones acerca del mundo, prácticas, creencias e instituciones cuya similitud es el resultado de una constante y milenaria interacción (núcleo duro);⁵ y, por otro lado, la riqueza de los aspectos antes mencionados, hace

5. López Austin [2001:59] entiende por *núcleo duro* lo siguiente: "En Mesoamérica la similitud profunda radicaba en un complejo articulado de elementos culturales, sumamente resistentes al cambio, que actuaban como estructurantes del acervo tradicional y permitían que los nuevos elementos se incorporaran a dicho acervo con un sentido congruente en el contexto cultural... El núcleo duro mesoamericano es una entidad de extraordinaria antigüedad: fue formado por las sociedades igualitarias aldeanas del Preclásico Temprano, y muchos de sus elementos perduran en las comunidades indígenas de hoy pese al tremendo impacto de la conquista española".

énfasis en una profunda transformación histórica a través de los milenios de permanencia mesoamericana, donde la diversidad étnica y lingüística, sumada a la diversificación del clima y del paisaje, hicieron patente su influencia.

Los solsticios y su relación con fechas equidistantes

De manera sintética, antes de abordar la familia astronómica de los *cocijos* y su vínculo con el sitio arqueológico de Huamango, diremos que hay doce fechas arqueoastronómicas vinculadas a los solsticios, las cuales están separadas por una serie de intervalos numéricos que son significativos dentro de la estructura calendárica y simbólica. Dichas fechas son 17 de octubre y 25 de febrero, ambas relacionadas con el solsticio de invierno; las otras son 18 de abril y 25 de agosto, vinculadas al solsticio de verano. Las otras fechas equidistantes a los solsticios, separadas de estos por intervalos de 52 y 104 días (± 1 día), son 30 de octubre y 12 de febrero, asociadas al solsticio de invierno; las otras son 30 de abril y 13 de agosto, ligadas al solsticio de verano. Por último, las fechas 10 de octubre y 4 de marzo, en relación con el solsticio de invierno, están separadas con respecto a éste por intervalos de 73 días, de tal forma que la suma de estos intervalos es igual a 146 días (± 1 día). Las fechas 9 de abril y 2 de septiembre, son fechas equidistantes al solsticio de verano, separadas por intervalos de 73 días, y, como es el caso de las fechas antes referidas, forman un intervalo de $73 + 73 = 146$ (± 1 día).

La familia de los cocijos

De acuerdo con Jesús Galindo [2003:56-57], existen cuatro fechas (± 1 día) relacionadas con los solsticios y que son equidistantes a estos por una serie de intervalos relacionados con el número 65, y sobre las que antes se hizo referencia. Éstas son el 18 de abril y el 25 de agosto, y el 18 de octubre y el 25 de febrero. La primera pareja de fechas tiene como punto “pivote” al solsticio de verano, es decir, que del 18 de abril al 21 de junio existen 64 días, y del 22 de junio al 25 de agosto hay 65 días. Esto indica que entre el 18 de abril y el 25 de agosto habrá un intervalo de 129 días (± 1 día), cifra que es muy cercana a 130 días, la cual es equivalente a dos veces 65. La segunda pareja tiene como punto “pivote” al solsticio de invierno, lo cual quiere decir que del 18 de octubre al 22 de diciembre hay 65 días; y del 23 de diciembre al 25 de febrero existen 64 días. Como en la primera familia, del 18 de octubre

al 25 de febrero se conforma un intervalo de 129 días (± 1 día), cantidad que es equivalente a 130 días o a dos veces 65 (± 1 día). Según Jesús Galindo [*op. cit.*:56-57] y Rubén Morante [1995:55], el número 65 fue un número importante empleado por lo zapotecos y recibían el nombre de *cocijos* (deidades del tiempo), pues con cuatro de ellos conformaban la cuenta sagrada de 260 días, conocida entre los mexicas como tonalpohualli; por tal motivo, se le ha designado como “familia de los *cocijos*”. Morante hace notar que el 130 es la mitad de 260, y el 65 es equivalente a un cuarto de 260 [*op. cit.*:55]. La orientación astronómica de los *cocijos* la ha encontrado Galindo [*ibid.*:56-57] en El Patio A del Grupo del Arroyo, en Mitla; en El Templo Enjoyado o “Embajada Teotihuacana”, en Monte Albán, en las Tumbas 5 y 112 de Monte Albán; y recientemente, en Mayapán [Galindo, 2007:74]. Por su parte, Rubén Morante localiza estas mismas fechas astronómicas en la cámara subterránea del Edificio “P” de Monte Albán [1995:52-55].

Una cualidad que detectó Francisco Granados [2004:6] en el sitio arqueológico de Cañada de La Virgen, Guanajuato, a propósito de la familia de los *cocijos*, es que esta familia está estrechamente relacionada con otras cuatro fechas de suma importancia: el 30 de abril y el 13 de agosto, las cuales están separadas por aproximadamente 13 días (± 1 día) de las correspondientes al 18 de abril y al 25 de agosto. Esto mismo ocurre entre las fechas del 30 de octubre y el 12 de febrero (aspecto sobre el que ya había advertido Jesús Galindo) [v. Galindo, 2003:56], las que también están en una relación de separación por 13 días con respecto al 18 de octubre y al 25 de febrero. En Cañada de La Virgen, Guanajuato, Francisco Granados [2003:15-17; 2004:11] estableció que el lado poniente del basamento piramidal estaba orientado hacia la puesta del sol en fechas próximas al 15 de octubre y al 26 de febrero (± 1 día), eventos que son cercanos a la pareja tratada anteriormente (18 de octubre y 25 de febrero). En el sitio arqueológico de El Cerrito, Granados localizó una orientación con respecto al basamento piramidal y hacia el oriente en fechas correspondientes al 15-16 de octubre y 26 de febrero [2005:76; 2007:7-11], cuando el sol sale por arriba del cerro Tejeda núm. 1, aunque no he podido determinar algún elemento cultural que enfatice dicho suceso.

Finalmente, Granados [2008a:161-168; 2008b:173-184] pudo determinar que la “familia” de los *cocijos* estaba presente en el sitio arqueológico de Cañada de La Virgen, Guanajuato, particularmente hacia el horizonte este,

en donde la orientación de la pirámide principal se relacionaba con las fechas 17-18 de abril y 25 de agosto.

El calendario de horizonte en Huamango

A partir de febrero de 2007, tuve mi primer contacto con el sitio arqueológico de Huamango.⁶ Ahí descubrí que la Estructura 2 estaba orientada hacia el cerro Peña Picuda, justo en un punto en el cual existían dos enormes piedras que están separadas, aspecto que enfatiza su importancia como marcadores de eventos astronómicos. El 2 de marzo de 2007 realicé las primeras observaciones sobre la salida del sol,⁷ con el propósito de constatar la salida de este astro sobre dichas piedras; evento que no se cumplió, pues el sol salió al norte de dichas piedras. Conociendo los trabajos de los profesores Galindo [2003:56-57] y Morante [1995:52-55], y los míos [Granados, 2005:76; 2007:7-11; 2008a:161-168 y 2008b:173-184], supuse que la salida del sol sobre las piedras sería hacia finales de febrero. Fue hasta el 26 y 27 de febrero de 2008 (año bisiesto) que corroboré la salida del sol justo en medio de las piedras separadas del cerro Peña Larga. El día exacto fue el 27 de febrero (Figura 2), pero como el año fue bisiesto, el día en que con mayor recurrencia saldría el sol sobre las piedras, admitiendo una corrección, sería el 26 de febrero y el 17 de octubre. Entonces, el 26 de febrero, como registro solar de la Estructura 2 de Huamango, difiere en más un día con respecto al 25 de febrero que se plantea para la familia de los *cocijos*, según se ha venido explicando. La fecha 17 de octubre no se ha podido corroborar debido a las condiciones atmosféricas que se presentan en el sitio, pues la nubosidad es muy abundante durante el mes de octubre.

En relación con el solsticio de invierno, fecha intermedia entre el 17 de octubre y el 26 de febrero, se procedió con la observación de la salida del sol el 22 de diciembre de 2008, tomando como punto de observación a la Estructura 2. Ese día se pudo corroborar que el sol salió sobre un pequeño cerro que se ubica aproximadamente a un kilómetro (Figura 3). Cuando se

6. Me interesé en Huamango a través del arqueólogo Juan Carlos Saint-Charles, quien me comentó que unas piedras que se ubicaban en el horizonte señalaban la salida del sol durante el equinoccio. Este suceso astronómico llamó mi atención y por eso decidí indagar sobre él.

7. El profesor Antonio Ruiz Pérez fue quien me informó que el sol no salía sobre las piedras separadas del cerro Peña Larga durante los equinoccios, sino hacia el 1 de marzo.

FIGURA 2
Salida del sol sobre las piedras separadas de la Peña Picuda,
el 27 de febrero de 2008, año bisiesto.



realizaban los registros fotográficos del disco solar, detecté que sobre el cerro se formaba una especie de corte vertical. Al verificar el punto de salida, se descubrió que el ascenso del sol ocurrió sobre los restos de una antigua pirámide y patio contiguo. De acuerdo con los trabajos arqueológicos realizados por Román Piña Chán y su equipo de colaboradores, dicha pirámide perteneció a uno de los antiguos barrios de Huamango. Este barrio recibía por nombre Karenthu,⁸ “lugar de las escaleras naturales de piedra” [Folan, 1981:226; 1981:324, 325].

Entre el 17 y 18 de abril de 2009, realicé observaciones sobre la puesta solar en Huamango, con el propósito de ver la disposición que guardaban la Estructura 2 y la Estructura 1 con respecto al ocaso solar. Debido a que una serie de árboles cubren la visibilidad del horizonte poniente, las observacio-

8. De acuerdo con la doctora Patricia Gallardo Arias. [Comunicación personal, junio de 2009], *Karenthu*, en otomí, puede traducirse como “en la milpa”, derivada de *Ka* = en, *ren* = la y *thu* = milpa, y difiere de la traducción propuesta por Folan, aunque el cerro donde se ubicaba el barrio de Karenthu tiene una pendiente que podría aludir a una escalera.

FIGURA 3

Salida del sol sobre la pirámide del antiguo barrio prehispánico de Karenthu, solsticio de invierno de 2008.



nes se realizaron a unos cien metros, en línea perpendicular, al eje este-oeste que comunica a ambos templos (particularmente al Estructura 2), pues solamente así se podía tener una referencia con respecto a la puesta del sol y al eje de orientación de dichas estructuras. Las observaciones captadas el día 18 de abril fueron sorprendentes (un poco nubladas), pues pude constatar que el sol se ocultó alineado a las Estructuras 1 y 2 (Figura 4). El ocaso de los días 17 o 18 de abril se encuentra a 65 días del solsticio de verano, fenómeno que se presenta muy cerca de la cúspide del cerro El Colmilludo (este se aprecia en la Figura 4 hacia el costado norte).

CONCLUSIONES

De acuerdo con las observaciones solares realizadas en Huamango, se ha podido determinar que los cerros tuvieron un papel destacado, en particular nos referimos al cerro Peña Picuda, al cerro donde se ubica el barrio antiguo de Karenthu y al cerro El Colmilludo. Parece ser que la conexión astronómica entre el Templo 2 de Huamango y la pirámide del barrio de Karenthu no

FIGURA 4

Puesta del sol sobre el eje este-oeste que mantienen las Estructuras piramidales de Huamango, el 18 de abril de 2009.



fue aleatoria, pues todo parece indicar que tal pirámide fue colocada en este último lugar para que coincidiera con la salida del sol durante el solsticio de invierno.

Por otro lado, algo que llama mucho la atención es el hecho de que el sitio arqueológico de Huamango y sus dos Estructuras registran algo insólito, es decir, que la disposición que tienen ambas estructuras arquitectónicas les permite coincidir con las cuatro fechas que conforman la familia de los *cocijos*. La Estructura 2 coincide con las salidas del sol el 17 de octubre y el 26 de febrero; en tanto que la Estructura 1 coincidiría con los ocasos solares de los días 17-18 de abril y 25 de agosto. La zona arqueológica de Huamango se presenta, hasta el momento, según los estudios realizados en relación con la familia astronómica de los *cocijos*, como la única que coincide con las cuatro fechas a las que se ha hecho alusión.

BIBLIOGRAFÍA

Broda, Johanna

- 1989 “Geografía, clima y observación de la naturaleza en la Mesoamérica prehispánica”, en Vargas, Ernesto (ed.), *Las máscaras de la cueva de Santa Ana Teloxtoc*: Serie Antropológica, 105, México, UNAM-IIA, pp. 35-51.
- 1991 “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica”, en Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, México, UNAM-IIH.
- 1996 “Paisajes rituales del Altiplano Central”, en *Arqueología Mexicana*, vol. IV, núm. 20, México, pp. 40-49.
- 1997 “Lenguaje visual del paisaje ritual de la Cuenca de México”, en *Colección Científica*, núm. 356, México, INAH (Serie Historia), México, pp. 129-161.

Florez, Lynda Mary y William J. Folan

- 1981 “Arqueología”, en Piña Chán, Román (coord.), *Investigaciones sobre Huamango y región vecina (Memoria del Proyecto)*, 2 vols., Toluca, Dirección de Turismo del Gobierno del Estado de México, pp. 249-298.

Folan, William J.

- 1981 “San Miguel de Huamango: un centro regional del antiguo estado de Tula-Jilotepec”, en Piña Chán, Román (coord.), *Investigaciones sobre Huamango y región vecina (Memoria del Proyecto)*, 2 vols., Toluca, Dirección de Turismo del Gobierno del Estado de México, pp. 205-248.
- 1981 “El patrón de asentamiento”, en Piña Chán, Román (coord.), *Investigaciones sobre Huamango y región vecina (Memoria del Proyecto)*, 2 vols., Toluca, Dirección de Turismo del Gobierno del Estado de México, pp. 299-331.

Galindo Trejo, Jesús

- 2003 “La astronomía prehispánica en México”, en *Lajas celestes. Astronomía e historia en Chapultepec*, México, Conaculta/INAH.
- 2007 “Un análisis arqueoastronómico del Edificio Circular Q152 de Mayapán”, en *Estudios de Cultura Maya*, vol. XXIX, México, UNAM-IIF/Centro de Estudios Mayas.

Galinier, Jacques

- 1987 *Pueblos de la Sierra Madre: Etnografía de la comunidad otomí*, México, INI/CEMCA.
- 1990 *La mitad del Mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM/CEMCA/INI.

Granados Saucedo, Francisco Salvador

- 2003 “Informe de actividades astronómicas solares en Cañada de la Virgen, San Miguel de Allende, Guanajuato, comprendidas del 14 de febrero al 21 de junio”, *Archivos del Proyecto Interdisciplinario Cañada de la Virgen*, Allende, Guanajuato, pp. 1-30.
- 2004 “Síntesis de actividades astronómicas solares correspondiente al periodo abril-junio y agosto de 2004”, *Archivos del Proyecto Interdisciplinario Cañada de la Virgen*, Allende, Guanajuato, pp. 1-24.
- 2005 *Importancia de los cerros en la orientación calendárico-astronómica de la zona arqueológica de El Cerrito, Querétaro*, tesis de Maestría en Antropología, México, UNAM/FFyL-IIA.
- 2007 “Aspectos cosmovisionales y astronómicos de la zona arqueológica de El Cerrito: El caso del cerro Tejeda No. 1”, en *Extensión. Nuevos Tiempos*, año 1, núm. 1, Nueva época, pp. 7-11.

- 2008a “Observaciones astronómicas en el Centro Norte de México. Los casos de El Cerrito, Querétaro, y Cañada de La Virgen, San Miguel de Allende, Guanajuato”, en Viramontes Anzures, Carlos (coord.), *Tiempo y Región. Estudios Históricos y Sociales*, vol. II, Querétaro, Municipio de Querétaro/UAQ/INAH-Querétaro/Conaculta, pp. 137-176.
- 2008b “En la zona arqueológica de Cañada de La Virgen, el equinoccio marca la división del tiempo y del espacio sagrado”, en Kugel, Verónica y Ana María Salazar (eds.), *Homenaje a Noemí Quezada, VI Coloquio Internacional sobre Ottopames*, México, IIA-UNAM-Centro de Documentación y Asesoría Hñahñu, pp. 173-184.

López Austin, Alfredo

- 1995 *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE (Sección de Obras de Antropología).
- 1996 *Los Mitos del Tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, UNAM-IIA.
- 2001 “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”, en Broda, Johanna y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Conaculta/FCE (Biblioteca Mexicana, Serie Historia y Antropología), pp. 47-65.

Morante López, Rubén B.

- 1995 “Los observatorios subterráneos”, en *La palabra y el hombre*, abril-junio, núm. 94, pp. 35-71.

Piña Chán, Román

- 1981 “Trabajos arqueológicos en Huamango, Estado de México”, en Piña Chán, Román (coord.), *Investigaciones sobre Huamango y región vecina (Memoria del Proyecto)*, 2 vols., Toluca, Dirección de Turismo del Gobierno del Estado de México, pp. 19-51.

Segura, Ángeles y Maximiliano León

- 1981 “Cerámica y escultura de Huamango, Estado de México”, en Piña Chán, Román (coord.), *Investigaciones sobre Huamango y región vecina (Memoria del Proyecto)*, 2 vols., Toluca, Dirección de Turismo del Gobierno del Estado de México, pp. 85-129.

ESPACIO RITUAL Y PETROGRABADOS EN EL CÓPORO, GUANAJUATO

Omar Cruces*

MARCO DE REFERENCIA

La finalidad de este ensayo es delinear los principales elementos de una investigación más amplia y tratar de fundamentar los conceptos centrales de la misma. Se pretende comprender el entorno contextual y su asociación con los componentes arqueológicos localizados en espacios rituales y/o de observación astronómica. Asimismo, buscamos indagar sobre las particulares manifestaciones religiosas e ideológicas a través de los restos materiales —la arquitectura, los petrograbados, el tipo de emplazamiento dentro del paisaje, los contextos arqueológicos, etc.—, todo ello como parte de un sistema simbólico.

Esta propuesta refiere al estudio del pensamiento prehispánico plasmado en los restos materiales mencionados del sitio arqueológico del Cóporo, Guanajuato; al respecto, se plantea una estrecha relación con la cosmovisión a través de los elementos religiosos o rituales, y se busca llegar a su interpretación por medio de un análisis simbólico.

* Estudiante del Doctorado en Arqueología, Posgrado en Arqueología, ENAH.

De esta manera, se retoma la definición de la cosmovisión propuesta por Broda [1991:462] como “la visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente (en este caso el paisaje) en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre”; además, se complementa con las nociones sobre fuerzas anímicas y del cuerpo humano como imagen del cosmos [López Austin, 1984; 1996], es decir, el sistema de representación simbólica del mundo como plantean Broda y Báez [2001:16-7], quienes además mencionan que la cosmovisión tiene múltiples dimensiones de acuerdo con la forma en que se percibe culturalmente la naturaleza. Se refieren, en particular, a los aspectos religiosos (las creencias, explicaciones del mundo, el lugar del hombre en relación con el universo), pues todo fenómeno religioso conlleva una organización ceremonial con instituciones, actuaciones y creencias.

Por lo tanto, se destaca la importancia que adquiere el ritual al establecer el vínculo entre los conceptos abstractos de la cosmovisión y la sociedad pues, como indica Broda [*ibid.*], el ritual incita a sus participantes a involucrarse en las actuaciones comunitarias. En este sentido, la ideología se entiende como el nexo o las formas sistematizadas de relacionar la cosmovisión con las estructuras sociales y económicas de la sociedad.

EL ESPACIO RITUAL

El espacio ritual es el lugar donde se lleva a cabo una serie de prácticas religiosas de tipo ceremonial que refieren a la relación del hombre con su entorno y se realizan conforme a una liturgia particular. Para estudiar ello, me basaré en la propuesta de Renfrew [1994:47] sobre la arqueología de la religión, quien intenta comprender asuntos tales como el panteón, los textos (si los hay) y las estructuras formalizadas de creencias, donde se opera hacia lo que se considera desconocido o supra natural. En este sentido, me apoyaré en el contexto arqueológico que abarca la arquitectura, materiales asociados, ofrendas y elementos gráficos como los petrograbados, entre otros.

Renfrew asevera que la religión implica un marco de creencias que ofrece una visión coherente de la naturaleza del mundo (los orígenes, destino final), cuyas respuestas se presentan en forma mitológica y generalmente implica la interacción con fuerzas que trascienden lo material. Para la identificación de espacios de esta índole es necesario localizar los lugares propicios para la

práctica religiosa, así como los objetos utilizados para propósitos de culto. En este sentido, Renfrew [Renfrew y Bahn, 1998; Renfrew, 1994] propone una metodología para enfocar la atención en el reconocimiento del culto a partir de inferencias hacia estos sistemas de creencias. El problema es identificar santuarios y reconocer el equipo de culto por medio de indicadores arqueológicos, en este caso del ritual [Renfrew y Bahn, 1998:359-60].

El mismo autor desglosa una lista con 16 indicadores rituales que implican una serie de rasgos enfocados en la zona liminal, la presencia de la deidad, la participación y la ofrenda. Entre otros, Renfrew menciona los siguientes aspectos: el lugar o paraje con asociaciones especiales; la estructura y equipamiento ritual se ven reflejados en la arquitectura, en artefactos especiales y en equipo móvil; asimismo, la zona debe ser rica en símbolos representados [Renfrew, 1994:51]. Es importante mencionar que para el autor la presencia o ausencia de dichos elementos no es significativa, sino más bien la documentación de estas acciones de carácter simbólico.

LOS PETROGRABADOS Y LA ARQUEOASTRONOMÍA

En este trabajo se retoma a la arqueoastronomía y su relación con los petrograbados como otro elemento importante para tratar de desentrañar aspectos relativos a la cosmovisión. La presencia de petrograbados generalmente se asocia con elementos del paisaje como los afloramientos rocosos, sin embargo, en este caso los grabados se localizan en canteras careadas colocadas como elementos arquitectónicos y registrados en varias áreas del asentamiento prehispánico. Se considera que los petrograbados son parte de un proceso comunicativo en donde se puede encontrar un sistema de significados susceptibles de interpretación [Crespo, 1986; Viramontes, 1999:32], por ello se propone analizar el simbolismo que representan dichas manifestaciones en relación con su contexto arqueológico y arquitectónico, así como con el paisaje.

Por otro lado, es pertinente mencionar y destacar la relación que guardan los petrograbados con eventos o representaciones de tipo arqueoastronómico (reportado por diversos autores como Broda, Iwaniszewski, Aveni, Galindo, Cedeño, etc.), en específico, en su función como marcadores astronómicos. Así pues, la arqueoastronomía basa su análisis en el estudio de los principios de la observación del cielo y de los fenómenos celestes y su reflejo en elementos arqueológicos tales como estructuras arquitectónicas, petroglifos,

geoglifos y pinturas rupestres, articulándose dentro de la cosmovisión de los habitantes de la América precolombina [Viramontes, 1999:33]

En el caso del Cópore, se registra la presencia de grabados incisos en baldosas careadas colocadas como parte de los elementos arquitectónicos: escalinatas, vanos, cimientos y fogones. Esta mampostería destaca del resto del sitio. En la misma se utilizaron dos tipos de piedra: por un lado, la piedra rostreada¹ e irregular en el revestimiento de la gran mayoría de las estructuras y, por otra parte, la cantera careada utilizada en elementos relevantes de los edificios.

EL CÓPORO COMO ALTÉPETL

El Cópore tiene características de centro rector con funciones ceremoniales, políticas, cívicas y residenciales. A su vez, denota una organización político-social, con una conformación jerarquizada, ya que existe una división marcada en los espacios y conjuntos dispuestos en distintas posiciones del paisaje, con asentamientos en las partes baja, media y alta, distinguiéndose varios tipos de actividades como la habitacional, cívico-ceremonial y ceremonial-residencial, respectivamente. Por lo anterior, es probable que dicha organización política haya tenido su gobernante con su delegación de funciones.

Se ha propuesto [Cruces, 2007] que, de acuerdo con sus elementos arqueológicos, este asentamiento corresponde a un altépetl o unidad político-territorial básica, con la presencia de un espacio político particular para la residencia del grupo dirigente [Crespo, 1992:162]. Por su parte, se infiere una jerarquización social, hasta el momento sin poder definir si imperaba lo político o lo religioso, así como un ordenamiento territorial y planeación del espacio, lo que podría relacionarse con la concepción del mundo y la estructura religiosa, a manera de síntesis del “pensamiento cosmogónico y económico de una sociedad que descansa en la agricultura” [Brambila y Crespo, 1999:7].

El término *altépetl* remite a un “monte de agua”, como conjunción de elementos primordiales para dar origen a un asentamiento o pueblo con una “estructura orgánica local” [Reyes García, 2000:42], reflejándose en su misma concepción religiosa, con la construcción del *teocalli* o templo dedicado al dios tutelar.

1. Piedra de mampostería que presenta trabajo en al menos una de sus caras.

EL CÓPORO Y SU EMPLAZAMIENTO EN EL PAISAJE

El Cóporo se ubica en las estribaciones meridionales de la Sierra de Santa Bárbara, en la provincia fisiográfica de la Mesa del Norte, adyacente a la subprovincia de las llanuras de Ojuelos, en el Valle de Ocampo. Sus coordenadas son 101° 27.30' oeste, y 21° 28.30' norte, sobre los 2200 msnm.

El *cerro Cóporo* se encuentra flanqueado por dos mesetas alargadas, la Mesa del Pilar al norte, y la Mesa del Tepozán al sur, con sus correspondientes encañonamientos por donde fluyen arroyos intermitentes. El cerro Cóporo es una meseta larga con acondicionamientos y nivelaciones, como ocurre en sus extremos oriente y poniente, donde se localizan sendas elevaciones naturales que fueron acondicionadas: al oriente está el *cerrito Caracol*, cuya presencia delimita el área nuclear correspondiente al recinto ceremonial; al poniente se encuentra el *cerrito Vigía*, que se localiza anterior a la meseta del Cóporo. Desde su cima se aprecia todo el asentamiento en su parte media y baja, así como el Valle de Ocampo. Entre el cerrito Vigía y el cerro del Cóporo se encuentra un descanso natural conocido como el *Puerto del Aire*, que es un espacio anterior al ascenso a la cima. Asimismo, el Cóporo tiene cercanía con varios cuerpos de agua: al poniente del sitio, fluye el río Grande o Torreón; bordeando el cerro están los arroyos intermitentes Cóporo y *las Gotas*; además, en los alrededores existen varios ojos de agua permanentes conocidos como *las Gotas*, *los Molcajetes*, *el Coyote*, *la Peña Lisa*, entre otros.

El asentamiento prehispánico se emplaza claramente en tres partes diferentes en un entorno natural determinado por su posición topográfica, por lo que posee diversos tipos de paisaje y ambientes ecológicos. La parte baja se sitúa al inicio de la planicie aluvial, la parte media se encuentra en la ladera baja y la parte alta ocupa toda la cima del cerro.

La parte baja ocupa el inicio del valle, a una altitud menor a los 2150 msnm; ahí se localizan más de cien estructuras ubicadas de manera aislada o agrupadas en conjuntos, mismas que —por sus características arquitectónicas y materiales asociados— han sido definidas como unidades habitacionales. En la parte media, correspondiente a ladera baja y a pie de monte sobre las cotas 2160 y 2200 msnm, se localizan dos conjuntos arquitectónicos conformados por varias estructuras de gran tamaño, organizadas como unidades arquitectónicas mayores y conocidas localmente como *barrios*. En la parte alta del cerro, se asienta el conjunto arquitectónico más extenso, tiene una

altitud de 2290 msnm, con dos estructuras piramidales y varios edificios con características de índole tanto ceremonial como residencial.

Sobre la ladera baja se localizan dos conjuntos arquitectónicos mayores conformados por plataformas perimetrales, montículos, patios internos, cuartos, una extensa área de terrazas, montículos y miradores. De ambos conjuntos parten caminos empedrados que se dirigen a un descanso natural del cerro, anterior a la cima, *el Puerto del Aire*.

En la cima del cerro se concentra el área monumental conformada por el montículo mayor, varias estructuras en torno a patios, montículos, plazas, una explanada, terrazas escalonadas, miradores, modificaciones al terreno, muros de contención y nivelaciones.

LA CONFORMACIÓN ARQUITECTÓNICA DEL BARRIO CÓPORO

El Barrio Cóporo se localiza sobre la cima del cerro. Está delimitado por altos riscos y paredes escarpadas hacia sus lados norte, poniente y sur, alcanzando alturas de hasta 70 m, lo cual lo convierte en un área de difícil acceso (Figura 1). Abarca toda la cima del cerro y se puede dividir en tres secciones: la plaza principal o espacio nivelado superior, donde se localiza la estructura piramidal y las Estructuras 2 y 3; la Plaza del Caracol, que se encuentra a un nivel inferior respecto a la anterior y comprende al cerrito del mismo nombre; y un complejo sistema de murallas o albarradas que retienen el acceso hacia la cima del cerro y que va desde la ladera oriental del cerro Caracol hasta la explanada inferior. Finalmente, en la explanada inferior se localiza un espacio conformado por los afloramientos rocosos y en donde se encuentran varios megalitos con características relevantes en el paisaje local.

Cabe recordar que, al tratarse de un centro de población con áreas ceremoniales, habría habido una carga simbólica implícita en varios de sus elementos, como en la interrelación con el entorno, la arquitectura y diversos aspectos que la conforman, como en este caso los petrograbados en asociación directa a espacios ceremoniales.

Por lo anteriormente señalado, se puede mencionar que este conjunto se trata esencialmente de un recinto ceremonial, al presentar edificaciones de este tipo como los dos templos o estructuras piramidales, así como las plataformas asociadas, donde se pudieron llevar a cabo actividades de carácter religioso. Sin embargo, por los datos expuestos, se asocia a un complejo resi-

FIGURA 1
Vista general del cerro Cóporo y sus principales estructuras.
Foto: Omar Cruces Cervantes.



dencial, con áreas de dormitorio, estancia y actividad, donde se realizaron diversas prácticas que indican habitación, elaboración de productos, molienda, cocción, preparación de alimentos, almacenamiento, etc. Aunado a su carácter aislado sobre la cima de una elevación, de tipo estratégico y defensivo, es señalado como el área principal del sitio y asentamiento del linaje principal.

El Barrio Cóporo denota implicaciones principalmente ceremoniales, ligado a la realización de rituales y como área para el culto. En su arquitectura parece implícita una concepción cosmogónica, en particular expresada en algunos de sus espacios, la traza y sus elementos constructivos, como los signos grabados en varias de las estructuras y en sus orientaciones. También se señala que este conjunto arquitectónico fue de carácter residencial, ya que estuvo habitado cotidianamente. Hasta el momento se han registrado 15 habitaciones excavadas, con sus respectivas áreas de actividad para la producción, uso y consumo, almacenamiento y deshecho, con vestigios de la vida cotidiana tales como metates, molcajetes, pulidores, azadones, desfibradores, restos de maíz, fogones o calentones en los cuartos, etc., así como áreas para dormitorio y estancia, lo cual implica que fue un área multifuncional, esencialmente como centro ceremonial o lugar de culto, con su parte residencial y palaciega.

EL ESPACIO RITUAL EN LA PLATAFORMA SUR DE LA ESTRUCTURA 2

La Estructura 2 se emplaza en el área principal del conjunto arquitectónico, consta de cuatro plataformas orientadas hacia cada punto cardinal (platafor-

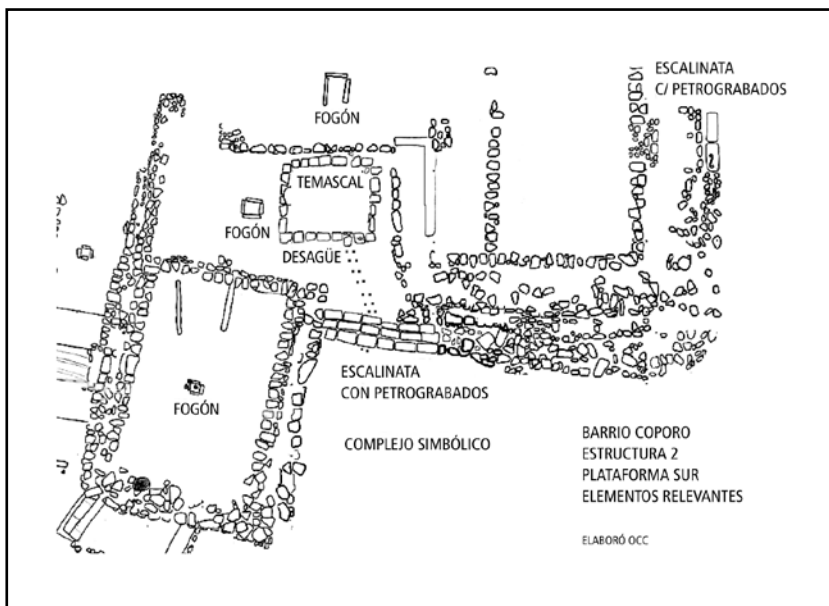
ma norte, oriente, sur y poniente) en torno a un pequeño patio cuadrangular, además tiene una plataforma adosada al suroeste, la cual fue acondicionada a las características del propio terreno. Esta plataforma consta de otro patio al centro y está delimitada con muros perimetrales de contención, mientras que en su parte sur se localiza un cuarto alargado. En general, esta construcción tiene elementos tanto de tipo ceremonial como residencial.

De acuerdo con sus elementos arquitectónicos y simbólicos, la plataforma sur es una de las más significativas dentro de la Estructura 2 (Figura 2), es por ello que se analiza con un énfasis hacia lo ritual, entendido como un espacio ritual que comprende las escalinatas con petrograbados, el temascal y el resto del espacio arquitectónico denominado como Cuarto 3. Para ello, se toman en cuenta los contextos arqueológicos asociados, y el simbolismo expresado en la conformación espacial y traza de este edificio, incluyendo sus marcadores y orientaciones arqueoastronómicas.

FIGURA 2

Espacio ritual y simbólico: la plataforma sur y sus elementos significativos.

Dibujo: Omar Cruces Cervantes.



La plataforma sur tiene una planta en “L” y dos banquetas adosadas, una al poniente que comprende la banqueta exterior, y otra al norte, la cual forma parte del patio central. Tiene cuatro cuartos superiores emplazados en tres niveles diferentes para cuyo acceso se cuenta con tres escalinatas. Los cuartos cuentan con un fogón al centro.

La mampostería se destaca por el uso selectivo de la cantera, con baldosas careadas, ubicadas en espacios arquitectónicos relevantes como peldaños de las escalinatas, cimientito que delimita el posible temascal y delimitando los fogones. Se puede apreciar un sistema mixto, con el uso combinado de cantera careada con piedra rostreada, donde el uso de la primera estaría resaltando el espacio arquitectónico.

EL TEMASCAL

Se trata de un espacio arquitectónico localizado dentro del Cuarto 3, tiene planta cuadrada, sus dimensiones son 2.40 m por 2.70 m, está delimitado por canteras bien labradas (lo que le da un realce con respecto al resto del edificio) las cuales están dispuestas de manera horizontal y constan de una sola hilada de piedras; el espacio interior tiene apisonado de tierra, junto al temascal se registra un fogón también delimitado por canteras labradas. Cabe recordar que las escalinatas de cantera conducen justamente a este espacio arquitectónico.

Dicho espacio de planta cuadrangular, delimitado por lozas de cantera careada, forma un espacio interior de 1.90 m por 2.30 m. Se localizó con un apisonado hundido respecto al nivel de piso del resto del cuarto, además, en su apisonado interior se detectó un par de depresiones o huecos justo en la parte central. En el paño interior de su cimientito sur, justo en su parte media, se localizó un desagüe que desfoga desde el interior del temascal y que continúa por debajo del apisonado del cuarto, continuando por debajo de las escalinatas para finalmente desembocar justo debajo de la cantera que tiene grabado del quince.

A dichos elementos se les consideró como un complejo arquitectónico, a lo cual se tendrá que añadir que forma parte también de un sistema o complejo simbólico, ya que tiene relación directa con la estructura piramidal que se ubica enfrente y con la escalinata con petrograbados. Por lo anterior, parece tratarse de un espacio de índole ceremonial.

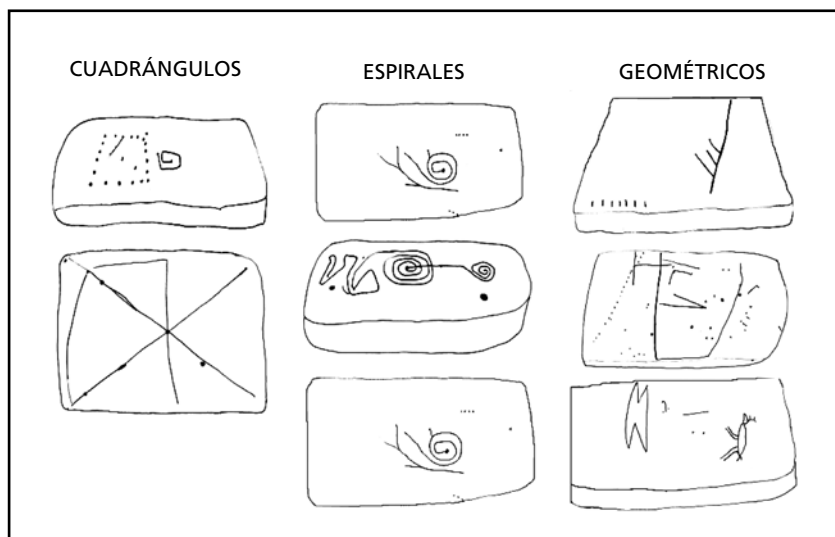
LAS ESCALINATAS CON PETROGRABADOS

La escalinata ubicada en la plataforma sur está construida con cuatro niveles, de los cuales los primeros tres están constituidos por escalones de cantera careada, mientras que cada descanso está constituido de seis losas de cantera rectangulares, y el nivel superior de piedra rastreada. La escalinata tiene un largo de 3.10 m por un ancho de 80 cm y tiene 70 cm de altura, siendo su eje oriente-poniente de 90°. Las canteras tienen diversos tamaños (alrededor de 60 cm de largo por 20 a 30 cm de grosor), y varias de las baldosas de las escalinatas contienen grabados incisos en la huella (Figura 3).

La huella inferior está compuesta por seis canteras careadas, cuatro de ellas tienen grabados: la tercera cantera de la hilada presenta una sucesión de puntos hacia unas líneas perpendiculares, en la parte central de la cantera se encuentra el motivo principal que es una línea incisa curva en forma de “U”; la cuarta cantera presenta un quincunce: es una serie de tres líneas entrecruzadas, una de ellas vertical (orientada al norte magnético), con dos líneas entrecruzadas de manera diagonal (orientación SO-NE y la otra SE-NO), formando dos ángulos cuya abertura señalaría los puntos solsticiales, el punto central donde cruzan las tres líneas es un orificio; la quinta cantera de este peldaño cuenta con un par de puntos u orificios aislados, y la sexta cantera tiene dos pequeñas líneas incisas paralelas en el borde poniente y otros tres orificios entre ambas líneas.

El segundo escalón cuenta de igual forma seis canteras careadas, tres de las cuales tienen petrograbados y dos de ellas puntos y líneas incisas. La primera cantera presenta una línea vertical de la cual salen tres líneas paralelas entre sí, pero en diagonal respecto a la primera y de menor tamaño, este elemento podría identificarse como una caña de maíz. La segunda cantera presenta varios motivos tanto geométricos como zoomorfos; destaca, en primer lugar, al oriente de su parte central, un venado inciso mirando hacia el norte, con sus patas flexionadas y lleva cornamenta; al poniente de la parte central de esta baldosa se localiza una figura geométrica compuesta por dos triángulos encontrados en sus vértices a manera de *moño*, hacia su parte central se localiza una pequeña figura incisa de manera muy tenue en forma de bastón. La tercera cantera presenta dos orificios hacia su parte media y una línea tenue junto a uno de ellos. La cuarta, registra una línea tenue incisa de su parte media hacia su esquina noreste. Y la quinta, tiene un espiral sencillo de 6 cm

FIGURA 3
 Principales petrograbados de la escalinata sur.
 Dibujo: Omar Cruces Cervantes.



de diámetro, localizado en su esquina noreste, que presenta tres vueltas en dirección a las manecillas del reloj y tiene una línea incisa en su base.

El tercer peldaño tiene seis canteras careadas, cinco de ellas con petrograbados. La primera baldosa presenta un espiral doble interconectado con una línea recta del centro del uno al otro, posteriormente forma una serie de trazos curvos, tiene asociados dos orificios, uno al centro del espiral mayor y otro al exterior del espiral menor. La segunda baldosa tiene dos figuras geométricas de tamaño pequeño localizadas en la parte media de la piedra, se trata de dos figuras hexagonales conformadas a manera de dos triángulos encontrados en sus vértices, en forma de *moños*. La tercera cantera tiene dos espirales localizados hacia su esquina suroeste, el mayor mide 11 cm de diámetro y su circunferencia es ovalada; esta cantera se halló fracturada precisamente donde se localiza dicho elemento dividiendo el espiral en dos partes por el centro, el espiral presenta cuatro vueltas, girando al contrario de las manecillas del reloj; el segundo espiral es simple, registra un diámetro mayor de 4 cm, tiene dos vueltas en sentido contrario a las manecillas. La quinta

cantera tiene un cuadrángulo punteado, la forma cuadrada registra veinte orificios más el punto central, otro en su esquina sureste interior y uno más en su esquina noreste exterior, mide 12 cm por 14 cm; a su costado oriente, se localiza otro espiral de 4 cm de diámetro, tiene una vuelta, en su origen la línea es de manera cuadrada y posteriormente continúa como línea curva, gira en dirección a las manecillas del reloj, presenta un orificio al centro. La sexta piedra registró un espiral simple de 7 cm de diámetro ubicado en la parte central, y presenta cuatro vueltas en dirección contraria a las manecillas.

La escalinata cuenta con un cuarto peldaño superior, conformado de piedra rostreada, de tamaño chico y alcanza el nivel de ocupación del Cuarto 3 en la parte superior de la plataforma.

Al pie de la escalinata se localizaron otros elementos, entre ellos, una cantera careada y fracturada de 60 cm por 60 cm, misma que se registró enterrada al ras del apisonado, y contiene un espiral cuadrangular formado por una doble línea incisa y con orificios en las esquinas del espiral; de su origen hacia su punta norte, se registra una orientación de 0°.

CONTEXTOS ARQUEOLÓGICOS

Además de todos los elementos descritos, hay que agregar los diversos contextos arqueológicos que se detectaron en las excavaciones, para tener en cuenta los elementos que ayuden a desentrañar sus significados. Para ilustrar este caso, se retoman los hallazgos localizados en la esquina noroeste del patio central de la Estructura 2.

En la esquina noroeste del patio central, se localizó un contexto que al inicio parecía de derrumbe por contener restos de adobes largos, piedras de mampostería, terrado, entre otros. Debajo de él, se registraron varios elementos como una escultura antropomorfa elaborada en cantera, que representa al cuerpo humano de una manera esquematizada, es decir, un personaje con los brazos extendidos. Tiene una altura de 46 cm y su base mide 27 cm de largo, la cabeza tiene 20 cm de largo por 14 de alto. La piedra esculpida presenta incisiones que configuran burdamente sus rasgos faciales (ojos y boca), tiene delineada una abertura en forma de V en la frente y otras líneas geométricas a la altura del pecho.

Debajo de la escultura, se encontró una ofrenda con diversos materiales arqueológicos: un hacha de garganta, una navajilla prismática de obsidiana,

una punta de flecha, un fragmento de cuchillo de calcedonia, una mano de metate, metates lisos y cóncavos, fragmentos cerámicos tales como un soporte alargado de *patas de araña*, un plato casi completo de 12 cm de diámetro, una olla miniatura, fragmentos grandes de vasijas, un fragmento de hueso largo y otros restos óseos de tamaño pequeño y muy deteriorados, además de carbón disperso en cantidades significativas. Cabe mencionar que en excavación no se registró un acomodo premeditado en dichos hallazgos.

Debajo de esta primera capa de vestigios, sobre el nivel del piso del patio, justo en la esquina noroeste que une las plataformas norte y poniente, se registró una ofrenda conformada por cinco objetos de piedra pulida dispuestos en cruz: al oriente un pulidor de basalto de 20 cm de largo por 10 cm de ancho, al norte un azadón de basalto en forma de media luna con el mismo tamaño del anterior, al poniente se detectó otro pulidor de piedra de 23 cm por 10 cm y al centro se encontró otro azadón de piedra de 24 cm por 12 cm.

OBSERVACIONES ARQUEOASTRONÓMICAS EN LOS PETROGRABADOS

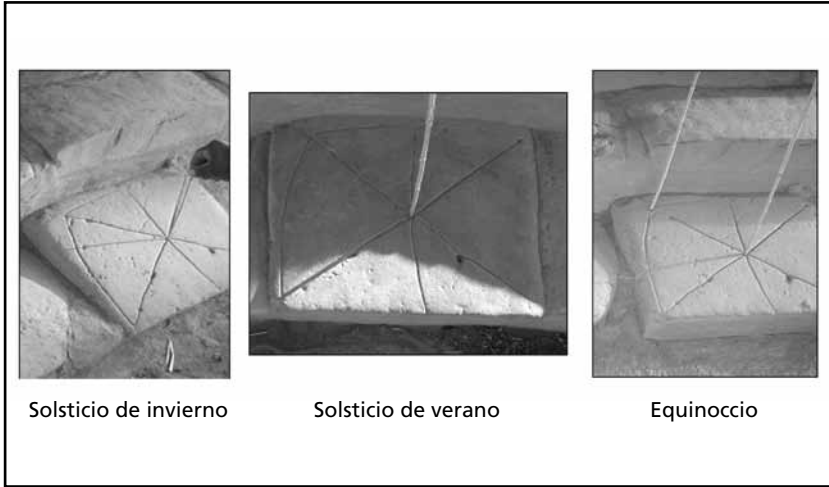
Sobre este aspecto hay varios asuntos por abordar en el sitio en cuestión, como son los ejes de construcción general del sitio, de las estructuras arquitectónicas características, traza y relación entre estructuras y conjuntos arquitectónicos y calendario de horizonte. Sin embargo, para este trabajo me centraré en los petrograbados de las escalinatas y la implementación de la técnica del gnomon, como ejercicio práctico para localizar orientaciones y relaciones entre los grabados de este singular panel. Se busca además tener un registro gráfico de eventos y detectar las fechas relevantes. Como ejemplo particular, se retoma al petrograbado, que desde mi punto de vista se trata del elemento principal de esta escalinata o panel: el quince o serie de líneas entrecruzadas que se localiza en la parte central e inferior (Figura 4).

La técnica o método del gnomon refiere a la colocación de una guía o marcador vertical sobre puntos relevantes de los petrograbados, para así obtener orientaciones específicas entre los mismos, ya sea entre sus propios componentes o asociados a otros grabados del mismo panel. Esto implica que al colocar sobre algún orificio relevante un elemento vertical fijo, la sombra puede producir un *haz de relación* entre dos puntos o dos o más figuras. Entonces, la relación entre elementos o grabados en determinadas fechas adquiere otro sentido.

FIGURA 4

Registro de orientaciones arqueoastronómicas en figura de quincunce.

Fotos: Omar Cruz Cervantes.



En este caso, se realizó la observación en el quincunce, localizando varios aspectos interesantes como su relación con eventos equinociales y solsticiales. Para el equinoccio, al posicionar el gnomon sobre el punto central del quincunce, se observa que la sombra divide en dos partes simétricas al petrograbado, al poniente la sombra cruza por un par de puntos de la misma cantera. Para el solsticio de invierno, al contrario de lo que se pensaba, en lugar de que la sombra coincidiera con la línea incisa diagonal respecto a la vertical (que hipotéticamente estaría señalando la posición solsticial), la sombra se orienta con un orificio que se localiza hacia el borde poniente de la baldosa. Para el solsticio de verano, la sombra coincide o mejor dicho señala la misma orientación que presenta la figura grabada en el trazo de la línea incisa de orientación SO-NE y concuerda en todo el trazo de la misma.

Así pues, las diversas orientaciones que se obtienen con el gnomon señalan a ciertos grabados como marcadores solares y la preponderancia de ciertas fechas como son el equinoccio y los solsticios de verano e invierno.

CONSIDERACIONES FINALES

El espacio ritualizado se infiere a partir de todos los elementos mencionados que involucran un espacio elegido, modificado y adaptado para habitar y/o realizar ceremonias y rituales; es importante resaltar la multifuncionalidad de los espacios arquitectónicos, dependiendo del tipo de actividades que se pudieran realizar, lo cual depende de las intenciones de los actores y del orden establecido en sus prácticas culturales.

Así pues, siguiendo la propuesta de los indicadores rituales de Renfrew, se puede mencionar que los aspectos relativos al lugar y al equipamiento tendrían relación con la fundación o elección del lugar; es pertinente mencionar que ello debería involucrar diversos factores tanto simbólicos o ideológicos como prácticos y funcionales. Destaca, a su vez, la presencia del área ceremonial en la cima de un cerro, sugiriendo un posible culto a la montaña, además de que existe una íntima relación con cuerpos de agua, como el río Torreón, arroyos y *ojos de agua*, que son elementos básicos para la conceptualización del *altépetl*.

La presencia de imágenes de culto queda manifiesta en el hallazgo de la escultura antropomorfa, que pudiera ser la representación de la deidad. Otros símbolos rituales sin lugar a duda son la presencia de los diferentes petrograbados, así como la iconografía de la cerámica y figurillas que se detectaron en el área. La relación de estos contextos con aspectos de la cosmovisión y en particular de la mitología será tratada en trabajos posteriores.

Sobre materiales votivos u ofrendas están los hallazgos realizados al interior del patio central que reiteran, en primer lugar, la división cuatripartita del espacio, mientras que su importancia simbólica queda implícita en la arquitectura y se vuelve a reiterar en la ofrenda de artefactos líticos.

La asociación de elementos arquitectónicos refiere a un recinto ceremonial o espacio ritual, con la existencia de un diseño cuatripartito en una de las estructuras, la preferencia por los diseños en “L” y los alineamientos agregados, la presencia de una estructura piramidal, el complejo de la escalinata con petrograbados y el temascal como parte principal del discurso constructivo. La presencia del probable temascal o baño de carácter ritual reitera las aseveraciones realizadas e implica una práctica cultural específica que conlleva toda una concepción del mundo, la cual será abordada en ensayos posteriores.

En cuanto a las funciones simbólicas que menciona Renfrew, dichos conceptos se manejan para la explicación de los procesos sociales en relación con los aspectos cognitivos, como es en este caso la cosmovisión a través de los petrograbados localizados en la escalinata entendidos a manera de un mensaje codificado. Para ello se revisa el caso del quincunce de la escalinata en cuestión. Se puede ver que comprende varios valores simbólicos: de medida, pues representa al mundo aunque sea de manera conceptual o cosmogónica y auxilia a su organización; de planeación, ya que pudo haber sido un concepto cognitivo que adquiere las cualidades ideales de acuerdo con la estructura social, y tiende a reproducirse en otros aspectos de la vida; por dichas razones también puede ser considerado con valor de representación pues describe al mundo. Es quizá dicho valor el preponderante en este petrograbado.

Finalmente, es importante destacar la relación entre los petrograbados como marcadores solares y su estrecha asociación con el calendario o registro del año solar, lo cual, a su vez, nos indica las principales fechas conmemorativas de este altépetl, y por ende sus respectivas festividades, mismas que podrían estar asociadas a los hallazgos detectados en los espacios arquitectónicos. Esto se estudiará en un futuro cercano.

BIBLIOGRAFÍA

Báez-Jorge, Félix y Arturo Gómez Martínez

- 2001 "Tlaccatecolotl, señor del bien y del mal (la dualidad en la cosmovisión de los nahuas de Chicontepec)", en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Conaculta/FCE, pp. 391-451.

Brambila, Rosa y Ana María Crespo

- 1999 *La organización territorial del centro norte de Mesoamérica en el Clásico*, mecanuscrito.

Broda, Johanna

- 1991 "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto a los cerros", en Broda, J.; S. Iwaniszewski y Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, UNAM-IIIH, pp. 461-500.

Broda, Johanna y Félix Báez-Jorge (coords.)

- 2001 *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Conaculta/FCE.

Crespo, Ana María

- 1986 "Análisis semiótico de pintura rupestre. Propuesta metodológica", mecanuscrito.

- 1992 “Unidades político territoriales”, en Boehm, B. y P. C. Weigand (coords.), *Origen y desarrollo en el occidente de México*, México, El Colegio de Michoacán, pp. 157-175.

Cruces Cervantes, Omar

- 2007 *La arquitectura del Cóporo. Guanajuato y la tradición de los teules*, tesis de Licenciatura en Arqueología, México, ENAH.

López Austin, Alfredo

- 1984 *Cuerpo humano e ideología. Los conceptos de los antiguos nabuas*, México, UNAM-IIA.
1996 “La cosmovisión mesoamericana”, en Lombardo, S. y E. Nalda (eds.), *Temas mesoamericanos*, México, INAH, pp. 471-507.

Renfrew, Colin

- 1994 “The Archaeology of Religion”, en Renfrew y Zubrow (eds.), *Ancient Mind. Elements of Cognitive Archaeology*, Reino Unido, Cambridge University Press, pp 47-54.

Renfrew, Colin y Paul Bahn

- 1998 *Arqueología. Teorías, métodos y práctica*, España, Thames & Hudson/ Ediciones Akal.

Reyes García, Cayetano

- 2000 *El altépetl. Origen y desarrollo*, México, El Colegio de Michoacán.

Viramontes, Carlos

- 1999 “Las manifestaciones gráficas rupestres. Una búsqueda metodológica”, en Crespo, A. M. y C. Viramontes (coords.), *Expresión y memoria. Pintura rupestre y petrograbado en las sociedades del norte de México*, México, Colección Científica, INAH, pp. 27-42.

EL POPOCATÉPETL COMO MARCADOR SOLSTICIAL EN MILPA ALTA Y XOCHIMILCO: ALINEAMIENTO DE TRES SITIOS PREHISPÁNICOS EL 21 O 22 DE DICIEMBRE DE CADA AÑO

Juan Rafael Zimbrón*

Xochimilco es universalmente conocido por su producción agrícola prehispánica intensiva basada en la construcción de chinampas en medio del lago de agua dulce, actividad que tiene sus antecedentes más remotos con los primeros pobladores teotihuacanos, los de Cuicuilco y toltecas establecidos en la parte sur de la cuenca, quizás 3000 años antes de la llegada de los mexicas a estas islas y tierra firme que pasó a ser el territorio sureño de la nación xochimilca. Pero Xochimilco no fue únicamente lago y chinampa, sus primeros habitantes antes de dominar los cuerpos de agua se establecieron en la montaña, en los bosques, junto a los lechos de ríos y manantiales, en las cañadas y barrancas, en las pendientes de los cerros y volcanes por donde escurría la lluvia. Allí, en las faldas y voladeros, construyeron sus terrazas agrícolas irrigadas mediante complejos sistemas de riego por gravedad, formado con bardas, drenajes, diques, plataformas y escaleras que,

* Estudiante del Doctorado en Arqueología, Posgrado en Arqueología, ENAH.

construidas en las laderas, ofrecían una peculiar vista escalonada al paisaje de la región, relieves casi topográficos cuyas réplicas en miniatura los indígenas tallaron en piedra.¹

Los asentamientos humanos que respondieron a los requerimientos de estas formas de producción agrícola basada en terrazas, se hicieron en forma dispersa pero reunida en pequeños núcleos, no sólo en las islas ni junto al lago o a lo largo de los canales, sino en los bosques y pequeños cerros y en las cúspides de grandes montañas, es decir, en la tierra libre de agua. Allí construyeron los xochimilcas sus habitaciones y centros ceremoniales, como el sitio de Cuailama, edificado en una pequeña loma hasta donde llegaba un canal que cruzaba al pueblo, luego colonial, de Santa Cruz Acalpixcan, al sur y a pocos kilómetros del centro de Xochimilco.

Por otra parte, sabemos que los antiguos grupos indígenas contaban el paso del tiempo siguiendo el movimiento del sol por el horizonte, ya sea en su salida o en su puesta o la combinación de ellas, ocupando los puntos sobresalientes para fijar fechas y coordinar actividades sociales y productivas. Estos calendarios se conocen como calendarios de horizonte y se construían fijando un punto de observación desde el cual se pudiera ver el desplazamiento solar día por día, cruzando las grandes prominencias. En especial se fijaban los solsticios de diciembre y junio, los equinoccios de marzo y septiembre y el tránsito cenital, pero también otras fechas significativas. La contabilidad empezaba a partir de que el sol cruzaba por detrás de los grandes picos. Uno de estos marcadores fue el cráter del Popocatepetl, utilizado en Xochicalco, Morelos, para medir los días del paso del sol en su tránsito cenital, que en estas latitudes es el 15 de mayo [v. Morante, 1990:28-32].

En Xochimilco, el Popo habría servido para registrar la llegada del solsticio de invierno, el cual se podía ver al amanecer desde tres lugares: la cumbre más alta del cerro Xochitepec, localizado cerca de la Noria y Tepepan; el paraje de Piedra Larga, en el pueblo de Santa Cruz Acalpixcan; y desde terrazas orientales del cerro Cempoaltepetl, en San Pedro Actopan, Milpa Alta. En estos tres sitios el sol se ubica, en esta fecha, en la misma posición de salida

1. Estos pequeños diseños, junto con las llamadas *pocitas*, las ubicaron dispersas en el territorio y en los cruceros, así como en los caminos de acceso a las zonas productivas y a los lugares de intercambio de mercancías. Muchos de estos vestigios quedan sin protección oficial al extenderse por toda la región de la montaña de Xochimilco y Milpa Alta [v. Zimbrón, 1992; 2008].

produciendo un alineamiento muy preciso entre los tres sitios prehispánicos mencionados.

El geógrafo alemán Franz Tichy [v. 1983:61-84], en la década de los noventa, propuso la existencia de una planificación calendaria en la cuenca del valle de México, basada en una unidad de 4.5° , donde cerros, pueblos, pirámides y posiciones solares en el horizonte se coordinaban para ubicar los emplazamientos indígenas en el territorio. Pero en su modelo hipotético, basado en grados, nunca detectó el alineamiento solsticial de estos tres sitios xochimilcas, ya que salían de su esquema propuesto; asimismo, tampoco se imaginó que los soportes pétreos con pocitas, petroglifos y réplicas de terrazas en miniatura sirvieran para fijar en el espacio los sitios de observación y los lugares que estaban alineados, en determinadas fechas calendáricas, con las posiciones del sol en el horizonte durante las salidas y puestas solares. Cabe resaltar que, mientras el fenómeno visual se efectuaba, se hacían rituales en estas piedras [v. Ruiz de Alarcón, 1953:40]² y se podían hacer correcciones al calendario. Pasemos a analizar los sitios concretos.

CIMA PRINCIPAL DEL CERRO XOCHITEPEC, PERTENECIENTE AL PUEBLO DE SANTA CRUZ XOCHITEPEC

Sitio en la cumbre principal del cerro Xochitepec ubicado como puerta de entrada a Xochimilco, donde se localiza la cruz cristiana del lugar y el petroglifo prehispánico de un tlaloque o guerrero con su penacho y una pocita en su vientre, en cuyas faldas de este monte, se encuentra el pueblo de Santa Cruz, Xochitepec, contiguo al poblado de Tepepan.

El Xochitepec es un cerro que cuenta por lo menos con tres lugares donde hay tallados cóncavos, además de tener maquetas, petroglifos, dólmenes, cuevas, escalones, plataformas, montículos, gradas y piedras en forma de asientos o tronos, material lítico, cerámico y restos de lo que pudo ser una estructura prehispánica cerca de donde se instaló la base de la actual cruz cristiana, la que le da el sobre nombre de Cerro de la Cruz, como también se le conoce.

Por otra parte, no sabemos si la instalación de la cruz fue copiada en tiempos modernos del escudo colonial de armas de Xochimilco (1559), en el cual aparece la imagen de la loma principal de este cerro coronado por un madero o si fue una característica que surgió pocos años después de la conquista.

Lo que sí sabemos es que el pueblo de Santa Cruz Xochitepec tuvo como primera patrona la santa María Magdalena, que parece ser la figura que está en la portada de su iglesia, y que posteriormente cambió al culto de la santa cruz. Esto lo parece confirmar el topónimo prehispánico de Xochitepec que aparece representado en el *Códice Cozcatzin* [1986, lámina 16r]. En él se pintó, con influencia occidental e indígena, es decir sincrética, el significado de su nombre en náhuatl, “en el cerro florido”, cuya figura representa un monte con flores en sus faldas, un templo indígena del cual, todavía hace veinte años existían sus restos arqueológicos. En su base se pintó una iglesia dedicada a María Magdalena, por lo que la patrona del pueblo pudo ser esta santa, antes del patronazgo de la santa cruz. Sólo hay un dato erróneo, y es que se puso en español sobre el cuerpo de la montaña “Xochimilco” en lugar de “Xochitepec”, o quizá se quiso indicar que este cerro se encontraba o pertenecía a la sementera de las flores.

En la actualidad, el pueblo de Xochitepec lleva a cabo su fiesta patronal algunos días después del 3 de mayo y esta celebración es una de las más viejas en Xochimilco, pero menos antigua que la de Santa Cruz Acalpixcan, donde fue el padre Sahagún quien le puso el nombre cristiano a este último poblado:

Hay otra agua o fuente muy clara y muy linda en Xochimilco, que ahora se llama Santa Cruz, en la cual estaba un ídolo de piedra debajo del agua, donde ofrecían copal. Yo vi el ídolo y entré debajo del agua para sacarle, y puse allí una Cruz de Piedra que hasta ahora está allí en la misma fuente... [Sahagún, 1981, III:352].

Además, este cerro de Xochitepec fue uno de los sitios donde Tlacaélel derrotó a los xochimilcas y desde ahí incitó a sus guerreros para entrar a Xochimilco.

La importancia del cerro Xochitepec, en la cosmovisión mexicana, parece confirmarse al detenernos en el relato de Durán, quien apunta que durante la batalla de Tenochtitlán contra Xochimilco, Tlacaélel subió a su cima para animar a los mexicanos [Cordero, 2001:87]. Ahí fueron derrotados los xochimilcas y desde ahí incitó a sus guerreros para entrar a Xochimilco [Durán, 1984, tomo II, cap. XII:10 (30)]. Por supuesto que en la época prehispánica ya estaba habitado, pues a su alrededor se encuentran muchos vestigios de antiguas construcciones y cerámica en sus terrenos agrícolas. En la Colonia

continúa la trascendencia de este cerro, hasta el punto de convertirse en un icono que identifica a la región.

En cuanto a sus características topográficas, el Xochitepec emerge del terreno plano en forma abrupta alcanzando una altura considerable en comparación con los relieves geográficos de su alrededor, por lo que es fácilmente distinguible desde varias partes de la región de Xochimilco y otros lugares del sur de lo que fue la cuenca de México. Este cerro es alargado y está compuesto por varias lomas en forma de vértebras que corren en dirección norte-sur, de las cuales se extienden varios brazos al oriente y al poniente como picos de estrellas. Hay múltiples vestigios arqueológicos, especialmente lítica y cerámica, que se extienden a lo largo de su cuerpo; asimismo, podemos encontrar sitios y conjuntos formados por elementos naturales y culturales ocupados en la observación astronómica y el ritual, como veremos a continuación.

En el extremo norte del Xochitepec queda su cúspide más alta, desde la cual se domina todo el paisaje incluyendo los antiguos lagos de Chalco, Xochimilco, los asentamientos lacustres de Tláhuac y Tenochtitlán, y las montañas que dividían a la cuenca de México como el Cerro de la Estrella y la Sierra de Santa Catarina, así como las que le servían de límite (volcán Ajusco y Sierra de las Cruces). Su forma casi circular y elevada permite tener una visibilidad de 360°, por lo que se puede decir que su primera función pudo haber sido la de ser un observatorio natural.

La loma principal tiene la particularidad de tener un piso formado por un gran peñasco que tapó su cráter; a su vez, se observan más rocas diseminadas por su pequeña superficie, mismas que aparecen talladas con pocitas y canalitos y otros diseños. Algunas de ellas se concentran en su punto más alto, las cuales han sufrido la destrucción por parte de los fieles modernos, quienes buscaban facilitar el paso a la plataforma donde está instalada la cruz cristiana. Hacia el oriente de su base había restos de una barda o estructura que ya fue destruida y que pudo tener un origen prehispánico. Del lado poniente de la cruz se encuentra una roca con una pocita y caminando hacia su extremo sur se encuentra otra, ambas pocitas se dirigen hacia el este. Es importante mencionar que no hay réplicas con escaleras y terracitas dentro de este conjunto ceremonial y de observación calendárica.

En una de estas rocas puntiagudas, se talló el petroglifo de un personaje con penacho que en su abdomen tiene una pocita que se llena con el agua

de lluvia o algún líquido que se le vierta. Este pequeño personaje está viendo hacia el cielo, en dirección oeste, entre este cerro y el Ajusco, donde se concentran las nubes cargadas de lluvia. Alrededor de este petroglifo, en las peñas aplanadas que lo rodean, hay pocitas redondas y cuadradas, algunas naturales, pero otras fueron medianamente trabajadas, no hay canalitos profundos uniéndolas, aunque el escurrimiento natural de las piedras forma un sistema parecido a los vasos comunicantes. Se puede hablar de un mosaico de pocitas alrededor del petrograbado y otras que están integradas al tallado, por lo tanto son parte de su significado ritual y religioso.

Frente a este petroglifo hay una piedra redonda en la que se talló una cuevita, en su parte baja, y en una de sus caras se ven los restos de otro diseño con canalitos y pocitas. Junto a esta roca, se encuentra un conjunto de peñas que en su parte media tiene una honda poza, quizás de origen natural, que en tiempo de lluvias concentra gran cantidad de agua.

En el año de 1990 se da a conocer por primera vez el hecho de que desde el tallado del personaje en miniatura, en pleno solsticio de invierno, se ve salir el sol, exactamente atrás del gran cráter del Popocatepetl, donde el astro parece emerger de la chimenea del volcán, fenómeno visual que tuvo que haberse celebrado y ser incluido dentro de los rituales dirigidos al culto solar y a los cerros. Es posible que para ritualizar el orto solar se hayan utilizado las pocitas y el petroglifo del guerrero que tiene una pocita tallada en su panza, como altares donde se sacralizaba este evento anual. Desde este altar fotografiamos la salida del sol por atrás del cráter principal del Popocatepetl, llamado Pico de Anáhuac, durante el solsticio del 21 o 22 de diciembre (Figura 1), por lo que tiene la peculiaridad astronómica de ser un sitio especializado en la observación solsticial de invierno [Zimbrón, 2002:108-114]. Esta fecha coincidía en la época prehispánica, con la fiesta mensual que celebraba el nacimiento del dios tutelar de los mexicas, Huizilopochtli [Zimbrón, 1997:18-26].

Este fenómeno solar visual se repite el mismo día, a la misma hora, en la misma fecha del solsticio y con la misma posición del sol en el cráter, pero aproximadamente a unos 10 o 15 km hacia el sureste, en Piedra Larga, paraje situado cerca del pueblo de Santa Cruz Acalpixcan, en los límites de San Gregorio Atlapulco y sobre el camino vecinal que nos lleva a San Bartolomé Xicomulco. Este mismo fenómeno visual se repite, a su vez, en un sitio

FIGURA 1

Salida del sol al amanecer del solsticio de invierno, atrás del cráter del Popocatepetl, vista desde el personaje tallado con una pocita en su vientre, en la peña del cerro Xochitepec, en Xochimilco.

Foto: Zimbrón Romero [1991].



que se localiza a un kilómetro más al suroriente, en los terrenos terraceados y aplanados de la falda oriental del cerro Cempoaltepetl, estableciendo un alineamiento solar entre estos sitios marcados con elementos prehispánicos [Zimbrón, 2002:111 y 112; 2008:29-31]. Veamos a detalle cada uno de estos lugares.

PARAJE DE PIEDRA LARGA, UBICADO EN LOS LÍMITES DEL PUEBLO DE SANTA CRUZ ACALPIXCAN

Sitio de Piedra Larga, donde hay una piedra labrada con pocitas ubicada en la parte oriental y arriba de una pequeña loma, al lado del camino que lleva a San Bartolomé Xicomulco.

El paraje conocido como “Piedra Larga” se localiza arriba y a unos cuantos kilómetros del panteón del barrio de Tecacalanco, del pueblo de Santa

Cruz Acalpixcan. Este lugar es un límite natural entre Santa Cruz Acalpixcan, San Gregorio Atlapulco y San Bartolomé Xicomulco, pueblo de la montaña de Milpa Alta, y en este sitio, en una terraza junto a la gran mole que le da nombre al paraje, todavía se hacen ceremonias, se toca música y se baila, se come, se queman cohetes y se efectúan rituales durante el cambio de mayordomía de la fiesta patronal de san Bartolomé, el 24 de agosto, en la que participa y lleva promesa gente de Santa Cruz Acalpixcan.

Pasando Piedra Larga, caminando por la vereda hacia el sur a unos 500 m, hay una loma de poca altura y casi en su cima, recostada sobre otras peñas, se localiza el monolito en la que se tallaron varias pocitas de diferente tamaño en su superficie y en la que aún se ven canalitos que las unían, acompañados de diseños escalonados ya casi imperceptibles. Se trata de una piedra casi circular, cuya cara plana se colocó en forma horizontal, conteniendo muchos hoyitos labrados. En torno a ella se puede apostar un grupo de cinco o más personas, y tiene la cualidad que desde ésta se puede observar el horizonte hacia el este, pero no así hacia el oeste. El paisaje oriental está dominado por los grandes volcanes, el Popocatepetl y el Iztaccíhuatl. Visto desde aquí, este último se encuentra en conjunción con el volcán sagrado de la región conocido como el Teuhtli. Así, instalados arriba del monolito tallado, se puede observar al cono del volcán xochimilca cubriendo el cuerpo del Iztaccíhuatl y su relieve topográfico. Su altura sólo permite ver la cabeza y busto de la mujer dormida emergiendo de la parte media del cráter, mientras que los pies sobresalen de su ladera sur. Desde abajo sobre la vereda no vemos estos mismos contornos.

Así, en Piedra Larga y el cerro Xochitepec, tenemos una línea solsticial muy precisa al verse el mismo día del solsticio la salida del sol en el pico más alto del Popocatepetl (Figura 2). El hecho de observar la salida del sol en la misma posición y desde ambos sitios, permite pensar en la importancia de los restos arqueológicos que ahí se encuentran y el uso particular, calendárico y astronómico que probablemente le darían a las pocitas y tallados escalonados [Zimbrón, 2008a]. Por tanto, hay un vínculo territorial y calendárico entre el cerro Xochitepec y el soporte pétreo con pocitas de Piedra Larga, estableciéndose una línea visual que une espacialmente ambos lugares solsticiales, y que cruza toda la región sagrada xochimilca, llegando hasta el gran volcán de Amecameca.

FIGURA 2

Salida del sol al amanecer del solsticio de invierno, atrás del cráter del Popocatépetl, vista desde el monolito o altar con pocitas y canalitos, ubicado en la loma de Piedra Larga, rumbo a Xicomulco.

Foto: Zimbrón Romero [2003].



Pero no sólo en estos dos sitios podemos observar el mismo fenómeno solar. Existe otro lugar localizado a un kilómetro más al suroriente, ya en territorio actual de Milpa Alta, donde se repite la misma posición de salida solar en el mero cráter del Popocatépetl durante el solsticio de diciembre y que describiremos a continuación.

FALDA SURORIENTAL DEL CERRO CEMPOALTEPETL, EN SAN PEDRO ACTOPAN, MILPA ALTA

Sitio donde se localizan las peñas labradas con relieves escalonados y pocitas, ubicado en las terrazas orientales del cerro Cempoaltepetl a la salida del pueblo de San Pedro Actopan en Milpa Alta, siguiendo el camino vecinal que nos conduce al pueblo de Xicomulco. Ya el nombre mismo del cerro, *Cempoaltepetl*, nos está hablando de sus posibles virtudes calendáricas, ya que el número veinte que incluye su topónimo corresponde al número de días que corresponde a un mes indígena.

Caminando con los guías, Angélica Palma y Héctor Celedón, integrantes del Calpulli Tecalco de San Pedro [Zimbrón, 2009:9-10], observamos que cerca de los límites con San Gregorio Atlapulco y San Pedro Actopan, casi en la cúspide del cerro Cempoaltepetl, la falda de la loma está totalmente terraceda para aprovechar el agua de temporal, cuyo excedente desciende hacia el antiguo río intermitente que estaba al fondo de la cañada.

En la parte oriental de la formación montañosa, en la cima, el terreno se acondicionó en épocas prehispánicas para construir una terraza. En la barda que la limita del acantilado hay unas piedras con pocitas naturales, poco profundas y sin canalitos. Desde aquí inicia la posibilidad visual de observar el Popocatepetl, oculto por la falda del cerro.

A pocos metros al norte, hay una barda que forma la pared de otra terraza más alta con parte interna al poniente y al acantilado al oriente, y hacia el interior —no hacia el acantilado— hay una gran peña. En su parte baja se labraron pocitas que simulan cuevas. Arriba, ocupando casi toda la superficie de la piedra, está labrado un conjunto de sistemas de terracitas, cada una con sus pocitas (entre 6 y 15 cm de diámetro) que simulan sistemas de riego, ya que al echarles agua escurre por sus escaleritas, pequeños diseños tallados en aproximadamente una superficie de 3 m. En otra piedra del conjunto hay otra pocita rectangular y de poca profundidad. Estas rocas representan diminutos mundos idealizados, réplicas en miniatura del paisaje, relieves utilizados como altares quizás en un culto a los cerros y a las terrazas agrícolas, ya que son las formas de estas obras agrícolas las que dominan todo el ángulo de visión de la región que se ve desde aquí, incluyendo sus montañas sagradas, como el Teuhtli, el Ayaqueme y el Tláloc, el Popocatepetl y el Iztaccíhuatl.

Instalado arriba de esta peña labrada, pude observar, el 21 de diciembre del 2008, la salida del sol en el cráter del Popocatepetl que, al igual que en el Xochitepec y las pocitas de Piedra Larga, marca el solsticio de invierno de una manera muy precisa y sin margen de error (Figura 3). Así, se produce un alineamiento solar en esta fecha entre estos tres sitios durante el fenómeno anual, cuando el astro alcanza su máximo extremo hacia el sur.

El arquitecto Arturo Ponce de León [v. 1983:73-99] propone que desde la pirámide de Cuicuilco, durante el solsticio de diciembre, la salida del sol se efectuaba donde inicia la falda del Popocatepetl, en el collado de Nexpayantla. Otros investigadores, como el doctor Iwaniszewski, sostienen que en

FIGURA 3

Salida del sol al amanecer del solsticio de invierno, atrás del cráter del Popocatepetl, vista desde el tallado en miniatura de terrazas agrícolas, ubicado en el cerro Cempoalteptl, en Actopan.

Foto: Zimbrón Romero [2008].



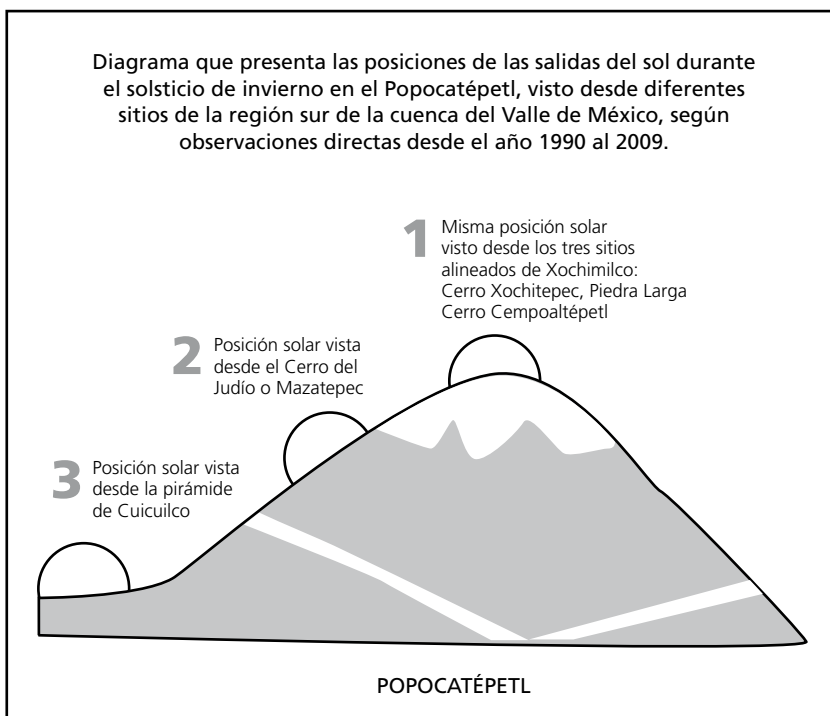
Tlamacas, marcando este fenómeno solar anual; pero, presenciando el acontecimiento percibimos que es muy impreciso el lugar de orto. Posteriormente, la doctora Broda [v. 2001; 1997:176] observó la salida del sol desde el Cerro del Judío o Mazatepetl, viendo que salía en la falda norte del volcán Popocatepetl, varios kilómetros abajo del cráter y otros tantos arriba de su falda, y propuso un alineamiento solar con Cuicuilco. Sin embargo, este alineamiento es muy impreciso si lo comparamos con la línea de los tres lugares xochimilcas, donde el sol se ve surgir del cráter del Popocatepetl, la misma fecha y, por tanto, el mismo día del solsticio (Figura 4).² Cabe insistir en que tampoco Tichy detectó este perfecto alineamiento de los sitios de Xochimilco y Milpa Alta, con don Goyo-Popocatepetl, pues salían de su modelo propuesto de 4.5°.

³ Las primeras conclusiones de este trabajo fueron presentadas en Inglaterra, durante el homenaje a Gordon Brotherston, 13-16 septiembre de 2004, en la Universidad de Essex.

FIGURA 4

Misma posición de salida del sol atrás del cráter del Popocatépetl en el solsticio de invierno, visto el fenómeno desde tres sitios de Xochimilco. No hay alineamiento con (2) Cerro Mazatepec ni (3) Pirámide de Cuicuilco.

Dibujo: Zimbrón Romero [2009].



BIBLIOGRAFÍA

Broda, Johanna

- 1997 "Lenguaje visual del paisaje ritual de la Cuenca de México", en Rueda Smither, Salvador; Constanza Vega Sosa y Rodrigo Martínez Barac (eds.), *Códices y documentos sobre México. Segundo Simposio Internacional*, México, Conaculta/INAH, Colección Científica, vol. II, pp. 129-161.
- 2001 "Astronomía y paisaje ritual: el calendario de horizonte de Cuicuilco-Zacatépetl", en Broda, Johanna; Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, UNAM/INAH/BUAP, pp. 173-200.

Códice Cozcatzin

- 1986 *Códices Mesoamericanos*, IV Estudio y Paleografía de Ana Rita Valero de García Lascuráin, paleografía y traducción de los textos nahuas de Rafael Tena, México, INAH/BUAP.

Cordero López, Rodolfo

- 2001 *Xochimilco, sus Tradiciones y Costumbres*, Serie Fiestas Populares de México, México, Conaculta-Dirección General de Culturas Populares e Indígenas.

Durán, fray Diego

- 1984 *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de la tierra firme*, Garibay K., Ángel Ma. (ed.), 2ª. ed., 2 vols., México, Porrúa.

Morante López, Rubén

- 1990 "En Xochicalco, el Popocatepetl marca el tiempo", en *México desconocido*, Año XIII, núm. 164, octubre, pp. 28-32.

Ponce de León, Arturo

- 1983 "Fechamiento arqueoastronómico en el altiplano de México", en Aveni, A. F. y Gordon Brotherston (eds.), *Calendars in Mesoamerica and Peru: Native American Computations of Time*, Oxford, Bar Internacional, Series 174, pp. 73-99.

Ruiz de Alarcón, Br. Hernando

- 1953 *Tratado de las Supersticiones, Dioses, Ritos, Hechicerías y otras Costumbres Gentilitas de las Razas Aborígenes de México* (1629), Sánchez de Aguilar, Pedro y Gonzalo de Balsalobre, notas, comentarios y un estudio de don Francisco del Paso y Toncoso, t. XX, México, Fuente Cultural, editado bajo la dirección de Mario Navarro Zimbrón, pp. 5-180.

Sahagún, Fray Bernardino de

- 1981 *Historia General de las Cosas de Nueva España*, editado por Garibay K., Ángel Ma., 4ª. ed., México, Porrúa.

Tichy, Franz

- 1983 "El patrón de asentamiento con sistema radial en la meseta central de México: ¿Sistema Ceque en Mesoamerica?", en *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft, Lateinamerikas*, vol. 20, Colonia-Viena, Böhlau Verlag, pp. 61-84.

Zimbrón Romero, Juan Rafael

- 1992 "Las Cruces Punteadas de Santa Cruz Acalpixcan, Xochimilco", en Siller, Juan Antonio (ed.), *Cuadernos de Arquitectura Mesoamericana*, núm. 19, abril, México, UNAM-Facultad de Arquitectura-Centro de Investigaciones en Arquitectura y Urbanismo-Seminario de Arquitectura Prehispánica, pp. 59-74.

- 1997 “El Solsticio de Invierno en el Valle de México, en *México desconocido*, núm. 250, diciembre, México, pp. 18-26.
- 2002 “Observaciones calendáricas de las salidas del Sol detrás del Iztaccíhuatl y el Popocatepetl durante el solsticio de invierno”, en Barba de Piña Chán, Beatriz (coord.), *Iconografía mexicana III Las representaciones de los astros*, México, Colección Científica núm. 442, Serie Arqueología, Conaculta/INAH/Plaza y Valdés, pp. 93-114.
- 2008a *Réplicas en miniatura del paisaje y pocitas talladas en piedra en Xochimilco y Milpa Alta. “La región sagrada de los Xochimilcas”*, tesis de Maestría en Historia y Etnohistoria, México, ENAH.
- 2008b “El solsticio de invierno en el paraje de Piedra Larga Acalpixcan y el cerro Xochitepec”, en *Revista de Reflexión y Difusión Nosotros*, núm. 110, enero, México, pp. 29-31.
- 2009 “El paisaje tallado en piedra de San Pedro Actopan”, en *Revista de Reflexión y Difusión Nosotros*, núm. 121, febrero, México, pp. 9-10.

PARTE III

PAISAJE: IDENTIDAD Y PATRIMONIO

LA DIVULGACIÓN DE LA COMPLEJIDAD SOCIAL MESOAMERICANA COMO ESTRATEGIA DE PROTECCIÓN DEL PATRIMONIO: EL CASO DE LA LAGUNA DE MAGDALENA, JALISCO¹

María Antonieta Jiménez*

La complejidad social que existió en las inmediaciones de la —ahora casi extinta— laguna de Magdalena en tiempos mesoamericanos dejó huellas que por siglos fueron indelebles. Ahora, una multiplicidad de factores derivados de la situación económica, política y social de nuestro tiempo las han puesto en una situación de alta fragilidad y preocupante vulnerabilidad.

Los sitios arqueológicos registrados, que ascienden a más de cincuenta y que son representativos de importantes acontecimientos ocurridos desde el Formativo hasta el Posclásico, así como el paisaje cultural consecuente de tal actividad humana, urgen de encontrarse envueltos en una estrategia que

1. Agradezco al arqueólogo Sean Montgomery Smith su invitación a participar en el proyecto arqueológico y patrimonial Palacio de Ocomo, así como al doctor Phil Weigand por su incondicional disposición por introducirme y asesorarme en la arqueología en Teuchitlán y Etzatlán. Asimismo, agradezco las facilidades otorgadas por El Colegio de Michoacán y el Ayuntamiento de Etzatlán para la realización del trabajo en campo, y el apoyo de la Facultad de Filosofía y Letras y el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la unam, a través del Doctorado en Antropología, por el seguimiento puntual que realiza actualmente a la presente investigación.

* Investigadora, Centro de Estudios Arqueológicos, El Colegio de Michoacán.

logre mitigar el saqueo y todo tipo de destrucción intencional y no intencional de que son cotidianamente objeto. La divulgación acerca de la complejidad social que existió en tiempos mesoamericanos en el occidente de México es un arma que bien vale la pena probar.

En este sentido, parto del reconocimiento de que la sociedad actual, y en particular la compuesta por los habitantes de las localidades rurales de esta región, conciben a las sociedades del pasado bajo un esquema de extrema simplicidad, aun cuando se está haciendo referencia a sociedades altamente estratificadas y complejas.

Una de las causas procede del propio proceso por el cual se ha desarrollado y se desarrolla actualmente la arqueología en el occidente de México. En general, el concepto de civilización y complejidad social en nuestra región de estudio es muy reciente en relación con el panorama académico de los estudios sobre el México antiguo, situación que se ve reflejada en la percepción social del patrimonio arqueológico.¹ Así, se suman las siguientes variables:

- Un reciente reconocimiento de la complejidad social en el occidente de México.
- Un apoyo y promoción poco equitativos del significado y valor de las diversas sociedades mesoamericanas por parte del Estado mexicano.
- Una historia nacionalista basada en nuestro origen común que se encuentra en el altiplano central.
- Una falta de estrategia de divulgación del valor y significado de los sitios arqueológicos localizados en el occidente de México.

Dicho lo anterior, no encontramos fuertes razones para que las sociedades actuales y los habitantes, en general, de los estados que abarcan el antiguo occidente de México conozcan algunas de estas características de complejidad social vinculadas con las sociedades antiguas.

1. En los años noventa, P. Weigand fue el primer académico que se refirió a las sociedades del occidente de México como complejas y, aunado a ello, dijo que habían logrado su característica civilizatoria con un desarrollo local. Incluso, en su obra, presenta la observación sobre otros académicos de esta región de estudio, que tradicionalmente se habían referido al occidente como sociedades simples, en lo que llamó "complejo de simplicidad" [Weigand, 1993].

La percepción social sobre el patrimonio arqueológico en la región de Etzatlán y Teuchitlán, localizada al occidente de la actual ciudad de Guadalajara, ha sido objeto de análisis a través de estudios de público en el sitio arqueológico de Guachimontones y Palacio de Ocomo, así como de análisis antropológicos en las localidades correspondientes, realizados por quien suscribe desde el primer trimestre del año 2008, y complementados en la temporada de trabajo 2009.

A través de los resultados de dichos estudios, es evidente que una de las imágenes sobre la vida de las sociedades antiguas, que tiene la sociedad que coexiste con los bienes patrimoniales, es la de una cotidianeidad llena de pobreza, de marginación, de mucho trabajo —y paradójicamente también de mucha felicidad—, de vidas aisladas entre sus habitantes, carentes de espacios de competitividad, de ideologías complejas y valiosas, de estrategias consolidadas para la guerra y el comercio, etcétera.

Sobra mencionar que, con la ausencia de una aproximación al conocimiento de la complejidad social por parte de los habitantes que coexisten con estos sitios arqueológicos, se torna prácticamente nula tanto la valoración sobre las sociedades antiguas y sus restos, como la toma de consciencia sobre el potencial que se encuentra resguardado en los sitios arqueológicos.

Como consecuencia, se hacen vulnerables todos los sitios y sus atributos, desde aquéllos monumentales, que son frecuentemente objeto de saqueos sistemáticos (o, al menos, intentos materializados en una enorme cantidad de pozos) (Figura 1), hasta los que son poco percibidos —como son las modestas terrazas agrícolas y/o habitacionales, los lugares de significación ritual, las concentraciones cerámicas y líticas, y cualquier otro tipo de material y/o paisaje arqueológico—, que son más bien ignorados y arrasados en prácticas agropecuarias o por motivo de la edificación de diversos tipos de infraestructura.

El hecho de que quienes viven o trabajan en lugares con presencia de recursos arqueológicos no conozcan el valor y significado de dichos sitios arqueológicos no es la única variable que fomenta su destrucción, pero sí es una muy importante. De hecho, está demostrado que la sociedad puede cambiar su actitud ante un nuevo reconocimiento o valoración. Ello se ha observado con algunos habitantes de Teuchitlán que han participado en temporadas de trabajo arqueológico. En entrevista con varios trabajadores y ex trabajadores

FIGURA 1



eventuales, todos coincidieron en que después de esa experiencia de trabajo existe una diferencia al caminar por sus potreros y terrenos agrícolas. Han aprendido a reconocer algunos yacimientos arqueológicos, antes imperceptibles para ellos, a pesar de que tienen toda una vida caminando y conociendo muy bien sus tierras. Ahora distinguen “alineamientos”, “piedras con grabados”, “concentraciones de cerámica”, “obsidiana” y otros términos que antes no existían siquiera en sus vocabularios.

Los trabajadores y ex trabajadores distinguen ahora un valor, y puede considerarse éste un comienzo. No se obvia, en este apartado, que las reacciones sobre el reconocimiento del valor solamente basadas en la experiencia de trabajo en campo pueden no ser siempre positivas, ya que puede llegar a fomentarse indirectamente el saqueo (recordemos que estamos en una zona de *moneros* y saqueadores profesionales de tumbas). Es por ello que el hecho de que los habitantes sepan que existe un valor en los materiales arqueológicos no es suficiente *per se*. Es imprescindible que conozcan por qué son valiosos y en qué consiste este valor; de allí que nuestra propuesta se centre en la

divulgación de uno de los pasos centrales del proceso por el cual transitan (o deberían transitar) los materiales, que es la interpretación arqueológica.

La aseveración podría considerarse bastante obvia, aunque no es lo suficiente como para darla por hecho. Preocupantemente, es mínimo el porcentaje de entrevistados (algunos con más de ocho años trabajando en el proyecto arqueológico), que dejó constancia de conocer aspectos vinculados con la interpretación arqueológica. Aparentemente, no ha dejado de existir una especie de eslabón perdido, que estaríamos intentando convertir en un puente sólido, entre las piedras y los tepalcates, y la explicación sobre el modo de vida de los antiguos habitantes.

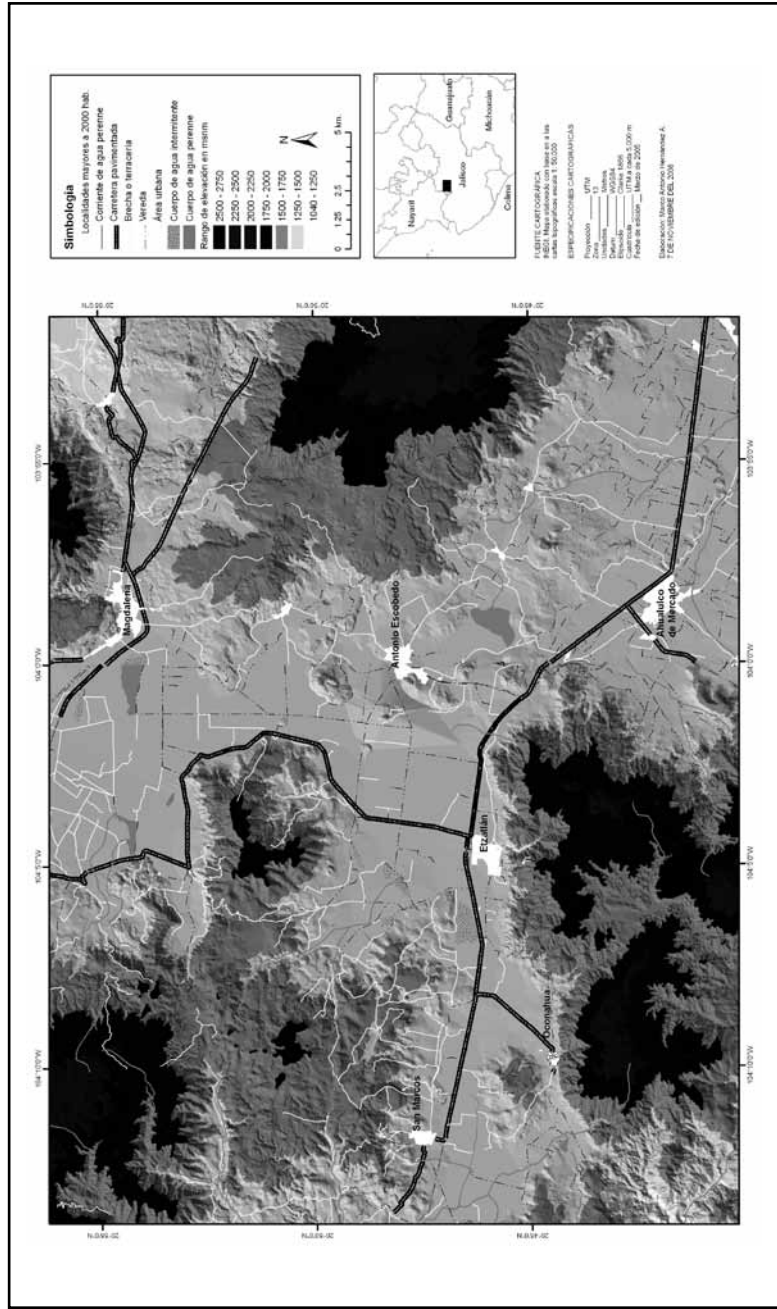
En nuestro caso, la investigación tiene una historia construida durante más de cuarenta años en la región de Etzatlán-Ahualulco-Teuchitlán, pero aún no ha sido objeto de una estrategia de divulgación que se centre en el contenido vinculado con la complejidad social regional. En este sentido, vale la pena tornar nuestra atención hacia la divulgación del proceso y de los resultados de la investigación. Antes de continuar con la propuesta, dedicaré algunos párrafos para contextualizar al lector sobre la zona de trabajo a la cual ésta se ciñe.

La antigua laguna de Magdalena, ahora casi extinta (Figura 2), se encuentra a unos 70 km al poniente de la ciudad de Guadalajara. En sus alrededores y en sus islas, existió durante prácticamente todos los siglos mesoamericanos una fuerte presencia de sociedades complejas que contenían importantes centros político-administrativos, iniciando con aquéllas asociadas con la Tradición Teuchitlán [Weigand, Beekman y Esparza, 2008] que habitaron la región durante el Formativo tardío, y culminando en el siglo XVI con grupos pluriétnicos guerreros y comerciantes.

Al suroeste de la extinta laguna y a unos 20 km al poniente de la localidad de Etzatlán, se encuentra el Palacio de Ocomo, uno de los centros político-administrativos de la región durante el Clásico tardío y el Posclásico temprano [Weigand *et al.*, 2003], y un lugar de importancia todavía en el Posclásico tardío.

Este sitio es objeto de intervención arqueológica actualmente, en un proyecto de investigación que involucra actividades de registro, excavación y restauración, apoyado por el Municipio de Etzatlán y la Secretaría de Cultura, y dirigido por el arqueólogo Sean Montgomery Smith [2008]. A pesar de

FIGURA 2



que tiene antecedentes que se remontan a más de cuatro décadas del presente, fue hasta el año 2007 que se le comenzó a plantear como un proyecto que podría hacer confluir dos tipos de beneficio: el del avance en la investigación arqueológica regional, y el que le implicaría a la sociedad, al contar a mediano plazo con un atractivo en el mapa regional de turismo cultural.

La localidad de Oconahua tiene menos de dos mil habitantes, en su mayoría dedicados a actividades agropecuarias y en un contexto de relativa y a veces muy evidente pobreza y marginación. La decisión municipal y estatal de invertir en este sitio arqueológico para su restauración está iniciando una cadena de expectativas y cambios sociales irreversibles, que quien suscribe decidió tomar como punto de arranque para la generación de propuestas.

Preocupantemente, no se percibe en la población una comprensión del potencial para la investigación en este sitio, situación que considero imprescindible para lograr una alianza con la sociedad para la protección de éste y los demás sitios arqueológicos circunvecinos (algunos ubicados en la misma localidad de Etzatlán). Lo que presento en este artículo, entonces, es el primer paso para enterar a la sociedad sobre el valor y significado de sus recursos culturales, a través de una revisión sobre los resultados de las investigaciones arqueológicas y de disciplinas afines en nuestra región de estudio.

Con un primer paso para enterar a la sociedad sobre el valor y significado, me refiero a la selección del tipo de enfoque y contenido que se propone tenga la estrategia integral de divulgación, que implicará un esfuerzo inter-sitios o, lo que es lo mismo, entre académicos que trabajan en algunos de los sitios arqueológicos de nuestra región de estudio, y que tengan interés en enterar a la sociedad sobre el dinamismo, la pluriétnicidad y la impresionante complejidad social que se vivió durante siglos en el occidente de México. Lo anterior implica una estrategia que supere la explicación exclusiva sobre la función de sus sitios en particular, y la lleve a exponer la función regional y extrarregional de los mismos. Con ello se pretende trabajar sobre una estrategia que sitúe a los sitios en un mapa de relaciones entre sí, al tiempo que se destaquen los tipos y niveles de aprovechamiento especializado de los ecosistemas en tiempos mesoamericanos. La siguiente es, entonces, una primera aproximación derivada de la revisión sobre la bibliografía arqueológica y el trabajo de campo que en este sentido he desarrollado durante los últimos meses.

SIGNIFICADO PATRIMONIAL DE LOS SITIOS ARQUEOLÓGICOS DE LA REGIÓN DE ETZATLÁN

La arqueología del occidente de México tiene como uno de sus sellos característicos la identificación de confluencias culturales y el estudio de relaciones entre poblados, culturas y etnias tanto cercanas como alejadas. De manera sistemática, la identificación de objetos y elementos de procedencias distantes, tanto bienes de consumo cotidiano como de prestigio o de orden ritual, ha incidido en múltiples reflexiones en torno al complejo sistema de intercambio que los occidentales mantuvieron entre sí y que también compartieron con el resto de Mesoamérica durante milenios.

Las redes de intercambio entre sociedades multiétnicas del occidente y norte de México constituyeron, durante los periodos Formativo, Clásico y Posclásico, una de las más importantes herramientas para la reproducción cultural. Si bien esta característica no es exclusiva de nuestra región de estudio, algunos autores han reconocido patrones que unen de una manera más estrecha al occidente con el norte que con cualquier otro lugar de Mesoamérica [Weigand, 1993; Weigand y García de Weigand, 1996]. En principio, reconocemos como fenómeno mesoamericano el establecimiento de alianzas estratégicas con localidades que, como una red, se iban sumando permitiendo la extensión de los centros de poder. La conquista de puntos transfronterizos constituyó una estrategia militar y comercial de avanzada y de expansión, respectivamente. La pervivencia de algunas costumbres como ésta se hizo evidente incluso en las guerras de pacificación que los españoles sostenían con los indígenas caxcanes en nuestra región de estudio: “Se pacificaba y se repartían tierras entre españoles en un punto e iban asegurando en su avanzada que tendrían seguridad en los pueblos conquistados al regresar, al tiempo que planeaban el siguiente paso” [v. Muriá, 1988:51].

La hipótesis planteada por P. Weigand, acerca del resquebrajamiento del poderío en la región de Etzatlán al momento de la conquista, nos revela la fibra más fuerte y poderosa —y que terminó siendo la más sensible—, que hacía posible el funcionamiento del sistema mesoamericano. “Cuando Tenochtitlán y Tzintzuntzan fueron destruidas, las redes comerciales cuidadosamente balanceadas desde la antigua Mesoamérica se colapsaron por completo” [Weigand y García de Weigand, *op. cit.*:17]. De hecho, la estructura comercial en Mesoamérica estaba seriamente deteriorada antes de 1530,

en parte por el paso de la conquista, y en gran medida porque las epidemias ya habían minado, incluso antes de la incursión española en occidente, las posibilidades físicas de oponer resistencia.

Con las epidemias, “la nobleza, los mercaderes y los militares fueron los primeros en verse expuestos, en vista de sus posiciones clave para los contactos interregionales. A partir de ellos la diseminación de las enfermedades procedería hacia sus respectivas poblaciones locales” [Weigand y García de Weigand, *op. cit.*: 18]. Así, se entiende que existía una importante cantidad de poblaciones con altos grados de mortandad previo al contacto español: “[...] las enfermedades llegaron a suelo tarasco antes de las primeras expediciones españolas, minando de esta manera conclusivamente su resolución de resistirlos” [Warren, 1977 en Weigand y García de Weigand, 1996:18].

Aunque el tianguis tradicional como estrategia de abastecimiento logró subsistir hasta finales del siglo XVI [Documentos del Arzobispado en Fregoso, 1999:51], las redes comerciales que hacían posible el intercambio a gran escala ya habían comenzado a fracturarse. De esta manera, y aunque hayan seguido existiendo, hemos de hacer énfasis en que éstos perdieron la complejidad que los había sostenido durante varios siglos.

“Los colapsos de estructuras comerciales en civilizaciones preindustriales, aunque al principio afectan a las élites, siempre han tenido implicaciones sociales y económicas profundas” [Braudel, 1984 en Weigand y García de Weigand, *op. cit.*:17] El colapso de pueblos, la mortandad de algunos por completo o la huida de sus líderes o gobernantes locales incidieron en el debilitamiento de los indígenas y en la rápida desaparición de la estructura comercial que sostenía, desde hacía unos 1300 años, el occidente con el norte de México [Weigand y García de Weigand, *op. cit.*:83]. Probablemente la desaparición de puntos comerciales que a manera de tianguis se instalaban periódicamente en cada una de las antiguas cabeceras, así como de algunos productos que arribaban a los mismos con regularidad, fue el más temprano y determinante indicio del irreversible colapso mesoamericano en esta región, iniciado incluso antes de que los españoles iniciaran su batalla.

La gravedad que implicaba la cada vez más constante ausencia de espacios que tradicionalmente funcionaron como lugares para el comercio, ocasionada por los motivos expuestos y fortalecida por la reubicación de poblaciones, de supervivientes de algunos pueblos casi extintos —que a su vez

irrumpían con el antiguo flujo de productos—, se hace evidente al reconocer la complejidad de dichos espacios y su papel protagónico en el sistema de abastecimiento local y de vinculación regional y macrorregional. Lo anterior era visible al momento de notar la periodicidad con que se efectuaban y los productos que en ellos se comerciaban.

R. Hassing en su investigación sobre mercados mesoamericanos, enfatiza la fuerte influencia de los sistemas calendáricos en el patrón temporal de los mercados:

Acorde con el calendario mesoamericano, existían dos tipos de periodicidad, cada una con significado distinto. La unidad básica del mercado (o tianguis) se realizaba cada cinco días. Como complemento, había otros que se instalaban cada 9 o cada 13 días; éstos últimos eran de carácter ritual. En ambas periodicidades encontramos una fuerte incidencia tanto del calendario agrícola cuyo ciclo se repetía cada 260 días, como con el calendario astronómico, de 365 [v. Hassing, 1982:346].²

Carolyn Bauss, en su libro *Tecuexes y cocas*, subraya la importancia de los tianguis en el momento del contacto, reconociendo también esta periodicidad de cada cinco días en la región de Guadalajara [Bauss, 1982 en Frago, 1999:51].

Resulta innegable la articulación necesaria, primero entre pequeñas localidades, y luego entre cabeceras de extensiones más vastas, imprescindibles para que el sistema funcione bajo un esquema que en la realidad es bastante simple: los compradores y los vendedores deben saber cuándo, dónde y a quién pueden comprar y vender respectivamente. Para Hassing, la simple regularidad *per se* no es suficiente para que la gente se acostumbre a participar en los tianguis. Aunado a una estrategia hegemónica de control para contar con tianguis que demarcan eventos especiales, “es necesario contar con unidades de tiempo fijadas por un calendario” [v. Hassing, 1982:347].

El segundo aspecto a considerar es el tipo de productos que se comercian, lo cual nos puede otorgar información significativa en función de encontrar

2. Aunque la investigación hace referencia al altiplano central, el fenómeno de periodicidad a través de un calendario es compartido por el resto de Mesoamérica.

presencia o ausencia de determinados productos, procedentes tanto de las inmediaciones como de lugares distantes.

Vale la pena insistir en que el sistema comercial macrorregional en el occidente de México, y en el área que nos ocupa, inició durante el Formativo temprano y estuvo fuertemente consolidado cuando menos desde el periodo Formativo tardío. De lo anterior es testigo la presencia de jadeíta procedente del sureste de México en las tumbas de El Opeño en la actual Jacona, Michoacán —para el caso del primer periodo aludido— [Oliveros, 2004]; el mismo tipo de material identificado en la tumba de Huitzilapa (también dentro de nuestra región de estudio), de probable procedencia guerrerense y que también estuvo acompañada de conchas del océano Pacífico y del Caribe [López y Ramos, 1998:65]; y otra piedra verde asociada con turquesa procedente del suroeste de Estados Unidos registrado en Guachimontones, Teuchitlán —ocupado durante el Formativo tardío— [Weigand, 2008:53], entre muchos otros objetos y materias primas. Cito un comentario pertinente a la primera ocupación de sociedades complejas en nuestra región:

La Tradición Teuchitlán se dedicó, aparentemente con éxito, al comercio regional y extraregional durante un largo tiempo antes del periodo Epiclásico. Los productos principales de este comercio probablemente incluyeron gemas verde azules, cristales de cuarzo, artefactos de obsidiana de alta calidad, objetos de concha, posiblemente cerámica *pseudocloisonné*, así como quizás bienes perecederos como textiles de algodón y plumaria [Weigand y García de Weigand, 1996:30].

Para el Clásico abundan las evidencias de relaciones a larga distancia. Algunas de ellas están identificadas en las tumbas de tiro, como la del Piñón [Cabrero, 1998:330]. En ella se registraron numerosos objetos de procedencia foránea tales como objetos marinos del Caribe, obsidiana y algodón, mismos que sugieren una ruta de intercambio que *atravesó* el Cañón de Bolaños [Ibid.:339]. Durante el Epiclásico y el Posclásico, existen objetos que testifican diversos grados de intercambio, de manera especial en la ruta hacia el noroeste. En realidad, el sistema comercial que encontraron los españoles era todo menos algo improvisado o recientemente emergente: “[...] el tema de la guerra, la minería y el comercio a larga distancia chichimeca anteceden al mundo colonial por aproximadamente 1300 años” [Weigand y García de

Weigand, *op. cit.*:83, refiriéndose a los caxcanes que arribaron a Nueva Galicia durante las guerras del Mixtón].

En este sentido, se reconocen dos tipos de productos en el comercio: aquellos que se producían y se consumían localmente, y los que viajaban decenas o cientos de kilómetros. Etzatlán, durante prácticamente todo el periodo prehispánico, fungió como consumidor de productos locales, como punto de paso, como punto de llegada de aquellos que transitaban entre los límites surorientales del occidente, el noroeste de México y sur de Estados Unidos, y también como abastecedor de materias primas en el comercio a larga distancia. Debido a la característica perecedera de la mayoría de estas últimas, sólo tenemos evidencia de aquéllas vinculadas con la minería —de metales y obsidiana— y, gracias a las fuentes, del algodón [Weigand, comunicación personal, 2008].

Uno de los ejemplos más interesantes ha sido identificado arqueológicamente en Las Cuevas, un sitio con ocupación desde el Formativo hasta el Posclásico, con una misión clara de producción para el comercio. Asociada a la actividad epiclásica y posclásica, se encuentran edificios y material que le denota una orientación casi completa hacia la minería de obsidiana y de cristal de cuarzo, su procesamiento y su distribución sistemática. El sitio es un taller de navajas prismáticas de obsidiana, útiles como puntas y/o raspadores. La cantidad de materiales exóticos (y de procedencia foránea) que se identificaron en este sitio confirman a éste como un punto de intercambio de productos por las navajillas [Weigand, 1993:145, 151, 221]:

- Cerámica policroma de la región del lago de Chapala (identificada por Betty Bell).
- Cerámica policroma de la región de Autlán, Jalisco (identificada por Bell y Shöndube).
- Policromas de muchas variedades y de muchas localidades de la costa de Nayarit, incluyendo las del tipo de Iguanas-Roblitos, de fechado problemático.
- Policromas posiblemente de las regiones de Chamela y Culiacán (aún no identificadas firmemente).
- Policromas del valle del río Grande de Nuevo México (identificadas por E. Dittert) [*Ibid.*:224].

En las fuentes está registrado que Las Cuevas pagaba tributo a Etzatlán justo antes de la conquista y, de acuerdo con John Clark, “estamos ante la más monumental *fábrica* de navajillas prácticamente de toda la región mesoamericana” [Weigand, comunicación personal, 2009]. Este y otros sitios especializados —como los identificados como productores y distribuidores de sal a gran escala—, se integran en nuestro panorama comercial regional.

Naturalmente, sobre el periodo Posclásico tardío existe información mucho más específica de los productos que se intercambiaban, debido a que se cuenta con fuentes etnohistóricas, aunadas a la complementariedad de la información procedente de la investigación arqueológica. Dado que los mercados fueron uno de los primeros fenómenos que llamaron la atención de los españoles [Hassing, 1982:346], los productos de intercambio ocuparon parte de los informes que se tienen desde épocas tempranas de la conquista.

Para nuestra región de estudio, se han identificado enormes listados de éstos y otros productos de intercambio. Algunos ejemplos se presentan a continuación:

Los productos de esta zona que circulaban dentro de la estructura comercial [durante el Posclásico] eran los siguientes: cacao, plumas, sal, cobre, oro, plata, malaquita, azurita, crisacola, estaño, concha, algodón, hematita, cinabrio, pirita, plomo, hierro especular, ópalo, cuarzo, calcedonia, pedernal, obsidiana (roja, anaranjada, negra, gris, moteada, verde, azul, leonada, amarilla) y riolita. Excepcionalmente el área de tierra caliente controlada por los tarascos [Warren 1968; Pollard 1987], esta zona, junto con Nayarit, produjo más metal que cualquier otra área de la antigua Mesoamérica [Weigand y García de Weigand, 1996:16].

En cuanto a la sal, sobra decir que era uno de los recursos estratégicos que amalgamaron el sistema comercial intrarregional —había salinas en Ixtlán de los Hervores [*op.cit.*:13] y en Atoyac, Jalisco— y posiblemente extrarregional —hasta la costa michoacana—. La sal que se vendía en el mercado podría entonces tener diversas procedencias (podría ser marina, de lagos o de esteros), y era sometida a diferentes procesos productivos. Con lo anterior, se generaba una rica diversidad de sal con características a veces más óptimas para determinados tipos de consumo humano: algunos tipos de sal eran mejores para cocinar algún tipo de alimentos que otros, algunos se podían utilizar

para la producción de textiles, para la conservación de alimentos, etc. [v. Williams, 2003:21, 41].

No me voy a detener —porque no contamos con el espacio suficiente— en abundar en otros listados; baste sólo mencionar algunos autores que han dado cuenta de productos para el intercambio en nuestra región de estudio, tales como el publicado por Lucía Arévalo en 1979, Pérez Brothie en 1985, Baus de Czigtrom en 1982 o el propio Tello en el siglo XIX. La intención es, más bien, insistir en el papel del mercado, como fenómeno social, existente en nuestra región de estudio, que permitía entre otras cosas la confluencia en todos sentidos. Los lugares para la venta y abastecimiento de estas materias primas y de los productos procesados ocuparon un lugar central en la vida cotidiana de estas sociedades. En la confrontación entre Cortés y Guzmán, se hace mención a la existencia de un tianguis en Etzatlán como uno de sus rasgos característicos:

[...] *hay tiangues* [...] que de sal y de maíz y pescado de la dicha laguna, y de algodón [...] visten de maguey y algodón. Hay en esta laguna muchas canoas muy bien hechas [...] [Guzmán y Cortés, 1987:558³ en Weigand y García de Weigand, 1996:67, cursivas añadidas].

A partir de esta primera aproximación al sistema comercial de Etzatlán durante el Posclásico cabe reflexionar sobre aquello de lo cual nos hablan los productos intercambiados acerca de la complejidad de relaciones al interior y al exterior de Etzatlán. En este sentido, reconocemos como puntos nodales, para la explicación de la complejidad social existente al público no especializado, tres ámbitos:

- El de la apropiación y transformación de la naturaleza (con trabajo especializado), que incidió en que ésta se convirtiera en un paisaje cultural rico en productos para el consumo y para el comercio.
- El de la lucha por el acceso a territorios y bienes específicos en un contexto bélico milenario.

3. Tomado de “Nuño de Guzmán contra Hernán Cortés, sobre los descubrimientos y conquistas en Jalisco y Tepic”, en Boletín del Archivo General de la Nación, vol. VIII, núms. 3-4, México.

- El de las habilidades de interacción y establecimiento de acuerdos y normas de conducta con sociedades al exterior en el marco de una vasta complejidad pluriétnica.

Estos fenómenos se fraguaron de manera interconectada y dieron como resultado un complejo sistema de producción e intercambio macrorregional.

CONCLUSIONES

El presente texto ha constituido una fracción de aquello que se pretende fungir como base en la divulgación de contenidos sobre la arqueología de la región de Magdalena, Jalisco, partiendo del Palacio de Ocomo (y la gente que actualmente habita en Oconahua). Consideramos como prioritario conocer a la sociedad inmediata a los bienes y, conforme a los resultados que nos han brindado los estudios de público que hemos realizado tanto en los poblados como en los lugares de confluencia para el aprendizaje de la arqueología, nos hemos dado cuenta de que la sociedad no concibe a los antiguos pobladores como partícipes de sociedades complejas.

La intención de aludir a las estrategias de aprovechamiento, en lo que refiere a la obtención, procesamiento y comercio de materias primas y productos terminados, así como al uso del entorno que derivó en un paisaje cultural hoy prácticamente extinto, aunque reconstruible hipotéticamente, pretende llamar la atención sobre estos aspectos. Con ello, se pretende lograr la relación entre la investigación y el impacto social, que tanta falta le está haciendo a nuestro patrimonio cultural.

En síntesis, encuentro en los complejos sistemas de especialización para la producción y el comercio en el occidente, y en el entorno que lo permitió, una oportunidad para la protección de los sitios arqueológicos a través de la divulgación de los procesos ocurridos en estos lugares, dado que le estamos dando contenido a las piedras, a los tepalcates y a la naturaleza utilizada en tiempos mesoamericanos. Hace falta dotar a los sitios de contenido, mismo que preferentemente habrá de ser lo más cercano posible de su significado desde el ámbito académico.

Este trabajo se encuentra en proceso, y en realidad se trata de un inciso en una planeación estratégica mayor, pero he considerado prudente mostrarse-

los esperando sus comentarios en torno a lo que puede llegar a considerarse como útil y prioritario en materia de los contenidos de divulgación de la arqueología.

BIBLIOGRAFÍA

Cabrero, Ma. Teresa

- 1998 "Las Tumbas de Tiro de El Piñón, en el Cañón de Bolaños", en *Latin American Antiquity*, vol. 9, núm. 4, diciembre, Society for American Archaeology, pp. 328-341.

Ejido de Oconahua

- s/a *Resolución para la dotación definitiva de tierras en el ejido de Oconahua*, Archivo inédito de la comunidad agraria, vol. 1, Oconahua, México, p. 1.

Fregoso, Carlos

- 1999 *Etzatlán y su región*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara/Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades.

González Romero, Roberto; Phil C. Weigand y Acelia García de Weigand

- 2000 *El templo/convento de la Concepción de Etzatlán, Jalisco y su contexto prehispánico*, México, Gobierno de Jalisco-Secretaría de Cultura.

Google

- 2009 Googlemaps, Jalisco-Guadalajara.
http://maps.google.es/maps?oi=eu_map&q=Guadalajara&hl=es [consultado el 1 de junio de 2009].

Hassing, Ross

- 1982 "Periodic Markets in Precolumbian Mexico", en *American Antiquity*, vol. 47, núm. 2, abril, Society for American Archaeology, pp. 346-355.

López Mestas, Lorenza y Jorge Ramos

- 1998 "Excavating a Tomb in Huitzilapa", en Townsend, Richard F. (ed.), *Ancient West Mexico. Art and Archaeology of the Unknown Past*, Chicago, The Art Institute of Chicago, pp. 53-70.

Muriá, José María

- 1988 *Breve historia de Jalisco*, México, Universidad de Guadalajara-Departamento de Investigación Científica y Superación Académica.

Oliveros, Arturo

- 2004 *Hacedores de tumbas*, México, El Colegio de Michoacán/Ayuntamiento de Jacona.

Smith Márquez, Sean Montgomery

- 2008 *Informe inédito del proyecto de mapificación y delimitación del Palacio de Ocomo*, México, INAH/El Colegio de Michoacán/Ayuntamiento de Etzatlán.

Weigand, Phil

- 1993 *Evolución de una Civilización Prehispánica: Arqueología de Jalisco, Nayarit y Zacatecas*, México, El Colegio de Michoacán.
2008 "La Tradición Teuchitlán del Occidente de México", en Weigand, Beekman y Esparza,

Tradición Teuchitlán, México, El Colegio de Michoacán/Secretaría de Cultura de Jalisco.

Weigand, Phil y Acelia G. de Weigand

1996 *Tenamaxtli y Guaxicar. Las raíces profundas de la rebelión de Nueva Galicia*, México, El Colegio de Michoacán/Secretaría de Cultura de Jalisco.

Weigand, Phil; Acelia García de W. y Eric Cach

2003 “El Palacio de Ocomo: Tecpan monumental en el Occidente de México”, en *Antropología en Jalisco 13*, Guadalajara, Secretaría de Cultura.

Weigand, Beekman y Esparza

2008 *Tradición Teuchitlán*, México, El Colegio de Michoacán/Secretaría de Cultura de Jalisco.

Williams, Eduardo

2003 *La sal de la tierra*, El Colegio de Michoacán.

POLÍTICAS CULTURALES EN VÍAS DE LA PROTECCIÓN DE LOS PAISAJES CULTURALES Y SU IMPACTO EN LAS TRANSFORMACIONES DE LAS IDENTIDADES CULTURALES.

EL CASO DE MALINALCO, ESTADO DE MÉXICO

Eréndira Muñoz*

El interés central de este trabajo es reflexionar en torno al desarrollo de las políticas para la conservación del patrimonio cultural en México y explicar, a partir de un estudio de caso, la manera en que se han transformado a raíz de la incidencia de políticas globales que han desembocado en la generación de propuestas estatales y locales para el turismo cultural que se enfocan en proteger, más que monumentos aislados, o zonas de monumentos históricos o arqueológicos, un paisaje cultural vinculado al natural. Por otro lado, mi interés es mostrar las problemáticas que implica la ejecución de estas políticas cuando se prevé la participación ciudadana para definir el ejercicio de los recursos en la protección del patrimonio cultural y el entorno ecológico que están íntimamente relacionados con la definición de una identidad cultural local.

* Estudiante del Doctorado en Antropología, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

INTRODUCCIÓN

De manera inicial, mi investigación se centró en explicar la forma en que los habitantes de Malinalco, una localidad semirrural en el Estado de México, producen y perciben su patrimonio cultural, es decir, comprender la manera en que el patrimonio se construye socialmente. Sin embargo, este acercamiento debía insertarse en una estructura social que considerara no sólo la comprensión de las acciones y motivaciones de un grupo social en torno a la construcción de su patrimonio cultural, sino también la manera en que se interrelacionan o se contraponen las acciones del Estado y, especialmente, las políticas culturales respectivas al turismo cultural que se desarrolla en esta localidad.

Para ello, consideré la propuesta retomada por García Canclini [1993a:9-18] para comprender el proceso de construcción del patrimonio cultural que incluyera al Estado y al capital privado, pero también y sobre todo que contemplara a los actores sociales como productores y no sólo como consumidores del patrimonio cultural.¹

El trabajo se dividirá en dos partes, en la primera, con la intención de comprender las acciones del Estado para legitimar y construir el patrimonio cultural, se presenta una revisión a grandes rasgos de las transformaciones en las políticas culturales. En la segunda, abordaré el caso específico explicando la manera en que estas acciones se relacionan con y transforman la producción del patrimonio cultural en Malinalco, así como la percepción que de él tienen los locales.

PRIMERA PARTE

La noción de patrimonio cultural durante un largo periodo histórico, que abarca desde que México se constituyó como una nación independiente hasta, podríamos decir, la primera mitad del siglo XX, se asociaría con lo producido por el Estado a partir de un continuo proceso de identificación y reconocimiento contemporáneo de los valores del pasado y su asociación directa con una identidad nacional a través de los materiales representativos de la historia oficial que fueran “capaces de exaltar la nacionalidad y de ser símbolos de

1. En México, varios autores han hecho aportes sobre los procesos de producción del patrimonio cultural, que además han servido para hacer visible la manera desigual en la que el Estado lo había construido. Se pueden consultar: Enrique Florescano [1993], Néstor García Canclini [1986, 1993, 1997], Ana María Rosas Mantecón [2001] y Maya Lorena Pérez, [1999].

cohesión y grandeza” [García Canclini, 1993:49]. De esta manera, los templos, pirámides, monolitos y vestigios materiales de las sociedades prehispánicas fueron conservados y contemplados en las políticas culturales y así se les confirió un sentido que iba más allá de los valores científicos, históricos o estéticos que éstos podían representar, pues sirvieron para recrear una cultura indígena prehispánica imaginada, reinventada como un pasado glorioso que sirviera como punto de referencia de un origen común.

En el marco de los gobiernos revolucionarios y posrevolucionarios, el interés por las manifestaciones culturales coloniales y las de los pueblos indígenas que hasta ese momento no habían sido del todo retomadas por el Estado —y, en el caso de los pueblos indígenas, no eran considerados como parte del patrimonio cultural nacional—, tomó un nuevo curso. Así, se construyó el concepto de mestizaje que representaba la fusión de dos culturas: la herencia prehispánica y la colonial.²

A finales de la década de los sesenta y principios de los setenta, inició un debate académico y social en torno a la posibilidad de un Estado y una política pluricultural con el establecimiento del derecho de cada grupo social de preservar su identidad. De la misma forma, se cuestionaron las dinámicas de producción, circulación y consumo de los bienes culturales evidenciando la exclusión de grupos sociales diversos como los sectores populares, las mujeres, los obreros y los pueblos indios [Pérez Ruiz, 1999:57].

La noción monolítica de patrimonio cultural fue cuestionada incluso por instituciones globales como la UNESCO, que consideró la revaloración de la producción cultural de las localidades y los grupos subalternos. Algunos cuestionamientos y demandas fueron recogidos en la política estatal,³ de ma-

2. En este contexto, por ejemplo, se construyó el concepto de poblados típicos que mantenían patrones coloniales en su arquitectura civil y traza urbana como Pátzcuaro en Michoacán, Coyoacán en el Distrito Federal o Taxco en Guerrero [Lombardo, 1993:205-206].

3. Por ejemplo, se concibió la idea de patrimonio local y patrimonio regional en contraposición con el patrimonio nacional y se reconoció así, en el campo discursivo legal, la legitimidad de patrimonios diversos depositados en las propias comunidades que habían producido y utilizado ese patrimonio [Tovar, 2004:101]. De la misma forma, el concepto de patrimonio también se referiría a la historia y herencia cultural de un grupo social identificado por un oficio y un espacio determinado. Se puede mencionar el caso del patrimonio ferrocarrilero que ha sido acogido por museos y ha servido para la construcción de espacios en donde confluyen restos materiales de la actividad ferrocarrilera que han sido reivindicados como representativos de un pasado que se construye como significativo. Eréndira Campos hace un estudio completo sobre la construcción del patrimonio ferrocarrilero en La reinención del espacio ferrocarrilero [2005].

nera que la noción de patrimonio fue redimensionada y no sólo representaría a una cultura nacional única y homogénea.⁴ Se recurrió entonces a la noción de patrimonios locales capaces de representar la diversidad cultural y el sentido de lo local en contraposición con lo nacional y lo global, y susceptibles también de ofrecerse al turismo.

El discurso de la pluralidad cultural de la conformación de la nación mexicana fue apropiado por el Estado y sirvió como referente en las acciones que desempeñarían las instituciones estatales gestoras de la cultura. Ernesto Zedillo definió durante su mandato que:

La política cultural debe estar basada en la democracia y la pluralidad. Debe partir de un federalismo auténtico que tome en cuenta las diferencias y las necesidades de cada región [...]. De un federalismo que haga crecer los bienes culturales a partir del trabajo de cada comunidad [Zedillo, citado en Conaculta, 2000:21].

En este contexto, también se sitúa la participación de la ciudadanía como uno de los ejes ordenadores de las políticas gubernamentales y, desde 1995, se convoca a la sociedad civil para la realización del Programa Nacional de Cultura que comprende las acciones que en cada sexenio se pretenden realizar y las maneras en la que la sociedad civil participará en los programas culturales.

4. Si bien ya existía el debate de la necesidad de establecer una política pluricultural y el establecimiento del derecho de cada grupo social de preservar su identidad, con la insurgencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional se reconoció de manera formal y legal la composición pluricultural del Estado mexicano. La reforma del artículo 2 de la Constitución declaraba la conformación pluricultural de México correspondiente a las demandas que, desde décadas anteriores, exigieron en distintas partes del mundo las luchas por el reconocimiento y el derecho a la libre determinación y a la autonomía para decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural. En este contexto, también la unesco propuso su Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural, adoptada en 2001, "que eleva la diversidad cultural al rango de patrimonio común de la humanidad. La Declaración tiene por objeto responder a dos preocupaciones principales: en primer lugar, asegurar el respeto a las identidades culturales con la participación de todos los pueblos en un marco democrático; en segundo lugar, contribuir a la emergencia de un clima favorable a la creatividad de todos, haciendo así de la cultura un factor de desarrollo" [UNESCO, 2001]. La unesco ha reportado un creciente interés en la preservación del patrimonio intangible por "la urgencia que reviste su protección internacional, habida cuenta de las amenazas que se ciernen sobre él a causa de los modos de vida contemporáneos y los procesos de mundialización" [*ibid.*]. Y, aunque en términos explicativos y a un nivel fáctico, la división entre patrimonio cultural tangible e intangible no opera tan claramente ya que toda manifestación cultural está articulada por ambas dimensiones, ha sido fundamental el papel de la unesco en la revaloración de elementos culturales articulados con la diversidad cultural, como la lengua y la tradición oral.

En suma, la política cultural se guía por dos rumbos. Uno de ellos es la pluralidad cultural y étnica, lo que de fondo representa una ética inclusiva y no de exclusión como había sucedido a lo largo de la historia de las políticas culturales en México. El otro rumbo que la guía es la lógica de concebir la cultura abiertamente como un recurso económico, y esto se vincula con la amplia difusión de la ideología del libre mercado que han implicado tanto el neoliberalismo como la economía mundial. De este modo, se busca extender la producción, circulación y consumo de la cultura con la finalidad de lucrar con ella.⁵

En el momento actual, la finalidad clave de la cultura es lograr un desarrollo económico local, de manera que los recursos culturales se transforman en recursos económicos y los rasgos que identifican a las pluralidades étnicas y los grupos culturales son consumibles, pues son susceptibles de ofertarse al turismo. El Conaculta y la Secretaría de Turismo reconocen en el patrimonio cultural de las comunidades un enorme potencial económico al ser un potenciador del turismo y en este sentido el turismo se reconoce también como un factor que incide de manera directa en la construcción o reactivación de patrimonios locales. Para el Conaculta, el desarrollo del turismo vinculado a los bienes culturales se muestra como eje rector de las tareas de las distintas instituciones que lo componen, no sólo por el desarrollo económico que puede representar para las comunidades y regiones, sino porque a partir de ello se puede trabajar en la protección y divulgación del patrimonio de manera que se logre un desarrollo sustentable.

Contemplando estos intereses es que se crearían programas nacionales con recursos federales, como el programa Pueblos Mágicos firmado durante el gobierno de Vicente Fox con la intención de activar o, en su caso, reactivar el turismo en localidades al interior del país creando recursos turísticos a

5. Lucrar con la cultura, sin duda, no es nuevo en México, por ejemplo, la producción artesanal ha transformado sus lógicas de creación por las lógicas del mercado y es común escuchar que los turistas compran artesanías hechas en serie o que la materia prima con la que la realizan es de importación puesto que en nuestro país algunos materiales se han encarecido por el crecimiento urbano y la sobreexplotación. Las tradiciones locales, un patrimonio cultural intangible, han desplazado su matiz ritual por el espectáculo para atraer al turismo y el patrimonio histórico ha sido transformado en hoteles por el capital privado para satisfacer las expectativas de los turistas. Incluso la ley que decretó la creación del Instituto Nacional de Antropología e Historia, en 1939, justificó la existencia del instituto en la utilidad que la exploración de las zonas arqueológicas tenía para activar el turismo.

partir de “atributos históricos y culturales de localidades singulares” [Sectur, 2007]. La “singularidad” o marca registrada de estas localidades se manifiesta en las expresiones culturales locales como las tradiciones, las costumbres, la gastronomía, las artesanías e incluso el modo de vida rural. El programa busca convertir estas expresiones culturales “en oferta turística innovadora y original, que atienda una demanda creciente de cultura, tradiciones, aventura y deporte extremo en escenarios naturales, o la simple, pero única cotidianidad de la vida rural” [*ibid.*]. De esta manera, la diversidad cultural representada en los patrimonios locales debe contar con un soporte natural potencialmente útil para el turismo alternativo, de aventura o ecoturismo y un paisaje arquitectónico que complete la experiencia del visitante. Es así como se habla de un paisaje cultural interrelacionado con su entorno ecológico aunque en algunos casos se dé más peso a lo biológico (atractivos naturales) o a lo cultural (elementos arquitectónicos, gastronomía, festividades religiosas).

El programa Pueblos Mágicos puede tener algunas contradicciones, como el hecho de olvidar el carácter dinámico de la cultura y considerar que determinados elementos culturales deben permanecer tal cual para poder seguir siendo genuinos y rentables como oferta turística, o la idea de espectacularizar para el visitante las prácticas culturales y el modo de vida rural pretendiendo que sea visto como toda una aventura y no como un espacio en donde se vive cotidianamente la exclusión social y la pobreza. No es que esté mal la espectacularización porque, como han considerado algunos autores, el espectáculo les reste valor simbólico, sino por el contexto de explotación en el que se siguen produciendo estas prácticas culturales [García Canclini, 1993:21]. Sin embargo, el programa se realiza con el objetivo de fondo de incidir en el desarrollo material de las comunidades y así reducir su vulnerabilidad económica y social y ha logrado comprometer recursos que de otra manera no se hubieran logrado.⁶

6. Hasta el 2008 fueron incluidas 32 localidades en el programa, logrando la asignación de 600 millones de pesos aproximadamente aportados por los gobiernos federal, estatal y municipal, ya que cada uno de los pueblos debe sustentar su candidatura con el compromiso de apoyos monetarios iniciales por parte de los gobiernos estatal y municipal. Por ejemplo, el Estado de México cuenta con dos pueblos mágicos: Tepotzotlán recibió recursos monetarios a partir del 2002 y Valle de Bravo fue seleccionado en 2005 y ha recibido un total de 13 560 millones de pesos

Por su parte el gobierno del Estado de México propuso la iniciativa del programa Pueblos con encanto del bicentenario en 2005, gestionado por la Dirección General de Turismo del estado. A decir de los involucrados en el programa, éste fue creado para incluir aquellas localidades que no habían conseguido colocarse como pueblos mágicos y que de esta manera pudieran contar con recursos extra a su presupuesto, encaminados a activar el patrimonio local como recurso turístico.

El programa tiene su antecedente en el programa Pueblos con Encanto de España, originado en ese país con el fin de proveer a los visitantes, a decir de sus gestores: “descanso, tranquilidad, cultura, gastronomía, festejos y folklore” [Presentación operativa del Programa Pueblos con Encanto].⁷ Sus objetivos principales son valorar los atributos históricos y culturales de cada localidad, mejorar la infraestructura apoyando el mejoramiento de la imagen urbana y de servicios, asegurar el desarrollo sustentable, y promover y comercializar la localidad para potenciar la actividad turística [*ibid.*]. De la misma forma que el programa Pueblos Mágicos, se requiere contar con atributos históricos, culturales o naturales que legitimen la autenticidad del sitio como destino turístico y con una mínima infraestructura de servicios turísticos.

El programa compromete a los municipios a participar con el 50% de las aportaciones (el otro 50% lo otorga el gobierno del Estado de México), a buscar apoyos externos privados y públicos de organismos nacionales e incluso internacionales, a fomentar la cultura turística y el crecimiento de infraestructura turística a partir de la iniciativa privada y a involucrar a la sociedad local con la creación de un Consejo Ciudadano de Pueblos con Encanto. Hay trece localidades mexiquenses inscritas en este programa. Malinalco fue declarado Pueblo con encanto en 2006.

SEGUNDA PARTE

La cabecera municipal de Malinalco es un espacio pleno de elementos culturales. Del pasado arqueológico coexisten la zona arqueológica del Cerro de los Ídolos, única en México por ser de tipo monolítico, además diversos complejos de pinturas rupestres que representan en general figuras antropomorfas entre otros diseños y que han sido llamadas por los locales como “marcianitos”

7. Facilitada por la Dirección de Inversión y Promoción Turística del Estado de México en 2007.

y “diablitos”. Del pasado colonial coexisten monumentos como el templo del Divino Salvador y su ex convento agustino, construido en el siglo XVI, y ocho capillas, construidas del siglo XVI al XVII, ubicadas en cada uno de los barrios que componen la cabecera municipal. De reciente creación, se suma el Museo Universitario Luis Mario Schneider (MULMS), inaugurado en 2001, que presenta múltiples piezas del pasado remoto de Malinalco, especímenes de flora y fauna típica del lugar, y en sus audiovisuales presenta la producción cultural de los actuales habitantes de Malinalco ofreciendo así su versión propia del pasado y presente de la localidad.

Malinalco también es pleno en costumbres y tradiciones recuperadas por los locales y reproducidas de manera colectiva continuamente a través de las celebraciones del nutrido calendario de los festejos patronales y mediante la serie de festejos religioso-populares de semana santa, que tienen como sede y soporte las capillas de cada uno de los barrios y el templo del Divino Salvador.

La zona arqueológica, las pinturas rupestres y los edificios coloniales han sido declarados por el INAH como monumentos arqueológicos, históricos y al mismo tiempo zona de monumentos históricos, respectivamente. Sin embargo, sólo la zona arqueológica ha contado con la atención del INAH, incluso antes de su creación, cuando en 1936 fue excavada por García Payón a petición de Lázaro Cárdenas. En 1972, se acondicionó para la visita al público con algunas mejoras en los caminos de acceso y escalinatas de ascenso y descenso, y en 1985 se plantearía una consolidación y medidas para su conservación como la techumbre del templo principal para mantener un turismo sustentable. Los monumentos históricos y, específicamente, el templo del Divino Salvador, cuando el fomento a la participación civil lo permitieron, fueron restaurados en diferentes ocasiones por el Patronato Cultural Iberoamericano de Malinalco A.C y por el patronato Adopta un obra de arte. Las pinturas rupestres han sido prácticamente abandonadas y expuestas a filtraciones de agua por lo que poco a poco han ido desapareciendo.

Por otro lado, las fiestas patronales y religioso-populares de semana santa, que tienen como sede y soporte las capillas de cada uno de los barrios y el templo del Divino Salvador y su ex convento agustino, han sido continuamente reproducidas de manera colectiva por los locales sin apoyo de alguna institución gubernamental.

Bajo este panorama cultural, la candidatura de Malinalco como Pueblo con encanto del bicentenario se argumentó principalmente por los valores históricos que representa su patrimonio cultural prehispánico y colonial.⁸ El programa debe ser gestionado por un consejo ciudadano elegido por votación. En el caso particular, el consejo tiene como tarea primordial atraer recursos privados a partir de la movilización de redes sociales, de manera que sus miembros deben contar con un amplio capital social que incluya a personas asociadas con la prensa local, nacional e internacional que ayuden a difundir los atributos turísticos de la localidad. Dicho perfil recae en los “nuevos” residentes de Malinalco que desde la década de los noventa, e incluso con anterioridad cuando cayó la producción agrícola y las leyes permitieron la venta de terrenos ejidales, se avecinan allí con la intención de comprar una residencia de descanso o de invertir en la infraestructura turística convirtiéndose en un grupo de mayor poder político y económico, en la fuerza dominante, colocando a los locales en una posición de subalternidad.

La primera observación pertinente es que los programas de turismo cultural, como lo haría la figura de patrimonio mixto contemplada por la UNESCO, prevén una protección integral del paisaje cultural interrelacionado con el paisaje natural con la intención, más que de valorar la interacción cultural con la naturaleza, de proveer una experiencia completa al turista.

La segunda observación obliga a intentar comprender la resistencia o indiferencia de importantes sectores de la población a participar del consejo ciudadano y de la toma de decisiones, cuando los elementos culturales por los que se trabaja se ostentan como soporte de una identidad cultural ligada a las locales. Esto, desde luego, podría tener relación con cuestiones de la política local, pero hay otras rutas para comprenderlo. Una es contemplar que estas políticas privilegian la participación de ciudadanos con perfiles específicos a los que fácilmente acceden los nuevos residentes y que, sin duda, benefician la atracción de recursos, pero a los que los originarios no pueden

8. Los recursos culturales utilizados para acceder a este programa, por orden de aparición en la argumentación, fueron el Santuario de Chalma (situado en el municipio pero no en la cabecera), la zona arqueológica del Cerro de los Ídolos, el ex convento agustino del Divino Salvador, el Museo Universitario Luis Mario Schneider, la Casa de Cultura, las fiestas y tradiciones, la gastronomía y las artesanías. Se agregó a esta lista, por extraño que parezca, el Club de Golf Malinalco. Se comprometieron 1 125 000 pesos, de los cuales una parte fue aportada por la asociación civil Adopta una obra de arte, y se destinaron a la restauración de la fachada del templo del Divino Salvador.

acceder, de manera que el patrimonio cultural seleccionado podría no ser representativo para ellos.

Para verificar este planteamiento es necesario comprender la dimensión subjetiva o construcción social del patrimonio cultural, en tanto los actores sociales han incorporado o rechazado la versión de patrimonio cultural del Estado que pretende ostentarse como legítima, y en cambio sea la propuesta por el consejo ciudadano. De modo que los actores sociales seleccionan, prefieren, se identifican, se apropian de determinados elementos culturales que reinterpretan, resignifican constantemente a manera de legado, de herencia cultural que debe ser retransmitida a futuras generaciones con la finalidad de reproducir una identidad cultural que también estará siempre en construcción.

Como punto de partida, se puede decir que el consenso social que los locales construyen del patrimonio cultural de Malinalco incluye elementos culturales cuyo sentido fue construido a partir del Estado y también elementos cuyos significados han sido producidos por los locales. Se trata de un inventario de vestigios culturales como las pinturas rupestres, la zona arqueológica, el ex convento agustino, las ocho capillas de los barrios y el Museo Universitario Luis Mario Schneider. Y, por otro lado, elementos culturales intangibles asociados a prácticas religioso-populares como la semana santa, la fiesta del 6 de agosto del Divino Salvador, patrón de Malinalco, y las fiestas patronales de cada barrio.

A partir de un análisis cuantitativo en donde los locales señalan los lugares que consideran como patrimonio cultural,⁹ la zona arqueológica y el convento parecerían tener la misma importancia para los malinalquenses: se

9. Para explicar el proceso de construcción social del patrimonio cultural desde los locales tomé dos perspectivas, la de los adultos y la de los niños y adolescentes para relacionarlas y observar, sobre todo en los niños, cómo esta construcción se transmita oralmente. Para el primer caso recurrí a la aplicación de un cuestionario sobre patrimonio cultural realizado a habitantes de 15 a 70 años de edad. Para acercarme a los niños y adolescentes realicé una serie de talleres en primarias y secundarias. En total, se contaron con 252 participantes. Cuando me refiero a la dimensión cuantitativa, ésta corresponde al análisis del cuestionario y los talleres que me permitieron establecer un repertorio diagnóstico de los elementos culturales considerados por los locales como patrimonio cultural del cual partir para responder el porqué estos se convertían en su patrimonio y para ello también recurrí a las observaciones directas y entrevistas formales e informales. Es decir, en primer término la realización de los talleres y cuestionarios me permitieron aproximarme a la postura de los locales, pero el utilizar ambas metodologías me sirvió para comparar e incluso verificar en la dimensión fáctica las respuestas que habían sido inducidas en situaciones artificiales.

podría argumentar que estos dos elementos tienen la misma eficacia simbólica para representar su identidad y que éstos han sido apropiados eficazmente por los locales; sin embargo, las formas de valorarlos y los vínculos que han tejido con cada uno de estos elementos culturales son muy distintos.

La zona arqueológica, difundida como patrimonio básicamente por el INAH y la Dirección de Turismo, y de manera secundaria por el municipio, es importante para los locales por los valores económicos que ésta representa al ser el mayor atractivo turístico, y de manera secundaria porque representa una parte de la historia de Malinalco y también de la historia nacional. A diferencia del convento, que es frecuentemente visitado por los locales, la zona arqueológica no es un sitio aprovechado por ellos ya que no acuden con frecuencia e incluso no lo sienten como propio sino del Estado.

El convento y las capillas son significativos para los locales porque en estos espacios se amalgaman la religión, la memoria del pueblo y sirven de soportes para un entramado de prácticas culturales religiosas y sociales como los bailes, las mojigangas, el despliegue de juegos pirotécnicos, puestos de comida e incluso de bebidas alcohólicas y de juegos de feria. Las capillas sirven efectivamente como un símbolo de identidad barrial y el convento como símbolo de Malinalco y se apela a que la organización y realización de estas fiestas representa la unión de los barrios y entre barrios. De la misma forma, estos festejos son valiosos, desde la perspectiva de los locales, por la convivencia sana y armónica que se fomenta en estos espacios, aunque no siempre resulte así.

Pero cabría preguntarse qué dirige el sentido de apropiación de este conjunto de elementos culturales. Una primera respuesta es que estas lógicas de apropiación están dirigidas por el proceso de producción o activación y legitimación del patrimonio cultural, es decir, quién, cómo y para qué construye el patrimonio cultural. En este sentido, podría argumentarse que existen dos lógicas de apropiación.

La primera lógica corresponde a aquellos recursos culturales que han sido activados y/o gestionados por las dependencias del Estado. Específicamente, me refiero a la zona arqueológica y al MULMS o aquellos como las pinturas rupestres que, sin ser efectivamente gestionadas por el Estado, son valoradas como un atractivo turístico. El que estos elementos hayan sido activados por alguna dependencia gubernamental implica que se han producido y legiti-

mado a partir de una serie de discursos que incluyen la difusión de valores históricos, artísticos y estéticos planteados por los especialistas y que están tanto alejados de la comprensión de los locales y de la misma forma han sido contruidos para otros fines dependientes en gran medida de la coyuntura política, histórica, económica en donde el turismo se presenta como dinamizador de este patrimonio.

La segunda lógica corresponde a elementos culturales: que, en tanto espacios registrados oficialmente como patrimonio histórico (me refiero a las capillas y al templo del Divino Salvador con su ex convento), han sido legitimados como patrimonio cultural por los propios locales al ser soporte de diversas prácticas culturales. De manera que la producción de significados no está realizada a partir de conocimientos académicos, y su apropiación no está guiada por la forma en la que estos conocimientos académicos pueden o no cobrar sentido a partir de un acervo previo, sino que las experiencias vividas en esos espacios les permiten no sólo conocer ese patrimonio sino transformarlo y manipularlo para sus propios fines.

Los locales han podido apropiarse no sólo simbólicamente sino materialmente de las capillas de los barrios argumentando su posesión, con un anclaje al pasado, la cual dictamina que, por tradición, la comunidad malinalquense es la depositaria de estos espacios sin dar lugar a cuestionamientos. Y aunque el ex convento está en manos de la Iglesia los locales se apropian de éste no sólo por motivaciones religiosas sino porque allí se celebran los festejos que evocan la unión de todos los barrios. Allí no sólo se celebra al Divino Salvador, patrón de Malinalco, o se recuerda la pasión de Cristo, sino que se celebran a ellos mismos, se mantiene unida a la comunidad aunque en la práctica también exista exclusión de aquellos que no profesan el catolicismo.

En primera instancia, el que estas lógicas de apropiación respondan a quién y cómo construye el patrimonio cultural, parece una respuesta satisfactoria en la que se responsabiliza al Estado y en la que los locales no encuentran verdaderamente significativo lo que este actor ha construido de manera unilateral, a diferencia de lo que los locales construyen.

Si se parte de la premisa de que el patrimonio cultural representa la identidad de un grupo social, de manera normativa estaría representado sólo por aquellos elementos culturales con los que el grupo social puede establecer un vínculo de identidad. Como argumenté en los párrafos anteriores,

los locales construyen un lazo de identidad con ciertos elementos culturales motivados por cuestiones muy distintas, a saber, económicas, recreativas y también por aquellas que sí se argumentan en la dimensión intersubjetiva como identitarias.

El hecho de que los locales signifiquen algo como representativo, tradicional, lo que identifica a todo el pueblo o como patrimonio cultural, debería responder a motivaciones identitarias, no económicas, no recreativas. Explico ahora qué entiendo por motivaciones identitarias: que estos elementos deben tener coherencia dentro de un sistema de significación propio de una cultura particular y a la vez deben servir para representar este sistema de significación. Es decir, “un esquema históricamente transmitido de significaciones [...], un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medio de los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida” [Geertz, 2005:88].

En este sentido, diríamos entonces que el patrimonio cultural estaría compuesto por aquello que consideran los locales como “nuestro”, en el sentido que cuentan con las herramientas necesarias para significarlo como tal. Es así como los locales cuentan con herramientas culturales para significar el convento y las capillas, para considerarlas “nuestras”, y se significan a partir de aspectos culturales muy diversos, pero que pude observar específicamente a partir de la religión, las fiestas religioso-populares y la memoria histórica que se trenzan en estos espacios. Estas herramientas culturales, estos esquemas de significación, se heredan de generación en generación como puede observarse en las percepciones de los niños y adolescentes, quienes muestran estar identificados con estos espacios. De manera que estos elementos parecen coherentes para un esquema de significación propia de los locales.

En este panorama, los locales reafirman su identidad como originarios con los elementos culturales que los han caracterizado desde tiempos inmemoriales, como los festejos de semana santa y el 6 de agosto o las fiestas patronales, y aprovechan los espacios que sirven de escenario y soporte para el desarrollo de estos actos para construir una representación del *nosotros* frente a los *otros*, los nuevos residentes.

En cambio, aquellos recursos culturales que son asociados a los turistas, como la zona arqueológica y el MULMS, no son consumidos por los locales. De esta forma, las pautas de consumo y el sentido de apropiación se convier-

ten así en marcadores de la diferencia social entre unos y otros y sirven para construir la alteridad frente a esos *otros*.

La versión de patrimonio cultural construida por los locales sirve efectivamente como un medio para conseguir fines que van más allá de lo económico. Por ejemplo, en sentido amplio, han logrado excluir a los turistas de las capillas ya que son ellos quienes abren y cierran sus puertas y la mayoría de las veces están cerradas para los turistas. Pero también la participación en las fiestas patronales define la pertenencia a la comunidad y permite el acceso cotidiano a este espacio. De manera que si los *otros*, los turistas residenciales y los nuevos residentes, quieren pertenecer a ella deben aportar recursos económicos para la organización de las fiestas y mantenimiento de las capillas.

Pero, ¿cómo se entiende un patrimonio cultural cuando los locales se vinculan a un elemento cultural, a saber, la zona arqueológica, y argumentan que es representativo de la identidad malinalquense, motivados por cuestiones económicas o que estas cuestiones tengan más peso que las culturales, relacionadas en este caso con la memoria histórica del pueblo? Si consideramos a la construcción del patrimonio cultural como un proceso hegemónico que implica a su vez procesos de legitimación, validación, rechazo, negociación, entonces, los locales han validado desde la hegemonía que los elementos culturales sean utilizados como oferta turística por lo que valorar un elemento cultural por motivaciones económicas es legítimo. El patrimonio cultural ha sido utilizado como oferta turística desde hace casi cuatro décadas, de manera que las redes de significados que se tejen en torno a los elementos culturales están atravesadas por lo económico.

Este patrimonio construido por otros representa la cara pública del pueblo que se quiere mostrar a los visitantes, la versión oficial de la identidad de Malinalco. “Se muestra una parte del ser, la mejor valorada socialmente, porque la otra simplemente no debe ser exhibida” [Lizama, 2007:301]. Nadie quiere mostrar que el municipio sufre una alta marginación, que sufre rezagos educativos, en vivienda, en servicios urbanos, en fin, que entraña contradicciones políticas, sociales y económicas. Cabe aquí el argumento de García Canclini cuando sostiene que el patrimonio:

suele ser también un lugar de complicidad social. Las actividades destinadas a definirlo, preservarlo y difundirlo (...) incurren casi siempre en cierta simulación

al pretender que la sociedad no está dividida en clases, etnias y grupos, o al menos que la grandiosidad y el respeto acumulados por estos bienes trascienden estas fracturas sociales [García Canclini citado en Rosas, 2001:32].

Esta simulación se convierte en una versión oficial de la identidad de Malinalco recreada para *otros*, y son la Dirección General de Turismo del Estado de México, el propio ayuntamiento y los agentes del capital privado, los más interesados en difundirla y generalizarla para que Malinalco sea reconocida a partir de esta imagen reinventada, recreada y un tanto espectacularizada. Esta simulación guiada por valores económicos no sólo impacta en la construcción social del patrimonio cultural de los locales, sino también en las prácticas culturales; por ejemplo, los festejos de semana santa, que no requerían de mayores esfuerzos económicos para ser realizadas ya que no correspondían a esta imagen recreada de Malinalco, ahora requieren de complejas vestimentas para llevarlos a cabo para estar acorde con esa simulación en donde el atavío pretende demostrar una uniformidad de clase económica y social en la que todos son iguales aparentemente.

Es esta versión, construida para el exterior, la que es retomada por el consejo ciudadano de Pueblos con encanto, ya que en la práctica estos programas, a pesar de tener la potencialidad de reformular una versión identitaria consensada socialmente, están motivados por valores comerciales en los que es necesario construir una imagen mercadológica.

BIBLIOGRAFÍA

Barth, Fredrik (comp.)

- 1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, México, FCE.

Berger, Peter y Thomas Luckmann

- 2005 *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu.

Conaculta

- 2000 *Memoria 1995-2000*, México, Conaculta.

Florescano, Enrique

- 1993 “El patrimonio cultural y la política de la cultura”, en Florescano, Enrique (comp.), *El patrimonio cultural de México*, México, FCE, pp. 9-18.

García Canclini, Néstor

- 1993 “Los usos sociales del patrimonio cultural”, en Florescano, Enrique (comp.), *El patrimonio cultural de México*, México, FCE.

García Canclini, Néstor y Ernesto Piedras

- 2006 *Las industrias culturales y el desarrollo de México*, México, Flacso/SRE/Siglo XXI.

Geertz, Clifford

- 2005 *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.

Lizama, Jesús

- 2007 *La guelaguetza en Oaxaca. Fiesta, relaciones interétnicas y proceso de construcción simbólica en el contexto urbano*, Mérida, CIESAS.

Lombardo, Sonia

- 1993 “La visión actual del patrimonio cultural arquitectónico y urbano de 1521 a 1900”, en Florescano, Enrique (comp.), *El patrimonio cultural de México*, México, FCE/Conaculta, pp. 165-217.

Pérez Ruíz, Maya Lorena

- 1999 *El sentido de las cosas. La cultura popular en los museos contemporáneos*, México, Conaculta/INAH.

Rosas Mantecón, Ana María

- 2001 “De acervo a construcción social: los caminos de la antropología para repensar nuestro patrimonio”, en Morales Anduaga, María Elena y Francisco Zamora (coords.), *Patrimonio histórico y cultural de México. IV Semana cultural de la Dirección de Etnología y Antropología Social*, México, Conaculta/INAH, pp. 27-3.

Sectur

- 2007 Programa Pueblos Mágicos.
www.sectur.gob.mx/res/sectur/sect_Pueblos_Magicos/9595?op=2&page=0 [consultado el 17 de abril de 2007].

Tovar, Rafael

- 2004 “Hacia una nueva política cultural”, en Florescano, Enrique (comp.), *El patrimonio nacional de México* vol. I, México, Conaculta/fce, pp. 87-107.

UNESCO

- 2001 Declaración Universal de la unesco sobre la Diversidad Cultural, en http://portal.unesco.org/es/ev.phpURL_ID=13179&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html, consultado el 20 junio de 2007.

UNA NUEVA PROPUESTA PARA EL PAISAJE Y EL PROBLEMA DEL PAISAJE PATRIMONIAL EN EL SITIO DE TAJÍN, VERACRUZ

Patricia Castillo Peña*

INTRODUCCIÓN

En este texto se presentan algunas propuestas dentro del proyecto de investigación Integral Tajín, en el que, a partir de un equipo interdisciplinario, se plantea una metodología que va a servir de unidad no sólo en el manejo de la información arqueológica sino en los temas de la gestión y el manejo de sitio, lo cual nos va a permitir tener una guía del paisaje como unidad y la conservación del patrimonio cultural en la región. Esto, con la finalidad de marcar una contribución al estudio de la sociedad dentro de las dimensiones de la espacialidad, con trabajos teóricos y prácticos a desarrollarse en el estudio del sitio y de la región. Todos estos datos tomados en conjunto son propuestas de un método y el desarrollo de los trabajos que se realizan actualmente en la región, dando inicio al proyecto del Activo Terciario del Golfo por parte de Pemex.

* Estudiante del Doctorado en Arqueología, Posgrado en Arqueología, ENAH. Investigadora, Centro INAH-Veracruz.

Para este proyecto de investigación nos basamos en el concepto de *paisaje*, el cual nos introduce necesariamente en una negociación, en una dialéctica, entre dos ámbitos de realidad diversos. Por un lado tenemos una entidad real, física, natural, susceptible de ser medida, que es el territorio reductible a distancias, superficies y, si acaso, a tiempos de travesía o necesarios para su explotación mediante formas de trabajo destinadas a obtener recursos. Y por el otro nos encontramos con una entidad subjetiva a la percepción, que no puede ser neutra o fruto del azar y que, sobre todo, no puede ser individual sino, y necesariamente, el resultado de un “adiestramiento” producido en un contexto histórico determinado. En este sentido, cada forma de cultura forjará, por definición, una socialización de la percepción del espacio que le es propia e intransferible.

UNA NUEVA PROPUESTA PARA EL PAISAJE Y EL PROBLEMA DEL PAISAJE PATRIMONIAL EN EL SITIO DE TAJÍN, VERACRUZ

Dentro de la línea de investigación arqueológica que corresponde al Proyecto Arqueológico Integral Tajín (PAIT), se ha contemplado dentro de la primera etapa, y con la proyección del plan de manejo del sitio arqueológico, el Proyecto de Mapeo de la Poligonal de Tajín, que corresponde a las 1221 ha, 88 centiáreas y 56 áreas, para poder contar con una visión completa del sitio nuclear y su periferia dentro de la poligonal de protección.

Como primera fase del Proyecto de Mapeo, se programa el replanteamiento de los vértices de la poligonal y la colocación de las mojoneras de los siete vértices que están registrados y decretados desde marzo del 2001. Tomando en cuenta la importancia de dicho espacio y la responsabilidad que conlleva la custodia y protección de estos bienes culturales, es necesario tener unos vértices visibles.

Se necesita también crear un instrumento de integración de toda la información que se esté generando al interior de la poligonal, por lo que se propone desarrollar una base de datos y de análisis en un Sistema de Información Geográfica, que nos permita establecer criterios comunes de manejo de toda la información con una nueva tecnología para poder sistematizarla y analizarla, unificando el trabajo de los diferentes investigadores y especialistas que convergen al interior de la poligonal.

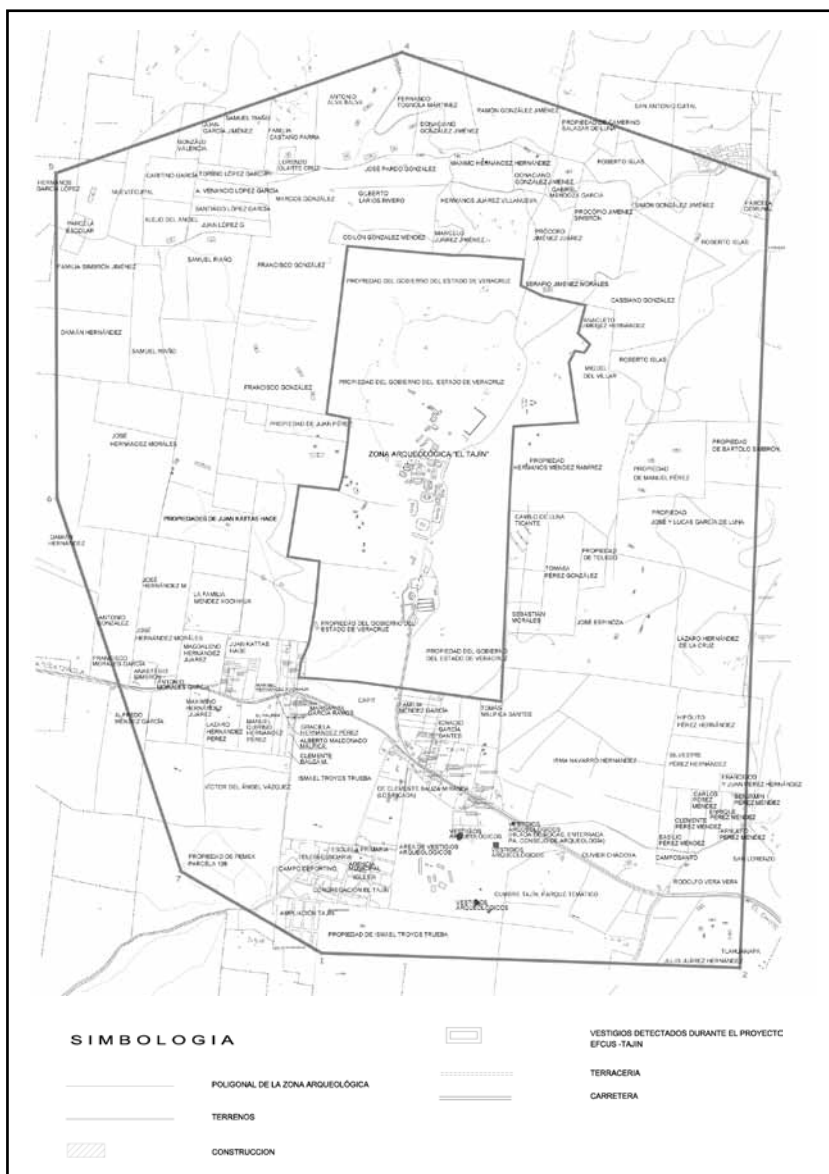
Con el fin de proteger la zona arqueológica de El Tajín, en el año 1992 fue inscrita en la lista de los Bienes del Patrimonio de la Humanidad de la UNESCO. Al contar con una poligonal establecida, la zona fue protegida por decreto presidencial el 30 de marzo del 2001, como Zona de Monumentos Arqueológicos. Sin embargo, se carece de un conocimiento sistemático y riguroso de los elementos muebles e inmuebles al interior de esta área protegida, que permita establecer líneas de investigación para —además de crear una investigación dirigida— tener una política de conservación que evite el inminente riesgo en que se encuentra hoy el sitio arqueológico, así como el efecto del desarrollo de las nuevas obras de infraestructura que se están proyectando en la región de estudio y que van a ejercer presión sobre el patrimonio cultural.

Esta proyección se hace imperativa en lo correspondiente a su contexto regional, que comprende tanto las diferentes zonas arqueológicas contemporáneas a Tajín como los diferentes asentamientos arqueológicos en la región; esto, a su vez, se hace necesario para contribuir a la interpretación de las dinámicas socioculturales en la antigüedad dentro de la región y su relación con la antigua ciudad de Tajín.

Es también necesario tomar en cuenta que se deben alcanzar medidas de protección y conservación del patrimonio cultural que abarca todos los asentamientos de la región, particularmente ante la acelerada conurbación de la ciudad de Poza Rica, Coatzintla y Papantla debida al gran crecimiento urbano; además, para enfrenar el nuevo gran proyecto de Pemex, que comprende no sólo la región cultural de Tajín, sino que se extiende hasta ocupar toda la huasteca veracruzana: el Activo Integral Aceite Terciario del Golfo.

El objetivo principal es tener un estudio localizado y geo-referenciado de la Poligonal de la Zona Arqueológica y manejar la información de los elementos culturales dentro de un Sistema de Información Geográfica (SIG), con un estudio topográfico minucioso y de alta precisión en tres dimensiones (X, Y, Z), así como implementar tecnologías de vanguardia para la creación de modelos digitales tridimensionales. El levantamiento de la superficie de la poligonal se usará como base de datos para la generación, entre otras cosas, de ortofotos, curvas de nivel y modelos topográficos, hidrológicos y geofísicos. Toda esta información nos permitirá contar con un plano topográfico base, que se puede manejar en 3D, con capas de información de diferentes

FIGURA 1
Poligonal del sitio de Tajín que corresponde a envoltorio, con zonas de amortiguamiento



niveles y, como producto final, se podrá relacionar el concepto de espacio conformando en el sitio de Tajín y de su poligonal de protección, y ésta a su vez como parte de un contexto regional.

PROYECTO DE MAPEO DEL PAIT

Se piensa utilizar un modelo de elevación de alta precisión y detalle con el método de percepción remota (láser) que proporciona un resultado inmediato muy efectivo en reducción de costos, mayor rendimiento y alta calidad de resultados. Para crear el mapeo topográfico digital al interior de la poligonal, se usará la técnica de *Lidar* (*Light detection and ranging*, detección de la luz y distancia), la cual nos permitirá capturar modelos de elevación (DEM/DTM), y registrar la superficie del terreno de la poligonal de Tajín en su totalidad (pura) a través de procesos de filtrado (automático y manual). Todos estos datos se pueden cruzar con el manejo de la fotografía aérea y los detalles levantados, para tener una mejora en la interpretación de la superficie a través de líneas de corte tanto en segunda y tercera dimensión (2D y 3D) así como el manejo de la fotogrametría.

De forma simplificada, *Lidar* funciona de la siguiente manera:

- 1) Una señal de luz sale del sensor.
- 2) Esta señal retorna al sensor.
- 3) El tiempo de retorno es registrado.
- 4) Posición de GPS y Orientación (IMU) quedan grabados para cada punto.

En muchos casos, *Lidar* es la única herramienta posible, por ejemplo, para terrenos con afectaciones en donde se tiene prohibiciones de paso, los accesos difíciles o peligrosos (alta montaña, zonas escarpadas, etc.); este proceso crea un mínimo de impacto en la población por ser aéreo-transportado y con él se pueden levantar las zonas lacustres (por ejemplo, pantanos) o zonas de densa vegetación, en donde el acceso es difícil. Con este método, es posible levantar las áreas sin tener que afectar la vegetación por los chapeos.

La tecnología *Lidar* incluye:

- 1) El GPS aéreo-transportado (es necesario que se monte en un avión o en un helicóptero; para el caso de Tajín, es recomendado el helicóptero por

la altura del vuelo —aprox. 300 m— y éste será facilitado por el gobierno del estado o la empresa Pemex).

2) El sistema de cámara fotográfica digital, proporcionará fotografía láser que dará más detalle en tercera dimensión.

3) Una estación GPS Base en tierra, se utiliza para el control terrestre y la unión de la red geodésica de INEGI, en estos puntos se colocan las mojoneras adecuadas que marcan los puntos de base.

Con este análisis, se podrán entender los elementos que caracterizan a la cultura y su organización espacio-temporal. Asimismo, se podrá contar con datos sensibles acerca del patrón espacial, de la arquitectura cívica-ceremonial, la ocupación residencial, las unidades habitacionales y la producción cerámica, para poder identificar con toda esta información la distribución al interior de la poligonal, de los elementos muebles (se harán como parte del Proyecto Furbero) e inmuebles y establecer las diferentes áreas culturales, y que sirvan al mismo tiempo como un banco de datos que podrá ser actualizado de manera permanente, para registrar la información general de todos los trabajos a desarrollarse dentro del Proyecto Integral Tajín, en sus diferentes etapas.

Asimismo, se hará una interpretación fotogramétrica de distribución al interior de la poligonal ya que se cuenta con un vuelo especial que se tiene que solicitar a la Dirección de Registro Arqueológico del INAH.

PROSPECCIÓN ARQUEOLÓGICA EN LA REGIÓN

De manera paralela al levantamiento del interior de la poligonal, se cruzará la información del estudio regional que se inicia con la Prospección Arqueológica en el proyecto a desarrollarse con Pemex, “Furbero-Presidente Miguel Alemán-Remolino 3D”, que nos permitirá establecer una jerarquización de los diferentes asentamientos, localizados en la periferia de El Tajín.

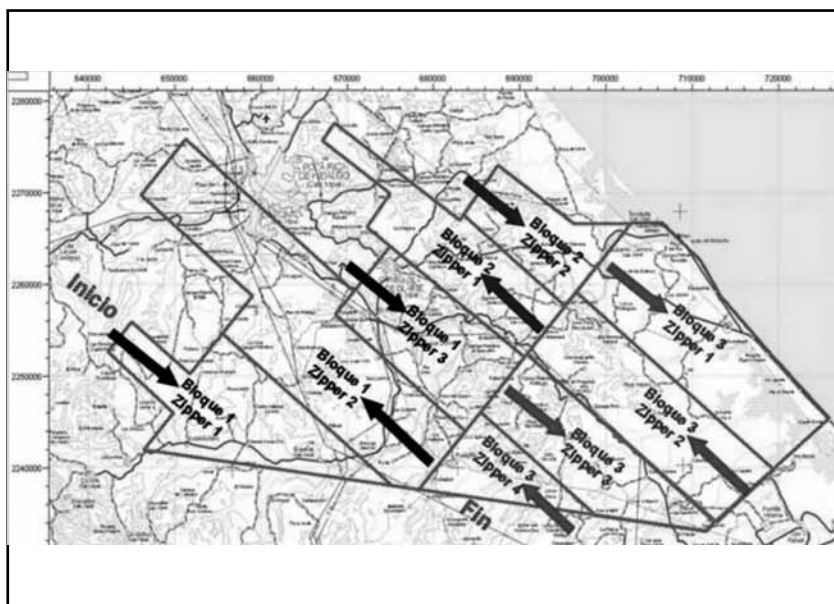
Un estudio regional, con el manejo de la fotografía aérea, y los levantamientos de los sitios —que, como parte de los resultados del Proyecto Furbero cubre zonas más extensas, e incluye la poligonal de Tajín— se harán con geo-posicionamiento y manejados con el mismo programa de ARC VIEW y ARC GIS, así como en AUTOCAD. Con estos datos podremos contar con una visión clara del papel que jugó Tajín como centro rector urbano dentro de la región cultural.

Se busca continuar con el estudio de la iconografía que marca una comunicación pública donde las escenas narrativas representan actividades tanto rituales como políticas que sirvieron para legitimar la autoridad de sus gobernantes; por lo tanto, el manejo y la frecuencia de la escultura nos puede indicar la importancia de un centro (unidad política) en el sistema político regional.

La recolección cerámica se basará en la identificación de las concentraciones de materiales, teniendo como unidad o referencia la cuadrícula marcada por el proyecto de sísmica, y la recolección se ubicará con un posicionador o GPS en el plano topográfico que tendrá como límites los tres bloques del proyecto. Estas unidades de recolección serán vaciadas al plano base, que se está trabajando por el proyecto de sísmica, y manejadas posteriormente en

FIGURA 2.

Ubicación del área de Estudios Furbero-Presidente Miguel Alemán- Remolino 3D, en donde se realiza una Prospección Arqueológica, actualmente.



forma estadística. Las colecciones de superficie incluirán todos los bordes cerámicos, cerámica con decoración o forma distinta, todos los instrumentos de piedra tallada, figurillas o artefactos desconocidos, que nos permitan tener tipos diagnósticos para poder establecer una cronología relativa de cada uno de los sitios.

La vegetación de superficie, la descripción de otros materiales como concha y aspectos variados en la tierra se anotarán en las cédulas de campo, mismas que harán una memoria al final del recorrido, para ir comparando la información de la recolección y la de los levantamientos topográficos, y tener como resultado mapas de distribución cerámica que se incluirán después del análisis, con sus correlaciones con los diferentes sitios.

ELABORACIÓN DE PLANOS

Toda la información obtenida por Lidar en un plano base será alimentada y almacenada con los programas AUTOCAD y ARC VIEW o ARC GIS a una misma escala que puede ser 1:2000. Toda esta información conforma el cuerpo principal del informe final que será presentado al Consejo de Arqueología.

Para el desarrollo de este banco de datos, se cuenta con un asistente de sistemas que todos los días estará actualizado el vaciado, tanto los recorridos de campo del Proyecto de Prospección Furbero-Presidente Miguel Alemán-Remolino-3D, como de la poligonal que está incluida en la prospección.

Como segundo paso, en los levantamientos de los sitios arqueológicos periféricos se integrarán las poligonales envolventes y zonas de restricción que se vayan registrando al interior de la poligonal, esto se efectuará una vez que se entregue el plano base y se puedan determinar los límites de metodología.

La organización sistémica del trabajo que se plantea de manera interdisciplinaria implica que la forma en que se estructure la información con las diferentes herramientas metodológicas pueda cubrir las necesidades analíticas de todos los especialistas; asimismo, implica concretar una base datos para poder proporcionar como primera fase un análisis del interior de la poligonal y con esto poder tener de manera precisa diagnósticos que cubrirán las necesidades de los diferentes escenarios al interior y fuera de poligonal, que permita al INAH establecer políticas de conservación del patrimonio cultural al interior y en la región cultural de Tajín.

La forma de organizar los conceptos y productos interdisciplinarios se elaborará a través de un sistema de información,¹ que requerirá en todos los casos tener la descripción de los protección, con base en las características del tipo de asentamientos. Aquí se irán elaborando de manera continua las cédulas de sitios y las descripciones de cada uno de ellos para que se presenten las descripciones y se vacíe en el plano base toda la información en el informe final.

Para el desarrollo de toda esta información se necesita una asistente general (que está contemplado dentro del Proyecto de Prospección Furbero) que estará pasando diariamente esta información en la base de datos, así como los registros fotográficos y los registros cerámicos, el punto donde se toma la recolección de por ejemplo campo de materiales, para tener toda la información actualizada y digitalizada. Atributos en denominaciones, conceptos, definiciones y las variables que los afectan, posteriormente las interrelaciones de las variables entrelazarán los subconjuntos de las disciplinas proveyendo del marco propositivo interdisciplinario, cuya concreción se propondrá en programas, proyectos y mapas. El uso de los sistemas de información geográficos tendrá como finalidad ser el contexto de las dimensiones de tiempo y espacio de cada disciplina, por ejemplo, tipo de asentamientos periféricos y sus diferentes cronologías que pueden marcar una diferencia en la región en tiempo y espacio.

Un sistema de información geográfica permite el análisis de grandes cantidades de información dentro de un contexto geográfico; se puede describir a un SIG como un sistema que almacena y relaciona datos geo-referenciados con características de mapas y gráficos para operaciones de despliegue de información, producción de mapas, análisis y soporte de la toma de decisiones que involucra la integración de datos referenciados espacialmente para la solución de un problema del entorno y describir espacialmente áreas y analizar patrones.

1. Sistema de información es un conjunto formal de procesos que, operando sobre una colección de datos estructurada según las necesidades de la empresa, recopilan, preparan y distribuyen la información necesaria para sus operaciones y para las actividades de dirección y control correspondientes para desempeñar su actividad de acuerdo con su estrategia de negocio [Andreu et al., 1999, tomado de Nahma, 2009].

La ventaja de expresar toda la investigación en un sistema de información geográfica, bajo el modelo relacional de base de datos en un mismo marco geográfico, consiste en que facilita la integración de cada uno de los objetos en un valor único que lo distingue y de los datos de diferentes fuentes, en donde se pueden formular las relaciones que existen entre las diversas entidades (objetos y sus características) y procesar los datos existentes para dar soporte a la toma de decisiones. En principio, para responder a la necesidad de un ordenamiento territorial en la Declaratoria Federal como Zona de Monumentos Arqueológicos El Tajín 2001, para contar con argumentos legales de regulación y preservación de la zona con su entorno. Un ejemplo del filtrado de la información por capas en donde es puede observar con los distintos colores diferente tipo de información al interior de la poligonal de Tajín, con un programa de información geográfica como base de datos para manejarlo en un programa de ARCVIE y ARGIS.

OBJETIVOS SUSTANTIVOS DE LA INVESTIGACIÓN

1. La distribución de asentamientos a través del paisaje está condicionada por una combinación de factores ecológicos, económicos, políticos y sociales; aunque la contribución y distribución de estos factores en cualquier sistema de asentamiento puede ser difícil de inferir, se hace necesaria la recolección y el mapeo digital en la poligonal decretada para el sitio de Tajín, que nos marca un área de 1222 ha, en donde se puede registrar toda esta información y crear un banco de datos en un plano base.
2. Definir los límites del sitio, detectar los cambios en el patrón de asentamiento.
3. Probar modelos de la organización social, política y económica en la cultura Tajín, para poder comparar con otras regiones culturales de Mesoamérica, desde su ubicación geográfica en la parte meridional del estado de Veracruz y dentro de la posición que guarda en la costa del Golfo, dentro de un sistema de intercambio interregional basado en su posición ecológica y su acceso a los recursos geológicos.
4. El patrón de asentamiento de Tajín para el Clásico medio y principios del Posclásico en la región nos va marcar la importancia como centro rector de los sitios satélite, que debieron conformar la supremacía

de este centro, en términos de distribución de recursos y de asentamientos.

5. Tener un registro con coordenadas de las concentraciones de materiales cerámicos dentro del plano digital de la poligonal; este material cerámico será ubicado en un mapa planimétrico de base.
6. Correlacionar los datos del muestreo cerámico y de la extensión de los sitios.
7. Definición y alcance de la región cultural.

El entendimiento de procesos subyacentes al desarrollo del gran centro que representó Tajín requiere de información detallada y documentada en relación con sus materiales muebles e inmuebles tanto de manera local, como de forma regional, en su desarrollo desde los años 660 dC hasta su esplendor durante los años de 1200 dC en el periodo Clásico, para poder determinar asentamientos tanto contemporáneos o anteriores a Tajín dentro de la región, que nos puedan indicar el desarrollo desde la etapa del Clásico e inicios del Posclásico en la parte meridional de Veracruz.

PLANTEAMIENTO PARA EL ESTUDIO DEL ESPACIO EN EL ANTIGUO TAJÍN

La relación de espacio y cultura en la antigua sociedad de Tajín corresponde a la conceptualización de la creación de espacios particulares y su interacción social en el tiempo, que sirve de referencia para entender los usos y significados que constituyeron el orden social, tomando en cuenta la percepción, apropiación y utilización del espacio físico particular en el tiempo, para constituir medios a través de los cuales se entretajeron las relaciones sociales; esto es, la situación de la interacción social en el tiempo y el espacio en la configuración de los objetos materiales y el medio ambiente dentro de los patrones que crean y hacen posible la antigua práctica social.

Ya que no se puede definir el espacio físico material en la constitución de las relaciones sociales, es necesario tener una visión más completa del paisaje y del espacio en un área mayor, que nos permita comparar las peculiaridades de cada uno de los sitios periféricos, pues el sistema social refleja el espacio físico material que se genera entre cada sitio, y que reflejará las características fundamentales dentro de un contexto regional.

De este modo, podemos determinar que los conceptos del espacio que se puede describir, medir, catalogar y ordenar en un banco de datos para su análisis, van a establecer el marco de referencia para entender la antigua práctica social, constituidos con usos y significados, concebidos a través de la actividad, lo que Heidegger [1997] marca como vivir-en-el-mundo, en una construcción de tiempos y espacios sociales de la experiencia de espacio habitado. Este planteamiento se puede dirigir en dos direcciones: el sentido crítico y el descriptivo (sobre una categorización).

El planteamiento en sentido crítico nos va a permitir establecer estrategias de investigación que se apliquen directamente al trabajo arqueológico, en este caso, se usará dentro de la Fase I la técnica Lidar. El sentido descriptivo reconocerá las características del espacio y su jerarquización que, junto con el material cerámico, nos otorgará una visión de la poligonal y de los rasgos de la región en tiempo y espacio. El estudio regional que se está llevando a cabo en el mencionado Proyecto “Prospección Arqueológica Furbero-Presidente Miguel Alemán-Remolino 3D”.

Se va a utilizar el método deductivo, con una metodología muy marcada y una pretensión de objetividad, para poder deconstruir y lograr una aproximación a los eventos registrados dentro del trabajo de campo y conservar las hipótesis como una re-escritura del estudio del pasado, para aplicar a estudios concretos, por ejemplo, la presencia de las canchas del juego de pelota dentro de la poligonal y en sitios periféricos a Tajín.

Tomaremos en cuenta el principio de que el espacio cultural no es sólo un hecho físico y visible, material y de orden infraestructural, sino que lleva implícito una segunda dimensión mental, que permite definirlo, según Felipe Criado Boado, como “la conjunción de la construcción simbólica del espacio con la construcción efectiva o material del mismo”. Registrar estas dimensiones como elementos fundamentales en la articulación de la cultura nos va permitir describir los diferentes momentos en la construcción del paisaje cultural con el entorno de la región de estudio.

Debemos concebir el planteamiento para entender que la antigua cultura de Tajín no es solamente una sociedad en el tiempo, sino que es ante todo la expresión de actores sociales que constituyen un reflejo de la identidad cultural de esta sociedad, tanto en el espacio como en la relación con su entorno; esta red de lugares en forma y en el tiempo marca el espacio del paisaje

y —dicho de otro modo— la práctica social que se representa en los lugares, los objetos y las actividades asociadas con ellas y con los agentes sociales, que son quienes los construyen y reproducen como contextos propios de las acciones sociales particulares [Iwaniszewski, 2001].

FIGURA 3

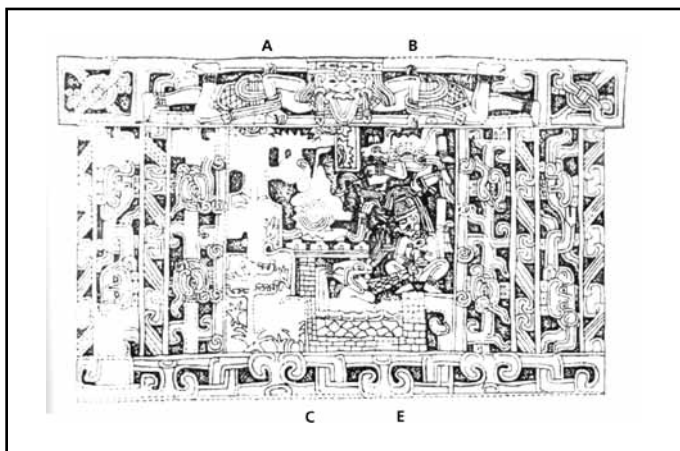


FIGURA 4

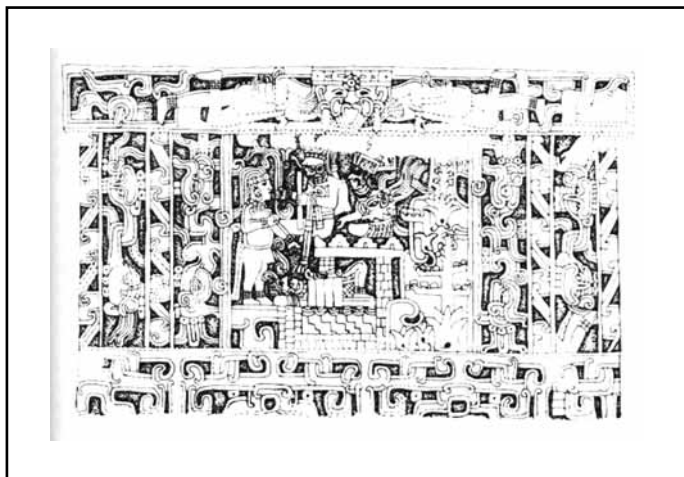
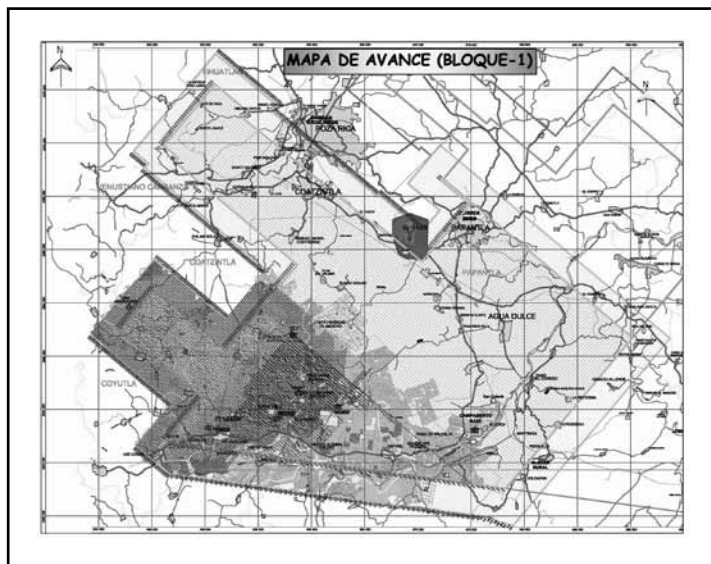


FIGURA 4



BIBLIOGRAFÍA

Arellanos Melgarejo, Ramón

- 1985 *Las Higueras-Acacalco. Dinámica cultural de un sitio en el Totonacapan Barloventino*, tesis de maestría, Xalapa, Universidad Veracruzana.

Barradas, Alicia M.

- 2003 *Diálogos con el territorio, simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, Colección Etnología de los Pueblos Indígenas de México, Serie Ensayos, vol.I, México, INAH.

Brüggemann, Jürgen K.

- 1982 *Aspectos fundamentales de la investigación arqueológica*, México, SEP/INAH.
 1983 *Convenio del Proyecto Arqueológico El Tajín*, INAH/UV/Gobierno de Veracruz, México, INAH-Archivo Técnico de la Dirección de Estudios Arqueológicos.
 1984a “Análisis Urbano del Tajín”, en *Proyecto Tajín*, México, INAH-Archivo Técnico de la Dirección de Estudios Arqueológicos.
 1984b *Guía de Tajín*, vol. V, México, Salvat.
 1991a *Proyecto Tajín* (ed.), tomo I-II-III, en *Cuadernos de Trabajo*, núm. 8/9/10, INAH-Dirección de Arqueología.
 1991b “Seriación del material cerámico, procedente de pozos estratigráficos”, en *Proyecto Tajín*, tomo I, México, INAH-Archivo Técnico de la Dirección de Estudios Arqueológicos.

Castillo Peña, Patricia

- 1984 “Excavaciones arqueológicas de la Sección I”, *Proyecto Tajín*, México, INAH-Archivo Técnico de la Dirección de Estudios Arqueológicos.

Compañía PGS

- 2008 “Documento anexo al oficio de solicitud de Convenio de Cooperación”, Archivo Técnico INAH/Veracruz.

Gómez Pompa, Arturo

- 1982 “Ecología de la vegetación del estado de Veracruz”, México, INIREB/ Continental.

Hernández Jiménez, María de Lourdes

- 2008a “Supervisión Arqueológica Chalchipan-Sauzal 2D Programa de Actividades”, Archivo Técnico CIV.
 2008b “Supervisión Arqueológica Almagres 2D Bloque Chalca, Informe Técnico Final”, Archivo Técnico INAH/Veracruz.

Loera Chávez y Peniche, Margarita; Stanisław Iwaniszewski y Ricardo Cabrera

- 2007 *Páginas en la nieve, estudios sobre la montaña en México*, México, INAH-ENAH.

Pemex (PEP)

- 2001 “Estudio de Impacto Ambiental Pemex”, Archivo Técnico INAH/Veracruz.

Santos, Manuel y Felipe Criado Boado

- 1988 “Espacios rupestres: del panel al paisaje”, en *Arqueología del Paisaje Teruel*, pp. 579-581.

PAISAJE CULTURAL Y NATURAL, NÁUTICO Y SUBACUÁTICO: UN RETO Y UN RECURSO DE FUTURO

Luis Abejez*

Uno de los retos más importantes al que se enfrenta la sociedad moderna es la protección de su patrimonio cultural y natural y su integración en esa misma sociedad que, al mismo tiempo que pretende estimarlo, lo amenaza y destruye con su propio desarrollo. Resulta una evidente contradicción que cuanto mayor es éste, más se incrementa la preocupación por el patrimonio pero, al mismo tiempo, también aumentan los riesgos que lo amenazan.

El desarrollo económico y el crecimiento demográfico se han traducido en un flujo de población hacia los núcleos urbanos que, en su gran mayoría, se asientan en zonas costeras y riberas fluviales,¹ pero esta expansión de las ciudades se ha producido de manera descontrolada e irrespetuosa tanto con el medio ambiente como con el patrimonio cultural. La expansión de las ciudades por la costa —hoy en día, el litoral catalán presenta casi 50 km urbanizados ininterrumpidamente—, la proliferación de urbanizaciones costeras

* Estudiante de doctorado, Universidad de Barcelona.

1. Cuarenta y cuatro por ciento de la población española vive en los municipios litorales, que representan apenas 7% del total del territorio [MMA, 2007].

—producto de este crecimiento demográfico, por la demanda de segundas residencias y por el incremento del turismo de sol y playa— y la construcción de las infraestructuras terrestres y marítimas precisas para cubrir las necesidades de toda esta población se han visto acompañadas de una enorme degradación medioambiental y de cambios sustanciales tanto de los pueblos y poblaciones originales como de la misma línea de costa (Figura 1).

Las consecuencias de todo ello no han podido ser más desastrosas. Los antiguos pueblos costeros han acabado por perder su arquitectura tradicional (patrimonio tangible) y sus costumbres ancestrales (patrimonio intangible), con lo cual ha desaparecido gran parte de aquellos elementos que los dotaban de identidad [Español, 2006:10], siendo francamente difícil llegar a distinguir una población de otra ante la proliferación de un entorno aséptico y desnaturalizado donde el paisaje es cada día más banal [Español, 2008:96].

La homogeneización cultural a nivel planetario y la destrucción medioambiental y de los oficios y modos de vida tradicionales acaecidos en mu-

FIGURA 1
Benidorm, 1960 y 2007. Fuente: MMA [2007:5].



FIGURA 2
Almadraba en Barbate, Cádiz.



chos de estos lugares han hecho que se haya perdido una gran cantidad de este irremplazable patrimonio. Cada día resulta más difícil encontrar lugares donde puedan reunirse los pescadores en torno a una almadraba (Figura 2), puesto que casi han desaparecido los atunes y los bancos de sardinas que perseguían por todo el Mediterráneo y que, desde la prehistoria, han alimentado a gran parte de las poblaciones de sus costas. Junto a esta práctica pesquera ancestral en proceso de extinción, también están desapareciendo los oficios asociados, las industrias involucradas, las canciones que se cantaban y las fiestas que se realizaban en torno a esta actividad.

Por otro lado, otra consecuencia de la acción humana han sido los cambios en la línea de costa a causa, especialmente, de las barreras artificiales construidas, lo que ha provocado la inestabilidad de las playas por los cambios de dirección de las corrientes marinas que aportaban la arena, de manera que playas enteras son vaciadas con el primer temporal de invierno. Debido a su importancia para el turismo, en primavera todas estas playas deben

de ser regeneradas con arena procedente de los fondos marinos inmediatos, con un considerable costo para el contribuyente y una enorme destrucción de los ecosistemas marinos. Otras zonas, por el contrario, a resguardo de las construcciones, incrementan su superficie y, al mismo tiempo, las corrientes desviadas descargan su contenido arenoso en el interior del mar, creando nuevos y peligrosos bancos para la navegación.

Estos cambios han tenido consecuencias imprevistas, desde el punto de vista arqueológico, con la aparición de restos que se encontraban anteriormente protegidos y la amenaza para otros que se encuentran expuestos. El pecio del Portil o de Matagrana, en Huelva, fue encontrado tras los temporales que azotaron la zona en 2008 y el importante pecio fenicio de Mazarrón, bien estudiado y protegido por una cubierta metálica, se encuentra amenazado por la creciente llegada de sedimentos marinos.

En definitiva, podemos observar que el desarrollo de nuestra sociedad lleva implícito una amenaza latente sobre nuestro patrimonio náutico y subacuático, tanto desde el punto de vista medioambiental como cultural. Tampoco podemos obviar que, en gran medida, el peligro que acecha a este patrimonio procede de su misma indefinición como concepto —en parte por encontrarse a caballo entre el mar y la tierra—, lo que genera una cierta confusión en su percepción que se traslada a su definición legal.

Esta situación crea una división entre el patrimonio terrestre y el náutico, entre el cultural y el natural, que es entendido en la legislación como un patrimonio diverso y disperso y, por ello, acogido a legislaciones y administraciones distintas que pueden llegar a entrar en conflicto [Hernández, 1996:255]. Esto se traduce en un estado general de debilidad —cuando no de impotencia— frente a las agresiones a las que se enfrenta, a la vez que se disminuye la eficacia de las acciones encaminadas a su protección, estudio y puesta en valor.

A nivel estatal, desde un posicionamiento integral nos encontramos con la dificultad que conlleva el que sea tratado como un patrimonio acogido a legislaciones diversas: la correspondiente al territorio continental y, al mismo tiempo, la que hace referencia al ámbito fluvio-marítimo o la que hace relación al medio natural y la referente al cultural, lo cual crea no pocos conflictos de competencias cuando no de descoordinación que hace imprescindible la unificación de todas ellas [Criado y González, 1993:51]. Un ejemplo de

ello son las complejas relaciones entre las Comunidades Autónomas españolas y la administración general del Estado.²

No ayuda en la tarea el que la Convención sobre la Protección del Patrimonio Cultural Subacuático de París de 2001 [UNESCO, 2001], que entró en vigor en enero de 2009, resalte la unión entre el contexto natural y el cultural centrándose en lo sumergido y olvidando lo terrestre, un aspecto vital para una correcta interpretación. Ello a pesar de que en el Documento 4200 del Consejo de Europa (Recomendación 848 de 1978) se incide en que se entienda la arqueología terrestre y la subacuática como una unidad.³

Por otro lado, existe una legislación supraestatal, el derecho internacional del mar,⁴ que crea, en muchas ocasiones, conflictos entre los Estados y entre éstos y los particulares, especialmente en lo que hace referencia a la propiedad de los pecios —que varía sustancialmente de una nación a otra—, sobre todo cuando hay discrepancias entre los conceptos de jurisdicción, propiedad y salvamento. En la actualidad, hay varios litigios pendientes de juicio y se ven en perspectiva otros tantos, puesto que muchos Estados no han firmado los convenios existentes —o simplemente los ignoran—, y los particulares tienen sus propios intereses.

Ante este panorama, ¿cómo podemos proteger, preservar, estudiar y difundir el Patrimonio Cultural y Natural, Náutico y Subacuático (en adelante

2. Hasta el punto que el director general de Bellas Artes y Bienes Culturales del gobierno de España solicitó un informe a la Dirección del Servicio Jurídico del Estado sobre el reparto competencial entre la Administración del Estado y las Comunidades Autónomas en materia de patrimonio arqueológico subacuático en el mar territorial español. V. el “Dictamen de la Dirección del Servicio Jurídico del Estado de fecha 28 de enero de 1999” (ref. A.G. Educación y Cultura 7/98. Ponente: Luciano J. Mas Villarreal). Anales de la Abogacía General del Estado-núm. 1998-1999, Enero 2001. URL: http://www.boe.es/aeboe/consultas/bases_datos/anales_abogacia/ANALES_98-99_0388.PDF Consultado el 12 diciembre de 2008.

3. “Stressing the essential unity of land and underwater archaeology, and its contribution to a greater understanding of the history and culture of the peoples of Europe (4)” ([Parliamentary Assembly, Council of Europe, 1978]). En el mismo sentido se manifestaba Georges Bass, considerado el “padre de la arqueología subacuática”, al afirmar que la arqueología subacuática debería llamarse, sencillamente, arqueología [Bass, 1966:15].

4. Los diferentes convenios internacionales establecidos han tocado el tema de forma muy colateral e ineficaz. La Convención de las Naciones Unidas sobre el Derecho del Mar de 1982 ignora el término “patrimonio”, sólo contempla los “objetos arqueológicos” en dos artículos, el 149 y el 303, y con un amplio margen para la interpretación [ONU, 1982]. Fue necesaria otra reunión, casi 20 años después, para redactar la Convención sobre la Protección del Patrimonio Cultural Subacuático [unesco, 2001], que ha pretendido —sin conseguirlo— rellenar este vacío. Finalmente, ocho años después, el 2 de enero de 2009, entró en vigor al haber sido aprobada por los veinte países necesarios.

PCNNS)? Conceptuándolo y gestionándolo de forma integral y poniéndolo en valor al situarlo en el mundo de hoy y en la vida cotidiana de los ciudadanos que, en definitiva, deben ser sus custodios a la vez que sus beneficiarios. Tenemos entonces que realizar un esfuerzo por definir qué es lo que queremos preservar, pues el carácter poliédrico del tema, al ser éste una realidad múltiple que alarga sus brazos sobre mares y tierras, facilita la dispersión de esfuerzos y, en consecuencia, debilita la defensa de un posicionamiento integral.

En las últimas décadas, los objetivos de los estudios arqueológicos han pasado de ser exclusividad del arqueólogo o de la institución para la que desarrolla su actividad, a ajustarse a las necesidades y criterios de la sociedad, que es en definitiva, la que los sostiene y costea. Esta nueva realidad ha permitido, inevitablemente, superar el carácter academicista de la arqueología y, debido a su reciente matrimonio con el concepto de patrimonio, dejar atrás los férreos límites que le marcaba el estudio “científico” del pasado y las reticencias de los arqueólogos [Hannahs, 2003:5] para situarse en un plano ciertamente atemporal, donde la investigación genera un patrimonio que debe ser gestionado para nuestro presente pero también para nuestro futuro. Ya no se trata solamente de una investigación que genere un conocimiento, sino de un esfuerzo social⁵ por recuperar unos bienes culturales apreciados y demandados, por diversos motivos, por la ciudadanía.

De este modo, la idea del sitio arqueológico y su excavación queda superada al cobrar preferencia su incorporación, excavado o no, en la sociedad y el espacio del que forma parte. Esto es especialmente importante cuando se concibe el patrimonio de forma integral [Querol y Martínez, 1996:438], es decir, como la unión del patrimonio natural con el patrimonio cultural y, de este modo, el sitio arqueológico pasa a convertirse en una parte del todo y en un elemento más de una superestructura de gestión que permite su estudio y puesta en valor.

En esta línea, el patrimonio presenta diversos valores, como ocio y elemento didáctico, como fuente de desarrollo económico y social, como objeto

5. “[...] cada uno de los Estados Partes en la presente Convención procurará dentro de lo posible (...) adoptar una política general encaminada a atribuir al patrimonio cultural y natural una función en la vida colectiva y a integrar la protección de ese patrimonio en los programas de planificación general” (art.5.a) [UNESCO, 1972].

de estudio y como lugar de memoria [Nora, 1997],⁶ es decir, como un signo de identidad [Ballart, 1997]. Con ello, el patrimonio supera el concepto de objeto decimonónico y se sitúa en una esfera superior al integrarse en el marco histórico, social y natural que pasado y presente le ofrecen y en donde alcanza toda su importancia y su razón de ser con miras hacia el futuro.

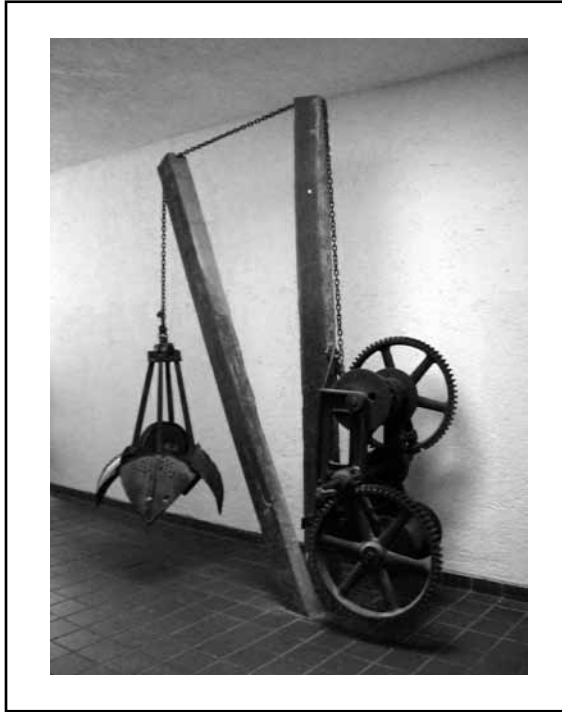
En este sentido, la arqueología subacuática tradicional encuentra serios escollos para adaptarse a los nuevos tiempos, pues sigue teniendo en el pecio, mayormente, su objeto de estudio y su éxito mediático y académico. El pecio se entiende, de este modo, como el objetivo prioritario de la investigación, y su localización y posterior extracción enraíza, por desgracia, en el imaginario colectivo, con la eterna búsqueda de tesoros míticos, convirtiéndose en un envoltorio prescindible que oculta y protege el misterio, la riqueza fabulosa y la fama, quedando en el olvido su verdadero estudio.

Hasta el Congreso de Albenga, en 1958, la arqueología subacuática se limitó a la recuperación de objetos. El propio Lamboglia —quien desde 1950 había excavado el pecio de Albenga—, reflexionó y criticó el proceso de recuperación de piezas (ánforas) que él mismo había realizado, en favor del conocimiento de la nave y de su contenido para contextualizarlo. Nino Lamboglia fue el primer arqueólogo que entendió la arqueología subacuática como una técnica arqueológica y no como un método de recuperación de un mero depósito de materiales arqueológicos. Por desgracia, la recuperación de objetos se ha seguido realizando hasta la actualidad, incluyendo aquel desafortunado dragado del Cenote Sagrado de Chichén Itzá (Figura 3), a principios de la década de los sesenta del siglo XX o las desaprensivas actuaciones de los modernos saqueadores que cotizan en bolsa.

Un estudio de esas características se basa en el famoso y desgraciado tópico del pecio como una “cápsula del tiempo” [UNESCO, 1995], donde todo su contenido es coetáneo, congelado en el momento del naufragio. Esta imagen, alejada de la realidad, visualiza el pecio como una entidad aislada, descontextualizada debido a un accidente y con un valor puramente intrínseco. Se trata de una inconsciente afirmación probablemente ingenua y romántica pero

6. Un lugar de memoria es una unidad significativa, de orden material o ideal, a la que la voluntad de los hombres o el trabajo del tiempo convirtieron en un elemento simbólico de una determinada comunidad [Candau, 2002:112].

FIGURA 3
Chichén Itzá. Draga.



que, por desgracia, ha sido utilizada como excusa por algunos para avalar y esconder el verdadero objetivo de su trabajo: la recuperación sólo de los objetos valiosos, desdeñando —y por lo tanto destruyendo— todo lo demás.

Afortunadamente, a partir de los trabajos realizados desde 1972 en el pecio de la Madrague de Giens, en Francia, se varió el enfoque hacia una concepción holística de la arqueología subacuática, incidiendo en el estudio del pecio más allá del mismo como objeto e incorporando todos los aspectos que lo rodeaban y lo convertían en un reflejo de la situación histórica en tierra. Es el famoso contexto que no tiene discusión en arqueología terrestre y que, sin embargo, se sigue discutiendo por algunos en la subacuática. Porque un pecio es mucho más que una burbuja temporal: es un origen, un viaje y un destino, un cargamento, la gente y sus vidas y el lugar donde naufragó. Es

algo material, pero también abstracto por lo desconocido, mental, imaginado y emotivo, y, por lo tanto, también va más allá de la arqueología como fuente de información y más allá del mismo naufragio como realidad.

Si imagináramos que por fortuna encontráramos restos de flores en un pecio de época romana, sin más fuente que la arqueología no sabríamos interpretarlo. Pero si además tenemos el apoyo de un texto de Publio Virgilio [1981:145] —“ya la vela llama a los vientos y los marineros alegres han coronado las popas”—, junto con el aporte de la etnografía (como puede verse en las procesiones de la virgen del Carmen), entonces podríamos explicar que en época romana existía la costumbre de poner flores en la popa de las embarcaciones al hacerse a la mar como un homenaje a las divinidades a las que se encomendaba su protección. Es esa conjunción de fuentes a la que llamamos con propiedad *arqueología*.

¿Podemos encontrar algo de esto en la actuación de las empresas, presuntamente arqueológicas, que se dedican a expoliar los pecios antiguos con el inapreciable apoyo —a menudo inconsciente, pero otras totalmente interesado— de productoras de televisión y otros medios de comunicación, que ven “rescate” donde deberían ver expolio, y definen como exploradores a meros ladrones bajo el camuflaje de la difusión y universalidad de la cultura? Evidentemente que no, pues en este negocio la cultura no tiene lugar.

El futuro pasa por empezar a superar esa concepción limitada y pobre de nuestro pasado, circunscrita a unos restos aislados y sumergidos, entendiendo la arqueología subacuática como una parte de lo que es el PCNNS, la cual cubre mucho más campo que el mero estudio de un patrimonio sumergido. El PCNNS presenta no sólo un carácter espacial —que puede abarcar amplios territorios—, sino también puede llegar a presentarse como un fenómeno diacrónico,⁷ fruto de la reiteración de acontecimientos humanos en un espacio concreto.

Como es habitual en todo acto humano, su interacción con las aguas ha sido y es compleja y enemiga de límites y de marcos rígidos. Esta experiencia

7. El carácter diacrónico de un espacio puede observarse en las llamadas Bocas de Bonifacio, en el estrecho del mismo nombre entre Córcega y Cerdeña, históricamente uno de los más inseguros pasos para la navegación, por lo que en sus aguas se encuentran gran cantidad de naufragios de muy distintas épocas y, en tierra, capillas y monumentos funerarios que atestiguan la peligrosidad que presentaba su travesía.

va más allá de lo meramente físico y entra y se enraíza en la *psique* humana, por lo que debemos abrir el campo de estudio y de trabajo, en un proceso inductivo, de lo particular a lo general, del resto arqueológico a su contexto, de lo sumergido a lo terrestre y del pasado al presente. Con ello, se apunta hacia una arqueología unitaria que se convierta en una herramienta de generación de patrimonio, pero de un patrimonio que, para ser entendido y disfrutado, debe ser definido como un concepto que englobe todos los aspectos que se encuentran intrínsecamente implicados, el entorno natural y el humano, el temporal y el espacial.

El PCNNS se construye entonces sobre unas bases sólidas que podríamos definir como el conjunto de circunstancias culturales e históricas que coinciden en un espacio y que son fruto de la interrelación entre el ser humano y las aguas a lo largo del tiempo. Se trata de un patrimonio rico y diverso, compuesto por el resultado de la confluencia de múltiples y variados aspectos, como pueden ser acontecimientos históricos —un naufragio o una batalla—, elementos arquitectónicos —como un faro, atarazanas, puertos, capillas, fábricas de salazón, molinos de marea, etc.— o las costumbres, rituales y tradiciones asociadas con las aguas —desde una ofrenda en un cenote yucateco, al fuego de san Juan en las playas mediterráneas.

El objetivo es conferir al tradicional concepto de *patrimonio* una función activa en la sociedad, poniéndolo al servicio de la misma a través de planes de gestión que permitan su protección, conservación, estudio y puesta en valor. Y un elemento que puede sernos de gran utilidad en esta dirección es el manejo del término *paisaje* como herramienta de gestión, al servirnos, perfectamente, como marco integrador de referencia del mismo.

Aunque el *paisaje* surge desde el arte, concretamente desde la pintura [Maderuelo, 2005], en arqueología se ha asociado al estudio y reconstrucción de un territorio [Bernardi, 1992]. Sin embargo, creemos que es posible ir más allá. Dado que se trata de una construcción social y cultural [Maderuelo, *op. cit.*:38], resultado de la interacción entre lo físico / objetivo del paisaje y lo emotivo/subjetivo que éste genera y que es interpretado por el observador, podemos construirlo según sean nuestras necesidades en cada momento. Actualmente, la evolución que la sociedad ha experimentado en las últimas décadas, caracterizada por un fuerte desarrollo económico, ha llevado a hacer uso del paisaje y del patrimonio como un *recurso* para satisfacer sus nece-

sidades socioeconómicas, pero también las culturales y de ocio.

Al unificar ambos conceptos aunamos lo que anteriormente estaba disgregado y permitimos una visión integral, mejorando nuestra comprensión de las poliédricas características de este tipo de patrimonio, y dotando de unidad espacial y temporal a lo cultural y natural, a lo tangible y lo intangible. Esto habilita y facilita su gestión como un conjunto que situamos en el presente, pero siendo conscientes de que es el resultado de una unidad que se extiende a lo largo de los siglos. De este modo podemos generar tantos *paisajes* como creamos necesarios: paisajes marítimos, fluviales, lacustres o terrestres, portuarios o bélicos, pictóricos, industriales, sentimentales y románticos, etc., puesto que somos nosotros quienes les dotamos de significado y de contenido según sean los objetivos que persigamos.

Posteriormente, podemos relacionar estos *paisajes* con otras herramientas de gestión, como pueden ser las *reservas* y los *parques* [Fozzati y Davidde, 1996; Davidde, 2002 y 2004], cuyo empleo se ha demostrado tan sumamente eficaz [Spirek y Scott-Ireton, 2003], o con las diferentes modalidades de definición administrativa [Querol y Martínez, 1998:281], tanto para la protección del patrimonio subacuático como del terrestre. Podemos obtener, de este modo, una conjunción de instrumentos de protección y de gestión que pueden revelarse muy efectivas.

En los últimos años, se han creado multitud de museos, parques e itinerarios turísticos relacionados con el PCNNS, con propuestas que parten de su concepción como recurso cultural y producto turístico, ya sea como sitio arqueológico —como Il Porto de Traiano, en Roma— o como espacio natural —como el Underwater Observatory Marine Park, en Eilat (Israel) o el Parc Natural de Les Illes Medes, en Cataluña.

Otra de las opciones ha consistido en incidir en el carácter complejo y diverso de los asentamientos costeros, integrando en un solo proyecto el patrimonio natural y el cultural, tanto de espacios delimitados geográficamente —Ampuries, en Cataluña, y el Complejo de Campi Flegrei, en Nápoles—, como de espacios independientes. En este caso, todos ellos —que pueden llegar a estar en distintos países—, comparten una temática común que sirve de hilo conductor del itinerario que los une y les da cobertura, ofreciendo la posibilidad de disfrutar de varios de los elementos que componen el PCNNS, así como una visión mucho más amplia del tema motivo del itinerario. Un

ejemplo es *La ruta de los fenicios*, que atraviesa el Mediterráneo y que aún el patrimonio arqueológico, natural y paisajístico, terrestre y subacuático en una intensa colaboración entre instituciones gubernamentales y operadores turísticos de diferentes países.⁸

El Museo de Arqueología de Catalunya, en colaboración con el Centro de Arqueología Subacuática de Catalunya, llevó a cabo el programa “Una inmersión hacia el pasado. Descubre la Ampurias submarina”, donde se ofertaba a grupos de turistas de la ciudad grecorromana de Ampurias una inmersión entre las ruinas de su antiguo puerto, siempre acompañados de un arqueólogo y tras haber realizado una pequeña charla introductoria sobre la historia y la riqueza biológica del sitio. Unían de este modo el sitio arqueológico en tierra con su extensión marina, pudiendo comprobar lo intrínsecamente vinculados que estuvieron ambos espacios en el pasado.

Por su parte, en Campi Flegrei se unen en una propuesta diversos lugares como Baia, Pozzuoli, Miseno, Portus Iulius, etc., donde es posible realizar paquetes turísticos mixtos, marinos y terrestres, incluyendo una espectacular *domus* romana sumergida (Figura 4) o itinerarios naturalistas, junto a visitas a los museos y lugares históricos locales terrestres, como las Termas romanas de Baia, en el Parco Archeologico di Baia, y su castillo.

Proyectos parejos se están realizando en otros lugares del mundo cuya relación sería excesivamente extensa. Sólo apuntar que en Sicilia se han creado itinerarios submarinos que se complementan con visitas a museos en tierra, en donde se les ofrece a los visitantes toda la información del sitio y de su contexto humano, natural e histórico. En Finlandia, al igual que en Campi Flegrei, hay paneles informativos a lo largo de un recorrido subacuático que visita el pecio de Kronprins Gustav Adolf, del siglo XVIII, declarado parque marítimo histórico en 2000.

No obstante, como no todo el mundo puede realizar inmersiones ni nadar con snorkel, son posibles otras formas de visibilización, como las lanchas con fondo de vidrio o la construcción de estructuras sumergidas, verdaderos museos subacuáticos, dónde se puede observar los restos *in situ*. Esta idea, procedente de acuarios sumergidos como el de Maui Ocean Center en Hawái o el de Eilat, en Israel —donde los visitantes pueden observar la flora y la fau-

8. Véase www.rottaideifenici.it/

FIGURA 4

Mosaico. Villa a Protiro, Campi Flegrei.

Foto: E. Scognamiglio, en Benini [2004:42].



na marinas desde dentro de un edificio circular acristalado—, con muchas reservas se va afianzando entre instituciones y especialistas al permitir, tal y como recomienda la UNESCO, el mantenimiento de los restos arqueológicos *in situ*⁹ y facilitar el acceso a los mismos al gran público.¹⁰

9. "La preservación in situ del patrimonio cultural subacuático deberá considerarse la opción prioritaria antes de autorizar o emprender actividades dirigidas a ese patrimonio" (art.2, 5) [UNESCO, 2001].

10. "Un acceso responsable y no perjudicial del público al patrimonio cultural subacuático in situ, con fines de observación o documentación, deberá ser alentado para favorecer la sensibilización del público a ese patrimonio, así como el reconocimiento y la protección de éste, salvo en caso de que ese acceso sea incompatible con su protección y gestión" (art.2.10) [UNESCO, 2001].

En cualquier caso, se trata de sobreponerse, en la medida que lo permiten las condiciones, a la singularidad que supone un pecio. Entender el mismo o cualquier otro elemento del PCNNS como una parte de un *paisaje* definido, es un esfuerzo por comprender y transmitir que nos encontramos ante una realidad mucho más rica, amplia y compleja; este enriquecimiento nos permite poder abordarla y ponerla al servicio y disfrute de la comunidad desde cualquier perspectiva que creamos más oportuna. No obstante, debemos ser muy cuidadosos si transformamos este patrimonio en un producto cultural, pues debe prevalecer su gestión sostenible y responsable por encima de cualquier actividad que pueda modificarlo artificialmente, y se debe potenciar su carácter cultural sobre el económico; de lo contrario, volveremos a banalizar el patrimonio al convertirlo en una mercancía y no en un valor en sí mismo.

Al mismo tiempo, concebir este patrimonio como un paisaje, como una unidad, implica incluir en él a sus propios habitantes puesto que el paisaje cobra entidad distinta si quien lo contempla es quien lo vive, con todas sus consecuencias, positivas y negativas, o si se trata de un observador externo. Como recoge el Convenio Europeo del Paisaje de 2000,¹¹ es la población local la que define qué es paisaje y qué no lo es, basándose en sus experiencias vitales forjadas durante siglos. Las poblaciones situadas en el límite de la tierra y las aguas no entienden de separaciones, pues su mundo se halla a caballo entre ambos medios. La historia de Londres o Roma no se concibe sin el Támesis o el Tíber, del mismo modo que Chicago sería muy distinta sin el lago Michigan y los habitantes de Alejandría y Veracruz serían culturalmente distintos si no estuvieran en la orilla del mar.

¿Alguien puede suponer que el *danzón* no es tan patrimonio cultural veracruzano como su puerto y que sin éste aquél no hubiera arribado? ¿Podemos decir que los fondos marinos adyacentes a Veracruz y los restos arqueológicos que en él se encuentran serían los mismos si la ciudad no hubiera estado abierta al mar? ¿Acaso los restos de Port Royal, sumergidos por el terremoto de 1692, no forman un conjunto patrimonial con los que quedaron en tierra?

11. En el Convenio Europeo del Paisaje del Consejo de Europa [2000], redactado en Florencia en 2000, se define el paisaje como "cualquier parte del territorio tal como lo percibe la población, cuyo carácter sea el resultado de la acción y la interacción de factores naturales y/o humanos" (cap. I, art. 1a).

Dividir este patrimonio significa fragmentar en segmentos inconexos el proceso histórico y natural, pues cada una de las partes no se entiende sin el resto y todo ello es percibido por sus habitantes como un conjunto que genera sus señas de identidad.

Éste es un punto de suma importancia, pues cuando hablamos del paisaje como *recurso de calidad* —normalmente asociado al desarrollo económico—, se suele precisar casi siempre desde el exterior cuando resulta imprescindible la participación de las comunidades locales,¹² incluso en los órganos de decisión, dado que son éstas las que definen lo que asumen como propio. Por otro lado, es muy fácil para un gestor externo hablar de turismo y desarrollo sin tener que sufrir los inevitables cambios que esto genera, tanto en el paisaje como en las personas que en él viven, por lo que es esencial tener en cuenta su voluntad antes de emprender cualquier proyecto dado que son sus depositarios inmediatos tanto como sus beneficiarios y sin su colaboración ninguna protección es posible.

Como conclusión podemos decir que la concepción clásica del Patrimonio Náutico y Subacuático se ha encontrado limitada, durante muchos años, a los restos sumergidos. Es necesaria una nueva consideración que, salvando el obstáculo de las definiciones, entienda ese patrimonio como un concepto más amplio que englobe todo el ámbito de una cultura que debe contemplar lo tangible y lo intangible, lo humano y lo natural, lo sumergido y lo terrestre. El mundo marítimo, fluvial y lacustre siempre ha trascendido los límites de las aguas tanto como el terrestre se ha sumergido en ellas, e ignorar esta realidad implica, desgraciadamente, sesgar la información y amputar un patrimonio mucho más rico. Comprender esta riqueza nos permite una defensa más eficaz ante las amenazas que el desarrollo humano presenta y asegura una mejor gestión del patrimonio como un recurso social, cultural y económico.

Nuestro objetivo es proporcionar a la sociedad un conocimiento del pasado, pero también generar y estimular los vínculos entre esa sociedad y su patrimonio a través de todos los medios posibles, tanto lúdicos como didácticos, e incluso, incentivando la utilización responsable del patrimonio como

12. En este punto también incide el convenio anteriormente citado [Consejo Europeo, *op. cit.*] cuando describe que por “objetivo de calidad paisajística” se entenderá, para un paisaje específico, la formulación, por parte de las autoridades públicas competentes, de las aspiraciones de las poblaciones en lo que concierne a las características paisajísticas de su entorno (cap. I, art. 1c).

fuelle de riqueza para toda la poblaci3n. Sin embargo, debemos negarnos a que las riquezas materiales de nuestro pasado convierta a los arque3logos subacuáticos en mineros y que la cultura sea dirigida con mentalidad mercantil, no sólo porque éste debe ser nuestro compromiso ético, sino porque es una obligaci3n que toda la sociedad debe plantearse y exigir para que nuestro pasado siga siendo de todos y no de unos pocos y llegue a formar parte importante de nuestro presente.

BIBLIOGRAFÍA

Ballart, J.

1997 *El Patrimonio hist3rico y arqueol3gico: valor y uso*, Madrid, Ariel.

Bass, G.

1996 *Archaeology underwater*, Londres, Thames and Hudson.

Benini, A.

2004 "Storia, archeologia e tutela dei beni archeologici sommersi: l'esempio dei Campi Flegrei", en Giacobelli, M. (coord.), *Lezioni Fabio Faccenna. Conferenze di archeologia subacquea (III-V ciclo)*, Bari, Edipuglia.

Bernardi, M. (coord.)

1992 *Archeologia del paesaggio. IV Ciclo di Lezioni sulla Ricerca Applicata in Archeologia* (Certosa di Pontignano, Siena, 14-26 gennaio 1991), Florencia.

Candau, J.

2002 Antropología de la memoria, Buenos Aires, Nueva Visi3n.

Criado, F. y M. González

1993 "La socializaci3n del patrimonio arqueol3gico desde la perspectiva de la arqueología del paisaje", en Separata de las Actas del XXII Congreso Nacional de Arqueología, Consellería de Cultura de la Xunta de Galicia, Santiago de Compostela, pp. 51-57.

Consejo de Europa

2000 Convenio Europeo del Paisaje, Florencia www.cma.gva.es/comunes_asp/documentos/legislacion/cas/644-4615-Convenio%20Euoepo%20del%20paisaje.pdf [consultado el 12 de diciembre de 2008].

Davidde, B.

2002 "Underwater Archaeological Parks: A New Perspective and a Challenge for Conservation. The Italian Panorama", en *International Journal of Nautical Archaeology*, vol. 31, núm. 1, pp. 83-88.

2004 "Methods and Strategies for the Conservation and Museum Display in situ of Underwater Cultural Heritage", en *Archaeologia Maritima Mediterranea*, núm. 1, pp.137-150.

Español Echaniz, I.

2006 "La recuperaci3n del valor del paisaje urbano. Una respuesta a la banalizaci3n desde

las identidades del universo metropolitano”, en *Ingeniería y territorio*, núm. 75, pp. 10-17.

- 2008 “Las formas de la obra pública en el paisaje”, en *Ingeniería y territorio*, núm. 81, pp. 94-101.

Fozzati, L. y B. Davidde

- 1996 “Le aree archeologiche sommerse italiane. I parchi subacquei”, en *The Colloquia of the XIII International Congress of Prehistoric and Protohistoric Sciences, Colloquium XXXVI, Archaeological Parks*, ABACO, Forlì, pp. 83-96.

Hannahs, T.

- 2003 “Underwater Parks Versus Preserves: Data or Access”, en Spirek, James D. y Della A. Scott-Ireton (eds.), *Submerged Cultural Resource Management: Preserving and Interpreting Our Sunken Maritime Heritage*, The Plenum Series in Underwater Archaeology, New York, INA, Texas A & M University, Kluwer Academic/Plenum Publishers, pp. 5-16.

Hernández Hernández, Fca.

- 1996 “La conservación integral del patrimonio”, en *Complutum Extra*, núm. 6, vol. II, pp. 251-260.

Maderuelo, J.

- 2005 *El Paisaje, Génesis de un concepto*, Madrid, Abada.
Ministerio de Medio Ambiente (MMA), Secretaría General para el Territorio y la Biodiversidad
- 2007 *Estrategia de Sostenibilidad de la Costa. Documento de inicio*. www.mma.es/secciones/medios_comunicacion/prensa/noticias/pdf/ESTRATEGIAACOSTA05102007-PresCONSEJOMINISTROS.pdf [consultado el 12 de enero de 2009].

Nora, Pierre

- 1997 *Les lieux de mémoire*, París, Gallimard.

ONU

- 1982 *Convención de las Naciones Unidas sobre el Derecho del Mar*, Montego Bay. www.cinu.org.mx/temas/Derint/convemar_es.pdf [consultado el 12 de diciembre de 2008].

Parliamentary Assembly, Council of Europe

- 1978 *The Underwater Cultural Heritage, 4200: Report of the Committee on Culture and Education. Recommendation 848 (1978) on the underwater cultural heritage*, Estrasburgo.
<http://assembly.coe.int/Documents/AdoptedText/TA78/EREC848.HTM> [consultado el 12 de diciembre de 2008].

Pablo Virgilio Marón

- 1981 *La Envidia*, Lib.IV., Barcelona, Bruguera.

Querol, Ma.A. y B. Martínez

- 1996 *La gestión del patrimonio arqueológico en España*, Madrid, Alianza Editorial.
- 1998 “Paso a paso: el tratamiento de los bienes arqueológicos en las leyes de patrimonio de Valencia y Madrid”, en *Complutum*, núm. 9, pp. 279-291.

Spirek, James D. y Della A. Scott-Ireton (eds.)

- 2003 *Submerged Cultural Resource Management: Preserving and Interpreting Our Sunken Maritime Heritage*, The Plenum Series in Underwater Archaeology, Nueva York, ina, Texas A & M University, Kluwer Academic/Plenum Publishers.

UNESCO

- 1972 Convención sobre la protección del patrimonio mundial cultural y natural, París. <http://whc.unesco.org/archive/convention-es.pdf> [consultado el 12 de diciembre de 2008].
- 1995 Estudio de viabilidad con miras a redactar un nuevo instrumento para la protección del Patrimonio Cultural Subacuático, París. <http://unesdoc.unesco.org/images/0010/001012/101285so.pdf> [consultado el 10 de diciembre de 2006].
- 2001 Convención sobre la Protección del Patrimonio Cultural Subacuático, París, <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001260/126065s.pdf> [consultado el 12 de diciembre de 2008].

EL EXPLORADOR EN LA SELVA. FOTOGRAFÍA Y PAISAJE EN LA CONSTRUCCIÓN DE UNA IDENTIDAD ACADÉMICA

Carlos Maltés*

LA ARQUEOLOGÍA, LOS ARQUEÓLOGOS Y LO ARQUEOLÓGICO COMO SUJETOS REPRESENTADOS

A lo largo del tiempo, a los arqueólogos se nos ha representado visualmente de diversas maneras. Uno de los principales medios en los que se ha mostrado a los profesionales de la arqueología ha sido el cine, que casi desde sus inicios vio en esa profesión una oportunidad de justificar tramas que rayaban en lo absurdo, principalmente en las llamadas películas de serie B y en algunas cintas del género de terror y aventura. Ejemplos hay muchos, uno de ellos es *La Momia*, la versión original de 1932 [Freund, 1932], en la que un grupo de arqueólogos despierta accidentalmente al sacerdote egipcio Im Hotep, con la magistral actuación de Boris Karloff. Ya en épocas recientes, tenemos la producción cinematográfica *El exorcista* [Friedkin, 1973 y secuelas posteriores], basada en la novela del mismo nombre de W. P. Blatty, en la que el

* Profesor de asignatura de la Licenciatura en Arqueología, Posgrado en Arqueología, Universidad Autónoma del Estado de México.

arqueólogo y sacerdote jesuita Merrin se encuentra cara a cara con el demonio Pazuzu en unas excavaciones en Irak.

La representación por excelencia del arqueólogo y el quehacer arqueológico se la debemos a Steven Spielberg y George Lucas, quienes —con su trilogía iniciada con *Cazadores del arca perdida* [Spielberg, 1981]— influyeron en varias generaciones de niños y jóvenes en ese entonces, para estudiar la carrera de arqueología. En la película, el protagonista, Indiana Jones, es una especie de cazador de tesoros y profesor del Marshall College, aunque en ninguno de los episodios de la trilogía se le vio dirigiendo alguna excavación; más bien son sus enemigos, los nazis, los que realizan ese proceso de trabajo. Los ejemplos son abundantes, sin mencionar a detalle aquí las extravagancias del cine mexicano o la reciente *Alien vs. Depredador* [Anderson, 2004] en la que un arqueólogo es capaz de descifrar, como si estuviera leyendo cualquier revista ligera, jeroglíficos egipcios, aztecas y camboyanos.

Recientemente, tuve la oportunidad de ver el afortunado medimetraje mudo *The call of Cthulhu* [Leman, 2005], en el que se hace una adaptación del relato de Lovecraft del mismo nombre a través del uso de técnicas cinematográficas de la década de los veinte y la imitación de la estética del expresionismo alemán, que ha sido calificado por algunos críticos como la mejor adaptación cinematográfica de los famosos mitos lovecraftianos. En este filme, asistimos a una reunión de la Sociedad Arqueológica Americana en la St. Louis University, en la cual se observa a los eminentes arqueólogos discutiendo temas de interés en un salón con una barra donde hay un cantinero sirviendo tragos. Los arqueólogos de 1908 son concebidos por el director de la película como gente refinada que se reunía en mullidos sillones y, con un coctel en la mano, conversaban sobre el pasado de la humanidad. En otra representación gráfica de este mismo pasaje, pero ahora en un excelente cómic dibujado por el uruguayo Alberto Breccia, en 1980, vemos a los arqueólogos con una actitud más seria, con lentes y pipas, analizando una extraña escultura del primigenio Cthulhu.

Así, dentro del cine, la arqueología está ligada a la construcción de iconografías que tienen que ver con cómo se ha concebido a los aventureros en diferentes épocas. Estas representaciones han dejado su huella en la idea que la sociedad tiene de los arqueólogos, hasta llegar a convertirse en símbolos.

También los arqueólogos se han preocupado por representarse a sí mismos y a sus actividades. En la construcción de una identidad académica, las comunidades científicas se han encargado de diferenciarse entre ellas y de que sus miembros tengan un sentimiento de pertenencia en su interior. Los retratos de profesionistas de diversos tipos nos dicen mucho de la manera en que los grupos académicos se conciben a sí mismos y de la forma en la que pretenden presentarse a la sociedad y ante los demás grupos. A finales del siglo XIX, en los orígenes disciplinares de la arqueología institucionalizada en México, tenemos el caso de la Expedición Científica de Cempoala de los años 1890-1891, en la cual se realizó el registro visual de los trabajos arqueológicos del director del Museo Nacional, Francisco del Paso y Troncoso, en Cempoala y otros sitios prehispánicos de Veracruz. La fotografía fue utilizada para la construcción de la identidad académica de los arqueólogos, si bien el objetivo explícito fue el de registrar la expedición para exponer los materiales en la Exposición Histórico-Americana de Madrid, en 1892. La forma en que los arqueólogos se autorrepresentan tiene que ver con un proceso identitario y, por ende, como en toda búsqueda de identidad, con un proceso diferenciador ante grupos externos.

Por otro lado, tenemos ya no sólo la manera en que son concebidos los arqueólogos por diferentes grupos o por la sociedad, sino también los modos de representar “lo arqueológico”, es decir, las ruinas, los materiales y, en general, lo que tenga que ver con los vestigios dejados por el hombre en el pasado y que son reinterpretados en el presente por los diferentes ojos que se asoman a la fotografía. La creación de estereotipos ha sido estudiada por Timothy Champion [1997:216-219], por ejemplo, en cuanto a la representación de los galos, a través de la pintura, escultura y diferentes ilustraciones gráficas, cuyo objetivo era transmitir diferentes mensajes acerca del pasado en la Francia decimonónica, desde la concepción barbárica romana, hasta hacer de Vercingétorix, el líder galo, un héroe nacional digno de estatuas de bronce (o un personaje de las historietas de Asterix, ya en el siglo XX).

En lo que respecta a las representaciones de diferentes aspectos del pasado mexicano, Florescano ha mencionado que “los símbolos visuales fueron los transmisores más eficaces de mensajes políticos y culturales” [1999:157], es decir, los dibujos, pinturas, grabados, caricaturas, esculturas y cualquier

otro medio visual de representación han sido utilizados por los grupos políticos hegemónicos para poder difundir sus discursos, disfrazándolos de historia patria, lo que le quita el halo de neutralidad a las imágenes.

Michael Shanks [1997:73-107] ha mencionado que la fotografía arqueológica, en su totalidad, obedece a un discurso acerca del pasado, partiendo del presente, por lo que se puede afirmar que la retórica de la imagen, el uso que se hace de ella y la transmisión de mensajes políticos o de cualquier tipo a través de las fotografías, no son cualidades exclusivas de la arqueología mexicana. Así, la fotografía arqueológica tiene, y ha tenido, varios objetivos, explícitos e implícitos. Por un lado, tiene el carácter científico del registro, de la ilustración y la divulgación y, por el otro, el carácter político, el cual puede ser para transmitir mensajes de identidad nacional, para presentar una imagen del país frente al mundo, para promover el turismo, para justificar la aplicación de cierto tipo de políticas o para justificar caprichos de gobernantes. Tal pareciera que la arqueología es política más que otra cosa, y concuerdo aquí con Certeau cuando dice que la historia, y la arqueología a su vez, “depende siempre de la estructura de la sociedad” [1985:84-85].

LA COMISIÓN CIENTÍFICA DE CEMPOALA

La expedición, con el nombre de Comisión Científica de Cempoala, fue planteada por la Junta Colombina de México, creada para conmemorar el cuarto centenario del descubrimiento de América, después de la invitación que hizo el gobierno español al de México para participar en la gran Exposición Histórico-Americana, que se realizaría en octubre de 1892 en Madrid. El principal objetivo fue el de “reunir el mayor contingente arqueológico posible” [Galindo y Villa, 1912:CIII] para ser presentado en la exposición. Para esto, se comisionó a Manuel Villada, a San Luis Potosí; a Francisco Río de la Loza, al sureste; al jesuita Aquiles Gerste, al norte; y al director del Museo Nacional, Francisco del Paso y Troncoso, a Veracruz.

Paso y Troncoso vio en esta expedición la oportunidad de realizar una investigación histórico-arqueológica en su estado natal para, en primer lugar, “explorar el sitio que había ocupado cerca del Peñón de Bernal, la primera Villa Rica fundada por Hernán Cortés en 1519, en terrenos de la antigua Quiahuiztla” [*ibid.*]. En segundo término, estaba el propósito de realizar excavaciones arqueológicas en la antigua Cempoala, en el poblado llamado El

Agostadero, sitio fundamental para la historia de la conquista de México, ya que se trataba del primer asentamiento descubierto por Cortés, que sería descubierto por segunda vez por Paso y Troncoso. Asimismo, era la oportunidad para demostrarle a la comunidad académica que podía realizar arqueología de campo y no únicamente dedicarse a la investigación documental.

Así, los miembros de la Comisión de Cempoala zarparon de Veracruz el 22 de agosto de 1890 a bordo del cañonero de guerra *Independencia*. En el barco viajaban, junto con el director del Museo Nacional, los oficiales Romero y Castillo, el fotógrafo Rafael García y ocho zapadores, los cuales “fueron aumentados a cuarenta en el curso de la expedición” [*ibid.*].

Paso y Troncoso encontró el asentamiento arqueológico de Villa Rica en las inmediaciones del Peñón de Bernal, realizando buceos y allí recolectó material colonial como monedas, cuchillos, etc. En las fotos con las que se cuenta sobre la expedición se ve al buzo entrando y saliendo del agua. En El Agostadero, Paso y Troncoso determinó que efectivamente el sitio arqueológico se trataba de la Cempoala histórica. El 12 de septiembre de 1890, en plena temporada de lluvias, Paso y Troncoso escribía una carta, a manera de informe, al secretario de Justicia del gobierno porfiriano, licenciado Joaquín Baranda, en la que narraba:

La exploración de esta ciudad, famosa en la historia, ha rendido brillante resultado. La población totonaca que hace cerca de 400 años quedó abandonada y estaba cubierta ya de vegetación tropical, va saliendo como por encanto de su letargo secular y se nos presenta espléndida, majestuosa, imponente, revelándonos cuán superior debía ser la metrópoli del imperio azteca, cuando la capital de una provincia tenía proporciones tan grandiosas.

Más adelante agrega:

He organizado dos cuadrillas de trabajadores, una exploradora que va descubriendo monumentos y otra de roza y que los limpia, hace desmontes alrededor y abre brecha de unos á otros; los zapadores que se han conducido admirablemente en marchas y desmontes, están en la segunda cuadrilla y servirán después para las excavaciones. Los ingenieros Romero y Castillo trabajando con ardor juvenil, forman el croquis, y el fotógrafo García saca vistas de los monumentos. La estación

es mala, pero sufrimos con buena voluntad sus penalidades por tratarse de obra tan patriótica [*El Monitor Republicano*, 12 de septiembre de 1890:3].

Así, durante la expedición, Paso y Troncoso se enfrentó a las inclemencias de la lluvia y de las condiciones naturales en general, en medio de la selva costera de Veracruz, con altísimos niveles de humedad. Esta situación dificultó el registro fotográfico al tener el fotógrafo que batallar con la lluvia y con las placas de vidrio de gran tamaño, la incomodidad de la cámara, la dificultad para tener condiciones luminosas aceptables debajo de los árboles, y un sinfín de contingencias que Rafael García logró sortear. No olvidemos que la fotografía era una labor mucho más compleja y pesada, literalmente, de lo que es hoy en día.

Sin embargo, y a pesar de las dificultades, las labores de excavación en Cempoala comenzaron en septiembre y se veía un panorama alentador en cuanto a los hallazgos, ya conociendo que se trataba de un sitio de dimensiones monumentales:

Para no perder el tiempo, he dispuesto que comiencen las excavaciones, iniciándolas en la meseta de una de las pirámides almenadas con éxito tal, que al descubrir el hormigón del terrado hallamos escalones, entradas de puertas y una abertura rectangular en el piso [*ibid.*].

Para abril de 1891, las excavaciones en Cempoala terminaron, y Paso y Troncoso consideró conveniente realizar visitas y registrar fotográficamente otros sitios de la región, tales como Quiahuiztlan y el Tajín.

Las notas de Paso y Troncoso, reunidas y ordenadas por Jesús Galindo y Villa, fueron publicadas veinte años después de concluida la expedición y —hasta donde sabemos— nunca escribió sobre los resultados de su experimento histórico-arqueológico en Cempoala. Ignacio Bernal afirma, refiriéndose a éste, que:

con todo y su brillante talento y notable erudición, carecía del sentido de organización, lo que provocó que muchos de sus esfuerzos quedaran truncos y tuvieran que ser terminados por otros estudiosos después de su muerte, acaecida en 1916 [1992:140].

En resumen, puede afirmarse que Paso y Troncoso realizó un solo trabajo arqueológico de campo en toda su vida, el de la expedición de Cempoala, considerada por sus defensores como “la más importante de las expediciones, y que debe considerarse como la más seria de nuestros tiempos” [Galindo y Villa, 1912:CIII-CIV]. El registro visual de la expedición consistió en el levantamiento de un plano topográfico, el registro fotográfico y la realización de maquetas y treinta dibujos basados en las fotografías por parte del célebre artista plástico José María Velasco, algunos de los cuales fueron presentados en Madrid en 1892, y catorce se publicaron posteriormente en los *Anales* del Museo Nacional.

LA EXPEDICIÓN DE CEMPOALA. LAS IMÁGENES.

HOMBRE VS. NATURALEZA

Las fotografías de Rafael García son positivos en albúmina en tamaño de 6 x 8 pulgadas, de una gran calidad técnica. En la mayoría de las imágenes aparecen los trabajadores, los zapadores del ejército, realizando sus labores: el buzo entra y sale del agua, los trabajadores usan sus herramientas, picos, palas, hachas y machetes, etc. Cierta rigidez en los cuerpos de los fotografiados, que en la mayoría de los casos están posando y viendo a la cámara, denotan la preparación de las escenas.

En algunas de las imágenes vemos a Francisco del Paso y Troncoso, distinguible por su indumentaria de explorador porfiriano, también posando. Es probable que la lentitud del proceso de toma de la imagen les haya dado tiempo de posar y de acomodarse. En cualquier caso, es evidente que no se trató de improvisar, sino de que las tomas fueran cuidadosamente planeadas.

Los edificios se nos presentan antes y después de ser excavados, así como durante el proceso de desmonte. Hay una preocupación por registrar que el trabajo se hizo de manera correcta, mostrándonos el estado de ruina de los edificios y la manera en que fueron limpiados y excavados. Por la época, es comprensible que no se fotografiaran los perfiles estratigráficos, ya que este método se empezó a aplicar en México unos veinte años después, con la llegada de la Escuela Internacional de Arqueología y Etnografía Americanas. En otras imágenes se ven hallazgos importantes, en contexto, como los casos de la escultura del Chac Mool y de una olla con ceniza. También se

representan materiales arqueológicos ya descontextualizados, como *tepalcates* y figurillas de barro.

El caso del Chac Mool merece una mención aparte porque conocemos de primera mano las razones que llevaron a Paso y Troncoso a registrar fotográficamente esta escultura:

...apareció la cabeza de un ídolo que estaba enterrado debajo del piso, y que cuando se descubrió por completo se ha visto ser muy semejante al que vulgarmente se conoce con el nombre de Chac Mool y que en nuestro Museo se conserva. Por ser deleznable la materia de que está formado, considero muy difícil su transporte, pero voy á mandar hacer copia fotográfica, que no se ha podido sacar porque hace dos días tenemos temporal que ha interrumpido el trabajo.¹

Como podemos ver en la carta, Paso y Troncoso concibe a la fotografía como un importante medio para el registro, especialmente ante la inminente desaparición de la escultura, lo que efectivamente sucedió en algún punto del trayecto de Cempoala a la Ciudad de México, al Museo Nacional.

Otras fotografías muestran el paisaje del lugar, la playa, el río Actopan, el río Chachalacas, algunos poblados o rancherías, así como algunos grupos de totonacos. Observamos a la vegetación cerrada rodeando a los edificios y a los personajes, casi comiéndoselos. También hay retratos de grupo de los zapadores del ejército con sus uniformes.

IMÁGENES Y CONSTRUCCIÓN DE UNA IDENTIDAD ACADÉMICA

La fotografía en el Porfiriato fue considerada como un reflejo de la realidad, “el emisor tenía la seguridad de que lo reflejado en la imagen era cierto e innegable, su confianza se basaba en la objetividad de la cámara” [Matabuena, 1991:155-156]. En la expedición de la Comisión Científica de Cempoala se utilizó a la fotografía a manera de narrativa, con una estructura discursiva bien definida, en la cual Paso y Troncoso nos trata de presentar la expedición tal cual sucedió: lo que vemos en las imágenes es, dentro de su concepción mimética de la fotografía con la realidad, lo que se hizo sin importar que los

1. Carta de Francisco del Paso y Troncoso al secretario de Justicia [*El Monitor Republicano*, 20 de septiembre de 1890].

personajes estuvieran posando, ya que uno de sus objetivos fue el de registrar una de las primeras excavaciones arqueológicas llevadas a cabo en México de manera institucional. El registro realizado fotográficamente responde a los planteamientos positivistas de la época y a los intereses de la expedición. Es en este aspecto del contexto de las fotografías de Cempoala en donde reside su carácter simbólico, es decir, el significado de lo representado no se puede desligar del pensamiento positivista de fines del siglo XIX y su aplicación nacionalista en México.

Más allá de realizar las fotografías para la expedición de Madrid, considero que Paso y Troncoso tenía el interés de demostrarle a sus enemigos académicos, en particular a Leopoldo Batres —el otro arqueólogo oficial—, que el trabajo se hizo de una manera correcta, utilizando las mejores técnicas de la época, las cuales fueron, sin duda, aceptables dentro del momento académico. En ninguna de las imágenes vemos una excavación desordenada, por el contrario, lo representado nos muestra una limpieza y pulcritud tal vez excesiva. El arqueólogo siempre se ve muy atento supervisando el trabajo de campo. La planeación cuidadosa de las tomas nos lleva a pensar que las excavaciones arqueológicas y su registro son parte de un ritual académico en el que se seguía una serie de reglas dentro de una cosmovisión, en este caso, la arqueología del Porfiriato. La cosmovisión de Francisco del Paso y Troncoso es la cosmovisión de los científicos de la época, y es a través de esta manera de ver el mundo como fueron planeadas las fotografías. La comunidad arqueológica no es ajena a tradiciones, identidades, actitudes y valores que han llevado a algunos a considerarla como una subcultura, en términos antropológicos, dentro de las ciencias sociales [Vázquez León, 2003:23].

Desde sus inicios, la fotografía se ha ligado a la creación y transmisión de identidades. Por ejemplo, tenemos las fotografías de “tipos populares” tan comunes desde la segunda mitad del siglo XIX, las cuales fueron distribuidas como tarjetas postales que plasmaban, al mismo tiempo que creaban, una identidad de “lo mexicano”: en esos momentos, toda una iconografía relacionada con los sombreros, los burros, lo indígena, lo prehispánico y lo exótico de la vegetación, por un lado, y lo fascinantes que resultaban las ciudades, oasis dentro de un país eminentemente rural.

En cuanto a la fotografía arqueológica se puede afirmar que también puede ser creadora y difusora de identidades académicas. El arqueólogo será

retratado de cierta manera, por ejemplo, con indumentaria de explorador para el caso de la arqueología porfiriana; Paso y Troncoso aparece en todas las fotos con la misma indumentaria, si bien las tomas son de días diferentes. Los paisajes, naturales y culturales, juegan una parte importante dentro de la concepción de aventura que tuvo la arqueología a fines del siglo XIX. El paisaje, tanto el natural —como la selva o el desierto—, como el cultural —los pueblos aborígenes con sus culturas exóticas, a veces tan diferentes que pueden, por ejemplo, tratarse de caníbales, de salvajes que comen sesos de mono congelados en el postre o indígenas veracruzanos que viven en chozas y lavan su ropa en el río mientras conviven armoniosamente con la naturaleza—, se vuelve, en muchos casos, el enemigo a vencer.

En 1895, Henry Rider Haggard creó un personaje que es considerado hoy en día como el paradigma del aventurero, Allan Quatermain, explorador y cazador. Distante de la concepción del hombre fornido capaz de luchar incansablemente y al final conquistar el amor de la dama en peligro, se trata más bien de un personaje de complexión baja y delgada, algo miedoso pero buena persona, cuya habilidad está, precisamente, en sobreponerse a la naturaleza a pesar de sus características personales y así conseguir llegar a la meta de su misión, las minas del rey Salomón. Me parece que es también el caso de Paso y Troncoso, quien, a pesar de considerarse un científico, se ve a sí mismo como un explorador, un descubridor, cuyo tesoro será el dar a conocer una ciudad devorada por la selva (ni más ni menos que la histórica Cempoala del cacique gordo y de Hernán Cortés, del contacto entre dos mundos), en un momento en que la arqueología se encontraba preocupada por definirse a sí misma como una disciplina científica, al nivel de la historia y de la etnología. Se empezaba a construir la memoria colectiva de los arqueólogos a través de la fotografía. Recordemos lo que ha mencionado la gran intelectual Frances A. Yates, en el sentido de que dos de los componentes más importantes de la memoria son los lugares y las imágenes. De estas últimas, dice: “Las imágenes son formas, marcas o simulacros de lo que deseamos recordar” [1966:19].

BIBLIOGRAFÍA

Bernal, Ignacio

1992 *Historia de la arqueología en México*, México, Porrúa.

Certeau, Michel de

1985 *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana.

Champion, Timothy

1997 "The Power of a Picture: The Image of Ancient Gaul", en Molyneaux, Brian Leigh (ed.), *The Cultural Life of Images. Visual Representation in Archaeology*, Londres, Routledge, pp. 216-219.

Florescano, Enrique

1999 *La bandera mexicana*, México, Taurus.

Galindo y Villa, Jesús

1912 "Las ruinas de Cempoala y del templo del Tajín, exploradas por el director del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología en misión en Europa, Don Francisco del Paso y Troncoso", en *Anales del Museo Nacional de Arqueología e Historia y Etnología*, t. III, México, Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, pp. XC-CLXI.

Matabuena, Teresa

1991 *Algunos usos y conceptos de la fotografía durante el Porfiriato*, México, Universidad Iberoamericana.

Paso y Troncoso, Francisco del

1890 "Carta al Secretario de Justicia", en *El Monitor Republicano*, México, 12 de septiembre de 1890.

1890 "Carta al Secretario de Justicia", en *El Monitor Republicano*, México, 20 de septiembre de 1890.

Shanks, Michael

1997 "Photography and Archaeology", en Molyneaux, Brian Leigh (ed.), *The Cultural Life of Images. Visual Representation in Archaeology*, Londres, Routledge, pp. 73-107.

Vázquez León, Luis

2003 *El Leviatán arqueológico. Antropología de una tradición científica en México*, México, CIESAS/Miguel Ángel Porrúa.

Yates, Frances A.

1966 *El Arte de la memoria*, Madrid, Taurus.

PARTE IV
ANTROPOLOGÍA Y ARQUEOLOGÍA DEL PAISAJE
EN MÉXICO

PICTOGRAFÍAS Y EL CULTO AL RÍO TLALAMAC EN EL EXTREMO SURESTE DE LA REGIÓN DE CHALCO-AMAQUEMECAN

Adán Meléndez García*

La región de Chalco-Amaquemecan, ubicada al sureste del valle de México, cuenta con una superficie aproximada de 1400 km² [García Mora, 1981:21; 1985:86]. En esta ocasión, enfocaremos nuestra atención exclusivamente en la parte sureste de la misma, a razón de que en esta zona se han registrado cuatro sitios con manifestaciones grafico-rupestres que parecen estar conformando una unidad (Figura 1). Para complementarlos, se viene a sumar otro sitio de semejantes características emplazado en el mismo elemento del paisaje que fue reportado en la década de los setenta en el estado de Morelos, pero colindante a nuestra región de estudio.

De acuerdo con las fuentes documentales, la región de Chalco-Amaquemecan fue repoblada en la primera mitad del siglo XIII por grupos xochimilcas y chalcas, los cuales a su vez fundaron y se establecieron en cuatro señoríos: Amaquemecan, Tlalmanalco, Tenanco-Tepopollan y Xochimilco-Chimalhuacan [Chimalpahin, 1998, I:209 y 263].

* Estudiante del Doctorado en Arqueología, Posgrado en Arqueología, ENAH.

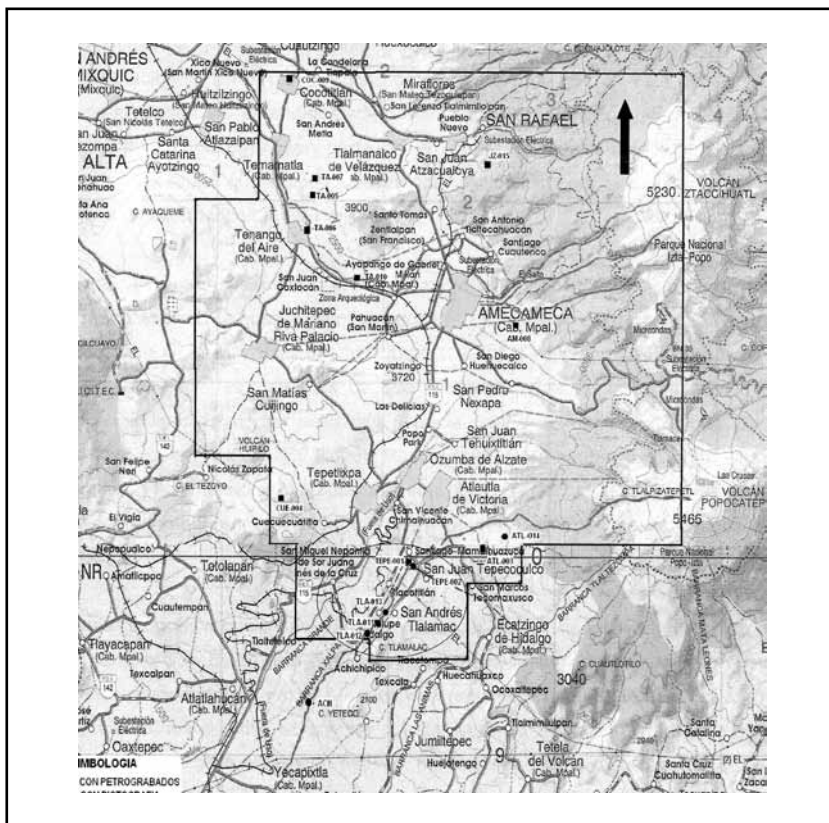
SITIO: LAS PEÑAS (TEPE-002)

Se encuentra ubicado en la comunidad de San Juan Tepecoculco, municipio de Atlautla, Estado de México, a 2156 msnm (v. Figura 1). Específicamente se localiza dentro de un pequeño abrigo rocoso que presenta una orientación hacia el SE y se encuentra emplazado sobre la ladera poniente de un barranco que sigue una dirección general N-S (hacia Morelos), elemento del paisaje que recibe la denominación de *Barranca Grande* en la carta topográfica [INEGI,

FIGURA 1

Mapa de la región de Chalco-Amaquemecan en que se muestra el área de estudio (círculo) y los sitios mencionados en el texto.

Fuente: Meléndez [2006:91].



CUATLA E14B51, 1998]. A escasos 30-40 m hacia el oriente se encuentra una corriente de agua que metros más abajo se une al río Tlalamac que es encausado por esta misma barranca.

El sitio presenta un total de seis elementos pictóricos. El primer elemento consiste solamente del restante de seis líneas verticales que en otro tiempo parecen haber formado parte de un diseño hoy perdido. Hacia la derecha, se encuentra la representación del dios de la lluvia Tláloc, para la cual se aprovechó una protuberancia de una roca que le proporciona volumen a este diseño. A esta misma altura y a mano derecha del diseño anterior, se plasmó la difusa representación de una guía vegetal con representaciones de hojas y, muy cerca de ella, se observa un diseño compuesto por dos círculos concéntricos con seis pequeños círculos a su alrededor, un cuadrúpedo en actitud de caminar hacia abajo y, por encima de éste, una luna en lo que parece ser su fase de cuarto creciente (Figura 2).

FIGURA 2

Diseños pictóricos presentes en el sitio Las Peñas. A=representación de Tláloc, B=guía vegetal y C=diseño geométrico, cuadrúpedo y luna en cuarto creciente. Foto: Adán Meléndez García.



Iconográficamente, podemos señalar que la representación de la luna en cuarto creciente representa sequía, así entonces la luna “guarda [el agua] en la estación de secas; vierte en la de lluvias” [López Austin, 1994:72-73 cit. en Maldonado, 2000:195]. Exceptuando los diseños del cuadrúpedo y de los círculos concéntricos, los representativos al dios de la lluvia, la guía vegetal y la media luna nos remiten a un discurso relativo al periodo de secas —periodo del año en que el líquido vital y la fertilidad vegetal son escasos—, pero plasmado en escenas rituales un tanto complejas y con un código que implicaba tener un conocimiento para poder leerlas.

Por otra parte es necesario mencionar que ningún tipo de resto cerámico o de lítica fue localizado en el área. No obstante la cronología relativa de este sitio, se puede ubicar hacia finales del Posclásico tardío o en las primeras décadas posteriores a la conquista, ya que el estilo pictórico así lo manifiesta.

Por encontrarse el sitio en el interior de la barranca, sus propiedades de visibilidad o la posibilidad de observar desde el interior algún cerro, pueblo o los horizontes (salidas o puestas del sol) son nulas completamente; de igual manera, las propiedades de visibilización o la intención premeditada de exhibir este producto cultural hacia el exterior están ausentes, es decir, el sitio mismo no puede ser visto a partir de ninguno de los otros sitios de pintura ni a partir de población inmediata alguna; tampoco es posible apreciar desde el fondo de la barranca el abrigo rocoso sobre el que se encuentran los diseños ya que éste se encuentra a mayor altura. Considerando tales propiedades podemos proponer que subyace una intencionalidad de restringir la visibilidad a grandes distancias y que esta visibilidad es de alcance limitado hacia el paisaje propio de la barranca, con lo cual se estaría generando una sensación de aislamiento para el sitio mismo y, por lo tanto, ya que el sitio no se logra singularizar desde el exterior lejano e inmediato, es factible que para poder acceder a este santuario era necesario poseer un conocimiento más puntual de su ubicación.

A lo anterior, se debe agregar que el espacio plano adyacente al abrigo rocoso y las pinturas es un tanto limitado, una franja de aproximadamente 15 m de largo por 4 m de ancho, por lo que no es muy apropiado para albergar grandes concentraciones de personas. Si vinculamos al sitio arqueológico con el patrón de asentamiento de su área inmediata se observa solamente a tres asentamientos prehispánicos de tipo rural hacia su extremo norte: el prime-

ro, a una distancia de 600-700 m; el siguiente, a 1600 m; y el tercero, a 2700 m; es lógico, entonces, que la comunidad que visitara a este santuario fuese la primera tanto por su estrecha cercanía como por su presunta reducida población.

SITIO: PASO PUENTE DE PIEDRA (TLA-013)

Se localiza en la comunidad de San Andrés Tlalamac, municipio de Atlautla, México, a 1982 msnm (v. Figura 1). A diferencia del sitio anterior, los diseños de éste se encuentran plasmados sobre un frente rocoso de la pared occidental de la Barranca Grande, consecuentemente la orientación general que presentan es hacia el oriente. Cabe señalar que ningún otro material arqueológico se encontró asociado a las pinturas al momento de su registro. Aproximadamente unos 30 m hacia el oriente del sitio cruza el río que es conducido por la Barranca Grande.

El emplazamiento arqueológico consta de 36 elementos que pueden agruparse en tres conjuntos. En la primer agrupación se representaron imágenes de reptiles, serpientes, cuadrúpedos, una luna en cuarto creciente y con sus cuernos hacia arriba en medio de la cual se encuentra un diseño un tanto perdido de un cuadrúpedo de mayor tamaño y en actitud de estar parado sobre el mismo astro. Esta misma luna presenta, sobre su ángulo inferior izquierdo, una mano derecha plasmada mediante la técnica del soplado o negativo. De igual manera están presentes las imágenes de una línea ondulada y dos personajes antropomorfos de cuerpo completo.

El segundo conjunto se encuentra separado claramente del primero hacia la derecha y en un nivel más superior. En éste destaca una banda curvada hacia arriba y, por debajo de ella, los restos de una pequeña línea horizontal ondulante. Abajo de su extremo inferior izquierdo sobresale la representación de un ave con su pico abierto y con la mano derecha flexionada hacia arriba y la izquierda extendida hacia enfrente, presentando además sobre su cabeza un remate vertical y el vientre ligeramente abultado. Este personaje se dirige a otro que se encuentra frente a él, con un vientre completamente abultado, y que extiende su mano derecha. Por debajo de la banda curvada y de la línea ondulante, se observa el medio cuerpo de un personaje antropomorfo con los brazos levantados y la palma de la mano derecha hacia enfrente, mientras que su mano izquierda parece que no fue pintada premeditadamente. En un

extremo muy inferior de este personaje y a su derecha se localiza una línea con cinco ondulaciones y que parece descender. Por debajo de la figura del ave, se logra percibir la representación esquemática de un pequeño rostro humano. Enfrente de éste y en una fractura de la roca se encuentra un diseño que parece representar un ave que está de pie. Más abajo del pequeño rostro humano se encuentran, apenas visibles, los restos de otro diseño no determinado (Figura 3).

En el último conjunto de este sitio arqueológico se aprecian dos diseños geométricos a manera de cruces y otros abstractos, lunas en cuarto creciente,

FIGURA 3

Diseños pictóricos del sitio Paso Puente de Piedra. A=banda y línea ondulante, B=personaje zoomorfo y antropomorfo con vientre abultado, C=personaje antropomorfo, D=línea ondulante, E=rostro esquemático y F=diseño zoomorfo.

Foto: Adán Meléndez García.



representaciones de animales cuadrúpedos, un personaje antropomorfo esquemático de gran tamaño con sus manos levantadas y en ángulo recto.

Iconográficamente, mencionaremos que en los conjuntos destacan las representaciones de reptiles, serpientes, cuadrúpedos, aves y personajes con el vientre abultado y lunas en su fase de cuarto creciente; estos elementos nos remiten a un tema relativo a la fertilidad, muy probablemente agrícola. A nuestro juicio este sitio se puede ubicar cronológicamente hablando hacia el periodo de contacto o posterior a él, puesto que los diseños no recuerdan a aquellos que se han podido fechar para el Posclásico.

A partir de este sitio se puede observar al sur la elevación más importante de la comunidad, el cerro “Tlalamac”, que parece funcionar en la actualidad como un santuario local. Visualmente sólo es posible apreciar la zona en la que se encuentra el sitio a partir del extremo NO de Tlalamac; sin embargo, esta particularidad bien puede ser el resultado de que hoy en día el área que ocupa el sitio es una zona transitada y alterada. De todos los sitios con pintura ubicados dentro de la Barranca Grande, éste es el que cuenta con un mayor espacio plano junto a él (aprox. 50 m de largo por 30 m de ancho), si se compara con el sitio anterior y con los otros dos que a continuación describiremos; aunque esto también puede ser resultado de dicha alteración, ya que al otro lado del río (extremo oriente) corre una pequeña carretera y hacia el norte se encuentra un puente que permite el paso de la comunidad de Tlalamac a la de Guadalupe Hidalgo. Si la superficie plana es la original, entonces este sitio es el que mayores conglomerados sociales pudo haber albergado, funcionando de esta manera como un santuario con un mayor grado de acceso para la sociedad, aunque el patrón de asentamiento solamente manifiesta una pequeña población rural a 600-700 m al noroeste.

SITIO: LA ORILLA (TLA-011)

Aproximadamente un kilómetro río abajo con respecto al sitio anterior (al suroeste de San Andrés Tlalamac) se encuentra el siguiente emplazamiento a una altura de 1980 msnm (v. Figura 1). Sobre una oquedad elevada que se forma sobre un frente rocoso de basalto negro de la pared occidental de la Barranca Grande se plasmaron un total de ocho diseños en color blanco. A escasos diecisiete metros al oriente corre el río hacia el actual estado de Morelos. Si bien el espacio plano adyacente al sitio es de aproximadamente 12

m de longitud por 17 m de ancho, frente a las pinturas se aprecia un posible espacio rectangular a base de piedras de 12 m de largo por 4 m de ancho que puede haber funcionado como área ceremonial, por lo que su espacio plano es el más reducido de todos los sitios de la barranca y no es muy apropiado para albergar a grandes cantidades de personas. La ocupación prehispánica más cercana se encuentra a un kilómetro hacia el norte, y representa una pequeña comunidad rural que bien puede ser la que haya empleado este santuario.

Por el estilo de las pinturas, proponemos que pueden corresponder a una época cercana a la conquista o inmediatamente después. No hay presencia de algún otro tipo de material arqueológico asociado a ellas.

Los diseños pictóricos representan a un personaje antropomorfo de pie, con los brazos y manos levantados hacia arriba y en ángulo recto, aunque de las manos, únicamente se aprecia la del lado izquierdo. Sobre su frente presenta una banda ancha y a manera de nariz un elemento que recuerda un miembro masculino apuntando hacia arriba; por debajo de los ojos, dos pequeñas líneas verticales en cada mejilla. Enfrente de este personaje y a la altura de su cabeza se encuentra un cuadrúpedo que mira hacia el frente, también se caracteriza por presentar manchas sobre su cuerpo y patas, además de estar rodeado de puntos que caen de más arriba a manera de gotas de lluvia. La boca abierta de este felino parece recibir una especie de humo que brota de un diseño un tanto extraño. Enfrente del cuadrúpedo se aprecia un personaje antropomorfo de perfil izquierdo que levanta sus brazos como guiando el humo hacia el hocico del felino, dicho personaje porta sobre su cabeza un gorro cónico y dos franjas verticales que atraviesan sus ojos sobre su rostro. Frente a este personaje sobresale un diseño geométrico con tres soportes del cual emerge el posible humo. Por debajo del cuadrúpedo, una media luna con sus cuernos hacia arriba, en medio de ella un diseño geométrico que recuerda al sol o a una estrella en un estilo pictórico distinto a los demás, y en el ángulo inferior derecho de la luna una flor con veinte pétalos (*cempoaxochitl*) enfrente de la cual se aprecia los restos difuminados de la representación de una garra de felino (Figura 4).

Proponemos que estas pinturas pueden vincularse con rituales de petición de lluvias en la temporada de secas del año. Nuestro análisis iconográfico se basa en la recurrencia de varios puntos que descienden de un nivel superior a manera de gotas de lluvia sobre y alrededor del felino, la luna y el astro que

FIGURA 4
Detalle del panel pictórico presente en el sitio La Orilla.
Foto: Adán Meléndez García.



se encuentra dentro de ésta. Otro elemento importante es la representación de un felino que a nuestro parecer corresponde a un ocelote, ya que todo su cuerpo y sus patas se encuentran moteados a manera de manchas sobre su piel. Dentro de la iconografía mesoamericana, el ocelote está vinculado con la tierra, el agua (horizontal), la oscuridad o noche, la muerte, lo frío y lo femenino. Otro elemento a destacar es la pequeña figura antropomorfa que por su gorro cónico o *yopicopilli* y las franjas verticales sobre su rostro, podemos identificar como el dios Xipe Totec o nuestro señor desollado, deidad que era venerada durante la veintena de Tlacaxipehualiztli (4 al 23 de marzo) —y, como hemos visto, estaba vinculada con la fertilidad vegetal y, en un sentido más amplio, con la tierra y la agricultura. Es muy factible que esta deidad se encuentra escenificando una ofrenda de humo (incienso) que dirige hacia el hocico del ocelote. Por su parte la luna en cuarto creciente —como ya señalamos— se vincula con la época seca del año, mientras que la representación fálica sobre el rostro del personaje ubicado a la postre del ocelote nos remite

a la idea de fecundidad. El significado del astro que se encuentra dentro de la luna, la flor y la garra de jaguar, nos resulta aún desconocido.

Por encontrarse dentro de un área de la barranca con una vegetación concentrada, sus propiedades de visibilidad son muy limitadas ya que sólo se aprecia ligeramente el cerro Tlalamac sobresaliendo hacia el extremo sur. Considerando que el pequeño panel se encuentra en una oquedad elevada que no es posible apreciarla desde distancias lejanas, resulta necesario acercarse bastante al frente rocoso para poder ubicar los motivos pictóricos. Por lo tanto, su ubicación fisiográfica (barranca) y su ubicación puntual (oque-
dad escondida) responden a una estrategia de un lugar oculto o aislado y, como está escondido, consecuentemente implica un conocimiento limitado o más controlado, esto es, sólo un puñado de personas conoce su ubicación específica dentro del paisaje. Si se considera que la presencia de la imagen del dios Xipe Totec simboliza la existencia de una religión oficial y de la especialización de las funciones sociales, entonces es necesaria la existencia de personas encargadas del culto hacia esta deidad.

En resumen, es factible que en este lugar un grupo de personas, dirigido por especialistas, efectuara rituales mágicos de carácter privado o especial para atraer el agua durante la veintena de Tlacaxipehualiztli, precisamente en la época de máximo estío cuando la tierra está más necesitada de agua y específicamente cuando el caudal del río es muy reducido.

SITIO: HUAUTLI (TLA-012)

Siguiendo el mismo curso de la Barranca Grande durante medio kilómetro hacia el sur, se encuentra nuestro cuarto sitio de interés emplazado en un paraje denominado localmente como Huautli y a una altura de 1982 msnm. Particularmente, se ubica en la combinación de un frente y un afloramiento rocoso de tobas volcánicas de la ladera occidental del barranco.

Sobre estos accidentes geomorfológicos se plasmaron aproximadamente 35 elementos en color blanco, todos ellos con una orientación hacia el sures-
te y hacia el río, mismo que en esta ocasión se encuentra separado del sitio unos 150 m. Para su análisis, el sitio fue dividido en tres grupos distintivos. El primero consta de ocho elementos, con cuatro más antiguos que todos los demás, ya que presentan similitudes a los que se pueden observar en algunos códices o sitios claramente fechables para el periodo Posclásico. De

los elementos presentes en esta agrupación destaca un personaje antropomorfo de cuerpo completo que mira hacia el sureste y que porta un gorro cónico con tres divisiones horizontales y rematado en su parte superior por tres líneas curvas hacia enfrente a manera de plumas. Su brazo izquierdo se encuentra levantado y parece sostener un objeto no perceptible, y de su espalda surge una especie de banda ancha cuyos extremos están cortados en redondo.¹ Sobresale también el rostro de un personaje masculino ricamente ataviado con un penacho compuesto por una banda horizontal en cuyo interior se aprecian tres círculos. De esta banda surgen tres líneas delgadas —dos hacia enfrente y una hacia atrás— que rematan en una borla que se bifurca en dos bandas pequeñas. Debajo de su ojo se encuentra un punto totalmente pintado de color blanco. Presenta un collar compuesto por cuatro plumas de extremos redondeados. Frente al rostro aún se observan los restos de un diseño serpenteante que asciende de más abajo (¿humo?). Inmediatamente abajo se encuentra un felino mirando en sentido contrario al del personaje y sobre el que caen cinco puntos blancos, su cuerpo y patas están moteados a manera de manchas en la piel, pero su cabeza la presenta ligeramente levantada hacia arriba y orientada hacia dos conjuntos de líneas verticales que caen a manera de lluvia (Figura 5). A la derecha de estos diseños se halla un tercer personaje en perfil izquierdo que mira hacia el sur. Presenta sus adornos muy semejantes a los del anterior personaje. El rasgo distintivo de este rostro consiste en que está soplando con su boca una especie de aliento que se dirige hacia enfrente (hacia Achichipico, Morelos) y hacia arriba. En un nivel inferior, están las representaciones de una planta serpenteante con espinas, el diseño esquemático de un ser antropomorfo que se dirige hacia la planta y de cuyo pecho sale una línea curvada hacia arriba. En el extremo superior de la planta se halla otro personaje más pequeño con rasgos antropomorfos y zoomorfos, y de cuyo vientre o entrepierna nace otra guía vegetal con las mismas características que la primera.

El segundo grupo es el más denso y en él se pueden observar las imágenes de un cuadrúpedo, reptiles, escaleras, un ave en actitud descendente, lunas en fase de cuarto creciente, personajes antropomorfos en escenas de fecun-

1. A juicio de Mateos Higuera, el gorro cónico, los extremos de los adornos cortados en redondo y las plumas de quetzal sobre el gorro cónico son distintivos del dios Quetzalcóatl [1993, II:161-184].

FIGURA 5

Detalle de algunos elementos pictóricos presentes en el sitio Huautli.

Foto: Adán Meléndez García.



dación.² Sobresale una que originalmente estuvo integrada por cinco personajes, cuatro en un nivel superior y uno más abajo. La escena parece representar un ritual en el que los personajes están asociados a una luna en su fase de cuarto creciente, un diseño solar de mayores proporciones, círculos concéntricos o chalchihuites y una flor de veinte pétalos (cempoaxochitl). Cabe señalar que este panel se encuentra por encima de la representación de una serpiente ondulada que se dirige hacia el oriente.

El último grupo sólo está integrado por cuatro diseños, a saber: los restos de un reptil o insecto, dos personajes en actitud de estar dialogando uno frente al otro y, a su derecha, un diseño apenas perceptible.

La superficie plana que se encuentra frente al panel pictórico representa una larga franja de aproximadamente 30 m de largo por 6 m de ancho, obstaculizada por la presencia de bloques de tobas que en algunos casos

2. El estilo pictórico de estos diseños del tercer grupo es claramente distinto —y, al parecer, más tardío—, si se compara con el que fueron realizados los personajes antropomorfos del primer grupo.

tienen rastros de haber contenido diseños pictóricos. Tal característica tiene la particularidad de crear dificultad al movimiento y la estancia de personas dentro de este espacio, pero también obstaculiza la visual a partir de niveles de terreno más bajos.

Tocante a la propiedad de visibilidad que presenta este sitio, su dominio es hacia el oriente donde destacan solamente dos peñascos en la parte opuesta del sitio, mientras que a escasos 700 m hacia el sur sobresale visualmente el actual pueblo de Achichipico, Morelos. En contraparte, y a semejanza de los sitios anteriores, este lugar no puede ser visible desde distancias considerables y sólo es posible apreciar los diseños estando sobre el espacio plano que se encuentra frente a ellos: si el observador se encuentra en un nivel más bajo, la visual es obstaculizada tanto por la vegetación como por la gran cantidad de rocas sobre la superficie plana disponible; esto, a nuestro juicio, señala que únicamente se puede acceder a este lugar conociendo los senderos trazados dentro del barranco, y que una vez estando cerca se debe conocer de manera general el rasgo fisiográfico sobre el que se encuentra. Como refuerzo a lo antes dicho, si se considera que el espacio plano del que se dispone es más largo que ancho y que presenta obstáculos que dificultan la estancia y el tráfico, el número de personas congregadas no debió haber sido muy numeroso, así entonces nuevamente se está buscando ocultar este lugar de la vista exterior.

Proponemos que estas pinturas pueden vincularse con rituales de petición de lluvia ejecutados en algún momento de la temporada de secas del año (tonalco) con el fin de irrigar la tierra y con ello generar su fertilidad. Nuestro análisis iconográfico se basa en el predominio visual que tienen las posibles representaciones de deidades, la presencia de un felino asociado a puntos (Figura 5) y un personaje que evoca la imagen de soplar o dirigir el aliento hacia el sur. Además de los seres antropomorfos vinculados a plantas vegetales con espinas, la presencia de lunas en cuarto creciente que, como hemos señalado representan la sequía, idea que se ve reforzada por la escena en que se plasmaron cinco personajes humanos en una actitud dinámica por encima de un cuerpo ondulado de una serpiente. Si bien el estilo pictórico con que se elaboró la serpiente no es prehispánico, este animal se vinculó siempre a la superficie terrestre, de tal manera que la escena posiblemente esté describiendo un ritual encaminado a propiciar la lluvia (chalchihuites)

para que caigan sobre la tierra (serpiente y ocelote) y de esta manera mitigar los estragos que causa el calor del sol, fenómeno que puede estar simbolizado mediante el diseño solar. Puesto que no hay asentamientos prehispánicos inmediatos, como la panorámica de visibilidad se orienta hacia el sur donde se percibe el moderno Achichipico, y como uno de los personajes dominantes del panel orienta su soplo/aliento divino hacia esta misma dirección, se propone entonces que los participantes de tales rituales serían los habitantes prehispánicos que estarían buscando conducir el caudal del río Tlalamac hacia esta comunidad, caudal que resultaría imprescindible mantener o acrecentar en una época de estío cuando los rayos del sol son más severos.

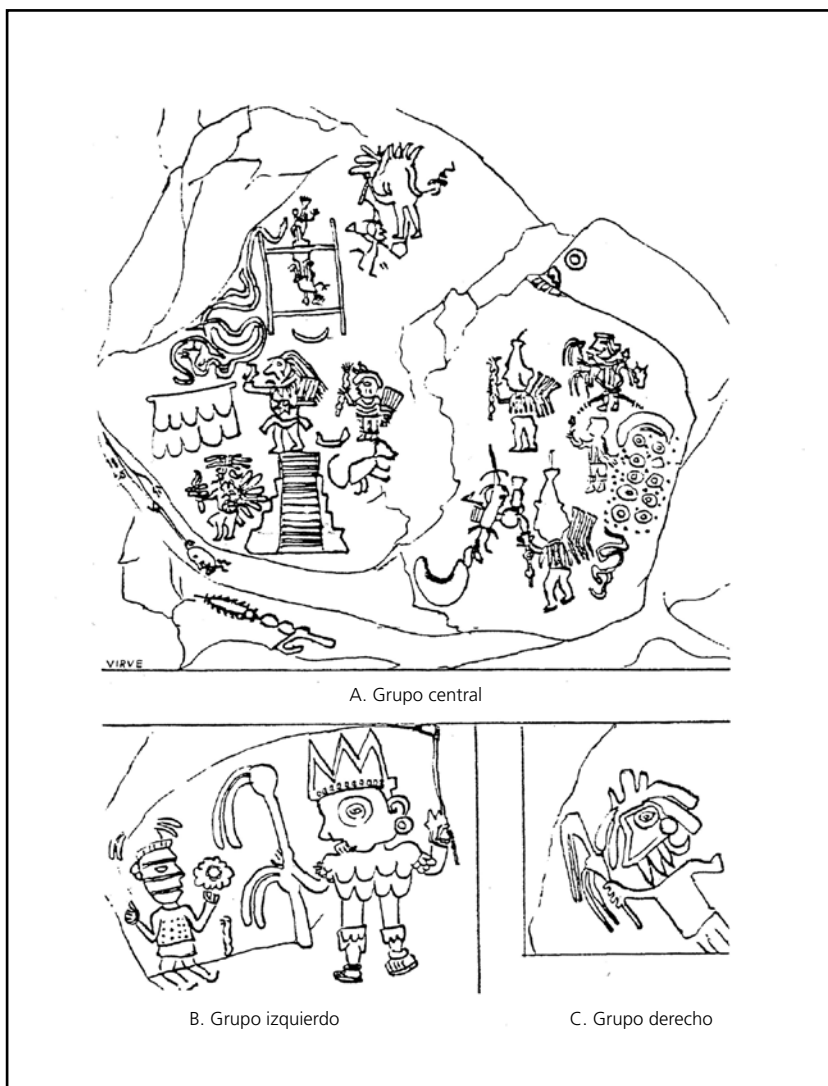
SITIO: CUEVA PINTADA (ACH)

Se encuentra fuera de nuestra área de estudio, a cuatro kilómetros al sur de la población de Achichipico, municipio de Yecapixtla, Morelos, a una altura de 1920 msnm (v. Figura 1). Se ubica sobre un abrigo rocoso de un acantilado occidental de la llamada Barranca Grande y se le conoce como cueva Chichiminquiahua, mientras que unos cien metros abajo en el cauce de la barranca se encuentra un manantial de agua permanente [Piho y Hernández, 1972:85].

Los motivos pictóricos agrupados por Virve Piho y Carlos Hernández en tres grupos fueron pintados en color blanco y representan figuras antropomorfas, zoomorfas, estructuras piramidales, estructuras de madera, artefactos y cuerpos celestes (Figura 6).

A partir de su análisis iconográfico, Piho y Hernández [1972] proponen que las deidades representadas en este panel pictórico están relacionadas con el viento, el agua y la lluvia que favorecen el desarrollo de la vegetación, mismos elementos atmosféricos que están muy vinculados con los montes como el mismo Popocatepetl. Para estos autores, en las escenas pintadas se encuentran descritos los personajes más destacables del primer mes mexica Atlcahualo, festividad en la que se celebraban a los Tlaloques como dioses de la lluvia, a su hermana Chalchihuitlicue como diosa de las corrientes de agua, a Ehécatl-Quetzalcóatl como dios del viento y precursor de la lluvia; concluyendo entonces que estas figuras fueron pintadas por los mexicas para la celebración de la fiesta de Atlcahualo o un rito mágico para invocar la acción de las deidades de la lluvia a la vez que eran de la agricultura [Piho y Hernández, 1972:88].

FIGURA 6
Elementos pictóricos presentes en el sitio de Achichipico, Morelos.
Fuente: Piho y Hernández [1972:89].



Si bien compartimos la conclusión de los autores, también hemos de señalar que los artífices no debieron ser los mexicas directamente, sino los pobladores de los alrededores, quienes para el momento de haberlas ejecutado indudablemente habían sido sojuzgados por los primeros y, como tal, habían recibido una imposición de ciertas deidades; por consiguiente, estas pinturas son manifestaciones de la existencia de una religión formalmente establecida en esta área geográfica donde no todas las personas tienen la misma importancia social, puesto que deben existir algunos (sacerdotes) que sean capaces de interpretar y filtrar estas concepciones prestadas hacia el común.

RELACIÓN ENTRE PICTOGRAFÍAS Y PAISAJE EN CHALCO-AMAQUEMECAN

Considerando que existe una recursividad en ubicar sitios con manifestaciones pictóricas a lo largo del cauce del río (v. Figura 1), y que todos ellos coinciden en remarcar una zona dotada de peculiares condiciones naturales, esta misma zona funciona entonces como un “eje” que articula los patrones de emplazamiento de sitios con pintura. En contraparte, el patrón de asentamiento del área inmediata para el Posclásico presenta una imagen en su mayor parte desocupada —únicamente muestra dos asentamientos hacia el extremo izquierdo de la barranca— [Nalda *et al.*, 1986]; por lo tanto, podríamos proponer la existencia de un espacio ocupado simbólicamente (no funcionalmente) y la sacralización tanto de la Barranca Grande como del río Tlalamac que corre dentro de la misma.

Nuestros indicadores para tal propuesta se manifiestan en la recurrencia de algunos iconos pictóricos en varios de los mismos emplazamientos arqueológicos: la luna en cuarto creciente que representa sequía [Maldonado, 2000:195]; las imágenes de Tláloc, a la deidad de las aguas celestes y masculinas; Xipe, a la fertilidad vegetal; las representaciones de plantas, al crecimiento de la vegetación; los puntos y chalchihuites simbolizan la lluvia; los vientres abultados, a la idea de la fertilidad; la serpiente, a la tierra. De esta manera, es muy factible que, al igual que el sitio de Achichipico, Morelos, los sitios atrás referidos también puedan interpretarse de manera semejante, es decir, como sitios destinados a efectuar rituales de propiciación de lluvia durante la temporada de secas.

Otro indicador sería que desde los sitios mismos no existen óptimas condiciones para observar los elementos del paisaje externo (salidas-puestas del

sol o asentamientos humanos), lo que probablemente manifiesta una intención de restringir la atención de las personas que se encontrasen en ellos; por lo tanto, se puede proponer que subyace también una intencionalidad de “acaparar” la atención del espectador para centrarla exclusivamente sobre el elemento del paisaje más inmediato y con más presencia visual: el río encauzado por la propia Barranca Grande. Por la otra parte, si las propiedades de visibilización de los sitios desde el exterior son casi nulas, todo señala que existe un manejo visual consistente en “esconder o aislar” a tales productos culturales de su exterior, quizá buscando privacidad y, con ello, un mayor grado de sacralidad. Sumado a esto, del aspecto de que los espacios planos adyacentes a los abrigos o frentes rocosos y a las pinturas no son muy extensos (excepto sitio Puente de Piedra) —ya que a escasos metros se encuentra siempre el cauce del río—, se deduce entonces que el número de concurrentes que hayan podido estar presentes en los rituales ejecutados en ellos conformaban grupos reducidos. Es muy factible entonces que estos sitios fuesen destinados a ejecutar rituales propiciatorios o mágicos para atraer la lluvia/agua durante la época de secas por comunidades rurales pequeñas donde el papel preponderante lo desarrollaban los especialistas rituales, propuesta que se adapta perfectamente a la imagen proporcionada por el patrón de asentamiento de esta parte de la región de Chalco donde sobresalen comunidades de tamaño reducido y con un marcado carácter rural [Nalda *et al.*, 1986].

No obstante que todos los rituales mágicos ejecutados en los sitios por los habitantes de las poblaciones rurales aledañas buscaban propiciar el líquido vital de la lluvia durante la temporada seca, más específicamente, postulamos que tales actividades tendrían como objetivo obtener la generosidad del majestuoso volcán Popocatepetl durante tan crítica temporada. Tal propuesta toma en cuenta que la ubicación de cinco sitios con pintura a lo largo del cauce del río Tlalamac no es en nada azarosa, sino que presenta la clara intención de asociar dichos lugares con esta corriente de agua (pues es ella la que tiene siempre la mayor presencia visual; además, en el extremo sureste de la región de Chalco, es el único río que en temporada de secas contiene agua en flujos pequeños). A su vez, si se compara el caudal característico del periodo de secas con el predominante en la temporada de lluvias, se manifiesta claramente un contraste visual en el caudal de agua, en la vegetación, pero también un

contraste auditivo o sonoro provocado por la ruidosa corriente de agua que desciende hacia Morelos; así, esta característica debió considerarse a su vez como otra manifestación palpable y visual de lo sagrado.

Por otra parte, también debe tomarse en cuenta la concepción nahua del Posclásico referente a que los cerros y volcanes eran concebidos como grandes recipientes llenos de agua subterránea que almacenaban este preciado líquido durante la temporada de máximo estío para luego liberarla en la estación húmeda [Sahagún, 2000, III:1134]. Específicamente, las fuentes históricas señalan que el Popocatepetl era un rasgo fisiográfico donde se solicitaba la lluvia en épocas extremas y que este volcán era la entrada a la morada del dios Tláloc. Resulta lógico, entonces, que los habitantes prehispánicos de esta parte de la región de Chalco concibieran al volcán Popocatepetl como el más grande recipiente lleno de agua que poblaba su paisaje inmediato,³ recipiente que requería ofrendas y actividades rituales para sacar el agua de su interior; y una de sus principales “arterias” era precisamente el río Tlalamac.

A este respecto debe recordarse que, durante el Posclásico, el volcán Popocatepetl era conceptualizado como un ser masculino, y que —siguiendo la información etnográfica reciente— la Iztaccíhuatl tiene la necesidad de orinar mediante las “venas” (riachuelos) de sus piernas [notas de campo, nov. 2003], entonces el Popocatepetl pudo haber sido imaginado con semejantes características fisiológicas. En este mismo orden de ideas, cabe señalar que el Popocatepetl fue el cerro más reverenciado por las poblaciones asentadas a su alrededor y que sus pobladores:

... hacían mucho caso de los ríos que salían del volcán [...] y no solo los de los pueblos donde había estas fuentes pero (sino) de muy lejos y apartadas provincias venían á buscallas y á ofrecellas ricas ofrendas y preciosas joyas y piedras... [Durán, 1995, II:178, énfasis añadido].

En conclusión, como eje que marca la ubicación de pictografías, el papel desempeñado por el río Tlalamac dentro de la cosmovisión consistió en haber

3. Comparece esta concepción con la manifestada por los llamados graniceros, quienes señalan que el volcán Popocatepetl es un gran santuario hueco que contiene agua y gran cantidad de alimentos para el ser humano [Glockner, 2001:87].

representado simbólicamente una “vena” por medio de la cual los grupos campesinos aledaños buscaban obtener el agua contenida dentro del imponente volcán Popocatepetl, durante distintas fases de la época seca del año, y acrecentar su reducido caudal para generar toda la fuerza de la fertilidad vegetal y humana. Por lo tanto, el río Tlalamac, la Barranca Grande y el volcán Popocatepetl constituyeron tres importantes elementos del paisaje local que fueron objeto de veneración y ocupados simbólicamente por los grupos xochimilcas y chalcas asentados en esta parte de la región de Chalco-Amatemecan.

BIBLIOGRAFÍA

Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Domingo Francisco de San Antón Muñón

1998 *Las ocho relaciones y el memorial de Culhuacan*, paleografía y traducción de Rafael Tena, 2 t., México, Conaculta.

Durán, Fray Diego

1995 *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de tierra firme*, estudio preliminar de Rosa Camelo y José Rubén Romero, 2 vols., México, Conaculta.

García Mora, Carlos

1981 *Naturaleza y sociedad en Chalco-Amecameca (cuatro apuntes)*, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.

1985 “Sociedad y naturaleza en la historia prehispánica de Chalco Amecameca (Problemas de investigación)”, en Monjarás-Ruiz, Jesús (comp.), *Memoria del primer congreso interno de investigación*, Departamento de Etnohistoria (Cuaderno de trabajo núm. 1), México, INAH, pp. 83-121.

Glockner, Julio

2001 “Las puertas del Popocatepetl”, en Broda, J.; S. Iwaniszewski y A. Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, UNAM/INAH-ENAH, pp. 83-93.

López Austin, Alfredo

1994 *El conejo en la cara de la luna. Ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana*, México, Conaculta-INI.

Maldonado Jiménez, Druzo

2000 *Deidades y espacio ritual en Cuauhnáhuac y Huaxtepec. Tlaluicas y xochimilcas de Morelos (siglos XII-XVI)*, México, UNAM-IIA.

Mateos Higuera, Salvador

1992-94 *Los dioses supremos. Enciclopedia gráfica del México antiguo*, 4 t., México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público.

Nalda, Enrique; Adriana Velásquez Morlet y Edmundo López de la Rosa

1986 *Proyecto Morelos. Sección Corredor Sur*, Informe núm. 5, México, ENAH.

Meléndez García, Adán

2006 *Petrograbados, pictografías y paisaje en la región de Chalco-Amaquemecan*, tesis de Maestría en Arqueología, México, ENAH.

Piho, Virve y Carlos Hernández

1972 “Pinturas rupestres aztecas en el Popocatepetl”, en *Religión en Mesoamérica*, XII Mesa Redonda, México, Sociedad Mexicana de Antropología, pp. 85-90.

Sahagún, Fray Bernardino de

2000 *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, 3 t., México, Conaculta.

EL AGUA, EL CERRO: CONSTRUCCIÓN DEL PAISAJE POLÍTICO EN EL CENTRO DE MÉXICO

Rafael III Lambarén Galeana*

INTRODUCCIÓN

En el centro de México, por lo menos desde el Epiclásico, las diversas entidades políticas de todo tipo de tamaño y etnia recibían el nombre de *altepetl* —contracción de las palabras nahuas *atl*, “agua”, y *tepetl*, “cerro”— [Carrasco, 1996; Lockhardt, 1999; Reyes García, 2000]. Esta denominación puede encontrarse en otras lenguas mesoamericanas, con el mismo significado e idéntica connotación: por ejemplo, el caso otomí —*andehe antae hae*— [López Aguilar, 2005], y el totonaco —*chuchutsipi*— [García Martínez, 1987], ambos casos se traducen como “agua-cerro”.

Esta denominación, como puede observarse, contiene elementos que pertenecen al espacio geográfico, lo que nos da cuenta de la importancia de las elevaciones (cerros y volcanes) [v. Broda, 2001, 2009; García Zambrano, 2006] y el agua para los grupos mesoamericanos del centro de México.

* Estudiante del Doctorado en Arqueología, Posgrado en Arqueología, ENAH.

Podemos especular que el origen del concepto de *altepetl*, “agua-cerro”, puede encontrarse en las primeras sociedades urbanas de la costa del golfo. En La Venta, Tabasco, los monumentos emulan un cuerpo de agua del cual surge un cerro, que serían la plaza hundida y el basamento, respectivamente; de igual manera, se encuentran representaciones de ello en dicho asentamiento [Schele, 1996].

Más adelante en el tiempo, es posible reconocer el *glifo* “agua-cerro” en el bloque labrado de El Cascajal, hallado en Jaltipan, Veracruz, cuyos motivos 11 y 52 pudieran representar un “cerro” [Rodríguez y Ortiz, 2007] sobre una “barra”, misma que Piña Chan [2002] identifica como “agua” o “canal”.

Para el horizonte Clásico, en Teotihuacan, se reconoce en los murales la presencia de una montaña de la que surgen corrientes de agua [Florescano, 1999]; por otra parte, Matos [1995] sugiere que, en la plaza que rodea la Pirámide del Sol, se encontraba un canal que se llenaba de agua, asemejando el concepto “agua-cerro”. Por nuestra parte, ya hemos sugerido que la “ciudad de los dioses” se configuraba en un *altepetl* [Lambarén, 2008].

Para los posteriores periodos, ya se tiene información en fuentes documentales, por lo que la identificación y configuración de un *altepetl* ya estaba formada tal como la conocemos para el Epiclásico y el Posclásico [v. por ejemplo *Historia tolteca-chichimeca*, 1976; Chimalpahin, 1998].

Más allá de la antigüedad del *altepetl*, es la formación de la autoridad en éste lo que nos interesa tratar en este trabajo.

Florescano [1999] señala que el *altepetl* es la representación del mito de creación en la cosmovisión mesoamericana, ya que se refiere a la aparición de un cerro sobre las aguas primordiales. A ello debemos añadir que el cerro es el origen del agua —tanto terrestre, en forma de manantiales, ríos y lagos, como las aguas pluviales—; de igual manera, en su interior se encuentran las riquezas y los alimentos [López Austin, 1994].

La importancia de la cosmovisión del cerro y su relación con el agua se ve reflejada en la formación de las entidades políticas, ya que “para los nahuas, *altépetl* [*sic*] era sinónimo de reino o Estado, pues simbolizaba el territorio ocupado, la vida urbana civilizada y el asiento del poder político” [Florescano, 1999:17].

De lo anterior podemos sugerir que una entidad política, al asumirse como un *altepetl*, adquiriría una posición de autoridad, dentro y fuera de sus

ámbitos de acción; es decir, recibía una sanción ideológica para desarrollarse y marcar su autonomía frente a otros *altepeme* (plural de *altepetl*). Para evaluar dicha proposición, recurriremos al modelo de Smith [2003] del paisaje político, el cual consiste en determinar las dinámicas que conlleva el empleo de signos concebidos políticamente que brindan un sentimiento de espacio y que generan emociones y respuestas sensibles que están al servicio de la entidad política.

Es así que Smith [2003] señala que la construcción de un paisaje político tiene como fin generar, mantener y reproducir la autoridad, y que el territorio, el urbanismo y la arquitectura —elementos de transformación de un espacio geográfico— son el medio para ello. Estos elementos tienen como finalidad impactar a los miembros de una entidad, por lo que un paisaje político es una manifestación espacial de la autoridad con las siguientes características:

- Es una representación imaginada y una guía estética del mundo inmediato.
- Es un medio para provocar respuestas en los individuos a través de la percepción del espacio físico y sus dimensiones.
- Es una experiencia de formas que se conjugan para crear ambientes.

Por lo tanto, el paisaje político es la transformación del medio geográfico, ora por construcción, ora por recorrido, ora por mirarlo, ora por asignarle un sentido; de igual manera, es una conceptualización histórica y cultural [Smith, 2003]. El paisaje político tiene tres dimensiones, las cuales determinan las posiciones epistemológicas con respecto al ambiente, a saber:

Experiencia espacial. Se refiere al fluir de los cuerpos en el espacio; se relaciona con la distribución, transporte y comunicación, propiedades y uso de la tierra, explotación de recursos y divisiones administrativas, económicas o culturales del espacio.

Percepción espacial. Es la vivencia sensorial causada por la interacción entre los actores y el espacio físico. Aquí se encuentran los signos, señales, indicios y códigos.

Imaginación espacial. Son las representaciones que se tienen del espacio. Estas dimensiones se encuentran plasmadas en las formas públicas de

acción civil, es decir, de la práctica política, y cuya conjunción generan la autoridad y, por ende el poder [Smith, 2003]. Tales relaciones son:

- Geopolíticas: lazos entre diversas entidades políticas.
- Internas: entre los individuos y los regímenes.
- Externas: entre la entidad política y el paisaje.

Finalmente, al ser la transformación del medio un efecto de la autoridad, debemos considerar las relaciones entre ésta y el paisaje, a saber:

- Los regímenes tienden a expandir su autoridad sobre un territorio.
- La autoridad política está en constante tensión con el mismo paisaje que genera y sostiene su gobierno.
- Hay una relación incompleta entre el territorio y el paisaje; alteraciones en el espacio natural tienen un impacto mayor y profundo en el orden político.
- Los paisajes se generan en diferentes esferas de autoridad —gubernamental, corporativa, doméstica—, de tal suerte que cambian constantemente para responder a factores que van más allá de las relaciones políticas inmediatas.

Los anteriores enunciados teóricos nos permitirán elucidar la creación y desarrollo de la autoridad y el poder en Mesoamérica entre los *altepeme* a través de la construcción del paisaje político. Siguiendo el esquema de Smith, analizaremos las formas de práctica política para determinar los procesos que configuraron la autoridad en el *altepetl*. Principalmente, ejemplificaremos con casos del Posclásico, dada la disponibilidad de información documental y arqueológica; cuando la inferencia arqueológica lo permita, se emplearán referencias provenientes de sitios del Clásico y del Epiclásico.

GEOPOLÍTICA: RELACIONES ENTRE ALTEPEME

Smith [2003] señala que las relaciones geopolíticas son aquellas que se dan entre entidades políticas que forman una ecumene para ganar autoridad, de tal suerte que producen paisajes políticos particulares para cada tipo de vínculo. En este apartado se tratan, además, las fronteras y los límites físicos.

Empezaremos señalando que el paisaje produce autoridad entre las distintas entidades políticas, muestra de ello es la asunción de una denominación que se refiere a una ciudad o entidad, lo cual nos remite a la división del espacio y a una autoridad localizada. Así, para el área central de Mesoamérica, en general, tenemos los topónimos [León-Portilla, 2004], y en el área maya, los glifos emblema [Mathews, 1996].

Los topónimos representan no sólo un espacio geográfico, sino también una adscripción de identidad y, más importante, el asentamiento de un *altepetl*, tanto de sus habitantes, como de sus autoridades.

Es de notarse que, aunque varios topónimos no incluyen la raíz “cerro”, a veces incluyen el glifo “cerro” como ideograma de “lugar” [León-Portilla, 2004]; esto podría deberse a que el sitio en cuestión se estuviera identificando como un *altepetl*, y con ello, obtener mayor importancia entre las diversas entidades y, así, obtener autoridad ante ellas.

En cuanto a las fronteras y divisiones, entre los *altepeme* parece que fueron discontinuas. En el caso mexica, observamos que los miembros de la Triple Alianza tenían sitios dentro del *territorio* de los otros integrantes de la confederación [Carrasco, 1996]. Por otra parte, las conquistas de Tenochtitlan no siempre seguían una continuidad geográfica, encontrándose entidades políticas no sujetas en el corazón de los dominios de la Triple Alianza, como Metztitlan, Tlaxcallan y Yopitzinco [Robles Castellanos, 2007]. Un caso más antiguo podría encontrarse en Teotihuacan.

Como es sabido, la cerámica Anaranjado Delgado se producía en Puebla [Rattray, 1990], pero no se han identificado indicios arqueológicos que señalen que Teotihuacan controlara el territorio desde la Cuenca de México, hasta el área del municipio de Tepexi de Rodríguez [Báez Pérez, 2005]. En este sentido, Manzanilla [2005] sugiere que en las entidades políticas mesoamericanas el territorio era discontinuo, y que muchas veces la autoridad de alguna de ellas se ejercía en las rutas de intercambio o comunicación.

Otro tipo de relaciones entre entidades políticas mesoamericanas son las confederaciones; éstas eran la unión eventual de varios *altepeme* para obtener un fin común [Carrasco, 1996]. La más conocida, claro, es la Triple Alianza, sin embargo, en tiempos anteriores existieron otras, como aquella entre Colhuacan, Otompan y Tollan, o la de Azcapotzalco, Colhuacan y Cohuatintchan [Lambarén, s/f]. Estas entidades mayores no deben confundirse con impe-

rios [Robles Castellanos, 2007], pues, por lo menos en el caso de Tenochtitlan, Texcoco y Tlacopan, tenían su propia administración y sus propias autoridades [Carrasco, 1996]; aun los *altepeme* sometidos mantenían un gobierno paralelo: por una parte, tenían sus gobernantes locales, y por la otra a los representantes de la Triple Alianza [Carrasco, 1996; Robles Castellanos, 2007].

Sea dicho de paso, la guerra en el México antiguo tenía una fuerte connotación ideológica. Tan sólo recuérdese la naturaleza sagrada de las llamadas guerras floridas, cuyo objetivo era la captura de prisioneros para el sacrificio y no la conquista territorial o la obtención de recursos. En la *Matrícula de Tributos*, en la lámina 22, se señala, tanto pictográficamente como en la glosa latina, que los conflictos bélicos sagrados estaban *pactados* con otros señoríos de la región Puebla-Tlaxcala y que se realizaban periódicamente. En este tenor, el soldado y cronista español Andrés de Tapia [2008] indica que la independencia de Tlaxcallan tenía que ver con el entrenamiento y adquisición de experiencia de los soldados *mexica*, así como con la captura de prisioneros para el sacrificio.

Siguiendo el esquema de Smith [2003], señalaremos los aspectos que inciden en la configuración del espacio geopolítico:

Percepción. Es el medio por el cual una entidad pone de manifiesto y refuerza su autoridad ante otras, así como las relaciones de dominación y sujeción. Consta de tres aspectos:

Memorización. Define la función de una entidad dentro de un sistema macropolítico. Las representaciones, la escritura, los monumentos y la reorganización del espacio son indicios de ello. Estas obras trabajan dentro de un paisaje político, no sólo como registro de actos de dominación y sujeción, sino también para crear y reproducir materialmente la percepción del paisaje geopolítico y sus relaciones.

Para Mesoamérica, tenemos grabados de dominación en piedra desde los periodos finales del Preclásico. En Monte Albán, los llamados “danzantes” parecen representar gobernantes derrotados sacrificados, algunos aparecen con los genitales mutilados, todos ellos desnudos, otros presentan glifos asociados, que podrían ser el nombre o un topónimo [Romero Frizzi, 2003].

Siguiendo con Monte Albán, las lápidas del Montículo J parecen ilustrar topónimos —cuyo ideograma para “lugar” es “cerro”—; debajo de éstos,

se encuentra una imagen de una cabeza invertida que parece identificar los sitios conquistados [León-Portilla, 2004]. Aunque estas lápidas aparecieron en contextos de relleno, seguramente formaban parte de un programa arquitectónico público [Urcid, 1997].

Ejemplos mexicas se ven en esculturas y códices; en el primer caso, la Piedra de Tizoc; en el segundo, el *Códice Mendocino*. En ambos, se muestra la sujeción de varias entidades políticas, ya sea de su gobernante o con el incendio del templo del *altepetl*.

Emulación. Básicamente se refiere al proceso subjetivo de copiar. Se observa generalmente en la arquitectura y en la iconografía. El grado de emulación permite saber si lo que se busca es afirmar la autoridad o marcar la independencia.

Ejemplos en Mesoamérica hay varios. La famosa influencia teotihuacana muchas veces se ha definido mediante el empleo del sistema talud-tablero, así como por la distribución cerámica y algunos otros artefactos semejantes a aquéllos de la “ciudad de los dioses” [García Chávez, 1998].

Continuando con el caso teotihuacano, tenemos sitios como Matacapán, en donde se presentan edificios con talud-tablero, así como una notable cantidad de candeleros [Ortiz y Santley, 1998]. Un caso análogo interesante es el Ixtepete, en Jalisco, en donde, a pesar de que hay estructuras semejantes a las teotihuacanas, se han encontrado tumbas de tiro, práctica funeraria casi inexistente en la “ciudad de los dioses” [Gómez Gastélum, 1991].

Otro caso ocurre en el área de la Huasteca que, aunque no estuvo dominada por los mexicas, se reconoce una fuerte influencia tenochca en el patrón arquitectónico, como el observado en el llamado Castillo de Teayo [Robles Castellanos, 2007].

Autorización. Es la legitimación de una entidad a un nivel más amplio para representar su autoridad. Esto se evidencia en la capacidad para configurar el espacio fuera de su propia entidad. En el caso mexica se observa cuando los tenochcas cambian las sedes del poder; tal es el caso de Tlacopan, que sustituyó a Azcapotzalco como asiento de las autoridades principales de los Tepanecas [Lambarén, s/f].

Imaginación. Son las representaciones ideales del territorio cuya finalidad es ganar autoridad; en el caso mesoamericano, tenían una geopolítica que imitaba el orden del universo, ya que dividían el espacio terrenal en los cua-

tro rumbos del mismo [López Austin, 1996], y cada entidad política dentro de una ecumene tenía un rol como un punto cardinal [Kirchhoff, 1989].

Así, en el *Códice Mendocino* [f. 2r], podemos observar que Tenochtitlan se encuentra en medio, no sólo de un cuerpo de agua, sino también es el centro del universo desde el cual surgen los rumbos. En otros códices, podemos notar cómo la ubicación absoluta de los *altepeme*, es decir, sus relaciones con el espacio físico, como la distancia entre ellos, es dejada de lado para marcar una representación relativa [v. por ejemplo *Historia Tolteca-chichimeca*, 1976:f. 33r].

Debemos señalar que las relaciones entre las entidades políticas cambian en el tiempo y están configuradas por la naturaleza de las mismas, es decir, son históricas y culturales [Lambarén, s/f].

LA CONSTRUCCIÓN DE LA AUTORIDAD DENTRO DEL ALTEPETL

En las dinámicas del *altepetl*, los procesos de migración, llegada y partida son esenciales. García Zambrano [2006] indica que éstos estaban relacionados con la búsqueda de espacios geográficos concretos: un lugar de origen, un sitio rodeado por agua —representado por Aztlán—, uno de diferenciación y transición —Chicomoztoc “lugar de las siete cuevas”—, y otro de llegada —Colhuacan “lugar del cerro torcido”—. Notemos cómo estos sitios se refieren todos al ambiente natural.

Una vez que un grupo se asentaba, se definía simbólicamente la delimitación del territorio, arrojando una flecha a cada punto cardinal [v. *Historia tolteca-chichimeca*, 1976]. Este acto, no sólo sacralizaba el espacio, sino que también lo hacía el centro del universo y brindaba a la comunidad un sentido de identidad compartido que los liga con ese espacio.

Es así que una entidad política debe verse como un horizonte de acción, un campo de práctica política que produce bordes, fronteras y lugares conservados en la memoria dentro de un paisaje que aspira a tener coherencia como una autoridad local soberana. Las entidades políticas, entonces, son generadas como paisajes [Smith, 2003].

Las dimensiones para estas prácticas políticas pueden ejemplificarse para Mesoamérica de la siguiente manera:

Imaginación. Es una manipulación ideológica que consiste en cambiar la percepción que se tiene de un paisaje por medio de la autoridad, este proce-

so consiste en destruir la configuración anterior con el encuentro imaginativo entre el régimen político y los individuos; para tal fin, son importantes los actos de fundación y construcción. Es decir, hay un cambio de un estado precedente a otro nuevo —evacuación—, una transformación debida a una entidad política —reducción—, y a la unión de un área al territorio de un grupo humano —integración—.

En Mesoamérica, observamos varios ritos de fundación y término, evidenciado por las ofrendas encontradas al interior de los edificios. Así mismo, esto podría observarse en la técnica constructiva de ampliación, recubriendo los edificios anteriores para generar otro nuevo.

Percepción. Es la relación entre el régimen y sus sujetos; cuando ésta cambia, tiene que haber no sólo una extirpación de los centros políticos pre-existentes, sino también medios para olvidar el estado anterior y mantener el nuevo. Lo que busca una entidad política es establecer su propia percepción del paisaje. Un ejemplo de esto podría ubicarse en Teotihuacan, ya que se sugiere que el acto de cubrir el Templo de Quetzalcóatl con otra estructura es un indicio de un cambio de autoridades [Cowgill, 1997].

Experiencia. Es el medio por el cual los sujetos y el régimen se relacionan sensorialmente, principalmente se hace a través de patrones físicos, como obras arquitectónicas y reorganizaciones demográficas que expresen la autoridad de la entidad política.

En el caso ya señalado para Teotihuacan, un giro así puede observarse en la alteración de los patrones constructivos de la “ciudad de los dioses”: por una parte, las grandes obras arquitectónicas de las fases Tzacualli y Miccaotli cesan y, por la otra, se incrementan los conjuntos departamentales en la Tlamimilolpa [Millon, 1976]. Cowgill [1997] considera que esta transformación es un indicio del cambio de una autoridad más central, a una más corporativa.

En otras palabras, el paisaje es modificado al cambiar las necesidades de una entidad política; esto incluye un nuevo entendimiento del espacio. En el mismo caso teotihuacano, podemos observar cómo se tuvo autoridad para modificar el curso del río San Juan, y hacerlo perpendicular a la Calzada de los Muertos [v. Morelos, 1998; Sánchez, 1998]. Otro ejemplo sería la formación de Tenochtitlan a partir de chinampas y la posterior construcción de calzadas hacia los cuatro rumbos [González, 2002]. Esto sugiere que, en de-

terminado momento, dichos *altepeme* se constituyeron de manera ostentosa como centros del universo.

RELACIÓN ENTRE EL *ALTEPETL* Y EL PAISAJE

Aquí trataremos la relación entre los regímenes y el paisaje, y hablaremos de cómo una entidad política puede modificar el espacio mediante su acción política y cómo se plasma su autoridad en el territorio. En este sentido, Smith [2003] señala que hay una relación estrecha entre los paisajes urbanos y la autoridad política en las entidades, por lo que exploraremos la producción de dichos espacios como constitutivos de la autoridad de los regímenes. El análisis por lo tanto, se centrará en los asentamientos.

Basado en los tres elementos que Smith emplea para determinar la relación entre los regímenes y la construcción del paisaje político, podemos hacer las siguientes anotaciones:

Imaginación. El paisaje imaginado como se describe en representaciones políticas genera un lugar coherente de autoridad legítima producida directamente por un gobierno. La construcción de edificios puede ser signo de potestad de un régimen; además, ésta puede adquirirse por el uso de un espacio ya consagrado. Se retoman modelos anteriores para tener legitimidad, es decir, el dominio es dado por la “genealogía del lugar”. También el uso de determinada iconografía presenta y reproduce un entendimiento imaginado de la coherencia de la ciudad como un lugar espacialmente unificado. Los gobernantes, con el acto de fundar y construir edificaciones, generan una metáfora que presenta al soberano como arquitecto y constructor, y al paisaje urbano como manifestación del orden divino.

Observemos, por ejemplo, en el caso teotihuacano, que en la Pirámide del Sol pudiera estar representado el *altepetl* mismo, así como el “cerro de los mantenimientos”, el *Tonacatepetl*. A este respecto, Manzanilla [1999] expone una leyenda comentada por los habitantes que viven cerca de la zona arqueológica de Teotihuacan, quienes contaron que, durante febrero, solía salir un hombre portando todo tipo de hortalizas y que, debajo de dicho basamento, había chinampas y corrientes de agua en donde se producían esos vegetales.

Otro caso relacionado es el de Tenochtitlan, cuyo Templo Mayor era una simbolización de dos montañas sagradas: una era el *Cobuatepec*, lugar del

nacimiento de Huitzilopochtli, y la otra, el *Tonacatepetl*, origen del agua y de los alimentos [Matos, 1998].

Tanto en Teotihuacan, como en Tenochtitlan, se plasma el orden divino al presentar una configuración cuatripartita, emulando así, el acomodo del universo.

Percepción. Relacionado con la estética particular de cada sociedad, puede observarse en la naturaleza de las construcciones más importantes de un paisaje urbano, y las constricciones y sensaciones que presentan quienes las observan. También la disposición con respecto a los edificios es importante, por ejemplo, la ubicación de los palacios cercanos a los templos indican el origen de la autoridad. Esto es indicativo de que no sólo el poder central podía modificar el paisaje.

Para Mesoamérica, tenemos el claro ejemplo de la representación de los cerros mediante los basamentos o *pirámides*, como una montaña al interior de un centro urbano [Montero, 2001]. Así mismo, podemos mencionar las cuevas, tanto naturales, como artificiales, que se relacionan con dichas estructuras y que se refieren a la comunicación con los diversos niveles del universo, así como del origen de los humanos, emulando a Chicomoztoc [Heyden, 1981].

Experiencia. Smith [2003] señala en este rubro que trata el papel de la autoridad política para forjar la vida en la ciudad. Para tal propósito, hay áreas de control, como puertos y entradas; así mismo, hay divisiones de paisaje de la ciudad en sectores basados en los intereses de la autoridad. Esto último genera espacios diferentes, cada uno producía paisajes con varios tipos de experiencias.

En Tenochtitlan, observamos la separación del recinto sagrado mediante una muralla, el *Cobuatepantli* [Villalobos, 1985]. Para Xochicalco, encontramos murallas, y pasos restringidos a ciertos espacios, como a las plazas y recintos aledaños a los basamentos [Hirth y Cyphers, 1988].

Sea cual sea la configuración de una ciudad, ésta se debe a una decisión política. El paisaje es transformado por las necesidades y naturaleza del régimen. La autoridad influye, entonces, dependiendo del grado de poder, tanto en la configuración de las áreas vecinas, así como en la doméstica. Hay niveles de transformación del paisaje dependiendo de la dominación que se tenga sobre un espacio.

CONCLUSIONES

Como pudimos observar, la construcción del paisaje político dentro del *altepetl* se basa en la representación, precisamente, del agua y de los cerros. Por una parte, tenemos los basamentos o pirámides que son representaciones de cerros. En algunos casos, se trata de la montaña de los mantenimientos, *Tonacatepetl*, en cuyo interior se encuentran el agua y los alimentos; en ocasiones, cuentan con una cueva, que es la entrada al inframundo Mictlan, o al Tlalocan, pero, además, pueden identificarse con la oquedad origen de la humanidad, Chicomoztoc; más aún, en ocasiones, una estructura puede representar todos esos aspectos. Sea cual sea el caso, esa simbolización tiene una fuerte carga, no sólo ideológica, sino también política, ya que se relaciona con una sanción mítica de autoridad, poder y legitimidad.

Por otra parte, hay una preferencia y, por lo tanto, una transformación de los espacios para generar un paisaje acuoso; aunque, cuando es posible, el medio natural también es un elemento que se opta a la hora de establecer un asentamiento, buscando manantiales o cuerpos de agua que provengan de los cerros [García Zambrano, 2006].

Con el esquema de Smith [2003], las dimensiones del paisaje político mesoamericano tienen como característica principal la representación de su sistema ideológico, que estaba fuertemente influenciado por el orden geográfico [López Austin, 1996]. Esto, como ya presentamos, repercute en la transformación del espacio, con la construcción de estructuras que simbolizan cerros, la planeación de asentamientos recreando el orden del universo. Además, debemos mencionar la asignación de un sentido semejante al ambiente natural que, con este hecho, se transforma en uno cultural. Esto es lo que nos hace suponer, en parte, que la constitución de los aspectos políticos, sociales y económicos del *altepetl* estaba cohesionada por la ideología [Lambarén, s/f], ya que ésta era para dichas entidades políticas mesoamericanas, lo que Mann [1991] llamó fuente de poder.

Lo anterior nos sugiere que la autoridad en Mesoamérica, para las entidades políticas, es decir, para los *altepeme*, se generaba recreando el medio geográfico que emulaba el ambiente primigenio, el origen y el sostén de la humanidad, esto es, representando una elevación de tierra —un cerro— rodeado por agua o del cual surge ésta, y, cuando era posible, de una cueva. Así, podemos concluir que, efectivamente, al reconocerse una entidad política

como *altepetl*, ésta, así como sus gobernantes y demás miembros, adquirirían cierta autoridad y relevancia, no sólo al interior, sino también ante otros *altepeme*.

BIBLIOGRAFÍA

Báez Pérez, Miguel

- 2005 *Comercio y política exterior teotihuacana: el caso de la interacción con el sur de Puebla durante el Clásico*, México, tesis de Maestría en Arqueología, México, ENAH.

Broda, Johanna

- 2001 “Astronomía y paisaje ritual: el calendario de horizonte Cuicuilco-Zacatepetl”, en Broda, Johanna; S. Iwaniszewski y A. Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, Conaculta/INAH, pp. 173-199.
- 2009 “Simbolismo de los volcanes. Los volcanes en la cosmovisión mesoamericana”, en *Arqueología mexicana*, vol. XVI, núm. 95, enero-febrero, pp. 40-47.

Carrasco, Pedro

- 1996 *Estructura político-territorial del Imperio tenochca. La Triple Alianza de Tenochtitlan, Tetzcoco y Tlacopan*, México, El Colegio de México/FCE.

Cowgill, George L.

- 1997 “State and Society at Teotihuacan, Mexico”, en *Annual Reviews of Anthropology*, núm. 26, pp. 129-161.

Chimalpahin, Domingo

- 1998 *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*, vol. I, Rafael Tena (trad.), México, Conaculta.

Florescano, Enrique

- 1999 *La bandera Mexicana. Breve historia de su formación y simbolismo*, México, FCE.

García Chávez, Raúl

- 1998 “Evidencias teotihuacanas en Mesoamérica y su posible significado para la cronología de Teotihuacán”, en Brambila, R. y R. Cabrera (coords.), *Los ritmos de cambio en Teotihuacán: reflexiones y discusiones de su cronología*, Colección Científica 366, México, INAH, pp. 477-501.

García Martínez, Bernardo

- 1987 *Los pueblos de la sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, México, El Colegio de México.

García Zambrano, Ángel Julián

- 2006 *Paisaje mítico y paisaje fundacional en las migraciones mesoamericanas*, Cuernavaca, Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

Gómez Gastélum, Luís

- 1991 *De Teotihuacan al Iztepete: dos desarrollos culturales diferentes*, tesis de Licenciatura en Historia, Guadalajara, Universidad de Guadalajara.

González, Carlos

- 2002 “La ciudad de México-Tenochtitlan”, en Manzanilla, L. y L. López Luján (coords.), *Atlas histórico de Mesoamérica*, 2ª edición, México, Larousse.

Heyden, Doris

- 1981 “Caves, gods, and myths: World views and planning Teotihuacan”, en Benson, E. P. (ed.), *Mesoamerican Sites and World Views*, Washington, Dumbarton Oaks, pp. 1-39.

Hirth, Kenneth y Ann Cyphers

- 1988 *Tiempo y asentamiento en Xochicalco*, México, UNAM-IIA.

Historia tolteca-chichimeca

- 1976 México, INAH.

Kirchhoff, Paul

- 1989 “El Imperio Tolteca y su caída”, en Monjarás-Ruiz, J.; R. Brambila y E. Pérez-Rocha (comp.), *Mesoamérica y el centro de México. Una antología*, México, INAH, pp. 249-272.

Lambarén, Rafael III

- 2008 *El Altepétl en Teotihuacan*, ensayo teórico-metodológico de Maestría en Arqueología, ENAH.

s/f “Dinámicas históricas del *Altepétl* en el centro de México”, mecanuscrito.

León-Portilla, Miguel

- 2004 “Estratigrafía toponímica. Lengua y escritura”, en *Arqueología mexicana*, vol. XII, núm. 70, noviembre-diciembre, pp. 26-31.

Lockhardt, James

- 1999 *Los nabuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central. Siglos XVI-XVIII*, México, FCE.

López Aguilar, Fernando

- 2005 *Símbolos del tiempo. Inestabilidad y bifurcaciones en los pueblos indios del Valle del Mezquital*, Pachuca, México, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes del Hidalgo.

López Austin, Alfredo

- 1994 *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE.
1996 “La cosmovisión mesoamericana”, en Lombardo, S. y E. Nalda (coords.), *Temas mesoamericanos*, México, INAH, pp. 471-507.

Mann, Michael

- 1991 *Las fuentes del poder social, I. Una historia del poder desde los comienzos hasta 1976 dC*, Madrid, Alianza Editorial.

Manzanilla, Linda

- 1999 “El inframundo en Teotihuacan” en Rodríguez-Shadow, M. y B. Barba (comps.), *Chalchibuite. Homenaje a Doris Heyden*, Colección Científica 387, México, INAH, pp. 61-89.
2005 “Estados de territorios discontinuos y estados territoriales: indicadores arqueológicos”, ponencia inédita presentada en la IV Mesa Redonda de Teotihuacan “Teotihuacan: más allá de la ciudad”.

Mathews, Peter

- 1996 “Epigrafía de la región del Usumacinta”, en *Arqueología mexicana*, vol. IV, núm. 22, noviembre-diciembre, pp. 14-21.

Matos, Eduardo

1995 “Excavaciones recientes en la Pirámide del Sol, 1993-1994”, en Matos, Eduardo (comp.), *La Pirámide del Sol en Teotihuacan*, México, Instituto Cultural Domecque, pp. 312-329.

1998 *Vida y muerte en el Templo Mayor*, 3ª edición, México, FCE.

Millon, René

1976 “Social relations in ancient Teotihuacan”, en Wolf, E. R., (ed.), *The Valley of Mexico*, Albuquerque, University of New Mexico Press, pp. 204-248.

Montero, Arturo

2001 “Buscando a los dioses de la montaña: una propuesta de clasificación ritual”, en Broda, J.; S. Iwaniszewski y A. Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, Conaculta/INAH, pp. 23-47.

Morelos, Noel

1998 “El advenimiento de la sociedad urbana: una reinterpretación de la cronología para Teotihuacan”, en Brambila, R. y R. Cabrera (coords.), *Los ritmos de cambio en Teotihuacán: reflexiones y discusiones de su cronología*, Colección Científica 366, México, INAH, pp. 81-102.

Ortiz, Ponciano y Robert Santley

1998 “Matacapán: un ejemplo de enclave teotihuacano en la costa del Golfo”, en Brambila, R. y R. Cabrera (coords.), *Los ritmos de cambio en Teotihuacán: reflexiones y discusiones de su cronología*, Colección Científica 366, México, INAH, pp. 377-460.

Piña Chan, Román

2002 *El lenguaje de las piedras. Glífica olmeca y zapoteca*, México, FCE.

Rattray, Evelyn

1990 “Nuevos Hallazgos sobre los orígenes de la cerámica Anaranjado Delgado”, en Cardos de Méndez, A. (coord.), *La época clásica. Nuevos hallazgos, nuevas ideas*, México, INAH, pp. 89-106.

Reyes García, Cayetano

2000 *El altépetl, origen y desarrollo: construcción de la identidad regional náuatl*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán.

Robles Castellanos, José

2007 *Culhua Mexico. Una revisión arqueo-etnohistórica del imperio de los mexica tenochca*, México, INAH.

Rodríguez, Ma. del Carmen y Ponciano Ortiz

2007 “El bloque labrado con símbolos Olmecas encontrados en El Cascajal, municipio de Jaltipan, Veracruz”, en *Arqueología*, Segunda época, núm. 36, diciembre, pp. 24-51.

Romero Frizzi, María de los Ángeles

2003 “Los zapotecos, la escritura y la historia”, en *Escritura zapoteca. 2500 años de historia*, México, CIESAS/INAH, pp. 13-93.

Sánchez, Jesús E.

1998 “El fechamiento relativo a partir de indicadores y contextos arqueológicos: el caso del Río San Juan”, en Brambila, R. y R. Cabrera (coords.), *Los ritmos de cambio en Teotihuacán: reflexiones y discusiones de su cronología*, Colección Científica 366, México, INAH, pp. 129-142.

Schele, Linda

- 1996 "The Olmec Mountain and Tree of Creation in Mesoamerican Cosmology", en *The Olmec World. Ritual and Rulership*, Princeton, The Art Museum, pp. 105-119.

Smith, Adam T.

- 2003 *The Political Landscape. Constellations of Authority in Early Complex Polities*, Los Angeles, University of California Press.

Tapia, Andrés de

- 2008 *Relación de la conquista de México*, Entre Manos 25, México, Axial.

Urcid, Javier

- 1997 "La escritura zapoteca prehispánica", en *Arqueología mexicana*, vol. V, núm. 26, julio-agosto, pp. 42-53.

Villalobos, Alejandro

- 1985 "Consideraciones sobre un plano reconsturctivo del recinto sagrado de México-Tenochtitlan", en *Cuadernos de arquitectura mesoamericana*, núm. 4, julio, pp. 57-64.

EL ARTE RUPESTRE Y EL SIMBOLISMO DEL PAISAJE EN EL NOROESTE DE SONORA

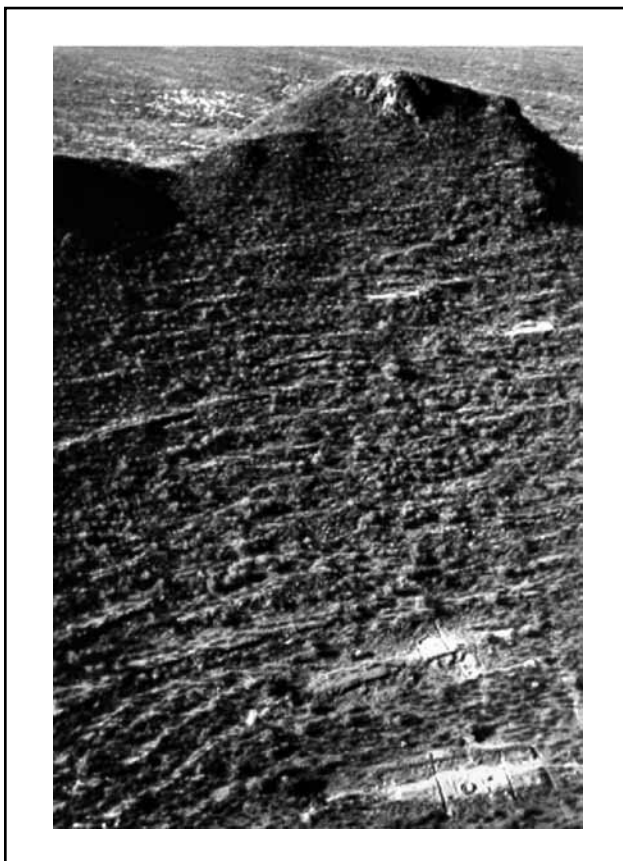
Julio Amador Bech*

Dentro de la región noroeste de Sonora, situado en la llanura desértica que media entre la Sierra Madre Occidental y el Golfo de California, se encuentra el sistema fluvial de los ríos Magdalena-Altar-Asunción-Concepción, asociados al cual se construyeron los principales sitios de un complejo cultural llamado Trincheras (Figura 1). Para los grupos que han habitado el desierto, la distribución del agua constituye el factor determinante para la relación paisaje-cultura. En la región se integran dos elementos decisivos: las cuencas hidrológicas y los cerros de origen volcánico; la combinación de los beneficios de ambos permitió la posibilidad de optimizar el preciado recurso del agua, contribuyendo a determinar tanto las rutas estacionales de obtención de recursos como la distribución de los asentamientos temporales y permanentes.

Se ha propuesto que los grabados rupestres tallados sobre los afloramientos rocosos de los cerros volcánicos de la

* Estudiante del Doctorado en Arqueología, Posgrado en Arqueología, ENAH. Profesor-investigador, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.

FIGURA 1



región, entre los cuales destacan los cerros de La Proveedora y San José, pertenecen al complejo cultural Trincheras. Sin embargo, la asociación entre los elementos diagnósticos del complejo Trincheras y los petrograbados no ha podido establecerse de una manera rigurosa e indiscutible; por otra parte, los restos de cultura material a partir de los cuales se define el complejo Trincheras no tienen una distribución uniforme o una importancia equivalente en todos los sitios. Desde el punto de vista de Beatriz Braniff, la cultura Trincheras es un fenómeno heterogéneo, complejo, de larga duración y la información arqueológica que de ella se tiene es limitada, a veces ambigua

y contradictoria. En ausencia de suficientes investigaciones detalladas del mayor número posible de sitios, sólo se puede presentar un cuadro esquemático general. Los desarrollos culturales se dan dentro de cuatro sistemas ecológicos diferentes que son: 1) el fluvial (ríos Magdalena-Altar-Asunción-Concepción), 2) el costero, 3) la región de la desembocadura del río Concepción, 4) interior (lejano de los ríos y la costa) [Braniff, 1992:122].

Como sabemos, el nombre asignado a esta cultura por los arqueólogos proviene de las terrazas artificiales construidas sobre los cerros a las que los primeros misioneros y militares en llegar a la región —Kino, Mange y, posteriormente, Pfefferkorn— les atribuyeron una función defensiva y las designaron con el nombre de “trincheras” y de “cerros de trincheras” [Bolton, 1936; Sauer y Brand, 1931]. Con el tiempo, varios autores han cuestionado ese concepto unifuncional y demostrado otros usos como el agrícola, el habitacional y el ceremonial [Braniff, 1992; Fish, Fish y Downum, 1991; Fish y Fish, 2007; McGuire y Villalpando, 1993; Villalpando y McGuire, 2004]. En relación con el sitio más importante de este tipo, el Cerro Trincheras del río Magdalena, Villalpando y McGuire señalan al respecto que atribuirlos a sólo una de estas funciones es demasiado simple: “Hemos encontrado evidencias de todas las funciones señaladas por otros investigadores para responder la pregunta de por qué escogieron vivir en estos cerros, incluyendo aspectos relacionados con la agricultura, el ritual y la defensa” [Villalpando y McGuire, 2004:225].

En Sonora el término *trincheras* se utiliza para designar a: 1) los cerros descritos con construcciones considerados como posteriores al año 1100 dC, 2) el complejo cerámico Trincheras del norte-centro de Sonora que *sólo parcialmente* se superpone a la distribución de los cerros de trincheras (Púrpura/rojo, Púrpura/café, Policroma y Lisa con escobillado interior), y 3) el Cerro de Trincheras de la cuenca del río Magdalena.

El interés prolongado por las colinas volcánicas bajas para construir cerros de trincheras refleja la presencia de materia prima para la fabricación de herramientas líticas, recursos silvestres, microclimas favorables y un potencial agrícola. Además de las razones prácticas, no deben descartarse los criterios astronómicos y simbólico-religiosos en la selección de los cerros para construir espacios habitables y sitios ceremoniales [Amador y Medina, 2007; Fish y Fish, 2007; Whitley, 1998; Zavala, 2006].

Factores diversos demuestran el uso agrícola: 1) las terrazas tienen profundidad suficiente para haber sido utilizadas con fines agrícolas; 2) predominan orientaciones de las terrazas que evitan la excesiva insolación de los cultivos; 3) en esas colinas se producen menos heladas invernales que en otros terrenos y las terrazas proporcionan un calentamiento nocturno del suelo al irradiar el calor absorbido por las rocas volcánicas oscuras; 4) los cerros de trincheras proporcionan el más elevado y extenso contenido de humedad estacional durante las lluvias de invierno; 5) los suelos volcánicos son ricos en arcillas y retención de humedad; 6) en las excavaciones arqueológicas realizadas se han encontrado restos de polen de maíz y de implementos agrícolas [Fish, Fish y Downum, 1991].

En Sonora y en Arizona se ha demostrado la presencia de habitaciones, así como en ciertos sitios de aldeas completas asociadas a los cerros de trincheras. En la mayoría de los sitios de trincheras, tanto en Sonora como en Arizona, aparecen concentraciones de petrograbados sobre los afloramientos rocosos de las laderas. En sitios del noroeste de Sonora como La Proveedora, el cerro San José y El Deseo, en la cuenca del río Asunción, o el Cerro de la Nana en la cuenca del río Magdalena, la concentración de grabados rupestres sobre los afloramientos rocosos en las laderas es muy importante. La producción de ornamentos de concha parece haber sido, también, una actividad primordial en la mayoría de los sitios de trincheras del noroeste de Sonora.

A lo anteriormente descrito debemos agregar una función ritual. Estructuras de muros de piedra sin argamasa, con formas elipsoidales, circulares, cuadrangulares y rectangulares, dotan de un carácter especializado a las cimas y, ocasionalmente, a las laderas de los cerros y a las llanuras inmediatas al pie de monte; fueron usadas, muy probablemente, para rituales religiosos y otros eventos comunitarios [Amador y Medina, 2007; Fish y Fish, 2007; Zavala, 2006].

Los cerros de trincheras constituían localidades elevadas y prominentes; pudieron haber servido como marcadores visuales sobresalientes en el paisaje, dominando los asentamientos comunes, tal vez, jugando un papel simbólico semejante a los montículos, las pirámides y los centros ceremoniales, construidos en sitios elevados por las culturas mesoamericanas [Haury, 1976; Villalpando y McGuire, 2004; O'donovan, 2002; Zavala, 2006]. El patrón repetitivo y el carácter masivo de las terrazas en algunos sitios, como

en el Cerro de Trincheras, crean un efecto visual de escalonamiento de las laderas de los cerros que es visible a la distancia. Su monumentalidad puede asociarse a la exhibición del poder del grupo que los construyó y del dominio estratégico de los cerros sobre los valles adyacentes [Zavala, 2006].

El dominio de la visibilidad desde la cima de los cerros más elevados puede asociarse, también, con la comunicación a larga distancia, la defensa y el ritual. Las estructuras en las cimas de los cerros pudieron haber formado parte de un sistema de señalización y comunicación entre aldeas. Su dominio visual sobre el territorio circundante los convierte en puntos privilegiados de observación del paisaje para fines defensivos y rituales (Figura 3). Los inserta dentro de un sistema de comunicación e intervisibilidad regional que une y relaciona entre sí, visualmente, los sitios más elevados del sistema fluvial Magdalena-Altar-Asunción-Concepción. Al respecto, Zavala subraya lo ya señalado por McGuire y McNiff: la frecuencia en que desde las cimas de los cerros de trincheras son visibles otros cerros de trincheras [Zavala, 2006:140]. En algunos casos, como en el Cerro de Trincheras, el conjunto de cerros del sitio probablemente funcionaba como un sistema integrado [Fish y Fish, 2007; Villalpando, 2001c; Villalpando y McGuire, 2004; Zavala, 2006].

Un cerro con laderas de piedra es una localidad favorable a acciones defensivas. Además de contar con la ventaja de poder prevenir un ataque por el dominio visual sobre el territorio, desde las alturas, las terrazas y muros dificultarían y harían más lento el ataque de un grupo invasor, obligado a avanzar en forma ascendente sobre las empinadas laderas del cerro; asimismo, la pendiente, los muros y las rocas de la ladera proporcionan abrigo y un resguardo estable para los defensores. La ausencia de fuentes de agua en los cerros es, sin embargo, un factor desfavorable para los defensores, en caso de un sitio prolongado.

La combinación de casas, huertos, estructuras públicas productivas y ceremoniales y espacios con grabados rupestres, en los grandes sitios de cerros de trincheras, componen el tipo de asentamiento característico del complejo Trincheras. Durante su última fase (1350-1450), los cerros de trincheras más grandes fueron centros hegemónicos regionales [Villalpando y McGuire, 2004]. Si evaluamos críticamente la evidencia arqueológica sobre estos sitios podremos concluir que las estructuras resultantes del trabajo cultural sobre

los cerros volcánicos del noroeste de México y suroeste de los Estados Unidos (Sonora, Arizona, Chihuahua y Nuevo México) tenían una funcionalidad plural: habitacional, agrícola, ritual, dominio visual sobre el territorio circundante, comunicación, defensa, manifestación de poder y dominio.

MANIFESTACIONES RUPESTRES: DEFINICIÓN GENERAL Y CONCEPTOS BÁSICOS

Entiendo por manifestaciones rupestres todas aquellas formas de expresión plástica y gráfica que se realizan sobre un soporte de roca, ya sea en un afloramiento superficial, en una peña o sobre la pared de una cueva; por medio de la aplicación de pigmentos o por medio de técnicas directas o indirectas de grabado, así como por la combinación de procedimientos pictóricos y de grabado. Llamo pinturas rupestres a aquéllas realizadas por la aplicación de una materia pictórica sobre la superficie del soporte de piedra. Por materia pictórica comprendo un pigmento de color, ya sea de origen mineral o vegetal y un aglutinante o medio que tiene la función de pegar las partículas de pigmento entre sí y al soporte rocoso [Doerner, 1982:2-5]. Prefiero utilizar un concepto general que comprenda las diversas manifestaciones pictóricas y funciones semánticas, a diferencia de los conceptos pictogramas o pictografías que tienen un sentido más específico y restrictivo que no sería correcto emplear en todos los casos. Los petrograbados son aquellas manifestaciones rupestres realizadas por medio de la incisión, abrasión y percusión directas o indirectas sobre el soporte de piedra.

Además de las pinturas y los grabados sobre piedra tenemos que tomar en consideración a los denominados geoglifos. En Sonora están presentes tanto en la región del río Magdalena, en el sitio llamado La Playa, como en el desierto de Altar, en la sierra El Pinacate; en California y Arizona se encuentran en el desierto Mojave y en el desierto del bajo río Colorado. Se trata de diseños de gran escala que pueden llegar a medir más de 100 m. Se realizaron levantando las rocas para dejar expuesto el suelo liso del desierto, son verdaderas formas geométricas, antropomorfas y zoomorfas muy esquemáticas que pueden haber sido utilizadas para eventos rituales como danzas y procesiones [Hayden, 1982].

Al definir a las manifestaciones rupestres por sus aspectos básicos —el soporte rocoso, los materiales, las herramientas y las técnicas de producción—,

no queremos dejar de lado otro aspecto sustantivo: en los años recientes, algunos autores como Ralph Hartley, Richard Bradley y, particularmente, David S. Whitley, han insistido en señalar que no podemos olvidar que los soportes rocosos sobre los cuales se encuentran las manifestaciones rupestres, al estar situados en un *entorno natural*, su producción constituye una forma de acción consciente para modificar simbólicamente el paisaje [Bradley, 1991; Hartley, 1992; Whitley 1998]. David Whitley va más allá afirmando que el *simbolismo del paisaje* es una característica fundamental, asociada a la producción de pinturas y grabados rupestres en los desiertos del oeste de Norteamérica, ampliamente documentada por la etnohistoria y la etnografía. Considera que uno de los factores decisivos que definen al arte rupestre es “su ubicación en substratos geológicos, es decir, su ubicación en el paisaje natural”, lo que implica que el arte rupestre es una forma de “arte del paisaje” (*landscape art*). Para el autor, esa característica implica la necesidad de definir al arte rupestre también a partir de su atributo contextual y, en ese sentido, ser congruentes con los principios básicos del análisis simbólico, para el cual, la importancia simbólica del contexto es fundamental [Whitley, 1998:11].

Haciendo referencia a ciertos estudios regionales, Whitley sostiene que, tanto para algunos ejemplos de arte rupestre en el este de California como de la Gran Cuenca, puede hablarse de un simbolismo del sitio con arte rupestre por oposición al simbolismo del motivo, y caracterizar a aquél como un lugar destinado para el ritual y situado dentro del paisaje. Esta proposición nos conduce al tema más amplio del simbolismo del paisaje. Dentro de este orden de pensamiento simbólico, Whitley hace referencia a registros etnohistóricos y etnográficos de los grupos que han habitado la región que estudia, para los cuales existe un simbolismo de género atribuido tanto al paisaje, en general, como a ciertos accidentes topográficos singulares; un simbolismo asociado a los mitos de origen: masculino, para los montes con altos picos superiores a los 1000 msnm, y femenino, para los valles y para los cerros bajos, inferiores a los 1000 msnm [Whitley, 1998:15-23].

El autor señala que, dentro de los registros etnohistóricos de las regiones referidas, se ha constatado que factores como la ubicación en el paisaje, los atributos geomorfológicos y los frentes rocosos de los paneles poseían, en sí mismos, un significado simbólico tan importante como el significado de los propios motivos. De tal forma, era la asociación simbólica sitio-panel-motivo

la que permitía potenciar el significado pleno del arte rupestre [Whitley, 1998:16]. El sitio y el panel rocoso *nunca han sido elementos neutros* sobre los cuales se pintaran o grabaran signos significativos, simbólicamente hablando. En numerosos casos, a esos tres factores les podemos añadir la orientación astronómica como un elemento importante en cuanto a su simbolismo [Ballereau, 1991; Bostwick, 2001; Bostwick y Plum, en línea; Bostwick y Krocek, 2002; Bostwick y Bates, 2006; Sofarer *et al.*, 2008].

Teniendo en cuenta que los sitios con arte rupestre eran considerados como espacios sagrados, “portales de entrada al mundo sobrenatural”, Whitley sostiene que “la distribución de los sitios estaba en función de lo que se percibía como la distribución de los poderes sobrenaturales sobre el paisaje”; un orden tal obedecía a una geografía de lo sagrado, sobrepuesta al paisaje y atribuida a ciertos sitios con características específicas [Whitley, 1998:21].

En España se ha desarrollado, también, una línea de investigación de arqueología del paisaje asociada al estudio del arte rupestre y de las estructuras megalíticas que destaca el aspecto simbólico de la acción humana sobre el medio ambiente en el que habita [Criado Boado y Santos Estévez, 1998]. Los autores definen a la *simbología del espacio* como el problema específico a investigar, teniendo como premisa que “el espacio social ha poseído siempre entre sus plurales dimensiones una dimensión simbólica” [Criado Boado y Santos Estévez, 1998:503]. A partir de estas ideas desarrollan una disciplina de investigación que denominan *arqueología de paisaje*, la cual sustituiría a la arqueología espacial-funcional positivista:

La declaración de intenciones consustancial a la denominación Arqueología del Paisaje implica sobre todo una aproximación al espacio menos ambiental y más cultural. La Arqueología del Paisaje surge cuando se amplía el campo semántico del espacio para desprenderse de las connotaciones presuntamente objetivas y exclusivamente físicas del concepto espacio y abrir la investigación arqueológica a sus dimensiones culturales [Criado Boado y Santos Estévez, 1998:504].

Para identificar y abordar paisajes arqueológicos, Criado Boado utiliza el recurso básico de la noción de *visibilidad* (forma de exhibir y destacar los productos de la cultura material). Primero se observan los elementos que componen las condiciones de visibilidad del registro arqueológico y se de-

termina el qué, el cómo y el porqué de sus rasgos visuales [Criado Boado, 1991:23].

Se aporta sistematicidad al análisis de la construcción social del paisaje, al identificar los elementos que destacan visualmente [Parcero *et al.*, 1998]. Una vez identificados estos elementos se puede llevar a cabo el análisis de la estrategia a la que corresponden. Las intenciones de esa estrategia están vinculadas estrechamente con el tipo específico de lógica cultural, desarrollada en relación con las maneras de entender y hacer uso del espacio. Una estrategia de visibilización presupone una actitud hacia el entorno. Es necesario establecer un encadenamiento entre percibir, identificar y comprender los elementos del paisaje. Las estrategias de visibilización se expresan a través de los efectos de la acción social y los objetos de la cultura material; se reconocen e interpretan observando la forma que adquiere el impacto humano sobre el paisaje y la acción constructiva del hombre. Mediante el registro arqueológico y paleoecológico, se formulan las preguntas sobre el carácter cultural del espacio.

Criado Boado define cuatro estrategias de visibilización: inhibición, ocultación, exhibición y monumentalización [1991:24]. Una vez definidos los conceptos, el autor hace explícita su metodología: reconocer y caracterizar las estrategias de visibilidad a través del registro arqueológico, reconstruir el tipo de voluntad de visibilidad que implican esas estrategias, definir de qué modo esa voluntad forma parte de una racionalidad cultural específica y relacionar esa voluntad con situaciones históricas o formaciones sociales concretas —interpretar cronológicamente la evidencia material y el territorio [Criado Boado, 1993:44-50].

En los desiertos del noroeste de México y el suroeste de Estados Unidos existe una gran diversidad cultural que coincide con una gran variedad estilística de las manifestaciones rupestres. No obstante la complejidad de la prehistoria regional, podemos encontrar ciertos *patrones comunes* en relación con las manifestaciones rupestres. Se realizan sobre soportes de piedra (arenisca, basalto o granito) ubicados en afloramientos rocosos en laderas de cerros y montes, sobre farallones y en abrigos rocosos poco profundos. Son visibles desde el paisaje circundante. Se realizan en sitios fuertemente significativos, ya sea porque se hallen cerca de recursos alimenticios: sitios propicios para la caza o la recolección, sitios propicios para la agricultura de

temporal, sitios con fuentes naturales de agua (permanentes o estacionales); ya sea que se trate de sitios ubicados en rutas importantes de tránsito cíclico: rutas hacia el mar, rutas cíclicas de caza y recolección, rutas de intercambio. Se encuentran, también, en lugares que se consideran sagrados, donde se llevan a cabo eventos rituales o son sitios venerados por considerarse lugares donde ocurrieron sucesos míticos. En la mayoría de los casos se combinan dos o más de estas variables.

Los motivos de las pinturas rupestres y los petrograbados son antropomorfos, zoomorfos y abstractos; en la mayoría de los casos aparecen combinaciones de los tres tipos de motivos en un mismo sitio. El estilo del dibujo es fuertemente esquemático y simplificado, haciendo abstracción de todo detalle realista. Cada estilo genera un repertorio iconográfico limitado de figuras y tipos claramente definidos.

La observación reiterada de patrones muy definidos en la producción de manifestaciones rupestres nos conduce a la conclusión de que *las manifestaciones rupestres constituyen una construcción cultural estructurada* y que esa estructura puede ser mostrada por el análisis sistemático. Polly Schaafsma coincide con este punto de vista cuando afirma que “el arte rupestre tiene una estructura, de la misma manera que toda la información arqueológica, se conforma de acuerdo a patrones discernibles” [Schaafsma, 1980:6-10]. Cabe aclarar, sin embargo, que ese carácter estructurado que presentan las manifestaciones rupestres incluye *discontinuidades, variantes, excepciones y contradicciones*, que son propias de todo conjunto estructurado en función de la complejidad que caracteriza a las producciones culturales.

LA ARQUEOLOGÍA DE PAISAJE Y EL ARTE RUPESTRE EN EL NOROESTE DE SONORA

Como ya hemos indicado, los rasgos más destacados de los cerros de trincheras en el noroeste de Sonora (200-1450 dC) son los asentamientos complejos asociados a las cuencas fluviales y a los cerros volcánicos. Sus principales características pueden ser descritas de la siguiente manera: a) en las laderas encontramos terrazas, senderos y grabados rupestres; b) en las cimas, observatorios con visibilidad a las llanuras y cerros aledaños, estructuras de muros con probable función ritual; c) a pie de cerro, metates y morteros fijos, grabados rupestres; d) en las llanuras asociadas a los cerros, grandes rocas alineadas,

espacios colectivos de reunión, casas en foso, restos de herramientas líticas, artefactos de concha y de algunas de las cerámicas diagnósticas: Púrpura/café, Púrpura/rojo, Policroma y Lisa con escobillado interior. Todos estos elementos crean un patrón morfológico general que se manifiesta con variaciones definidas en la región de los ríos Magdalena-Altar-Asunción-Concepción.

En relación con los grandes sitios de Trincheras en el noroeste de Sonora y sur de Arizona, propongo una hipótesis: no se puede explicar la enorme tarea constructiva en los cerros volcánicos de Sonora y Arizona —terrazas agrícolas, espacios domésticos, espacios ceremoniales, observatorios, sistemas defensivos y arte rupestre— bajo las condiciones climáticas extremas del desierto, *sin que dicha construcción estuviera inmersa en un sistema cultural complejo que proveyera a la comunidad con metas colectivas que trascendieran la mera satisfacción de las necesidades inmediatas de alimentación, abrigo y defensa*; propósitos colectivos que, muy probablemente, estuvieron fundados en elaboraciones culturales sofisticadas, las cuales debieron integrarse dentro de un sistema mitológico complejo y materializarse tanto en esquemas cosmológicos como en conceptos cosmogónicos. Así, las construcciones arquitectónicas, su forma, sus relaciones espaciales (ubicación-orientación-distribución-intervisibilidad), además de obedecer a los fines prácticos definidos, son la expresión simbólica de esquemas cosmológicos y conceptos cosmogónicos a la que se agrega, significativamente, la extensa producción de grabados rupestres. La relación mítico-simbólica entre el paisaje y las estructuras fundamentaría y daría origen a prácticas rituales específicas.

Por lo que respecta a las orientaciones de carácter religioso que subyacen al orden y significado de las estructuras, siguiendo a Ricoeur, partimos de una guía heurística básica: el símbolo “está ligado al cosmos” [Ricoeur, 2006:74]. El pensamiento simbólico, en general, y el religioso, en particular, aluden a y derivan de una cosmogonía-cosmología. Trasladada a la arqueología de paisaje, la idea implica que el espacio habitable se construye a la manera de un microcosmos que refleja aspectos decisivos del esquema cosmológico derivados del mito cosmogónico. Clifford Geertz insiste en que estos fenómenos son perfectamente observables: “Los actos culturales (la construcción, aprensión y utilización de las formas simbólicas) son hechos sociales como cualquier otro; son tan públicos como el matrimonio y tan observables como la agricultura” [Geertz, 1997:90]. Los símbolos y sistemas de

símbolos que definen las disposiciones religiosas son los mismos que “colocan esas disposiciones en un marco cósmico” [*ibid.*:95].

A partir de este principio, entendemos la organización espacial de las estructuras de los sitios con grandes paneles de roca grabados, con plazas destinadas a la realización de actividades colectivas, delimitadas perimetralmente por los grandes círculos de piedra, la ladera del cerro como escenografía monumental para los paneles grabados y los senderos como comunicadores de todos los espacios construidos y de todas las dimensiones de realidad, simbolizadas por las estructuras culturales a los que se añaden los aspectos del paisaje destacados, formando todo el conjunto un microcosmos armónicamente estructurado. El cerro sirve como mediador entre la tierra y el cielo, lo que definiría una relación de significado entre las plazas y el cerro, en la cual los senderos juegan el papel de comunicadores. Desde esa perspectiva, las diferencias de altura de los grabados y las terrazas cobrarían sentido como simbólicas de los distintos niveles o dimensiones: la distribución-organización de las estructuras presentes configura un microcosmos.

Al sistema de correspondencias espaciales concernientes a la cosmología debe asociarse un sistema de correspondencias temporales, referidas a la cosmogonía que se reitera en el ritual, *uniendo y armonizando la dimensión espacial con la temporal*, y de esa forma integrando todos los aspectos de la vida. Al nivel de las actividades sociales, significa que la cosmogonía se reiterará ritualmente, de manera cíclica, en los momentos decisivos del año, durante los cuales se conjuntan elementos del ciclo cósmico y elementos del ciclo biológico, como en el paso de la estación seca a la estación lluviosa.

Ciertos aspectos decisivos de los sistemas simbólicos pueden inferirse de características muy definidas de los sitios. Basándonos en la arqueoastronomía, podemos referirnos a la orientación de las estructuras arquitectónicas en función de los fenómenos astronómicos observados y, a la vez, dispuestas para la observación de fenómenos astronómicos; por ejemplo, las estructuras en forma de V construidas en la cima del Cerro Trincheras, que de acuerdo con Villalpando y McGuire “apuntan a la salida del sol en los solsticios de verano e invierno” [Villalpando y McGuire, 2004:238; Villalpando, 2001c:235]. La muy probable representación de diversos astros (Sol, Luna, Venus y estrellas) en los petrograbados de los cerros de La Proveedora y San José, que propone

el astrofísico Dominique Ballereau, sería un importante indicador de una atenta observación de los fenómenos astronómicos [Ballereau, 1991] .

La construcción de las terrazas agrícolas en las zonas de menor insolación, como estrategia común para proteger a los cultivos del exceso del sol, en numerosos sitios de Sonora y Arizona [Fish, Fish y Downum, 1991], implica cuidadosas observaciones de los movimientos solares a lo largo del año. A esas hipotéticas observaciones debemos añadir las representaciones de los rumbos del universo (símbolo del quincunce) tallado en los grabados rupestres de numerosos sitios de Trincheras, representaciones que serían una evidencia de conceptos cosmológicos expresados mediante símbolos visuales en el arte rupestre (Figura 2).

Por lo menos para el periodo histórico, existen registros etnográficos bien definidos sobre la observación de los fenómenos astronómicos por los diversos grupos *o'odham*. Los *akimel o'odham* tienen puntos definidos de observación solar en la Sierra de la Estrella (marcadores solares). Según el mismo registro, los solsticios eran observados rigurosamente y se pensaba que, durante el de invierno, el sol se quedaba quieto por cuatro días, em-

FIGURA 2



pezando con el día que las Pléyades se ponían al atardecer. Tanto entre los *akimel o'odham* como entre los *tobono o'odham*, el periodo de cuatro días del solsticio de invierno era considerado sagrado, se trataba de las cuatro noches más largas del año, durante las cuales, los guardianes de la tradición (*siniyawkum*) relataban los mitos de origen de manera oficial a la comunidad [Bahr, 1994:282; Underhill, 1939:125].

Los principales eventos del calendario eran memorizados por un guardián de la tradición, quien los grababa en un “bastón de rezo” o “palo de memoria”, que es una vara de sahuaro, pino o sauce con muescas mnemotécnicas que ayudan a su poseedor a recordar los eventos registrados [Underhill, 1939:126]. La importancia que esos registros tenían nos permite proponer la hipótesis de que en el pasado tales registros se llevaban por medio de la gráfica rupestre.

En relación con el periodo que estudiamos, podemos inferir que este tipo de asociación astronómica, mítica y simbólica parece haber estado presente en otros sitios de la región como en el Cañón del Chaco, en Nuevo México [Sofarer *et al.*, 2008], Shaw Butte y South Mountain Park, en Arizona [Bostwick y Bates, 2006; Bostwick y Krocek, 2002; Bostwick y Plum, en línea].

Todos estos elementos sugieren tanto la aplicación práctica como el uso religioso de cierto tipo de observaciones y conocimientos astronómicos; al interior de un sistema tal, el simbolismo de los cerros y lugares elevados tendría un papel fundamental y estaría estrechamente relacionado con los fenómenos astronómicos observados, catalogados y sistematizados dentro de un sistema de categorías cosmológicas-astronómicas. La observación sistemática y repetida a través del tiempo de los fenómenos astronómicos y de los fenómenos naturales del medio ambiente permite, a gente especializada de la comunidad, hacer predicciones y orientar el comportamiento social de acuerdo con esos conocimientos [Broda, 1991:462]. Esa observación influyó en la construcción de una cosmovisión, de modo que conocimientos precisos que tienen una función práctica-utilitaria, como el calendario y su influencia en actividades como la recolección, la caza y la agricultura, se confunden con elementos míticos y rituales que tienen una función religiosa: fiestas de petición de lluvia y abundancia, por ejemplo. Articulación compleja entre magia, ciencia y religión que podemos constatar en las culturas precolombinas de todo el continente americano.

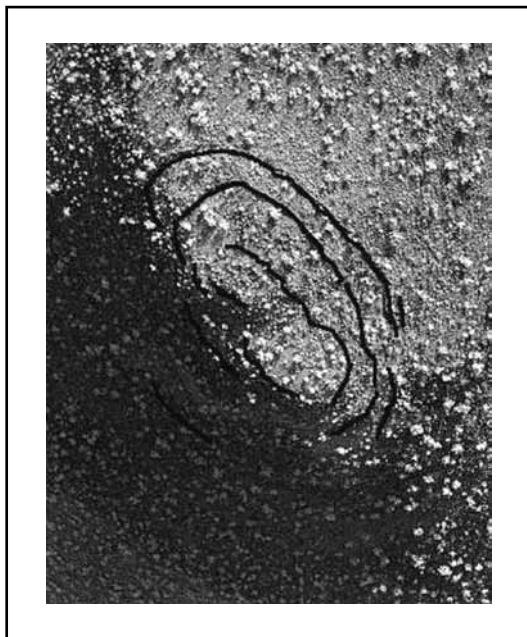
De tal suerte, es posible establecer una relación sistemática entre la observación de los fenómenos naturales, la utilización práctica de esos conocimientos, la cosmovisión, el calendario y el ritual. En segundo lugar, que un aspecto privilegiado en el cual se ponen de manifiesto estas relaciones se refiere al clima y al ciclo agrícola, con los cuales se vinculan elementos esenciales de la cultura y la cosmovisión. Los aspectos sustantivos en los cuales se manifestaba la vinculación de los conocimientos empíricos y sistemáticos de la naturaleza con la cosmogonía y la religión eran la relación entre la astronomía y los fenómenos climatológicos (la estación de lluvias y la estación seca), así como su influencia en los ciclos agrícolas, el crecimiento de las plantas y los ciclos biológicos de la fauna que formaba parte de la dieta (ecología, agricultura). La preocupación fundamental giraba alrededor de la lluvia y de la fertilidad vegetal y animal [Broda, 1991:464-465]. Esto no es algo privativo de las sociedades agrarias, sino que ya existía entre los grupos cazadores-recolectores.

Por otra parte, basándonos en otros aspectos de la arqueología de paisaje, la etnohistoria y la etnografía, podemos afirmar que la forma y la ubicación de las estructuras ceremoniales están determinadas por los conceptos cosmológicos y las prácticas rituales. Desde esa perspectiva, se puede entender a los cerros de trincheras como elementos de un paisaje construido y de un arte rupestre que expresan conceptos que articulan la observación de los fenómenos naturales y los conceptos cosmológicos religiosos [Amador y Medina, 2008; Fish y Fish, 2007].

En el complejo sitio arqueológico, articulado en torno al Cerro de Trincheras, habrá que tener en consideración que eran varias estructuras de muros las que tenían un probable uso ceremonial: la Plaza del Caracol, La Cancha, El Caracolito y las estructuras de muros de piedra con formas geométricas definidas (circulares, elipsoidales y cuadrangulares) situadas, siguiendo un patrón repetitivo, en las cimas de los cerros aledaños al Cerro Trincheras [Fish y Fish, 2007; Zavala, 2006] (Figura 3); estructuras de “corrales y círculos de piedra” que son comunes, también, a sitios de trincheras de la cuenca del Asunción, como La Proveedora, El Deseo y el Cerrito del Pápago [Amador y Medina, 2007].

Los rituales de petición de lluvias ponen al descubierto la relación que existía entre los conocimientos que se tenían en relación con el ciclo del agua y el esquema cosmológico tripartito del plano vertical del universo: cielo-tie-

FIGURA 3



rra-inframundo. De la misma manera que las ofrendas de animales marinos al dios Tláloc en el Templo Mayor [López Luján, 2009], las estructuras de muros en forma de conchas marinas en las cimas de los cerros de trincheras en Sonora permiten comprender que la relación de las deidades de la lluvia y la abundancia con los cerros y el mar sólo puede entenderse dentro del contexto más amplio de la cosmología prehispánica, según la cual el espacio debajo de la tierra se concebía como lleno de agua y existía una comunicación subterránea entre los cerros, las cuevas y el mar [Amador y Medina, 2008; Broda, 1991]. Así, la expresión religiosa de estos fenómenos daba origen a un conjunto de prácticas rituales, encaminadas a asegurar las lluvias suficientes y adecuadas para los cultivos, el ritual era una petición de abundancia, orden y armonía. En el noroeste de México, las fiestas comenzaban un poco antes del inicio de la estación de lluvias, a fines de junio (solsticio de verano) y culminaban con la fiesta de la cosecha, durante la cual se daba gracias por los bienes recibidos, en el solsticio de invierno. Sobre la pertinencia de

esta aproximación al problema y su validez para las tradiciones culturales del norte de México y el suroeste de Estados Unidos, Polly Schaafsma sostiene que:

La lluvia fue fundamental para la sobrevivencia de los agricultores del Suroeste estadounidense, quienes cultivaron maíz en un entorno árido; las peticiones a los seres sobrenaturales que las controlaban fueron también indispensables para que las cosechas prosperaran. Las ideas sobre el origen de la lluvia son similares en las sociedades agrícolas de Mesoamérica y el Suroeste de los Estados Unidos, y traspasan las fronteras ecológicas entre las tierras tropicales al sur, y la árida Oasi-samérica, al norte, todas las cuales dependían de las estaciones de lluvias.

Las cosmologías que definen los paisajes culturales y los rituales que aseguran buenas lluvias se vinculan ideológicamente en todo ese territorio, a pesar de sus distintas expresiones locales. El mundo conceptual “panamericano” sobre la lluvia, como todo sistema simbólico, condensa significados y se vincula a elementos que, a primera vista, parecerían ajenos a él. Numerosas deidades telúricas y ancestrales se relacionan con los cultos a la lluvia [Schaafsma, 2009:48].

El esquema cosmológico tripartito tenía un papel esencial dentro de estos rituales, pues se creía que el lugar del agua estaba en el inframundo, que el agua subía, a través de la tierra, hacia el cielo por las fuentes naturales y los cerros y, así, formaba las nubes, de donde se precipitaba hacia la tierra, penetrando en ella y descendiendo al inframundo, donde el ciclo se reiniciaba. En el inframundo todas las aguas estaban interconectadas y se unían con el mar. En ese sentido, las deidades y espíritus que habitan en los cerros, en el inframundo acuático y en el mar, tienen un papel fundamental en producir las lluvias y la abundancia de alimentos. Como podemos ver, este esquema, además de explicar el ciclo del agua, permite definir las entidades sagradas que intervienen en él y a las cuales los rituales deben dirigirse. El pensamiento de los grupos pueblo lo representa con toda claridad:

El agua, que es totalmente importante, proviene del Inframundo (que es también el lugar de origen de la gente y el lugar al cual su espíritu retorna, después de la muerte). El agua emerge del Inframundo a través de los manantiales, en las tierras bajas o de las montañas, para ser captada por las nubes [en el Cielo]. Después de ser usada

en este mundo [la Tierra] el agua regresa al Inframundo para completar el ciclo, que es delicado. Los indios Pueblo hacen un penoso esfuerzo para asegurar que sus pensamientos y sus acciones contribuyan a mantener el ciclo y no a menguarlo [Phillips, Van Pool y Van Pool, 2006:18 (la traducción del inglés es nuestra)].

Estoy convencido de que, a partir de estos supuestos, se pueden explicar con mayor claridad aspectos sustantivos de la tradición Trincheras y su expresión en la estructura y función de importantes elementos de su arquitectura y de la ubicación y contenido del arte rupestre. Tal como Suzanne K. Fish y Paul R. Fish sostienen, y nuestra investigación lo confirma, los conceptos religiosos fueron centrales en el emplazamiento, la distribución y la estructura cultural de los cerros de trincheras en Sonora [Fish y Fish, 2007]. Hipótesis que se sustenta en registros etnográficos de distintos grupos que han habitado el noroeste, para los cuales los cerros poseen valores espirituales:

Según los estudios etnográficos en diversos grupos como los pima, tepehuanos, seri, cora y huichol, los cerros poseen una diversidad de valores espirituales, sirven como casas de seres sobrenaturales, lugares sagrados para casas de dios y templos, espacios para depositar o proteger objetos sagrados, puntos de partida para viajes iniciativos, puntos visibles para delimitar territorio y como cementerios, son el origen de las nubes, del viento y del agua. Asimismo, los cerros sirven como locaciones prescritas para rituales [Fish y Fish, 2007:s/p].

No es necesario subrayar la importancia del agua en estos sitios áridos, de escasas precipitaciones pluviales, sobre todo para culturas con una fuerte impronta agrícola. De ahí, el tipo de ritual al que podían haber estado asociados, serían los rituales del ciclo agrícola, comenzando con la fiesta de petición de lluvias, en el solsticio de verano, unos días antes del inicio de las lluvias en la región, fecha que haría perfectamente pertinente la función de la estructura de muro en forma de V, en la cima del Cerro de Trincheras que, de acuerdo con Villalpando y McGuire, “apunta hacia la salida del sol en el solsticio de verano” y la fecha de la fiesta de la cosecha, para dar gracias por los bienes recibidos, en el solsticio de invierno, haría pertinente la función del “muro en V que apunta hacia la salida del sol en el solsticio de invierno” [Villalpando y McGuire, 2004:238].

La forma espiral de concha marina que tienen las estructuras de muros, situadas en las cimas, se explicaría por la importancia simbólica que el mar habría jugado en relación con el ciclo del agua y de los rituales de petición de lluvias y abundancia. El probable acceso restringido al espacio de la Plaza del Caracol se explicaría como un privilegio y una obligación de la élite de propiciar las lluvias y la abundancia, por medio de rituales realizados en ese lugar, asegurando la supervivencia de la comunidad. El fracaso de la élite en propiciar la lluvia y una cosecha abundante, debido a una sequía prolongada, minaría su autoridad moral y sería la causa de malestar social y conflicto.

Desde este punto de vista, todo un conjunto de prácticas culturales, vinculadas con el simbolismo del mar y de las conchas, que son propias tanto de los grupos Trincheras como de los *o'odham*, cobrarían sentido. No está de más recordar que en todos los sitios de Trincheras de la región fluvial (Altar-Magdalena-Asunción-Concepción) se han encontrado restos de artefactos y ornamentos de concha y se piensa que su fabricación constituía una actividad muy importante en esos lugares. Se han definido rutas de obtención de las conchas y de intercambio, tanto de la materia prima, como de los ornamentos elaborados [Villalpando, 2001d]. A su valor económico y ornamental, podríamos agregar un importante valor simbólico y ritual. De manera acertada, Bridget Zavala insiste en la importancia simbólica de las conchas:

La forma espiral de El Caracol es un elemento recurrente en los cerros de trincheras. En el Cerro de Trincheras, por ejemplo, una estructura denominada El Caracolito, tiene la misma forma. Como su nombre lo indica, la estructura es de menor tamaño que El Caracol. El Caracolito, situado en la ladera baja del lado oeste del cerro, produjo [a partir de la excavación] 510 campanillas de concha (un cuarto de todos los objetos de concha hallados) cuyo corte transversal semeja la estructura de muros donde fueron recuperados [...] La joyería de concha del sitio incluye, frecuentemente, elementos de forma espiral, así mismo, petrograbados de forma espiral se encuentran en el área. En los dos casos, los motivos espirales y de círculos concéntricos parecen representar los cerros de trincheras o los sitios habitados [...] reforzando la importancia del motivo del *caracol* [Zavala, 2006:142 (la traducción del inglés es nuestra; cursivas en el original; se eliminaron las referencias bibliográficas del original)].

Debe notarse, sin embargo, que discrepamos de esta última interpretación de lo que la concha simboliza, compartida por Zavala y Doolittle [Doolittle, 1988], pues, como he podido exponer, desde mi punto de vista, la concha marina simboliza al mar, a los seres sobrenaturales marinos y a la relación del mar con el agua en todas sus manifestaciones, particularmente en su forma de lluvia, de la cual los seres sobrenaturales marinos serían importantes agentes propiciadores. Es evidente que lo más deseable para los grupos que han habitado el desierto de Sonora es la lluvia suficiente que da vida a plantas y animales, de los que depende su existencia. Más aún, a las estructuras de muros en las cimas de los cerros de trincheras, destacados tanto por Zavala como por Suzanne K. Fish y Paul R. Fish, debe agregarse como parte de un complejo cultural más vasto, y jugando un importante papel en la simbología religiosa que proponemos, el Cerro de la Nana, a una distancia menor a un kilómetro (0.76 km.) del Cerro de Trincheras. El cerro referido contiene abundantes grabados rupestres, con motivos antropomorfos, zoomorfos y posibles símbolos cosmológicos; algunas de las imágenes grabadas sobre los afloramientos rocosos del cerro parecen tener una referencia directa a los temas de la lluvia, la abundancia y los rituales relacionados con éstas: la serpiente en forma de rayo que desciende de una nube, provocando la lluvia; (Figura 4) las cadenas de diamantes que representan a la víbora de cascabel que sale de su hibernación al comienzo de las lluvias de verano y las representaciones del ciempiés que también sale a la superficie al inicio de la temporada de lluvias; las representaciones de nubes; las probables representaciones de especialistas rituales en actitudes propias del rito; la doble espiral inversa que, según mi hipótesis, representa las dos estaciones del año: la seca y la de lluvias.

En segundo lugar, las representaciones de símbolos asociados con el inframundo acuático: sapos, lagartijas, tortugas, hombres-reptil que podrían ser espíritus auxiliares o transmogrificaciones de especialistas rituales en espíritus que contribuyen a propiciar la lluvia [Whitley, 2000]. El quincunce que simboliza los rumbos del universo, elemento que está presente en las ceremonias de la cacería ritual del venado y del maíz, de los diversos grupos yuto-aztecas del norte de México y el suroeste de Estados Unidos.

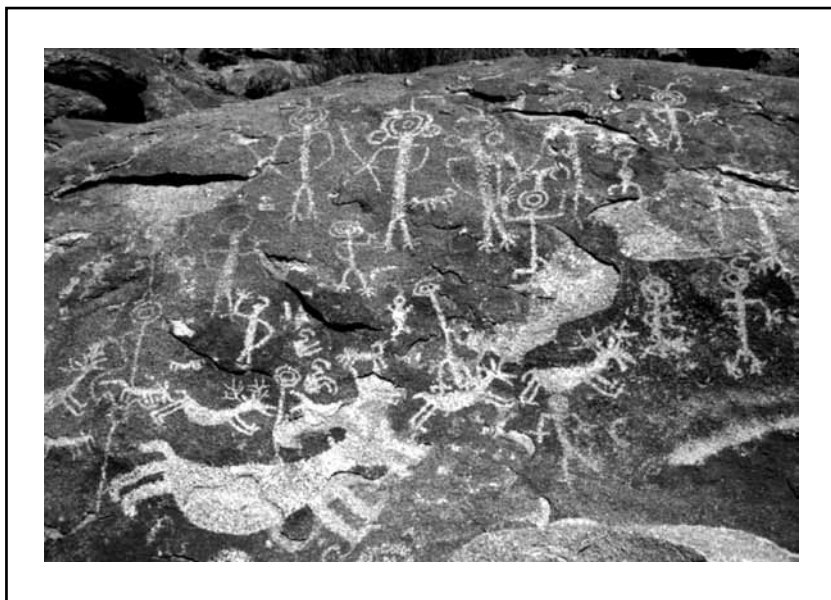
A 75 km de ahí, en el complejo de La Proveedora, podemos encontrar un conjunto muy importante de grabados rupestres que parece tener represen-

FIGURA 4



taciones explícitas de los rituales de fertilidad y petición de lluvias (Figura 5). En el primer panel, pensamos que la escena grabada es la cacería ritual del venado. Sobre la roca principal, un grupo de doce zoomorfos, representados de perfil, corren de izquierda a derecha; diferenciados por su forma y tamaño, pueden distinguirse, en el grupo, cérvidos y cánidos. Por encima de los animales que corren, se ubica un gran grupo de antropomorfos esquemáticos, representados frontalmente, adornados con lo que parecen ser diversos tipos de tocados y máscaras, con cabezas formadas por círculos concéntricos; cinco de los 27 antropomorfos portan varas en las manos: por su forma, por la manera en la que las toman sus portadores y la actitud de éstos, propongo la hipótesis de que se trata de *varas ceremoniales con plumas de águila*. Russell llama a estas últimas “varas mágicas” y, de acuerdo con su investigación etnográfica, realizada entre los *o’odham* del sur de Arizona (Sacaton) entre 1901

FIGURA 5



y 1902: “fueron fabricadas para sostenerse en la mano durante ceremonias que tenían la intención de provocar la lluvia, curar a los enfermos o para usos [rituales] diversos” [Russell 1980:108 (la traducción del inglés es nuestra)]. Ruth Underhill, quien llevó a cabo una intensa labor etnográfica entre los *tohono o’odham*, describe con mayor detalle esas varas, relacionadas con las ceremonias de petición de lluvias para la cosecha de maíz que se realiza con diversas variantes entre los grupos: huicholes, coras, tepehuanos, cahitas, pímas, pápagos, hopis y zuñis, todos ellos, hablantes de lenguas yuto-aztecas:

[...] la ofrenda más típica [en las ceremonias de petición de lluvia] era la vara, con plumas o decorada de otra manera, conocida con el nombre de bastón de rezo. Probablemente, debería ser llamada una invitación, más que una ofrenda, pues su propósito era el de provocar la presencia o la bendición de [los espíritus] sobrenaturales. Mi impresión es que esta vara era, en realidad, una representación de los deseados espíritus, reducidos a esencias, en una especie de taquigrafía mágica [1948:21 (la traducción del inglés es nuestra)].

Otro tipo de figuras antropomorfas representadas en los grabados, levanta la mano derecha o izquierda, mostrando la palma de la mano al espectador —a manera de saludo— y coloca la otra mano sobre la cintura, formando con el brazo un ángulo recto (Figura 6). Un tercer tipo de antropomorfos flexiona los brazos en ángulo recto con las manos hacia abajo y las palmas hacia atrás. Aparece, también, una sola figura humana, aparentemente, sosteniendo un arco que apunta en dirección de los cérvidos.

Esta posible escena de cacería ritual tiene que ver con otros grabados, de un estilo similar, que pueden encontrarse en otro sitio de Trincheras, a 38 kilómetros de distancia: El Deseo, donde podemos encontrar la representación de un cérvido junto al cual se grabó lo que yo pienso que es la representación de un instrumento musical que se usa en la cacería ritual del venado entre los diversos grupos yuto-aztecas del norte de México y el suroeste de Estados Unidos (coras, huicholes, tarahumaras, pimas y pueblo) [García, 1994; Neurath, 2002; Viramontes, 2005] (Figura 7). Se cree que tocando ese instrumento, los cazadores dirigen los venados hacia las trampas. En el sitio podemos encontrar, también, grabados con los motivos de la serpiente de rayo, las cadenas de diamantes, el quincunce y figuras humanas en las probables posturas de danza ritual, ya descritas.

FIGURA 6

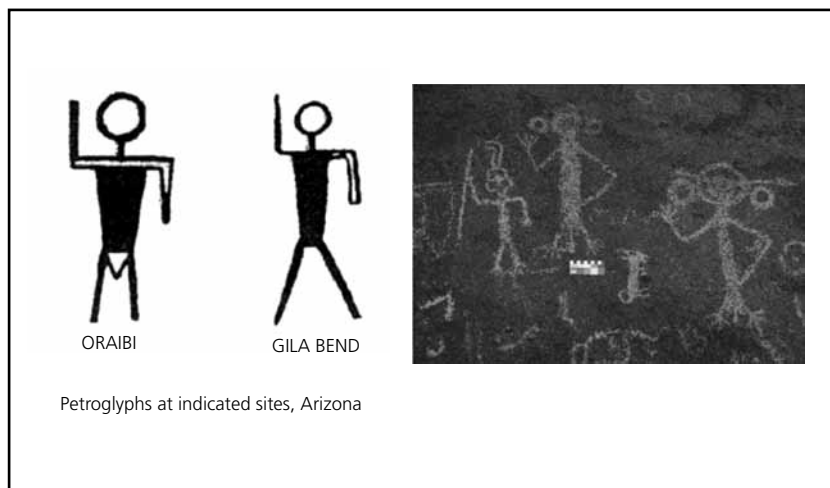


FIGURA 7



El segundo panel del cerro San José se sitúa en el centro de un lugar especialmente favorable para las reuniones públicas y el ritual. La gran roca grabada mide 5x9 m, sobre ella se encuentran representadas, principalmente, figuras antropomorfas esquemáticas de frente, quince en total. Siete de ellas aparecen en la posición anteriormente descrita: levantando una mano y colocando la otra sobre la cintura; se alinean a lo largo del mural en forma de zigzag, de arriba abajo. Las siete figuras parecen llevar máscaras, tocados y aretes de forma circular; en tres de ellas, los círculos de los aretes tienen un punto central. Los círculos concéntricos se repiten como motivos aislados, dos veces más en el mural y los círculos con un punto central se repiten tres veces, concentrándose, en la parte superior derecha. Dos de las figuras tienen la cabeza en forma de tres círculos concéntricos. En cuatro de las figuras, a la máscara circular, se añaden otros elementos en el tocado: en dos de ellas

aparecen líneas horizontales, una con terminación en forma de punta de proyectil y otra en forma de punto redondeado.

Observamos una reiterada referencia a la víbora de cascabel, a través de sus diversos aspectos: líneas en zigzag, cadenas de rombos y la representación esquemática del apéndice de la serpiente de cascabel. En el lado derecho, al igual que en el lado izquierdo, aparece representado el quincunce que simboliza los rumbos del universo.

La tercera gran roca tiene otra variedad de figuras: un óvalo y un círculo con repeticiones concéntricas, posibles representaciones fitomorfas que interpreto como la planta del maíz, círculos radiados, cadenas de rombos, un cérvido, una tarántula, un puma, una cruz con una línea perimetral que la rodea que se ha interpretado como la representación del planeta Venus [Thompson, 2006], figuras en forma de “S” invertida y una figura formada por líneas curvas asociadas. Desde mi punto de vista, destaca una figura sobre la que aventuro una interpretación: representa un semicírculo en forma de media luna, abierta hacia abajo, a manera de jícara, derramando un chorro de agua, y una serpiente-rayo, descendiendo junto con el agua, sobre la tierra. En una etapa posterior, al grabado se le sobrepuso otra figura, en el extremo derecho que parece representar un anfibio, con la boca abierta, escupiendo agua, sin embargo, el esquematismo de esta última figura dificulta su interpretación (Figura 8). Entre los diversos grupos pueblo, el símbolo de la serpiente de rayo juega un papel fundamental en las ceremonias de petición de lluvias [Curtis, 1994 (1926); Fewkes, 1991 (1897); Harrison, 1964; Heizer, 1944; Warburg, 2004; Waters, 1963].

CONCLUSIONES

En relación con las figuras y escenas representadas en las grandes rocas grabadas puedo adelantar una hipótesis que debe investigarse detalladamente: lo sustantivo del espacio obedece a una función ritual y las figuras representadas en el arte rupestre tienen un papel decisivo en el ritual. En ese sentido, podemos interpretar algunos de los motivos que los grabados contienen. Posibles referencias a eventos rituales, en función de las actitudes representadas en los antropomorfos y en sus atributos: máscaras, tocados, varas ceremoniales. Las cabezas de las figuras antropomorfas aluden a los círculos concéntricos, que se repiten en los aretes de forma circular y en círculos concéntricos aisla-

FIGURA 8



dos, distribuidos en distintas partes de los murales, *implicando un simbolismo de la forma circular, bien definido*, asociado a las diversas representaciones de esa figura. Representaciones de cérvidos que pueden asociarse a un complejo mítico-simbólico que, con diversos matices y versiones, es muy importante en el norte de México y el suroeste de los Estados Unidos. La presencia de posibles símbolos cosmogónicos-cosmológicos, como las representaciones de procesos cíclicos, las espirales dobles y los círculos concéntricos; los rumbos del universo: el quincunce. La representación de figuras que puedan simbolizar unión, alianza, hermandad entre los clanes y grupos que ocuparon el sitio. La representación de figuras que simbolicen petición de lluvia y abundancia de alimentos vegetales y animales.

Así, la temática de los paneles rocosos grabados tiene que ver con un complejo ritual de fiestas que se inician en la fecha del solsticio de verano con una cacería ritual del venado y continúan con una fiesta de petición de lluvias asociada con la recolección de la pitahaya y el inicio de los trabajos de siembra del maíz, el frijol y la calabaza. Estas fiestas son comunes a todos los

grupos hablantes de lenguas yuto-aztecas del norte de México y suroeste de Estados Unidos. Ruth Underhill vincula las dos ceremonias, algo que se ha llevado a cabo entre los pápagos hasta tiempos recientes.

A finales de los años cuarenta, Ruth Underhill llevó a cabo un estudio comparativo de los rituales de cacería del venado para la región denominada “Greater Southwest” por la antropología norteamericana de esa época, y encontró una gran variedad y una distribución muy amplia de estos rituales, abarcando desde el norte de Jalisco, en México, en su latitud más austral, hasta los estados de California, Arizona, Nuevo México, Texas, Utah, Nevada y Colorado, en Estados Unidos, en su latitud septentrional [Underhill, 1948].

Acerca de la cacería ritual del venado, Ruth Underhill destaca los rasgos comunes de los rituales entre los diversos grupos yuto-aztecas y propone la siguiente idea:

La caza comunitaria es el punto en el cual los agricultores y los cazadores-recolectores se acercan más. Es fácil imaginar que este método grupal para enfrentar lo sobrenatural precedió a las ceremonias del maíz y contribuyó a proveerlas con un patrón ritual. La gran cacería era una de las pocas ocasiones durante las cuales los nómadas se reunían para acciones en gran escala. [Underhill, 1948:28 (la traducción del inglés es nuestra)].

Un segundo tipo de ceremonias de cacería del venado que se llevaba a cabo en las aldeas tenía que ver con la abundancia, en general, más que con el éxito de una cacería inmediata. El venado y el maíz están estrechamente vinculados en la mayoría de los grupos referidos.

Siguiendo la argumentación de Underhill podemos vincular los rituales de cacería simbólica del venado con las ceremonias del maíz, como ella las denomina, y cuyos rasgos comunes en la gran región del noroeste/suroeste son los siguientes:

El modelo de las ceremonias del maíz en el Gran Suroeste puede ser descrito en términos muy generales. Ellos celebran lo que podemos llamar el ciclo vital del maíz: su nacimiento o siembra, su madurez o los festivales del maíz tierno y la muerte o cosecha. Existen muchas repeticiones, subdivisiones o peticiones adicionales de lluvia, de acuerdo con los intereses particulares de cada grupo, pero

las tres fases del ciclo que representan el nacimiento, la madurez y la muerte del maíz, siempre están presentes [*ibid.*:15].

Desde esa perspectiva, podemos interpretar que algunas de las figuras de los grabados rupestres representan especialistas rituales llevando a cabo las ceremonias asociadas a la petición de lluvia y abundancia [Waters, 1963]. Tomemos, por ejemplo, una referencia etnográfica de los *Hopi* y de su interpretación de figuras antropomorfas que aparecen en el arte rupestre, atribuido a los pueblos ancestrales en dos sitios, Oraibi y Gila Bend, en Arizona. La extrapolamos deliberadamente al contexto cultural del norte de Sonora, pensando en la posibilidad de un símbolo compartido con los vecinos *bobokam*, del sur de Arizona, y Trincheras, del norte de Sonora. La actitud corporal de las figuras referidas en los grabados del cerro San José y la de las reproducciones de los sitios *Hopi* mencionados parecen ser semejantes. Lo relatado por Frank Waters dice así:

En la cercanía de casi cada ruina se encuentra la figura de un hombre que representa al líder religioso del clan principal que ocupó la aldea [...] Las figuras en Oraibi y Gila Bend tienen la mano derecha levantada, indicando que son hombres responsables de sus deberes religiosos, llevando a cabo sus ceremonias para asegurar humedad abundante [Waters, 1963:129 (la traducción del inglés es nuestra)].

De ser válidas estas referencias, podría explicarse un aspecto importante de los significados asociados con las figuras antropomorfas y algunos de los elementos simbólicos presentes en las actividades rituales que se realizaban en este sitio (Figura 6).

Intentando una síntesis de todos los elementos estudiados propongo las siguientes conclusiones: el sitio parece ser de una larga ocupación, por lo menos a partir del Arcaico. Durante ese periodo eran, probablemente, sitios para establecer campamentos estacionales asociados, primero, a la recolección de alimentos vegetales: pitahayas de los grandes cactus (órgano y sahuaro), frijoles de mezquite, brotes de cholla y nueces de palo de hierro; más tarde, durante los periodos de Agricultura temprana e inicio del complejo Trincheras, al introducirse el maíz, la calabaza y el frijol, a la recolección, se agrega la agricultura temporal, asociada a las lluvias de verano.

El establecimiento de los campamentos implicaba la reunión anual o estacional de diversos clanes pertenecientes al mismo grupo. La actividad productiva fundamental giraba en torno a la recolección masiva de los productos de la estación referidos y los cultivos de verano. La congregación de los grandes grupos posibilitaba y favorecía la realización de rituales asociados con dos temas principales: a) propiciar la lluvia y la abundancia y b) reiterar las alianzas de los clanes que aseguraban la fuerza del grupo, la hegemonía sobre un territorio, el mantenimiento de una paz relativa y la posibilidad de la cooperación en gran escala para las tareas necesarias al bienestar común.

La producción de grabados rupestres tenía un papel fundamental en las prácticas religiosas colectivas: gracias a su visibilidad, permitía justificar un reclamo grupal sobre el territorio y permitía hacer palpable y duradera la alianza entre los clanes del grupo. La distribución-organización de las estructuras presentes en el sitio obedece a la repetición simbólica de esquemas cosmológicos, a la vez que permite la explotación eficiente de los recursos locales.

BIBLIOGRAFÍA

Amador Bech, Julio y Adriana Medina

- 2007 “Construcción simbólica del paisaje en los cerros de trincheras del noroeste de Sonora”, Ponencia presentada en la XXVIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología “Derechos Humanos: pueblos indígenas, cultura y nación”, México, 10 de agosto.
- 2008 “Yuxtaposición y armonización de espacios cotidianos y espacios rituales en el Cerro San José del noroeste de Sonora”, Ponencia presentada en el VII Coloquio Bosch-Gimpera, México, UNAM-IIA, 5 de marzo.

Bahr, Donald et al.

- 1994 *The Short, Swift Time of Gods on Earth, The Hohokam Chronicles*, Los Angeles, University of California Press, Berkeley.

Ballereau, Dominique

- 1988 “El arte rupestre en Sonora: petroglifos en Caborca”, *Trace*, diciembre, núm. 14, Centre d'études mexicains et centroaméricaines, México.
- 1991 “Lunas crecientes, soles y estrellas en los grabados rupestres de los cerros La Proveedora y Calera (Sonora, México)”, en Broda, Johanna; Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, UNAM.

Bolton, Herbert E.

- 1936 *The Rim of Christendom*, Nueva York, Macmillan.

Bostwick, Todd W.

- 2001 "Look to the Sky: Another View of Hilltop Sites in Central Arizona. The Archaeology of Ancient Tactical Sites", en Welch, John R. y Todd W. Bostwick (eds.), *The Arizona Archaeologist*, núm. 32, Arizona Archaeological Society, Phoenix.

Bostwick, W. Todd y Peter Krocek

- 2002 *Landscape of the Spirits. Hobokam Rock Art at South Mountain Park*, Tucson, The University of Arizona Press.

Bostwick, W. Todd y Bryan Bates (eds.)

- 2006 "Viewing the Sky Through Past and Present Cultures: Selected Papers from the Oxford VII International Conference on Archaeoastronomy", *Pueblo Grande Museum Anthropological Papers*, núm. 15.

Bostwick, W. Todd y Stan Plum

- s/f *The Shaw Butte Prehistoric Observatory in Phoenix, Arizona*, Plum. www.amug.org/~sbplum/Shawindex.html

Bradley, R.

- 1991 "Rock Art and the Perception of Landscape", *Cambridge Archaeological Journal*, pp. 77-101.

Braniff, Beatriz

- 1992 *La frontera protohistórica pima-ópata en Sonora, México*, México, INAH.

Broda, Johanna

- 1991 "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros", en Broda, Johanna; Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, UNAM.
- 2009 "Las fiestas del Posclásico a los dioses de la lluvia", *Arqueología mexicana*, marzo-abril, vol. XVI, núm. 96.

Broyles, Bill; Adrienne G. Rankin y Richard Stephen Felger

- 2007 "Native Peoples of the Dry Borders Region", Felger y Broyles (eds.), *Dry Borders. Great Natural Reserves of the Sonoran Desert*, Salt Lake City, The University of Utah Press.

Cordell, Linda S.

- 2001a "Los antiguos cazadores-recolectores en el Noroeste", en Braniff, Beatriz (coord.), *La Gran Chichimeca, Lugar de las piedras secas*, México, Conaculta/Jaca Book.
- 2001b "Los nómadas de siempre en el Noroeste", en Braniff, Beatriz (coord.), *La Gran Chichimeca, Lugar de las piedras secas*, México, Conaculta/Jaca Book.
- 2001c "De las aldeas primitivas a los grandes poblados en el Noroeste", en Braniff, Beatriz (coord.), *La Gran Chichimeca, Lugar de las piedras secas*, México, Conaculta/Jaca Book.

Criado Boado, Felipe

- 1991 "Construcción social del espacio y reconstrucción arqueológica del paisaje", *Boletín de Antropología Americana*, núm. 24, pp. 5-29.
- 1993 "Visibilidad e interpretación del registro arqueológico", *Trabajos de Prehistoria*, núm. 50, pp. 39-56.

Criado Boado, Felipe y Manuel Santos Estévez

- 1998 "Espacios simbólicos", Comunicaciones presentadas al 5º Coloquio Internacional de Arqueología Espacial, Teruel, 14-16 de septiembre.

Curtis, Edward S.

- 1994 *Danzantes y sociedades secretas. El indio norteamericano: Tewas y Zuñis*, Palma de Mallorca, José J. De Olañeta Editor.

Doerner, Max

- 1982 *Los materiales de pintura y su uso en el arte*, Barcelona, Reverté.

Doolittle, William E.

- 1988 "Prehispanic Occupancy in the Valley of Sonora, Mexico: Archaeological Confirmation of Early Spanish Reports", *Anthropological Papers of the University of Arizona*, núm. 48, Tucson.

Fewkes, Jesse Walter

- 1912 "Casa Grande, Arizona", en *Twenty-eight Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, Washington, DC, Government Printing Office, pp. 25-179.
1986 *Hopi Snake Ceremonies*, Albuquerque, Avanyu Publishing, Inc.

Fish, Susan K. y Paul R. Fish

- 2007 "Una mirada desde las alturas. Elementos arquitectónicos e ideología en los cerros de trincheras", García, M. Cristina y Elisa Villalpando (eds.), *Memoria del Seminario de Arqueología del Norte de México*, Coordinación Nacional de Arqueología/Centro INAH Sonora, Versión CD.

Fish, Paul R., Suzanne K. Fish y Christian E. Downum

- 1991 "Nuevas observaciones sobre el fenómeno trincheras", en *Noroeste de México*, núm. 11, pp. 61-74, Centro INAH Sonora.

Fresán Jiménez, Mariana

- 2002 *Nierika. Una ventana al mundo de los antepasados*, México, Conaculta-Fondo Nacional para la Cultura y las Artes.

Geertz, Clifford

- 1997 *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.

Gregonis, Linda M. y Karl J. Reinhard

- 1988 *Hobokam Indians of the Tucson Basin*, Tucson, University of Arizona Press.

Harrison, Michael

- 1964, "First Mention on Print of the Hopi Snake Dance", en Bryan, Bruce (ed.), *The Master Key*, vol. 38, núm. 3, Los Angeles, Southwest Museum.

Hartley, R. J.

- 1992 *Rock Art on the northern Colorado Plateau*, Aldershot, Avebury.

Haury, Emil

- 1976 *The Hobokam*, Tucson, University of Arizona Press.

Heizer, Robert F.

- 1966 "The Hopi Snake Dance, Fact and Fancy", en Jennings y Adamson (eds.), *Readings in Anthropology*, Mc Graw-Hill.

López Lujan, Leonardo

- 2009 "Las ofrendas de Tláloc enterradas en el Templo Mayor", *Arqueología mexicana*, marzo-abril, vol. XVI, núm. 96.

Mallery, Garrick

- 1886 "On the Pictographs of the North American Indians", *Fourth Annual Report of the Bureau of Ethnology*, Washington, DC. pp. 13-256.

- 1893 Picture Writing of the American Indians. *Bureau of Ethnology, Tenth Annual Report 1888-89*, Washington, DC, Government Printing Office.
- McGuire, Randall H. y María Elisa Villalpando**
 1993 *An Archeological Survey of the Altar Valley, Sonora, México*, Arizona State Museum/University of Arizona.
- Neurath, Johannes**
 2002 "Venus y el Sol en la religión de coras, huicholes y mexicaneros: Consideraciones sobre la posibilidad de establecer comparaciones con las antiguas concepciones mesoamericanas", *Anales de Antropología*, vol. 36, México, UNAM-IIA.
- O'Donovan, María**
 2002 *New Perspectives on Site Function and Scale of Cerro Trincheras, Sonora, Mexico: The 1991 Survey*, Archaeological Series núm. 195, Tucson, Arizona State Museum/University of Arizona.
- Parcero Oubíña, César; Felipe Criado Boado y Manuel Santos Estévez**
 1998 "La Arqueología de los espacios sagrados", *Arqueología Espacial*, núms. 19-20, pp. 507-516, Teruel.
- Phillips, David A. Jr.; Christine VanPool y Todd VanPool**
 2006 "The Horned Serpent Tradition in the North American Southwest", VanPool, Christine S.; Todd L. VanPool y David A. Phillips Jr. (eds.), *Religion in the Prehispanic Southwest*, Nueva York, AltaMira Press.
- Ricoeur, Paul**
 1999 *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós.
 2006, *Teoría de la interpretación, Discurso y excedente de sentido*, México, Siglo XXI/Universidad Iberoamericana.
- Russell, Frank**
 1980 *The Pima Indians*, Annual Report of the American Bureau of Ethnology, Washington, DC, Re-edition University of Arizona Press.
- Sauer, Carl y Donald Brand**
 1931 "Prehistoric Settlements of Sonora with Special Reference to Cerros de Trincheras", *University of California Publications in Geography*, vol. 5, núm. 3, Berkeley.
- Schaafsma, Polly**
 1980 *Indian Rock Art of the Southwest*, Albuquerque, University of New Mexico Press.
 2009 "Tlálloc y las metáforas para hacer llover en el Suroeste de Estados Unidos", *Arqueología mexicana*, marzo-abril, vol. XVI, núm. 96.
- Sofarer, Anna et al.**
 2008 *Chaco Astronomy. An Ancient American Cosmology*, Santa Fe, Ocean Tree Books.
- Stephen, Alexander MacGregor**
 1936 *Hopi Journal of Alexander M. Stephen*, Parsons, Elsie Clews (ed.), vols. 1 y 2, Nueva York, Columbia University Contributions to Anthropology, Reprint 1969, AMS press Inc.
- Thompson, Marc**
 2006 "Pre-Columbian Venus. Celestial Twin and Icon of Duality", *Religion in the Prehispanic Southwest*, en VanPool, Christine S.; Todd L. VanPool y David A. Phillips Jr. (eds.), *Religion in the Prehispanic Southwest*, Nueva York, AltaMira Press.

Toledo, Alejandro

2006 *Agua, hombre y paisaje*, México, Instituto Nacional de Ecología.

Torres Rodríguez, Alfonso

1999 “La observación astronómica en Mesoamérica”, *Ciencias, Revista de difusión, Facultad de Ciencias*, UNAM, abril-junio, núm. 54.

Underhill, Ruth

1939 “The Social Organization of the Papago Indians”, *Contributions to Anthropology of Columbia University*, núm. 30, Nueva York, Columbia Press.

1946 *Papago Indian Religion*, Nueva York, Columbia University Press.

1948 “Ceremonial Patterns in the Greater Southwest”, en Smith, Marian W. (ed.), *Monographs of the American Ethnological Society*, Nueva York, J.J. Augustine Publisher.

Villalobos, César

2003 *Proyecto arqueológico de manifestaciones rupestres en la Proveedora, Sonora. Informe Final. Temporada de campo marzo-abril 2003*, Proyecto Antropología del Desierto, UNAM-IIA, mecanoscrito.

Villalpando, Elisa

1991 “Tradiciones prehispánicas del desierto de Sonora”, en *Noroeste de México*, núm. 11, pp. 51-60, Centro INAH Sonora.

2001a “Los antiguos cazadores-recolectores de Sonora”, en Braniff, Beatriz (coord.), *La Gran Chichimeca, Lugar de las piedras secas*, México, Conaculta/Jaca Book.

2001b “Los nómadas de siempre en Sonora”, en Braniff, Beatriz (coord.), *La Gran Chichimeca, Lugar de las piedras secas*, México, Conaculta/Jaca Book.

2001c “Los pobladores en Sonora”, en Braniff, Beatriz (coord.), *La Gran Chichimeca, Lugar de las piedras secas*, México, Conaculta/Jaca Book.

2001d “Las rutas de intercambio en Sonora”, en Braniff, Beatriz (coord.), *La Gran Chichimeca, Lugar de las piedras secas*, México, Conaculta/Jaca Book.

Villalpando, Elisa y Randall McGuire

2004 “Cerro de Trincheras: Sociedades complejas en el desierto de Sonora”, en Salas Quintanal, Hernán y Rafael Pérez-Taylor (eds.), *Desierto y fronteras, El norte de México y otros contextos culturales, V Coloquio Paul Kirchhoff*, México, UNAM/Plaza y Valdés.

Vucannon, Delcie H.

1997 “Do Diamond Chain Patterns Found on the High-Desert Indicate Puberty Practices?”, *American Indian Rock Art*, vol. III, 3rd Annual ARARA Symposium, Whittier, California, ARARA.

Warburg, Aby.

2004 *El ritual de la serpiente*, México, Sexto Piso.

Waters, Frank

1963 *Book of the Hopi, First Revelation of the Hopi's Historical and Religious World-View of Life*, Nueva York, Ballantine Books.

Whitley, David S.

1994 “Shamanism, Natural Modeling and the Rock Art of Far Western North American Hunter-Gatherers”, en *Shamanism and Rock Art in North America*, San Antonio, Ed. Solveig A. Turpin, Rock Art Foundation, Inc. (publicación especial).

- 1998 "Finding Rain in the Desert: Landscape, Gender and far Western North American Rock-Art", en Chippendale, Christopher y Paul S. Taçon (eds.), *The Archeology of Rock-Art*, Cambridge, Cambridge University Press.

- 2000 *The Art of the Shaman*, Salt Lake City, The University of Utah Press.

Zavala, Bridget

- 2006 "Elevated Spaces: Exploring the Symbolic at *Cerros de Trincheras*", VanPool, Christine S.; Todd L. VanPool y David A. Phillips Jr. (eds.) *Religion in the Prehispanic Southwest*, Nueva York, AltaMira Press.

Zinng, Robert M.

- 1988 *La mitología de los huicholes*, México, Secretaría de Cultura de Jalisco/El Colegio de Michoacán/El Colegio de Jalisco.

SOBRE EL MODO DE VIDA DE LOS GRUPOS CAZADORES-RECOLECTORES DE NUEVO LEÓN: IMPRESIONES DEL PAISAJE EN LA PERCEPCIÓN DE SU MUNDO

Araceli Rivera Estrada*

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo forma parte de un proyecto de investigación arqueológico regional en el estado de Nuevo León, pero también de un trabajo de tesis doctoral, en el que se pretende aplicar categorías analíticas para abordar la cuestión de la construcción simbólica del espacio social que llevó a los grupos de cazadores-recolectores a producir y estructurar la práctica social en un contexto espacial y temporal particular. Para iniciar, se expondrán brevemente algunos datos que ubiquen la región bajo estudio.

Investigación arqueológica en la región central

Los trabajos de exploración arqueológica que se han realizado en la porción central del estado de Nuevo León incluyen los siguientes:

Dudley Varner [1967] realiza reconocimientos para obtener datos arqueológicos de sitios en superficie, es decir

* Estudiante del Doctorado en Arqueología, Posgrado en Arqueología, ENAH. Investigadora Centro INAH-Nuevo León.

fogones, hacia el este de Linares. Se recuperaron 567 artefactos líticos, y se dio especial atención para establecer categorías morfológicas de artefactos, mediante análisis tecnológicos basados en la “forma de artefactos” (morfolo-gía). El análisis de artefactos tuvo como resultado la división en seis categorías mayores o grupos que contenían formas específicas, que pueden representar diferencias en técnica y/o función.

Antonieta Espejo [1963a-1963b] recopila información y referencias proporcionadas por historiadores y personas que sabían de la existencia de zonas con pintura y grabados rupestres en los municipios centrales de Cadereyta, China, Linares y General Terán, mencionando para este último los sitios arqueológicos Loma de Barbechos, Loma de Montoya, San Antonio de Mohinos, Loma del Muerto y Loma El Mitote.

Joel Shiner [1976] llevó a cabo algunos reconocimientos en los arroyos mayores del río Conchos, parte norte del río Purificación, así como en los tributarios del San Carlos, Pílon, Purrón y San Antonio; en su informe se reportan 65 localidades (fogones, concentraciones líticas), que ubica entre 500-1700 dC. El objetivo de su proyecto se encaminó a la obtención de información sobre la naturaleza de la población prehistórica de Nuevo León. También se buscó obtener información sobre la relación de grupos de cazadores-recolectores de plantas y las poblaciones civilizadas agrícolas localizadas más al sur. Intentó asimismo, explicar por qué la cultura mesoamericana no logró penetrar ni en la región central de Tamaulipas ni en el estado de Nuevo León. Y, por último, reflexionaba sobre cómo los cazadores del área lograron evitar cambios culturales permaneciendo en un estadio libre y autónomo.

Francisco Beristáin [1987], efectuó el rescate arqueológico del gasoducto en la Zona Norte, recuperando materiales arqueológicos en superficie y practicando excavación controlada en varios tramos, aunque el A1-A4 correspondió a Nuevo León (rancho El Divisadero-rancho El Guayacán).

CULTURA MATERIAL EN EL VALLE DE CONCHOS

Es a partir de 1995 que comienzan los primeros reconocimientos arqueológicos hacia la región central de Nuevo León, en los municipios de General Terán, China, Cadereyta, Montemorelos y Linares, por lo que se recorrieron las márgenes de ríos, arroyos permanentes o de temporal y escurrideros, ubi-

cados en la cima de lomas, laderas y planicies (como parte de proyectos de investigación del Centro INAH Nuevo León).

Considerando los resultados obtenidos por el Proyecto de Registro y Catalogación de sitios, se inicia otro proyecto de investigación al que se denominó “Valle de Conchos”, con el propósito de “investigar sitios arqueológicos relacionados a grupos recolectores-cazadores,¹ como lugares abiertos en superficie,² abrigos y frentes rocosos habitacionales o ceremoniales con manifestaciones rupestres³ en el ‘Valle de Conchos’, e inferir una secuencia cultural para el área, siendo preciso para ello, realizar excavaciones arqueológicas sistemáticas en aquellos sitios seleccionados a partir de la previa prospección metódica del área” [Rivera, 1994].

En una primera etapa, se realizaron algunos planteamientos en torno a los grupos indígenas prehistóricos que habitaron la porción media del estado de Nuevo León, buscando explicar sus relaciones o contactos tanto con grupos nómadas cazadores-recolectores del noreste como con culturas sedentarias de Mesoamérica y, finalmente, demostrar la *hipótesis* de algunos investigadores en torno a su posición como área “periférica” o “transicional”.

En 2003, iniciamos excavaciones arqueológicas y nuevos reconocimientos con el proyecto arqueológico Valle de Conchos, cuyos resultados nos han llevado a replantear el significado inicial, ahora desde una particular perspectiva conceptual. Considerando que —desde el punto de vista fisiográfico, climatológico, hidrológico, topográfico y botánico— el área comprendida entre el río Conchos (entre San Juan de Vaquerías y Linares, al sur) y el arroyo San Lorenzo (entre Tierritas Blancas y El Chielán, al norte), comparte rasgos similares que influyeron en la distribución de los asentamientos indígenas prehistóricos, propusimos considerarla como unidad cultural, denominándola por ello “Valle de Conchos” [Rivera, 2003].

1. No obstante que, por lo general, se ha considerado que esta gran área fue ocupada por grupos nómadas —cazadores-recolectores—, una de cuyas características es que son acerámicos, Padilla [s/f], reporta la presencia de varios tipos cerámicos, localizados en sitios al norte del municipio de China, Nuevo León.

2. Concentraciones de material lítico y “fogones”, que posiblemente den cuenta de ocupaciones por periodos relativamente cortos.

3. Que, a diferencia de los sitios abiertos, pueden contener depósitos arqueológicos estratificados con restos culturales de tradiciones depositadas en un espacio de tiempo amplio y que pueden proporcionar cronologías.

Percibimos que posiblemente se alcanzó un desarrollo cultural que, aunque con manifestaciones particulares, debió estar enlazado necesariamente a otros grupos nómadas cazadores-recolectores,⁴ pero también a ciertas culturas sedentarias de la frontera noreste de Mesoamérica (Huastecos, por ejemplo). Sin embargo, al parecer la excelente adaptación de estos grupos al ambiente en que vivían, permitió que conservaran esa forma de vida durante miles de años (trashumante, sin mayores cambios económicos) a pesar de haber estado en contacto con estas últimas.

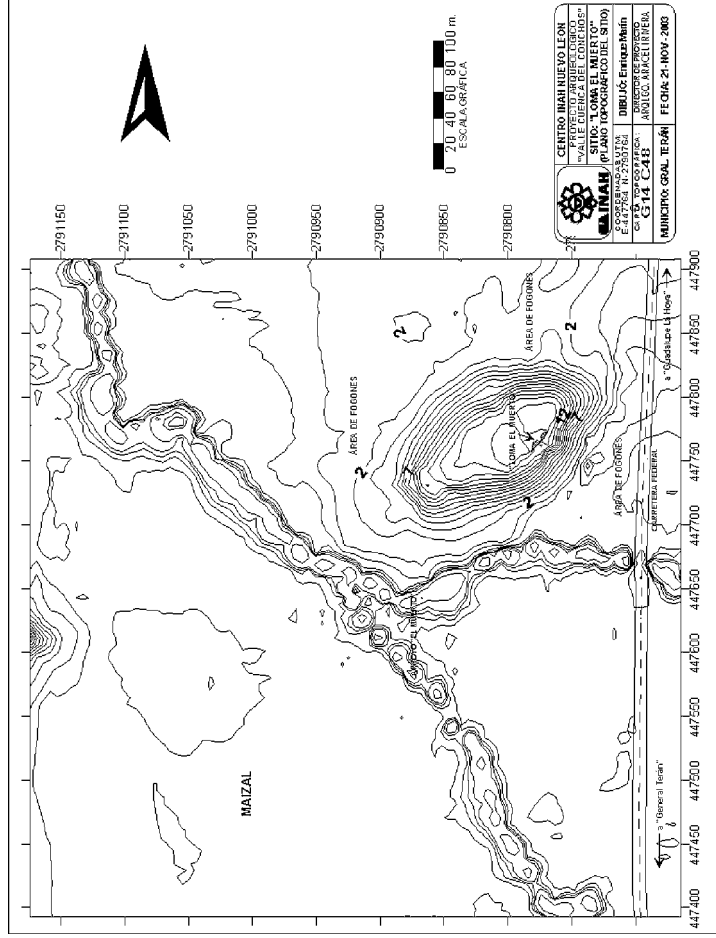
De igual manera, es posible que el patrón de asentamiento se haya caracterizado por una numerosa población diseminada primordialmente sobre la llanura, compartiendo una misma tradición cultural. Este patrón respondió a las necesidades de habitación de la población indígena —que ocupó temporalmente tanto sitios abiertos como abrigos y frentes rocosos—, así como a necesidades de abastecimiento de agua, obtención de alimentos (recolección, caza y pesca) y control territorial.

Así es que, además de los sitios característicos de los grupos nómadas del centro de Nuevo León, como los lugares abiertos con evidencias de fogones, dispersión de artefactos líticos cubriendo en ocasiones grandes extensiones, y pequeños abrigos con algún tipo de manifestación gráfica, en las sub-zonas El Muerto y Barbechos en el municipio de General Terán, se han identificado *estructuras circulares, terrazas, muros, escalinatas y plazas*, además de algunos rasgos de carácter astronómico e incluso calendárico (Figura 1).

PLANTEAMIENTOS CONCEPTUALES

A partir de este contexto, nos replanteamos ahora el analizar e interpretar el proceso por el que el “espacio sagrado” (de especial significación simbólica) fuera apropiado, ocupado y dominado (simbólica y culturalmente) durante la época prehistórica en la región central de Nuevo León, por grupos cazadores-recolectores (“avanzados” o “complejos”) en forma cíclica, durante un largo periodo de tiempo, en vista de asegurar su reproducción y satisfacer sus necesidades vitales, que eran a la vez materiales y también simbólicas (correspondientes a su realidad material e imaginaria).

4. Del noreste en general, incluyendo por supuesto grupos de las Grandes Planicies y el desierto del oeste.

[illegible]

Así es que, considerando la propuesta de cómo los grupos sociales pudieron apropiarse “simbólicamente” de tal región semidesértica en la Loma el Muerto (confiriendo sentido a su entorno y construyendo su identidad), es oportuno proponer que, a partir de ciertos elementos del entorno físico material, estos grupos nómadas les atribuyeron significados específicos, construyendo simbólicamente el paisaje, el espacio no solo físico natural sino habitado: interpretando los elementos de vivir en el mundo que van más allá de la experiencia inmediata del grupo social.

Pero, es necesario preguntarse qué rasgos del entorno físico percibieron y convirtieron en significantes, que fueran además asociados a prácticas sociales particulares (en un tiempo-espacio estructurados). Un entorno físico “que se representa a través de los lugares, de los objetos y las actividades asociadas con ellas” [Iwaniszewski, 2001:221]. Cabe deducir que objetivaron y plasmaron en los paisajes sus representaciones colectivas del universo, “su cosmovisión, sus creencias y sus mitos a través de iconografías, geoglifos, pinturas rupestres, petrograbados, cuevas mortuorias, itinerarios y, sobre todo, a través de la sacralización de determinados lugares como sitios ceremoniales” [Giménez, 2007:16].

En El Muerto se conjugó un lugar de culto (cercano a un arroyo, circundado por abrigos rocosos, y localizado en un lomerío) con los espacios sociales cotidianos, en un tiempo estructurado. Esto es, se desplegaron prácticas sociales en el mismo espacio de la vida social de esos grupos. En un lugar de culto, como El Muerto, existieron “principios simbólicos derivados de cosmovisiones compartidas y factores derivados del conocimiento práctico del medioambiente” [Iwaniszewski, 2008: 41].

Mediante el análisis del conjunto de elementos del espacio físico natural y de los objetos materiales que lo componen —esto es, vestigios de carácter habitacional (arquitectura), representaciones rupestres y objetos de la cultura material (lítica)—, es que se trata de explicar el proceso por el que grupos cazadores-recolectores se apropiaron de ellos imponiéndoles significados, proporcionando los recursos para construir su identidad. Esta objetivación del paisaje les dio el “sentimiento de pertenecer al mundo local”.

CAZADORES-RECOLECTORES AVANZADOS

Para estos grupos sociales (o “constructores de círculos de piedra”), de la Loma el Muerto en el Valle de Conchos, se advierten diferencias significa-

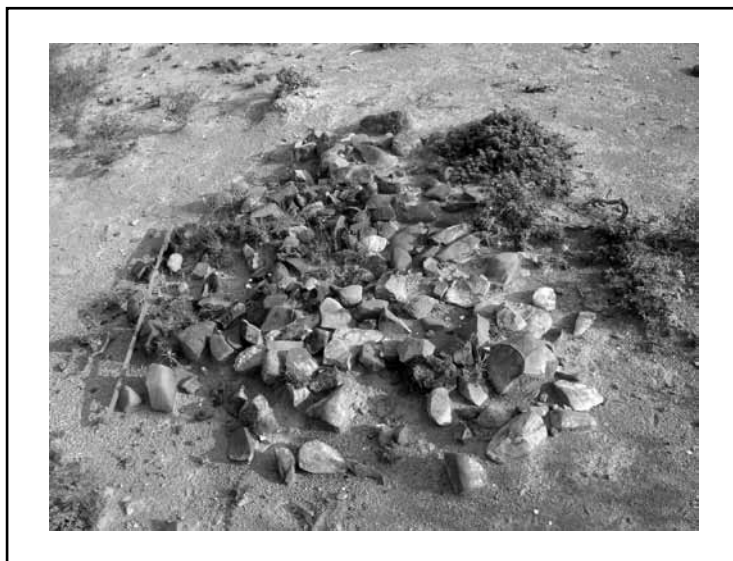
tivas en relación con la clásica caracterización de los cazadores-recolectores “primitivos”, incluso como se contemplan actualmente para todo el estado de Nuevo León (Figura 2).

A partir de los años ochenta, se da un nuevo sentido a la “economía cazadora-recolectora, al permitir pensarla como base posible de distintos niveles de complejidad sociocultural...” [Pintos, 1998:531]. Retomamos los planteamientos de esta perspectiva, según la cual se busca determinar la construcción del paisaje social por grupos cazadores-recolectores “avanzados” o “complejos”, atendiendo a las categorías de tiempo y espacio como lineamientos básicos sobre los que una sociedad percibe y ordena su experiencia [*ibid.*:530] en el mundo de la vida (rasgos diferenciales en su cultura material o paisaje-patrimonio que los identifica como grupo).

Es con base en la reconsideración de premisas conceptuales, que se formula el concepto de grupos cazadores-recolectores “avanzados” o “complejos”, entendiéndose el concepto de *complejo* “en oposición al de simple o unitario”, pudiendo existir un verdadero gradiente en los niveles de com-

FIGURA 2

Fogón con rocas calizas y areniscas. Loma Cerca, Sub-zona Barbechos.



plejidad. Desde un punto de vista socio-cultural haría referencia a múltiples partes, unidades o esferas interrelacionadas” [Pintos, *op. cit.*:532].

La complejidad se presenta a partir del incremento de ciertos niveles de “intensificación”, que puede darse en:

- El plano económico, en relación con el aprovechamiento óptimo de los recursos de supervivencia, cuya disponibilidad, variaba constantemente y cambiaba de ubicación espacial según los ciclos estacionales.
- La estructura social, en cuanto a la forma de apropiación del espacio por parte de diferentes actores cazadores y recolectores.
- A nivel superestructural: ideología, ritual [Pintos, *ibid.*: 532].

ESPACIOS HABITACIONALES: ACTIVIDAD MONUMENTAL⁵

En relación con la actividad constructiva, Wilson observa que los cazadores-recolectores “crean para sí mismos sólo los contextos arquitectónicos más endebles y sólo la línea más tenue divide su espacio vital de la naturaleza”. En contraparte, “otras sociedades viven en ambientes arquitectónicamente modificados habitando casas y aldeas de clase relativamente resistente, estructuras —aun cuando son abandonadas— dejan una impresión imborrable en el paisaje” [cit. por Ingold, 2000:179]. Parece ser entonces que el orden físico y las propiedades formales de los campamentos cazadores-recolectores pueden ser muy diferentes de los asentamientos aldeanos permanentes.

Así, mientras los cazadores-recolectores construyen como parte de su adaptación a condiciones dadas del medio ambiente natural, los aldeanos se adaptan a las condiciones de un ambiente que ya está construido: el ambiente está dado de antemano, como una clase de recipiente para ocupar de por vida. Entre los cazadores-recolectores, la construcción es parte de la vida diaria: no se supone que tiene impacto duradero en el ambiente. Entre los aldeanos, en cambio, el ambiente ha sido visiblemente construido, las construcciones están hechas aparentemente antes de comenzar a vivir en ellas [*ibid.*:180].

5. “Lugares” son sitios creados y conocidos a través de experiencias comunes, símbolos y significados. Pueden ser cuartos, casas, monumentos, lugares de reunión, campamentos o asentamientos [Tilley, 1994:18].

Otra perspectiva plantea, por su parte, que es a partir de los vestigios monumentales que se concibe a sus constructores⁶ como grupos cazadores-recolectores “avanzados” o “complejos” [Pintos, 1998]. *Monumento* es definido como:

el producto generado a partir de una serie de actividades y manipulaciones de materiales del medio circundante, reordenación de elementos que involucra una serie de técnicas, con el fin de obtener un artefacto visible y perdurable en el territorio del grupo. Es la particularidad de ser un artefacto (como producto cultural) a la que se suma el destaque visual (“imperativo”) y la perdurabilidad en el tiempo, lo que define en sí al monumento [Pintos, *op. cit.*:534].

Y continúa: “el monumento genera un espacio cultural y monumental perenne, que altera en forma definitiva el espacio natural preexistente y por tanto la propia experiencia humana” [*ibid.*:534]. Así, materializando o formalizando el sitio de acuerdo con su ubicación en el paisaje, los grupos sociales producen y reproducen un cambio en su percepción del tiempo y el espacio, es decir, en sus identidades.⁷

En el “paisaje” (entendido como superficie o escenario en el que las personas se movían e interrelacionaban [Bradley, 1991, cit. por Pintos], “entorno social y sus interrelaciones, ambientales, sociales y simbólicas” [Criado, 1993, cit. por Pintos], o simplemente como “la experiencia de vivir en un espacio físico”), el monumento como producto de su actividad resulta un producto culturalmente significativo de su ocupación [Pintos, *op. cit.*:534]. Mediante el análisis que podemos hacer del paisaje social a través de la objetivación de prácticas de carácter material e imaginario, es posible interpretar los diferentes órdenes de racionalidad de esos grupos en el pasado.

Entonces, los grupos cazadores-recolectores que comenzaron a realizar tales prácticas (construir monumentos/dimensión material) tras cientos o quizá miles de años de inmersión natural (forma de relacionarse con la na-

6. “Construir” implica romper con el pasado, aunque se habite en el mismo lugar; en tanto que “habitar” mantiene una tradición con respecto a los ancestros [Ingold].

7. Como apropiación distintiva de ciertos repertorios culturales que se encuentran en el entorno social, en el grupo social [Giménez, 2005:5].

tural) comenzaron un “proceso de negociación cultural” esencialmente distinto al que habían venido realizando,⁸ el cual involucró concepciones del espacio y tiempo distintos. Con los “monumentos” se materializó el recuerdo de los ancestros y se afirmó la permanencia del grupo social en el tiempo (Figura 3). En “el paisaje cazador-recolector, como paisaje abierto, se controlan puntos de paso o tránsito mediante monumentos” [Pintos, *op. cit.*:537]. Se ubican de tal forma que fue posible también “construir” senderos y rutas como parte de la distribución del espacio. La reconstrucción del contexto de los lugares y sus senderos permitirá entender asociaciones espacio-temporales en la construcción del paisaje social.

Esta utilización del espacio evidencia así una “estrategia” cultural “que, lejos de ocultarse o pasar desapercibida, se anuncia e impone en el territorio, para quien quiera o no quiera verlo, para integrantes del grupo o extraños al grupo” [Pintos, *op. cit.*:538]; pudiendo —y suelen— modificar los rasgos fundamentales de su cultura manteniendo al mismo tiempo sus fronteras, es decir, sin perder su identidad [Giménez, 2005:17].

CONSTRUIR, MORAR Y VIVIR

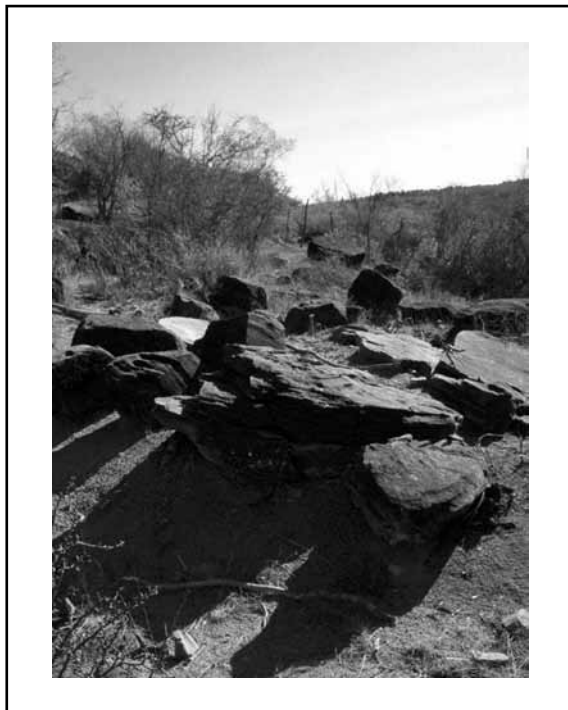
Como complemento a lo anteriormente expuesto, a continuación incluimos algunos conceptos de la perspectiva constructivista de Tim Ingold [2000].

La arquitectura, como parte del ambiente, se describe como “construcción” [*op. cit.*:172]. Morar significa “ocupar una casa, un lugar para vivir”. Ingold distingue entre “casa” o estructura física —la construcción en sí misma—, y “hogar”, el entorno en el que la gente mora. Construcción (como cultivo y construcción)/morar (como la ocupación de un mundo ya construido) [*op. cit.*:185]. “Sólo si somos capaces de morar, sólo entonces podemos construir” (Heidegger): fundamento de la perspectiva de morar.

Los niños crecen en ambientes equipados por el trabajo de generaciones previas, literalmente llevan las formas de su morar en sus cuerpos —en específico, destrezas, sensibilidades y disposiciones—; es una transmisión de información intergeneracional (cultural, más que genética), para considerar la diversidad de disposiciones humanas de vida [*ibid.*:186]. Construir es un

8 “Negociar” en el sentido de construir permanentemente al grupo y organizando con frecuencia manifestaciones, ritos de unidad y liturgias aglutinadoras [Giménez, *op cit.*:15].

FIGURA 3
Estructura circular de piedra (E1). Loma el Muerto 1



proceso que está continuamente avanzando, con tal que (*for as long as*) la gente more en un ambiente [*ibid.*:188)].

La casa es producto de las actividades de sus constructores humanos. La diferencia entre el refugio y la casa no está en la construcción del objeto en sí mismo, sino en el origen del “diseño” que regula el proceso de construcción. Para Ingold, la casa es “hecha” más que “construida” solamente [*op. cit.*: 175]. Por tanto, hacer/preparar/disponer es equivalente a la clasificación cultural de la naturaleza —la inscripción de un diseño ideal en el mundo material de los objetos [*ibid.*:178]. Los mundos están hechos antes de que ellos vivieran ahí, o bien, los actos de morar están precedidos por actos de hacer el mundo. Citando a Wilson [1988], el autor advierte que el punto más significativo en la evolución social humana es cuando la gente comenzó a vivir en

casas. Esto marca una división entre cazadores y recolectores, por una parte, y entre agricultores y habitantes urbanos, por la otra. Asimismo, sugiere que los cazadores-recolectores crean para sí mismos sólo los contextos arquitectónicos más endebles, y sólo la línea más tenue divide su espacio vital de la naturaleza. Otras sociedades viven en ambientes arquitectónicamente modificados habitando casas y aldeas de clase relativamente resistente, estructuras —aun cuando son abandonadas— dejan una impresión imborrable en el paisaje. Son estas sociedades con y sin arquitectura. De igual forma, plantea la distinción entre “ambiente modificado arquitectónicamente” y lo que se llama simplemente “naturaleza” [*op. cit.*:179].

El orden físico y propiedades formales de los campamentos cazadores-recolectores pueden ser muy diferentes de los asentamientos aldeanos permanentes. En su análisis de los pigmeos Mbuti, agrega algunas cuestiones sugestivas en torno a los grupos cazadores-recolectores: la estructura espacial del asentamiento se pierde, es informal y sensible al cambio de condición de las relaciones interpersonales entre bandas, anfitriones y visitantes. Las construcciones de los cazadores-recolectores son raramente más reservadas y abrigadas. En la mayor parte de su vida los cazadores-recolectores andan alrededor de las moradas más que en ellas. Además construyen abrigos de varias clases (tono funcional: abrigo y protección, sustento, tránsito, zona de cacería, dormitorio...).

Entre las actividades de erigir abrigos, recolectar alimentos, cocinar, elaborar instrumentos y la crianza, la actividad constructiva es parte y pieza de vida en un ambiente que está siempre dado en la naturaleza, y que no ha sido asimismo diseñado artificialmente. Con la arquitectura aldeana, la naturaleza hasta cierto punto ha sido encubierta o transformada. Citando a Viollet-le-Duc, señala que la arquitectura comienza cuando el problema de la necesidad para refugiarse se enfrentó con los métodos de planificación racional.

Asumiendo que los ancestros comunes de monos y humanos tuvieron un hábito al construir una especie de “nidos” (una y otra vez, sólo para dormir, y abandonan la mañana siguiente), parece haber un *continuum* evolutivo de esta conducta de anidar y la disposición residencial de los grupos prototípicamente humanos (por lo que los campamentos de cazadores-recolectores contemporáneos han sido frecuentemente considerados como los prototipos

más cercanos, a causa de la presumible similitud del contexto ecológico) [*ibid.*:182]. Si los monos hacen su nido torciendo la vegetación alrededor de su cuerpo y los humanos construyen una choza y entran en ella, los primeros construyen “boca abajo” buscando soporte para descansar y dormir, mientras que los humanos construyen “boca arriba” buscando refugio del sol, lluvia o viento.

La habilidad humana de “visualizar objetos en nuevas proporciones, y producir estas configuraciones en base a esa imagen mental, marca las diferencias (respecto a los monos) en cuanto al funcionamiento de un sitio como base de operaciones, la recolección de material antes de la construcción, la técnica de construcción desde el exterior” [*ibid.*:183].

Los primeros constructores (más por selección natural con previsión e inteligencia), se pusieron a trabajar para ejecutar un plan que ya estaba formado como una imagen en su imaginación. Tuvieron que resolver el problema de resguardo en sus mentes, antes de poner la solución en un efecto práctico.

Finalmente, Ingold hace mención del “círculo de piedra” de la Garganta de Olduvai en Tanzania, como la construcción más remota. Señala que Mary Leakey escribió que en apariencia general “parece una estructura provisional hecha en el presente por gentes nómadas que construyen un muro bajo de piedra alrededor de su moradas que sirve como un abrigo contra el viento o como una base para sostener ramas verticales curvadas y cubiertas con pieles o pasto” [*op. cit.*:184].

ESPACIOS SAGRADOS: ACTIVIDAD RUPESTRE

Hay una serie de razones por las que un espacio se define como sagrado: la presencia de un accidente natural señero como es una elevación montañosa que por su tamaño y/o forma particular pudo servir en distintas épocas como referente espacial a gran escala, es decir, como referente para límites territoriales de diversas comunidades. Además, esos lugares pudieron haber sido utilizados como puntos de encuentro e intercambio entre los grupos que compartían estos límites territoriales [Parcero *et al.*, 1998:513]. Asimismo, vinculado con una tradición espacial de prestigio supralocal, generalmente unido a la celebración de festividades importantes, que implican desplazamiento de gente y procesiones o peregrinaciones [*ibid.*:515].

Por tanto, otros de los componentes de la cultura material (producto social de “carácter ritual”) a deconstruir en relación con el paisaje (“social”), en un espacio sagrado como El Muerto —de especial significación simbólica—, son las manifestaciones gráfico-rupestres; como elemento arqueológico de tipo ritual, enmarcado en un contexto temporal y espacial (como representación del espacio social, como representación social del territorio). Como “sistema de representación del espacio, está determinado por el patrón de racionalidad de la formación social en la que operan” [Pintos, *op. cit.*:581]. Es decir, constituye una forma en la que los grupos humanos conceptualizan su posición en el mundo y su relación con la naturaleza.

Pintos considera que “grabar también es construir” y que “un petroglifo es un tipo de monumento” [*ibid.*:581]. Agrega que “el grabado representa el entorno, que éste se convierte en espacio social reproduciendo un modelo que es el de la representación rupestre, y que la roca en sí misma, es una representación analógica del entorno, una reproducción a escala reducida del espacio físico: su microtopografía puede ser utilizada como soporte de referencias metafóricas, o incluso metonímicas, a la topografía natural” [*op. cit.*:585]. Tilley, por su parte, define “pintura en la roca” como “parte importante de un proceso por el que las poblaciones pueden conectarse con poderes ancestrales en lugares topográficos específicos” [Tilley, 1994:48].

Asimismo, sería conveniente considerar la cuestión de la percepción visual de este tipo de monumentos, es decir, las relaciones de intervisibilidad en tanto el espacio fue sometido a procesos de artificialización (incluyendo senderos, por ejemplo) [Parcero, *op. cit.*:524]. Por último, cabe anotar que estos signos y símbolos del paisaje cultural permitirán, interpretar no sólo el pensamiento animista, por ejemplo (Bender), sino comprender el discurso inmerso (Barret), resultado de la forma de “estar en el mundo” de los grupos cazadores-recolectores complejos (ej. Piedra de la serpiente).

SUPUESTOS

Cabe plantear —de manera preliminar—, en relación con la práctica rupestre en la Loma el Muerto, que:

- Posiblemente, como código de referencias prácticas, algunos grabados se identifican con la distribución cíclica de recursos en la zona (estaciones seca fría y caliente).

FIGURA 4
Pintura rupestre. Abrigo 1. Loma el Muerto 1



- Algunas representaciones simbólicas del paisaje son modelo a escala del mismo (Figura 4).
- Se presentan esquemáticamente aspectos del paisaje social y organización del espacio, pero también del cosmos —como observación del cielo— (“observatorio subterráneo” o abrigo rocoso con una abertura orientada por el que penetra la luz del sol durante equinoccios y solsticios).

CULTURA MATERIAL MUEBLE: ARTEFACTOS LÍTICOS

Un tercer rasgo a considerar son los objetos materiales, que “muestran un potencial de percibirse y convertirse en significantes” [Iwaniszewski, 2001:221].

Los significados culturales se objetivan en forma de rasgos culturales, como artefactos o formas arquitectónicas que pueden ser objetivamente identificados [Giménez, *op. cit.*:4]; esto es, como elementos de la cultura material (en el sentido técnico-material) representan rasgos de identidad para estos grupos sociales cazadores-recolectores complejos. “La materialidad del entorno físico y de los objetos es la característica que permite fijar estos saberes y estas identidades, la materialidad los hace ‘objetivos’, los externaliza, representa y simboliza. Los puntos particulares en el entorno físico material, asociados con la práctica o el discurso social se convierten en los medios a través de los cuales puede operar el hombre” [Iwaniszewski, *op. cit.*:221].

Por ello a través del análisis e interpretación de los objetos materiales se reconocen los tiempos-espacios propios de la práctica de los grupos cazadores-recolectores. Así, ciertos artefactos en roca —similares o diversos— persistieron a lo largo del tiempo, por lo que posiblemente: 1) representan funcionalmente diferentes ocupaciones del mismo grupo; 2) refieren la ocupación de grupos humanos distintos; o bien, 3) caracterizan a diversos grupos sociales con una cultura material relativamente homogénea.

Se propuso inicialmente la posibilidad de que el análisis de los cambios en los artefactos (tanto morfológicos como funcionales), en un sentido diacrónico, permitiría interpretar la permanencia o no de ciertos grupos; esto es, más bien en relación con cambios en los procesos sociales (cuestión de materias primas/cronologías).

Para ello, sería necesario primero clasificar morfológica y funcionalmente los artefactos y determinar categorías [cultura material (tradiciones culturales líticas)=creación de identidad]: trascender de un aspecto pasivo de los artefactos, a considerar la creación de identidad del grupo (o grupos), su relación con otros y con procesos de producción o manufactura e incluso uso; por tanto, considerar su contexto específico.

Para ilustrar el avance del análisis lítico, a continuación incluimos la información preliminar respecto a su distribución espacio-temporal.

Finales del Paleoindio, inicio del Arcaico

Se cuenta con dos puntas de lanza del tipo Plainview recuperadas en el Muerto y el Salero; así como catorce Lerma y una Meserve. Asociadas a éstas, se recuperaron veinte Gubias, de las cuales doce son unifocales y las restantes

presentan retoque por ambas caras. Existen también artefactos elaborados por percusión denominados Bifaciales. Muy probablemente, estos materiales fueron utilizados en su conjunto para la caza y destazamiento de animales de dimensiones grandes.

Arcaico temprano

De acuerdo con diferentes investigaciones que se han realizado para este periodo, se sugiere que existió un cambio paleo-ambiental global, el cual propició también modificaciones de adaptabilidad por los grupos cazadores-recolectores. Esto se evidencia directamente en las herramientas, puesto que para este periodo su confección tecnológica es de menores dimensiones y formas diferentes. Incluyen puntas de proyectil de los tipos Ensor (2) y Tortugas (42).

Arcaico medio

De acuerdo con la identificación de herramientas elaboradas para este momento de ocupación, las puntas de proyectil Abasolo (22) se encontraron en la zona irrigada por el arroyo el Muerto. Así como la presencia de una gran cantidad de cuchillos (94), de forma amigdalada o triangular.

Arcaico tardío

Para este periodo existe una variación en la confección de herramientas; los proyectiles son de menores dimensiones así como la variación en la utilización de la materia prima, sustituyendo la caliza por el pedernal. Los materiales que corresponden a esta temporalidad son las puntas de proyectil Desmuke (2), Matamoros (61), así como puntas de flecha del tipo triangular de las denominadas Catan (40).

Prehistórico tardío

Las herramientas que se tienen identificadas en asociación para este periodo son las que ya presentan pedúnculo para ser engarzadas; los tipos presentes son Palmillas, Shumla y Pinitos, así como los que cuentan con un rango menor en sus dimensiones como los tipos Fresno, Levana, Micropunta y Starr. La muestra recuperada evidencia claramente la utilización del arco y la flecha como aditamento en las actividades de caza.

DISCUSIÓN

Cabe suponer eventualmente que los grupos humanos construyeron en la zona del Muerto un paisaje cultural intencionalmente, por las ventajas geológicas y geomorfológicas (cima de lomas areniscas del Terciario y planicies del Cuaternario): por ser marcadores territoriales (entre grupos sociales), además de que visualmente permitían un gran control.

Es posible argumentar, para el presente caso, que existieron órdenes de racionalidad diferentes a los que corresponderían a sociedades simples, “primitivas” o “indivisas”; se trataría entonces de un proceso de complejización que conllevaría a grados de territorialización en aumento, en una estrategia progresiva, que partiendo del control en el espacio de líneas, puntos y círculos (senderos, monumentos) comenzó a definir cada vez más un territorio, a cerrarse sobre sí misma. Tendríamos entonces un paisaje cazador-recolector que correspondería a un orden de racionalidad que de alguna forma permitió y reflejó procesos de intensificación socioeconómicos [Pintos, *op. cit.*:540].

Cabe considerar, además, que el origen, funcionamiento y emplazamiento de los círculos de piedra y otros elementos constructivos (además de otros rasgos de cultura material) fueron formas de construir el espacio socio-cultural en tanto espacio monumental/habitacional-ritual (sagrado) y jerárquico,⁹ por grupos cazadores-recolectores complejos de la región central de Nuevo León.

9. En relación con los característicos campamentos temporales y estacionales, localizados en la planicie aluvial en lugares donde existen recursos de agua (es decir “fogones” y dispersión o concentración de desechos de talla lítica y algunos artefactos), estas construcciones “monumentales” simbolizan una forma de jerarquizar a la vez el espacio.

BIBLIOGRAFÍA

Beristaín Bravo, Francisco

- 1987 "Programa de rescate arqueológico gasoducto. Zona Norte", en *Investigaciones en Salvamento Arqueológico I*, Cuaderno de Trabajo núm. 5, pp. 41- 54.

Espejo, Ma. Antonieta

- 1963a *Glifos, jeroglíficos e ídolos del estado de Nuevo León*, México, INAH.
1963b *Lista de sitios arqueológicos donde existen vestigios de epilitica y de los sitios donde se encuentran*, México, INAH.

Giménez, Gilberto

- 2005 "La cultura como identidad y la identidad como cultura", Guadalajara, Jalisco, Ponencia inédita presentada en el Tercer Encuentro Internacional de Promotores Culturales.
2007 "El desierto como territorio, paisaje y referente de identidad", en *Culturales*, vol. III, núm. 5, pp. 7-42.

Ingold, Tim

- 2000 *The perception of the Environment. Essays in livelihood, dwelling and skill*, London, Routledge.

Iwaniszewski, Stanislaw

- 2001 "Astronomía, materialidad y paisaje: reflexiones en torno a los conceptos de medio ambiente y de horizonte", en *Boletín de Antropología Americana*, núm. 37, pp. 217-240.
2008 "Apuntes para la arqueología del ritual: los lugares de culto en la Sierra del Río Frio", en *Festines y Ritualidades. Arqueología y antropología de las religiones*, vol. II, pp. 27- 49.

Parcerio Oubiña, Cesar; Felipe Criado Boado y Manuel Santos Estévez

- 1998 "La Arqueología de los espacios sagrados", en *Arqueología del Paisaje, Arqueología espacial*, núms. 19-20, pp. 507- 527.

Pintos Blanco, Sebastián

- 1998 "Actividad monumental: la construcción del paisaje entre los cazadores recolectores de la región Este del Uruguay", en *Arqueología del Paisaje, Arqueología espacial*, núms. 19-20, pp. 529-542.

Rivera Estrada, C. Araceli

- 1994 *Proyecto Registro y Catalogación de sitios arqueológicos en el extremo sur de Nuevo León*, México, INAH.
2003 *Proyecto arqueológico Valle de Conchos Nuevo León*, México, INAH.

Shiner, Joel Lewis

- 1976 *Informe. Un estudio arqueológico en Nuevo León*, México, INAH.
1977 *Prehistoric Demography of the Northeastern Chichimecas of México*, Dallas, Texas, Southern Methodist University.
s/f *Un Modelo de los Chichimecas del Nordeste*, Dallas, Texas, Southern Methodist University.

Suhm, Dee Ann; Alex D. Krieger y Edward B. Jelks

- 1962 *Handbook of Texas Archaeology: Type Descriptions*, Special Publications, núm. 1, Bulletin, núm. 4, Texas, Texas Archaeological Society and Texas Memorial Museum.

Tilley, Christopher

- 1994 "Art, Architecture, Landscape", Landscape: politics and perspectives, en *Phenomenology of landscape. Places, paths and monuments*, pp. 49-84.

Turner, E. y Thomas R. Hester

1985 *A Field Guide to Stone Artifacts of Texas Indians*, Texas, Texas Monthly Fieldguide Series.

1993 *A Field Guide to Stone Artifacts of Texas Indians* (edición aumentada), Texas, Texas Monthly Fieldguide Series.

Varner, Dudley M.

1967 *An Archaeological Investigation of hearths in Northeastern México*, tesis de maestría, University of Texas at Austin.

CONSTRUYENDO, MORANDO Y PENSANDO: LOS HABITANTES DE LAS CASAS EN ACANTILADO DE LA SIERRA MADRE OCCIDENTAL, EN DURANGO

José Luis Punzo Díaz*

La aparición de casas en acantilado hacia el año 1000 dC en una amplia área que va desde el sur del actual estado de Durango, en la Sierra Madre Occidental, hasta el suroeste de Estados Unidos, en los estados de Colorado y Utah, ha sido en muchas ocasiones homogeneizada y relacionada directamente con grupos como los anazasi o los mogollón del suroeste de Estados Unidos, lo cual ha sido a todas luces una explicación simplista y errónea. Esta idea fue perpetuada por la falta de trabajos sobre este tipo de contextos arqueológicos. Estudios recientes en los estados de Chihuahua y Sonora nos permiten entender que los grupos que moraron la Sierra Madre Occidental en esos tiempos, desarrollaron particularidades y se encontraban íntimamente relacionados con los grupos que habitaron especialmente en el altiplano.

El presente estudio se centra en el sitio de la Cueva del Magüey 1. Se trata de un abrigo que consta de 18 estructuras, incluyendo espacios habitacionales como otros de

* Estudiante del Doctorado en Arqueología, Posgrado en Arqueología, ENAH. Investigador Centro INAH-Durango.

posible uso de almacenaje, y una serie de espacios abiertos donde se encuentran múltiples elementos de cultura material que atestiguan las tareas que ahí se desarrollaron. Junto a éste, en el mismo nivel hemos localizado otros cinco abrigos con distintos restos arquitectónicos, así como ojos de agua y lugares donde se habría practicado la siembra con coa en esta geografía vertical.

El paisaje del oeste de Durango es dominado por la grandeza de la Sierra Madre Occidental. Se trata de un amplio macizo montañoso que corre de norte a sur, coronado por bosques de pinos e innumerables arroyos que van formando profundas barrancas, las cuales desaguan en su mayoría en el océano Pacífico. Los sitios arqueológicos que se tratan en el presente artículo se encuentran dentro de la cuenca del Mezquital-San Pedro, el único río que, naciendo en el flanco este de la sierra, rompe el macizo montañoso, desembocando en el océano Pacífico, en el área de las Marismas Nacionales. La principal elevación de la región es el Cerro Gordo, el cual alcanza 3340 m de altura y el punto más bajo de la barranca llega hasta menos de los 600 m. Esto forma uno de los paisajes más agrestes de la geografía mexicana, siendo una de las barrancas más profundas de Norteamérica, así como uno de los hábitats más diversos en recursos animales y vegetales de México.

Estos abrigos con restos arquitectónicos se encuentran en el arroyo de San Pablo, cercano al parteaguas con el río de Taxicaringa, porción de la cuenca del río Mezquital-San Pedro. La barranca del río de San Pablo tiene un desnivel de más de 300 m, con 2400 msnm en la cumbre y 2100 msnm en el fondo. La “patilla” donde se hallan estos abrigos se encuentra a mitad de camino, aproximadamente a 2250 msnm.

En este mar de pinos habitó una gran cantidad de especies como osos, pumas, venados, lobos, “coconos”, ardillones, entre otros; además, aves como guacamayas y cotorras o grandes pájaros como los cuervos, gavilanes, halcones, aguilillas e incluso el águila real; o impresionantes animales como el ya extinto carpintero imperial.

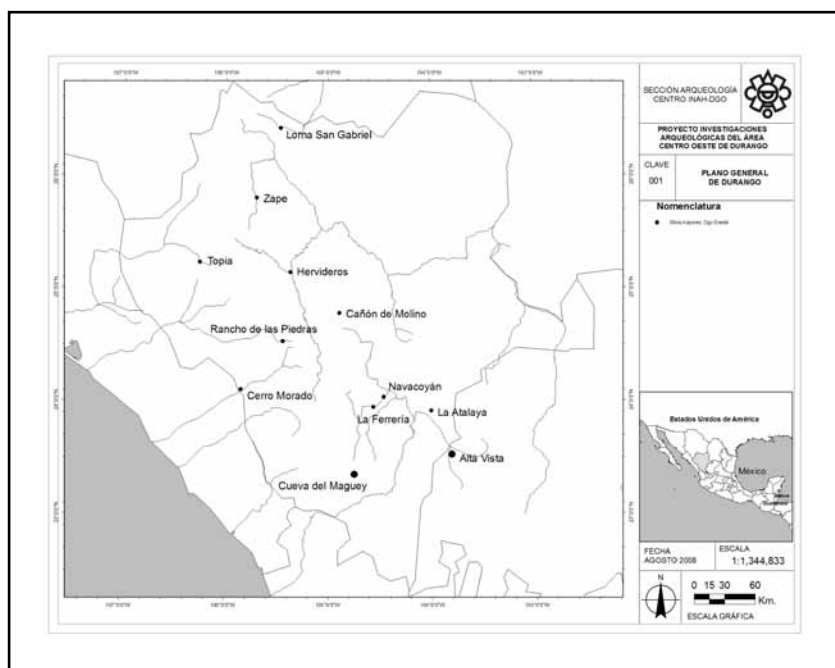
El clima es muy extremo en la sierra. En invierno cae nieve y todas las mañanas están cubiertas por una gruesa capa de neblina. Es de llamar la atención una lectura del termómetro en un invierno pasado en la estación de Santa Bárbara de -30°C. Generalmente el termómetro llega a bajar hasta -10°C de forma “normal”. El verano en la sierra corresponde a la temporada de “aguas”. En esta temporada, las lluvias son torrenciales y frecuentes, lo

que hace que el tránsito se vuelva muy difícil. Entre las dos estaciones más rigurosas —invierno y “aguas”— el clima es agradable, con una temperatura templada y buena para vivir.

Es así como los grupos que habitaron la Sierra Madre de Durango generaron pautas específicas de vida fuertemente influenciadas por su agreste topografía, lo extremo de sus temperaturas y lo fuerte de las lluvias. Esta particular forma de morar en el mundo creó una única manera de construir al interior de las cuevas, con base en el uso de técnicas específicas que les permitieron vivir en esas condiciones. A partir de este pequeño mundo, intentaremos estudiar la forma en que estas personas moraron —partiendo de la creación de lugares, la construcción, la habilidad individual y las tareas que desarrollaron sus moradores— y generaron con esto una identidad particular.

FIGURA 1

Mapa de ubicación general de la Cueva del Maguey 1



EL PAISAJE, LAS CONSTRUCCIONES Y LOS MORADORES. HACIA UNA ARQUEOLOGÍA DEL MORAR

En este trabajo se comparte la visión de autores como Julian Thomas [2001:173], quien enfatiza que el estudio del paisaje se encuentra directamente relacionado con la experiencia fenomenológica del ser en el mundo [Heidegger, 1971a] y se asocia con la experiencia vivida en torno a un determinado lugar, es decir, “estar en”. Esta característica es importante de señalar, pues establece la cualidad del individuo para sentir, ver, medir, tocar, imaginar, pensar, negociar, dialogar, etc., con su mundo. La relación hombre-espacio establece entonces lugares señalados en donde existe una concordancia con algo más que lo que se piensa encontrar en términos materiales o simbólicos: un lugar es siempre un lugar de “algo”. En resumen, el paisaje es la experiencia relacional y vivencial de las personas, es decir, el ser en el mundo.

Es así que se busca abordar “la perspectiva del morar” —*dwelling*—, esto nos permite, a través de la experiencia y de la fenomenología, entender a los habitantes del pasado, ya que es la condición humana de morar la que hace experimentar al hombre el estar en “casa en su mundo” [Heidegger, 1971b].

Morar es una característica intrínseca del ser humano, se trata de cómo las personas están en la tierra. Morar incluye el entendimiento y la habilidad de comprender e interpretar los cambios en el mundo a través de las regularidades y las ironías de la vida [Barrett, 1999:24]. Morar, en un sentido amplio, refleja cómo los seres humanos se encuentran en la tierra. El hombre no mora porque construye sus edificios, sino que construye porque mora en ellos. Es en ese sentido que se pretende abordar la problemática sobre la habitación en las cuevas de los antiguos serranos; los distintos tipos de estructuras arquitectónicas y la elección de los espacios son referentes directos que nos indican cómo estos grupos moraron su mundo [Ingold, 2000]. Esta elección de espacios no puede ser entendida de forma aislada, sino que es la totalidad del paisaje la que le da sentido al mismo [Thomas, 2008:304], así, sus transformaciones impactan en la totalidad y no sólo en un espacio reducido.

Los espacios, en esencia, son aquéllos donde cada cuarto o estructura fueron hechos y se encuentran en función de sus límites. El estudio de estos límites se halla supeditado a su localización y a su interrelación con las actividades que las personas desarrollaron. Por esta razón es que se construye,

en virtud de unir y limitar espacios, para formar con estos lugares una carga cultural y de socialización. Es así que la naturaleza de construir es al mismo tiempo la que nos permite morar [Heidegger, 1971b].

No todos los edificios contruidos están en función del habitar de las personas. En las casas en acantilado existen múltiples estructuras que fueron contruidas no para habitar, sino como lugares de almacenaje, caminos, escaleras o urnas funerarias. Todos estos elementos contruidos fueron fundamentales para morar; así, su totalidad, y no sólo los lugares de habitación, les permitieron a las personas morar en su mundo.

Todo el espacio morado es entonces una totalidad circunscrita y completa, donde las personas reflejaron sus prácticas cotidianas y por ende sus ritos y su forma de estar. Es de esa manera que debemos pensar esta totalidad, es decir, como un microcosmos de las personas, como la totalidad de su mundo. Por ende, una arqueología preocupada por el morar de las personas debe basarse en cómo el paisaje fue ocupado, entendido y cómo éste proveyó el contexto para la formulación y ejecución de los proyectos humanos [Thomas, 2008:305].

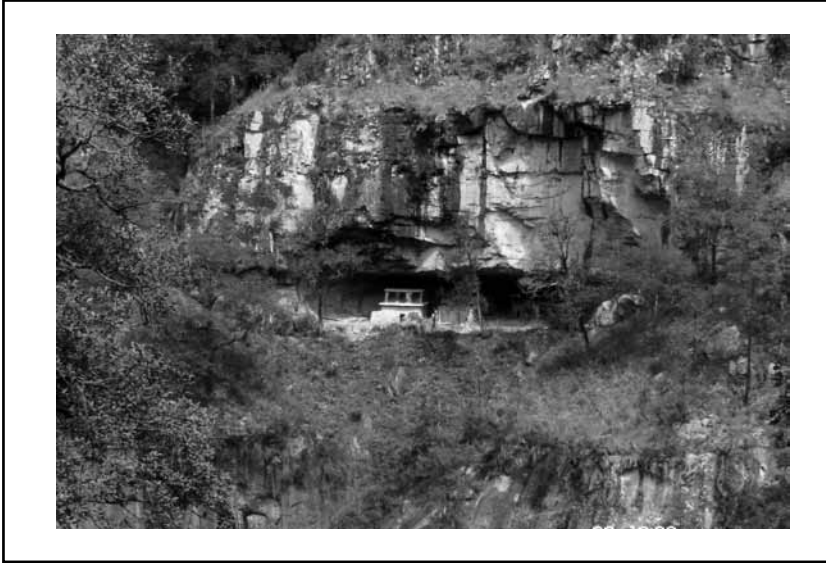
CONSTRUYENDO DENTRO DE ABRIGOS DE LAS BARRANCAS

"[Los xiximes] viven en casas que hacen de terrado algo bajo y éstas están comúnmente en abrigos y quebradas o lomas llanas que hace la sierra..."

[Hernando de Santarén, *Carta annua*, 1601]

La construcción de casas dentro de las cuevas de estas barrancas fue una acción realizada por agentes hábiles que pudieron generar estrategias específicas de edificación con madera y tierra para habitar en un mundo prácticamente colgado sobre profundos acantilados, produciendo con ello pautas específicas de vida en este paisaje. La habilidad de los constructores les permitió utilizar dos estrategias constructivas generales: la edificación de mampostería y la de bajareque. En ambos casos, la construcción implicó un arduo trabajo a partir de la obtención de los materiales y su traslado, si bien la edificación de mampostería se realizó mediante el uso de las piedras y las arcillas que se encontraban en las mismas cuevas, implicando con esto menos trabajo y, sobre todo, un proceso de transformación de los objetos menor que en el caso del bajareque.

FIGURA 2
Vista general de la Cueva del Maguey 1



La construcción de mampostería se realizó, primero, formando un cimiento de piedras paradas, enterradas, que sirvió de ancla a la estructura y sobre la cual se construyeron diferentes hiladas de piedras y tierra batida (revuelta con pastos y otras materias orgánicas), formando hiladas más gruesas en la base y más delgadas en la parte superior; sobre ella, se colocaron vigas realizadas por morillos de sección circular, un entramado de madera delgada en sentido perpendicular a las vigas y, posteriormente, una cubierta de tierra que conformó los techos.

Por su parte, el sistema constructivo de bajareque fue el que necesitó de una mayor energía por parte de sus constructores. Se requirió de una gran cantidad de troncos de madera, los cuales no fueron cortados y trasladados al azar, sino que fueron cuidadosamente elegidos. Se usó una especie de pino en particular, conocido como pino triste en la región —o *pinus lamboltzii*, nombrado así por su descubridor, un viajero noruego de finales del siglo XIX—. Este pino es característico de las zonas con poco desarrollo de suelo como lo son estas barrancas. Buscaron solamente pinos jóvenes que tuvieran una

veta muy regular, permitiéndoles con esto pasar al segundo nivel del proceso de transformación que fue su corte longitudinal. Así, estas “rajas” de pino fueron la base con la cual se edificaron estas casas.

Para la construcción de los cuartos se clavaron estas rajas o a veces algunos morillos sin trabajo, delimitando el espacio de la estructura. Para hacerla más rígida, los constructores bajaron al fondo de los arroyos trayendo manos de oate o algunas plantas de tallos largos y delgados, pero muy resistentes, las cuales fueron entretejiendo y formando tres cinturones que colocaron alrededor de la estructura, tanto por el interior como por el exterior. Estos cinturones exteriores-interiores, se ataron entre sí y con algunas de las rajas verticales mediante cordeles trenzados a partir de palma de soyate. Ya con el “esqueleto” armado, estos constructores tuvieron que acarrear grandes cantidades de arcilla que batieron con pasto recolectado de las mesas cercanas, logrando una mezcla de una coloración rosácea. El recubrimiento del “esqueleto” de madera —que era realizado con las manos— debió ser una

FIGURA 3
Esquema de la casa. Cueva del Maguey, Durango.

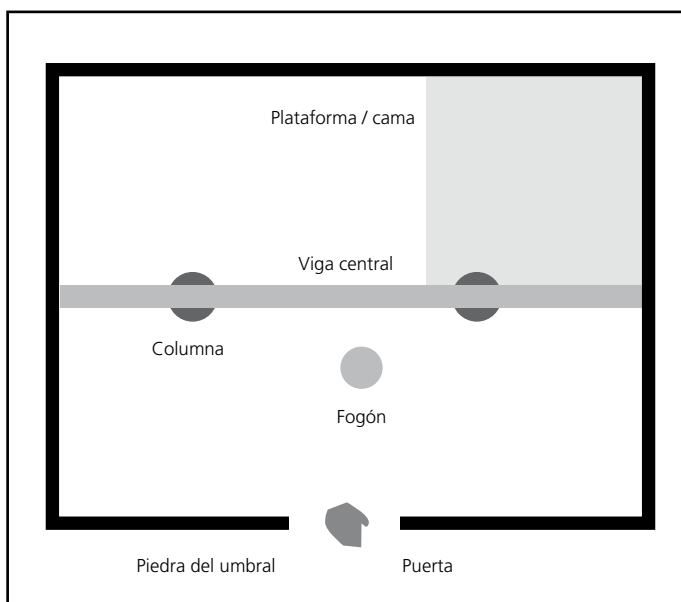


FIGURA 4
Representación virtual del sitio de Cueva del Maguey 1



tarea en la que participaron varias personas de distintas edades, lo cual es evidente en las múltiples huellas de los dedos de diferentes tamaños (incluso hemos podido apreciar líneas horizontales, a baja altura, usando, al parecer, un palo pequeño que parecerían los trazos realizados por un niño durante el proceso de enjarre de la casa).

Ya colocado y oreado el enjarre, se plantaron unos morillos de forma horizontal sobre dos paredes del muro, a manera de dadas. Se debieron colocar las dos columnas interiores características de estas casas y se puso la viga central. Estos son igualmente troncos de pinos tristes, pero más grandes, de 15 cm de diámetro aproximadamente, los cuales fueron despojados de la corteza manteniendo su sección circular. Así, sobre la viga principal y las dadas, se colocaron pequeños morillos a manera de vigas, ahogándolos en tierra batida para fijarlos a la estructura. En algunos casos, cuando no se utilizó la dala, las vigas se asentaron sobre los propios morillos verticales de los muros. Finalmente, se necesitó un trabajo muy intenso para cortar una gran cantidad de troncos de forma longitudinal y generar con ello largas rajas de pino. Éstas conformaban la “cama” de madera que se colocaba de manera perpendicular a las vigas y a las cuales eran fuertemente atadas con cordeles de soyate. Sobre esta “cama” se agregaba una gruesa capa de tierra batida de 10 cm aproximadamente, similar a la de los muros, lo que permitió servir de techo y piso para las estructuras superiores en caso de haber más de un nivel.

Los cuartos de habitación de estos moradores de las barrancas fueron altamente estandarizados, constituidos por un espacio rectangular de 4x3 m, con elementos interiores recurrentes en cuanto número y ubicación, como

veremos. Ya concluido el cuarto se debió construir el piso interior. Éste se encuentra conformado por una superficie alisada que cubre la totalidad del cuarto; sobre ésta, en una de las esquinas posteriores y ocupando un espacio poco menor a una cuarta parte de la habitación, se desplanta una pequeña banqueta de unos 10 cm de altura, la cual presenta un pulido muy evidente en su superficie. En varios trabajos de campo realizados en comunidades actuales al norte del estado de Durango, pude observar que este tipo de plataformas se usan a manera de camas, para lo cual se pone una capa de “paja” de pino —que podría explicar el pulido de la superficie— luego cubierta por pieles.

El centro del cuarto está marcado por dos columnas circulares de madera que sostienen la viga principal, la cual a su vez sostiene travesaños, rajadas de madera y el entortado de tierra del techo, dividiendo el eje central en espacios iguales de $1/3$ de distancia. Una de dichas columnas generalmente se encuentra limitando la banqueta que ya describimos. En estas columnas se pueden observar aún huellas de corte, así como cordelería de soyate y otra posiblemente hecha con cabello, colgadas de los travesaños, productos de las tareas que ahí realizaron sus antiguos habitantes, tal vez para colgar telares, según numerosos ejemplos etnográficos, lo que explicaría la abundancia de restos de textiles que encontramos en la cueva. Esta viga central también divide la casa en dos mitades: una posterior, donde se ubica la banqueta de la cama, y otra anterior, marcada por el fogón.

El fogón, en forma de cono trunco invertido y pulido en su interior, aparece centrado aunque desplazado levemente hacia la entrada. Es importante mencionar que el interior de todos los lugares de habitación se encuentran profundamente ahumados. Esto es fácilmente comprensible si tomamos en cuenta lo bajo de las temperaturas en este lugar durante todo el año. Asimismo, cabe recalcar el papel fundamental que tiene el fogón a nivel simbólico, como lugar de residencia del dios del fuego, “omblogo de la casa”, y como el centro de múltiples actividades rituales en la cosmovisión de los pueblos indígenas actuales del gran Nayar.

La puerta de estas estructuras es de baja altura, esto es, de un metro en promedio. En estas puertas es posible observar aún una especie de aura en todo su rededor, producto de las reparaciones que se hicieron debido al uso, y que les redondearon las esquinas. En las fuentes de finales del siglo XVI se

observa que las puertas de las casas de acaxées y xiximes, habitantes de estas sierras, tenían una vara de alto, cerca de 80 cm, y eran de forma “redonda” [González, 1993:375], lo que corresponde exactamente a lo observado hoy en día.

Es relevante mencionar que, colocada en el umbral de la puerta, se encuentra una piedra plana, en algunos casos parcialmente expuesta, donde los antiguos habitantes debieron pisar para entrar o salir del cuarto. Este umbral es entonces el espacio liminal entre dos partes, el interior de la casa y el exterior; espacios opuestos, el primero, oscuro, privado e íntimo, y el segundo, luminoso y público.

Una cuestión que debe ser tomada en consideración es que el hecho de que las casas habitación sean tan estándares en cuanto a su construcción, en dimensiones de los muros, alturas, número de columnas, posición del fogón, ubicación, forma y tamaño de las puertas, nos hace necesariamente pensar que esta casa tiene más que un significado funcional. Así, la construcción de estas casas parece responder a un cierto *habitus* [Bourdieu, 2007:88] de sus constructores. De este modo, el espacio habitado, y en especial la casa, como el lugar donde las prácticas y las personas se encuentran forzando las posturas y los movimientos del cuerpo —cuestiones como el agacharse de forma pronunciada para entrar o salir de la casa, traspasando la piedra de umbral—, definitivamente marcó la forma de vivir de los habitantes de las cuevas, por citar solamente un ejemplo de estas prácticas culturales.

Anexas a estos cuartos, se realizaron otras edificaciones algunas veces de mampostería y otras más de bajareque, construidas posteriormente. Éstas son de dimensiones más pequeñas, la altura del techo es aproximadamente un tercio más baja que las de la habitación, y sus puertas son redondas y se encuentran elevadas del piso. Estas estructuras fueron usadas posiblemente como lugares de almacenaje para el maíz o posiblemente como jaulas para distintas aves, ya que en algunas de ellas se han encontrado plumas. Diversas fuentes mencionan que los habitantes de la sierra criaban “papagayos y guacamayas” para “pelarlos” a menudo y adornarse con sus plumas [González, 1993:382].

Todos estos lugares se encuentran conectados por espacios que no tienen edificaciones pero que fueron los lugares donde se desarrollaba la mayor parte de las tareas cotidianas de los habitantes de estas cuevas. En estos

lugares hemos localizado grandes cantidades de objetos de cerámica, lítica tallada, pulida, restos de olotes; huesos de diferentes animales, especialmente de venados, que presentan huellas de corte, producto de su consumo y destazamiento; huesos de frutos como el zapote, el cual fue traído desde las partes más calidas de la barranca; restos de carrizos de otate grabados, posiblemente flechas rituales e incluso una pequeña mesa de madera en la que aún se pueden ver los cortes y diminutas semillas en su superficie, producto de acciones que sobre ella ejecutaron.¹ En ese sentido, en las cartas annuas de los jesuitas que evangelizaron la sierra, se menciona que en estas casas, a finales del siglo XVI, se plantaba un árbol de zapote y al pie de éste se dejaba una flecha o algún hueso colgado a manera de ofrenda. Escena cargada de un fuerte simbolismo ritual asociado con la guerra y la muerte [González, 1993:375].

Es importante entender que es la orientación de las fachadas, y por ende las puertas, las que ordenan el espacio [Bourdieu, 2007:433]. Esta orientación nos permite entender cómo cada una de las casas tiene sus estructuras anexas, cuestión que poco tiene que ver con sus ligas arquitectónicas y más con las posturas y los caminos que se establecieron al interior del conjunto de casas. Así, las restricciones del movimiento de las personas y de sus visuales marcan espacios acotados que nos refieren a usos particulares, los cuales se integran a la totalidad de la cueva, pero como unidades que conforman el todo.

MORAR EN LA BARRANCA

El espacio habitado, y especialmente la casa, es el lugar donde se objetivan los esquemas y las divisiones jerárquicas que se establecen entre los objetos, entre las prácticas y las personas, reflejando las pautas culturales de la sociedad [Bourdieu, 2007:124]. Debido a lo anterior, podemos adentrarnos a investigar el tipo de tareas que se habrían desarrollado en estos espacios y sus posibles significados tanto funcionales como simbólicos. Una posible vía de análisis es a través del uso de dicotomías tales como el uso que tuvieron los mismos espacios durante la noche o el día, o bien, durante diferentes épocas del año.

1. En etnografías y fotografías antiguas, piezas similares a esta mesa fueron usadas por los tepehuanes del norte a manera de almohadas.

Esto nos lleva necesariamente a reflexionar sobre las categorías y las actividades planteadas por los arqueólogos en las que se asume que los lugares de actividad fueron siempre usados de la misma forma, por lo que generan una única huella material, cuestión simplista y errónea. Así, por ejemplo, si pensamos en el uso posible de una casa, podemos plantear que durante el día estos espacios prácticamente sin luz fueron poco utilizados, es decir, pudieron estar vacíos y/o se desarrollaron pocas actividades en su interior. Sin embargo, en las noches y junto a la luz y calor del fogón la casa se convertiría en el elemento central de la vida, por lo que múltiples actividades nocturnas pudieron ser desarrolladas al interior de la casa, al abrigo del frío y de la oscuridad.

Es así que las construcciones al interior de las cuevas y la adecuación de los espacios que se ubican entre éstas no fueron los únicos lugares que significaron estos moradores de las barrancas. Fue justamente el aprovechamiento y significación de los lugares lo que les permitió morar en esta agreste topografía. De este modo, el arqueólogo no puede limitarse al estudio de los vestigios arquitectónicos, sino que debe estudiar el paisaje como una totalidad para entender sus significados y adentrarse así en las pautas de identidad de sus habitantes.

El lugar más evidente que significaron estos grupos fueron las cuevas. Esto puede tener una gran cantidad de interpretaciones que van desde lo simbólico hasta lo funcional. Estos abrigos, al ser humanizados —a través de su elección, su transformación arquitectónica mediante terrazas de nivelación, generación de espacios abiertos, la pintura de sus paredes, la construcción de diferentes cuartos destinados a diversas tareas, etc.—, se convirtieron en lugares ideales para la morada de estos grupos. A su vez, el techo del abrigo les generaba un espacio amplio donde podían desarrollar sus actividades cotidianas protegidos de las fuertes nevadas en el invierno y de las lluvias torrenciales de verano. El abrigo entonces, ayuda a mantener una temperatura más estable, impidiendo la exposición al frío o al calor extremo. Al respecto, cabe mencionar que en un estudio que está en curso y en el que se hicieron comparaciones de temperatura, asoleamiento, humedad y viento, observamos que la diferencia de temperatura entre lo alto de las mesas, donde se encuentran los poblados actuales, y las cuevas con casas en acantilado, es de 9°C de máxima y 5°C de mínima, siendo más cálido el invierno y más fresco el verano dentro de las cuevas.

La elección misma de la cueva también fue importante. Se trata de una cueva con orientación general al sur, lo que le permite tener en invierno muchas horas de asoleamiento en prácticamente toda la cueva, y sombra al interior durante todo el verano, generando un espacio con un alto confort.

El mundo de la Cueva del Maguey incluía otros lugares además de los abrigos. Por un lado, están las fuertes pendientes que se encuentran al exterior de las cuevas y que la gente de la sierra llama coloquialmente “patillas”. Esta geografía vertical les permitió a los moradores de estas barrancas sembrar, con el uso de la coa, maíz y posiblemente frijol y calabaza. Los llamados coamiles siguen siendo usados hoy en día por los grupos indígenas de la región del Gran Nayar, entre ellos los tepehuanes, quienes viven actualmente en comunidades aledañas. Para ellos, estos lugares son de un profundo significado religioso, tanto por la importancia de la planta del maíz en su cosmovisión, como por ser lugares donde muchos de sus dioses interactúan con los hombres, como se evidencia a través de sus cantos y mitos.

Por otro lado, los múltiples ojos de agua que se encuentran en estas “patillas” y la abundancia con la que se presentan permitieron a sus habitantes abastecerse cómodamente de este vital líquido. Un punto fundamental fueron los caminos que construyeron para comunicar las distintas cuevas con casas, así como para trasladarse a las áreas de coamiles, al fondo de la barranca, donde incluso tallaron escalones para poder bajar y subir de forma directa y acceder a las veredas que comunicaban con las mesas en la parte alta. Estos caminos les permitieron transitar por la sierra, abastecerse de los materiales necesarios para su vida cotidiana, cazar los abundantes animales que ahí se encontraban y poder reproducir socialmente al grupo.

Así, aunque desde nuestra perspectiva occidental y moderna parecería ilógico vivir en esas barrancas, como hemos podido ver desde la perspectiva de morar en el mundo, estos antiguos habitantes de las barrancas encontraron el lugar que posiblemente mejor servía para su vida. Asimismo, tanto las edificaciones como la construcción de su paisaje les proporcionaron a los moradores de las barrancas importantes referentes simbólicos y rituales, significantes en su vida diaria.

BIBLIOGRAFÍA

Barrett, John C.

- 1999 “Chronologies of Landscapes”, en Ucko, Peter y Robert Layton (eds.), *The Archaeology and Anthropology of Landscape*, Londres, Routledge.

Bourdieu, Pierre

- 2007 (1980) *El sentido práctico*, Argentina, Siglo XXI.

Gonzalez, Luis R.

- 1993 “La etnografía acaxée de Hernando de Santarén”, en *El noroeste novohispano en la época colonial*, México, UNAM-IIA/Porrúa.

Heidegger, Martin

- 1971a *El ser y el tiempo*, México, FCE.
1971b “Building Dwelling Thinking”, en *Poetry, Language, Thought*, Albert Hofstadter (trad.), Nueva York, Harper Colophon Books.

Ingold, Tim

- 2000 “Building, dwelling, living: how animals and people make themselves at home in the world”, en *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Londres, Routledge.

Thomas, Julian

- 2001 “Archaeologies of place and landscape”, en Hodder, Ian (ed.), *Archaeological Theory Today*, London, Polity.
2008 “Archaeology, landscape, and dwelling”, en David, Bruno y Julian Thomas (eds.), *Handbook of Landscape Archaeology*, EUA, Left Coast Press, pp. 300-306.

Identidad, paisaje y patrimonio

La edición se realizó en el Departamento de Publicaciones de la ENAH. El cuidado de la edición final estuvo a cargo de Georgina Rodríguez Palacios.

Se terminó de imprimir en diciembre de 2011 en los talleres de Compuformas PAF, S.A. de C.V., en papel Bond ahuesado de 90 g.

Se utilizó tipografía Simoncini Garamond de 10 puntos.

El tiraje consta de 500 ejemplares.

