

Paisajes rituales y  
culturales desde la arqueología  
y la etnohistoria

PERSPECTIVAS DE CAMPO

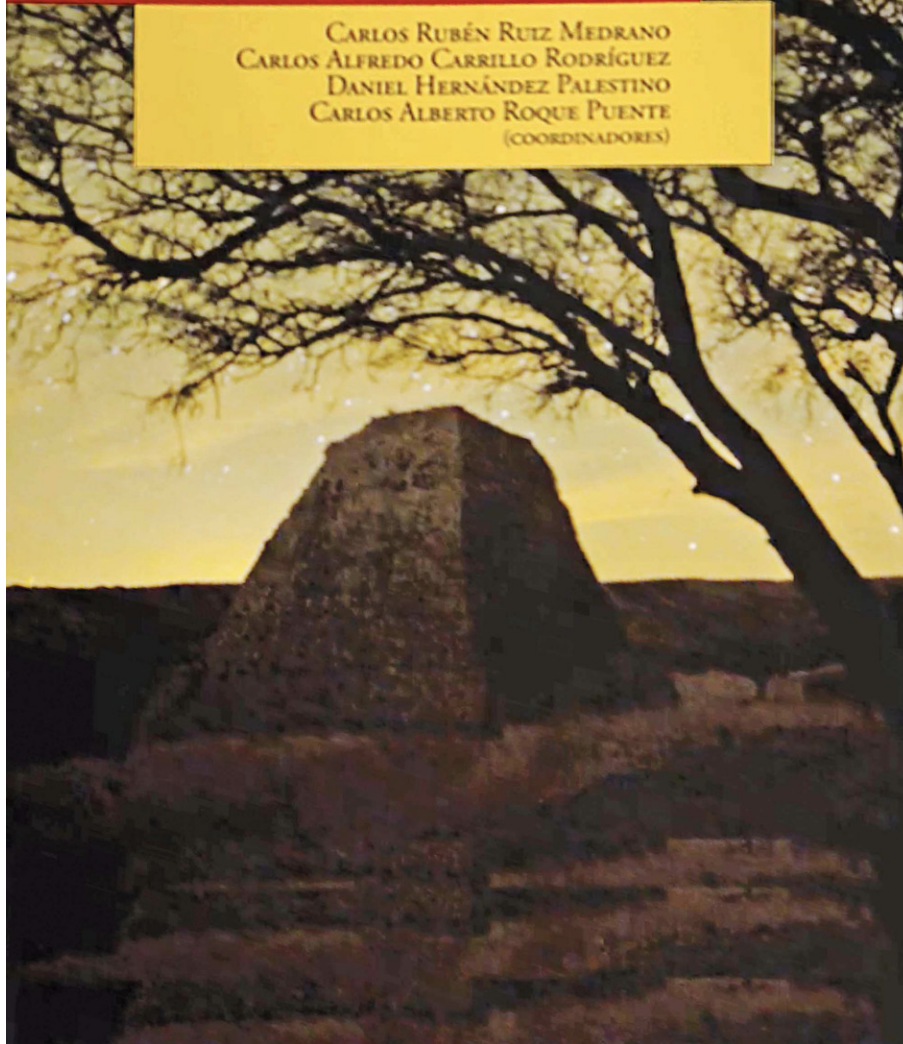
CARLOS RUBÉN RUIZ MEDRANO  
CARLOS ALFREDO CARRILLO RODRÍGUEZ  
DANIEL HERNÁNDEZ PALESTINO  
CARLOS ALBERTO ROQUE PUENTE  
(COORDINADORES)



Paisajes rituales y  
culturales desde la arqueología  
y la etnohistoria

PERSPECTIVAS DE CAMPO

CARLOS RUBÉN RUIZ MEDRANO  
CARLOS ALFREDO CARRILLO RODRÍGUEZ  
DANIEL HERNÁNDEZ PALESTINO  
CARLOS ALBERTO ROQUE PUENTE  
(COORDINADORES)



Paisajes rituales y culturales desde la arqueología  
y la etnohistoria: perspectivas de campo

COLECCIÓN INVESTIGACIONES

---

PAISAJES RITUALES  
Y CULTURALES DESDE  
LA ARQUEOLOGÍA Y LA  
ETNOHISTORIA: PERSPECTIVAS  
DE CAMPO

CARLOS RUBÉN RUIZ MEDRANO, CARLOS ALFREDO  
CARRILLO RODRÍGUEZ, DANIEL HERNÁNDEZ PALESTINO  
Y CARLOS ALBERTO ROQUE PUENTE  
(COORDINADORES)





Primera edición en formato digital, 2019

© Por la coordinación: Carlos Rubén Ruiz Medrano, Carlos Alfredo Carrillo Rodríguez,  
Daniel Hernández Palestino y Carlos Alberto Roque Puente

© Todos los textos son propiedad de sus autores

© El Colegio de San Luis  
Parque de Macul 155  
Fracc. Colinas del Parque  
San Luis Potosí, S. L. P. 78294  
www.colsan.edu.mx

E-ISBN: 978-607-8666-57-7

Diseño de la portada: Natalia Rojas Nieto  
Conversión a ePub: Ediciones y Gráficos EÓN, S.A. de C.V.

Hecho en México

## ÍNDICE

### Introducción

*Carlos Rubén Ruiz Medrano, Carlos Alfredo Carrillo Rodríguez, Daniel Hernández Palestino y Carlos Alberto Roque Puente*

### CAPÍTULO 1 PAISAJES RUPESTRES DEL CORREDOR NORESTE MEXICANO

*William Breen Murray*

### CAPÍTULO 2 CUEVA DE LINARES, UNA APROXIMACIÓN AL PAISAJE SAGRADO DE LA SIERRA DE FRESNILLO, ZACATECAS

*Ana Beatriz Ramírez Jiménez*

### CAPÍTULO 3 LA ORIENTACIÓN DEL SALÓN DE COLUMNAS DE LA QUEMADA DENTRO DEL PAISAJE SAGRADO DEL VALLE DE MALPASO

*Carlos Alberto Torreblanca Padilla*

### CAPÍTULO 4 UN ACERCAMIENTO A LAS PRÁCTICAS FUNERARIAS IDENTIFICADAS

EN EL SITIO ARQUEOLÓGICO DE LA QUEMADA, ZACATECAS. RESTOS ÓSEOS  
HALLADOS EN UN OSARIO

*Almudena Gómez Ortiz*

CAPÍTULO 5 LOS NÉBOMES Y SUS ESPACIOS SAGRADOS: PAISAJE RITUAL  
PREHISPÁNICO DEL VALLE DE ONAVAS, SONORA

*Emiliano Gallaga Murrieta*

CAPÍTULO 6 PAISAJES SAGRADOS ENTRE LOS PUEBLOS PREHISPÁNICOS: EL  
CULTO EN LOS VOLCANES NEVADOS

*Oswaldo Roberto Murillo Soto*

CAPÍTULO 7 LAS TRANSFORMACIONES DEL PAISAJE AGUACATERO EN  
MICHUACÁN DURANTE EL SIGLO XVI

*Daniel Hernández Palestino*

A la memoria del  
Dr. William Breen Murray

## INTRODUCCIÓN

CARLOS RUBÉN RUIZ MEDRANO<sup>1</sup>

CARLOS ALFREDO CARRILLO RODRÍGUEZ<sup>2</sup>

DANIEL HERNÁNDEZ PALESTINO<sup>3</sup>

CARLOS ALBERTO ROQUE PUENTE<sup>4</sup>

La noción de “paisaje”, si bien surgida desde el siglo xvii como tema pictórico en las artes plásticas y como una abstracción estética de las escenas de la naturaleza,<sup>2</sup> ha sufrido modificaciones a lo largo del tiempo, para constituirse en un tópico relevante dentro de la agenda de las ciencias sociales.<sup>6</sup> Empero, y a pesar de la necesaria imprecisión y ambigüedad que rodeó el término desde sus orígenes, su incorporación inicial al campo de la geografía así como su posterior teorización, no sólo fueron importantes para superar la evidente carga subjetiva implícita en el vocablo, sino que también permitieron calibrar con mayor precisión los diferentes ritmos y fluctuaciones que recorren los procesos de cambio antropogénico sobre los entornos naturales, cuya expresión concreta resulta en los paisajes culturales. De esta forma, el análisis de los paisajes socialmente construidos y como una parte significativa de un entramado de elementos que se relacionan entre sí,<sup>7</sup> hizo posible establecer un distanciamiento de la noción subjetivista inicial, para ser incorporada de manera gradual sobre una base conceptual que involucraba tanto el ambiente y el entorno natural, y su fusión con las actividades humanas que se desplegaban sobre los mismos.<sup>8</sup>

Esta perspectiva resulta relevante: no sólo hace explícito el carácter multiforme, sistémico y en constante retroalimentación de los paisajes, concebidos como la acción de fenómenos culturales operando sobre los entornos naturales, sino que también mostró su utilidad para formular y superar —más allá del determinismo geográfico y ambiental—, la dicotomía entre cultura y naturaleza, a fin de integrarlos como parte de amplios procesos



sociales cuya tensión determinaba y perfilaba el matiz de los paisajes intervenidos por la acción del hombre, y simultáneamente, advertía que estos últimos tenían la capacidad de incidir sobre la cultura humana. De igual manera, el estudio de los paisajes culturales, obligaba a considerar no sólo un atributo o conjunto de ellos, como fenómenos aislados, sino como producto de una serie de relaciones que dan como resultado un complejo orgánico, casi como una estructura única, y potencialmente definible; lo que también permitía escalas de análisis coherentes con los distintos entornos ecológicos y ambientales, al tiempo que mostraba las contingencias y la historicidad en los fenómenos de construcción del territorio y los espacios sociales.<sup>2</sup>

En resumen, el entendimiento de un paisaje, como un sistema en el cual cada forma o elemento presente desempeña un papel determinado con el objetivo de caracterizar y mantener la estructura del sistema, parecía ser consustancial a la dinámica social e histórica que le otorgaba un sentido e incidía en los atributos que lo conformaban.<sup>10</sup> De esta premisa se desprenden tres elementos fundamentales en el estudio del paisaje cultural y social: en primera instancia, conforma un espacio integrado a la actividad humana; se define por sus rasgos asociativos que surgen históricamente de la dialéctica entre naturaleza y cultura; y por último, constituye una representación importante en la configuración y significación del territorio socioambiental. Por tanto, y como señalan diversos autores, lejos de ser un sinónimo de “ambiente natural” o “patrones de asentamiento”, este concepto tiene la virtud de poderlos integrar dentro de una única matriz lógica y explicativa, y como parte de los mecanismos que inciden en el control del espacio.

En el campo de las ciencias antropológicas, particularmente en el área de la arqueología y la etnohistoria, esta temática comenzó a ser introducida hacia la década de 1920; sin embargo, sería a partir del llamado “giro ontológico”,<sup>11</sup> cuando diversos estudiosos interesados en la problemática del paisaje, intentaron reducir y amortiguar la carga conceptual occidentalizada para acercarse a las nociones con las cuales las propias sociedades indígenas significaban su entorno material.<sup>12</sup> Este hecho no es casual: tal y como ha señalado George P. Nicholas, el concepto de paisaje cultural representa tanto una herramienta heurística para los arqueólogos y etnohistoriadores, como una forma de retomar las nociones indígenas del territorio, las cuales no pueden ser disociadas de sus contextos ambientales y culturales; su estudio, por tanto, contribuye de manera decisiva en la interpretación del comportamiento

humano en el pasado desde sus propios marcos y horizontes culturales.<sup>13</sup>

Pero este cambio también planteó la necesidad de dejar “de lado la vieja división entre la sociedad y la naturaleza (por lo que) los arqueólogos iniciaron los debates acerca de la naturaleza de la cultura material, de las formas materiales del entorno ambiental del hombre, de la agencia de las personas humanas y las no humanas”.<sup>14</sup> Si bien esta visión teórica sería también producto de la transformación de las ciencias sociales en el inicio del siglo xx, en particular de la etnología, de la ecología humana y la geografía, fue decisiva para orientar el estudio de la interacción humana y el medio ambiente, considerando sus orígenes, procesos y secuencias históricas.<sup>15</sup> Su impacto decisivo en múltiples trabajos provenientes de la arqueología y la etnohistoria añadía a la perspectiva diacrónica la posibilidad de analizar el papel que jugaban los entornos ambientales y naturales como contenedores de los significados primigenios de diversos sistemas culturales y la manera en que los grupos sociales definieron su relación con los mismos; en otras palabras, mediante esta directriz era factible observar la racionalidad distintiva que moldeaba los paisajes, y la manera cómo se vieron asociados a diversas prácticas sociales y simbólicas que recreaban y otorgaban sentido de prevalencia a los grupos humanos.<sup>16</sup> De esta manera las configuraciones culturales, económicas, políticas y sociales, que expresaban la huella material de una sociedad específica en el paisaje, permitían mayores inferencias de los procesos de larga duración, pero de igual forma, cómo los distintos grupos sociales plasmaron y alteraron su entorno a través de numerosos semióforos culturales que, en estricto sentido, eran la evidencia más palpable de este oscuro proceso de reificación de los espacios naturales y que se hacían concretos en los paisajes directamente intervenidos por la acción del hombre.

La obra presente, ciertamente toma en cuenta estos elementos para analizar, desde las perspectivas arqueológicas y etnohistóricas, los procesos en los cuales el medio ambiente y los territorios no sólo se sujetaron a distintas formas tradicionales de manejo y explotación de los entornos naturales, sino que también se les dotó de diversas connotaciones simbólicas por estar asociados a diversos marcadores culturales. En resumen, los diversos apartados que conforman la obra buscan entender la impronta de esta relación en los diferentes vestigios y en la propia iconología de los grupos indígenas en el norte de México.

En este sentido, los capítulos seleccionados dirigen su perspectiva hacia un

horizonte que dilucida las maneras en las cuales las personas se involucran y experimentan sus mundos materiales e incluso inmateriales.<sup>17</sup> Los paisajes rituales o sagrados en la arqueología cobran su justa dimensión a través de la interconexión descrita entre cultura y naturaleza. Las condiciones de los procesos históricos dependen de un lugar y tiempo específicos, de la interacción humana con la naturaleza que la dota de una creación mítica mediante las prácticas sociales simbólicas que recrean el sentido de prevalencia de la comunidad. De esta manera, las configuraciones culturales, económicas, políticas y sociales determinan la huella material de una sociedad específica y generan un sentido del curso que conlleva el proceso de su devenir incrustado en el paisaje y su aplicación.

El capítulo primero, de la autoría del Dr. William Breen Murray, examina la problemática actual en la preservación del paisaje cultural rupestre del noreste de México. En este apartado, los sitios en donde se localizó el arte rupestre conforman un corredor que manifiesta la presencia del hombre prehistórico en América. La interacción entre las imágenes plasmadas en la roca y su entorno no ha sido estática, según el autor, la conjugación de los cambios naturales y la intervención humana proponen un contexto cambiante con el paso del tiempo. Este estudio analizó tres sitios con el objetivo de identificar las transformaciones del paisaje rupestre en México en aras de significar la relevancia patrimonial dirigida hacia la reflexión de preservar la huella pictórica del hombre prehistórico en el continente.

El capítulo dos, de la autoría de Ana Beatriz Ramírez Jiménez, acerca a las cosmovisiones de los grupos pretéritos del centro y norte de México, los cuales, mediante su huella pictográfica en la superficie rocosa dieron cuenta de una realidad espacial-ritual del espacio social construido por una sociedad que ordenó sus prácticas a partir del imaginario plasmado en el sitio denominado: la Cueva de Linares. Ahí, el sistema de creencias impactó de manera armoniosa el paisaje circundante del cual seleccionaban espacios naturales que evocaban el carácter de espiritualidad e identidad en relación a la cotidianidad de la caza-recolección y la agricultura estacional de los grupos que habitaron la zona en distintos periodos que van del pleistoceno al posclásico; se alude a la sedentarización de grupos humanos que se movilizaron entre Mesoamérica y Aridoamérica hasta el momento de la conquista.

El capítulo tres, de la autoría de Carlos Alberto Torreblanca Padilla, contextualiza su interpretación a partir de la especificidad de los restos de una



de las edificaciones del sitio arqueológico de La Quemada y su referente simbólico ritual en el paisaje visto desde el Valle de Malpaso. El referente mítico del sitio tiene una correspondencia cosmogónica en los elementos naturales del paisaje: cerros, corrientes de agua y valles, los cuales en la organización del asentamiento de población prehispánico hacen referencia a la composición de calzadas, habitaciones y otras edificaciones del centro ceremonial.

El capítulo cuatro, de la autoría de Almudena Gómez Ortiz, a partir del acercamiento a restos óseos extraídos por excavaciones previas, nos adentra en una interpretación sobre el aspecto ritual en el sitio arqueológico de La Quemada. El análisis de los restos provenientes de distintos periodos —categorizados para el área mesoamericana—, habla de prácticas rituales *posmortem* vinculadas al culto a los antepasados principalmente; asimismo el estudio del material osteológico da cuenta de los procesos realizados por los antiguos pobladores del sitio en relación al depósito de los restos en diversos puntos de La Quemada en función de sus prácticas rituales funerarias.

El capítulo cinco, de la autoría de Emiliano Gallaga Murrieta, a partir de fuentes documentales en las que se recabó la oralidad en relación a los antiguos pobladores de la parte central de Sonora y su interacción con el paisaje, realiza una aproximación al espacio ritual de los grupos prehispánicos nébomes que habitaron en el actual valle de Onavas, Sonora. Los referentes naturales conformaron una gama de patrones culturales que ordenaron una cosmogonía centrada en la veneración de entes como las estrellas, el sol, los ríos y las sierras. Desde esta perspectiva convergen en el paisaje las capas culturales de la presencia humana y de la interacción con el espacio geográfico; los componentes culturales de estas capas en estas comunidades a partir de la huella material como referente del mundo prehispánico del valle de Onavas, referida a un patrón espacial de asentamiento ritual basado en elementos simbólicos vinculados a sus realidades pretéritas y al mundo de lo sobrenatural.

El capítulo seis, de la autoría de Osvado Roberto Murillo Soto, muestra cómo los pueblos del cinturón volcánico “transmexicano” entendían la relación entre naturaleza y el ordenamiento de sus sistemas de creencias en manifestaciones rituales; en este sentido, los referentes del paisaje eran dotados de personalidad mítica en la orografía de la región y con ellos se interactuaba periódicamente por medio de prácticas ceremoniales. Las descripciones sobre la transformación de los ricos recursos naturales de la región influyeron en las devociones en los santuarios dedicados a los volcanes nevados, expuestas en este

apartado; de manera retrospectiva relatan una historia de los cambios climáticos en torno a dichos centros ceremoniales.

El capítulo siete, de la autoría de Daniel Hernández Palestino, contextualiza en tiempo y espacio el modo de producción en relación al fruto del aguacate durante el periodo novohispano en Michoacán. El análisis se dirime entre la forma prehispánica y la mestiza de cultivar el aguacate, su devenir y el impacto en la transformación del paisaje a partir de su configuración territorial. El ordenamiento cultural del aguacate vinculado a la producción agrícola novohispana definió la región en términos ambientales en torno al uso del regadío de huertas, sistemas de riego en función de canales o acequias, riego, terrazas y el proveniente de pozos en tiempos de sequía que, con el paso del tiempo dieron forma al paisaje aguacatero michoacano.

## BIBLIOGRAFÍA

- ANSCHUETZ, Kurt F., Richard H. Wilshusen y Cherie L. Scheik, “An Archaeology of Landscapes: Perspectives and Directions”, *Journal of Archaeological Research*, vol. 9, núm. 2 (junio 2001), pp. 157-211.
- BENDER, Barbara, “Theorising landscapes, and the Prehistoric Landscape of Stonehenge”, *Man, New Series*, vol. 27, núm. 4 (diciembre 1992).
- HERMANN LEJARAZU, Manuel A., (coord.), *Configuraciones territoriales en la Mixteca*, vol. II *Estudios de Geografía y arqueología*, México, CIESAS, 2016.
- IWANISZEWSKI, Stanislaw, “¿Cómo entender la idea de la agencia de las formas del paisaje?”, en *Haciendo arqueología. Teorías, métodos y técnicas*, coords. Sara Ladrón de Guevara, Lourdes Budar y Roberto Luna Gómez, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2012, pp. 24-39 (Biblioteca del Especialista).
- Pablo Jaramillo, “Etnografías en transición: escalas, procesos y composiciones”, *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, núm. 16 (enero-junio, 2013), Bogotá, Colombia, Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes, pp. 13-22. Versión electrónica: <http://dx.doi.org/10.7440/antipoda16.2013.02> (Consultado en febrero de 2016).
- NAVARRO BELLO, Galit, “Una aproximación al paisaje como patrimonio cultural, identidad y constructo mental de una sociedad”. *Revista Electrónica DU & P. Diseño Urbano y Paisaje*, vol. 1, núm. 1, 2004.
- NICHOLAS, George P., “Decolonizing the Archaeological Land-scapes: The

Practice and Politics of Archaeology in British Columbia”, *American Indian Quarterly*, vol. 30, núms. 3/4 (verano-otoño, 2006), pp. 350-380.

ROWNTREE, Lester R. y Margaret W. Conkey, “Symbolism and the Cultural Landscapes”, *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 70, núm. 4 (diciembre 1980), pp. 459-474.

RUIZ MEDRANO, Carlos Rubén, “Historia ambiental de la minería en Bolaños en el siglo XVIII”, en *Historia, medio ambiente y áreas naturales protegidas en el centro-norte de México. Contribuciones para la ambientalización de la historiografía mexicana, siglos XVIII-XXI*, coords. Sergio A. Cañedo Gamboa y Cynthia Radding, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, 2016.

SAUER, Carl, “Introducción a la geografía histórica”, en *Geografía histórica*, coord. Claude Cortez, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1995.

WALPOLE, Horace, *Historia del gusto moderno en la jardinería*, México, Libros del Umbral, 1998 (Colección El pensil, 2).

Profesor-investigador, El Colegio de San Luis.

Director de la Unidad Académica de Antropología, Universidad Autónoma de Zacatecas.

Profesor-investigador, Unidad Académica de Antropología, Universidad Autónoma de Zacatecas.

Profesor-investigador, Facultad de Ciencias de la Comunicación, Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

Horace Walpole, *Historia del gusto moderno en la jardinería*, México, Libros del Umbral, 1998 (Colección El Pensil, 2).

Peña *et al. apud* Galit Navarro Bello, “Una aproximación al paisaje como patrimonio cultural, identidad y constructo mental de una sociedad”, *Revista Electrónica DU & P. Diseño Urbano y Paisaje*, vol. 1, núm. 1, 2004, p. 4.

*Ibidem.*

Véase Kurt F. Anschuetz, Richard H. Wilshusen y Cherie L. Scheik, “An Archaeology of Landscapes: Perspectives and Directions”, *Journal of Archaeological Research*, vol. 9, núm. 2 (junio 2001), pp. 157-211.

Carlos Rubén Ruiz Medrano, “Historia ambiental de la minería en Bolaños en el siglo XVIII”, en Sergio A. Cañedo Gamboa y Cynthia Radding (coords.), *Historia, medio ambiente y áreas naturales protegidas en el centro-norte de México. Contribuciones para la ambientalización de la historiografía mexicana, siglos XVIII-XXI*, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, 2016.

Véase Manuel A. Hermann Lejarazu (coord.), *Configuraciones territoriales en la Mixteca*, vol. II *Estudios de geografía y arqueología*, México, CIESAS, 2016, p. 17.

Véase Pablo Jaramillo, “Etnografías en transición: escalas, procesos y composiciones”, *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, núm. 16 (enero-junio, 2013), Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia, pp. 13-22. Versión electrónica: <http://dx.doi.org/10.7440/antipoda16.2013.02> (Consultado el 16 de febrero de 2016).

*Ibid.*, p. 24.

George P. Nicholas, “Decolonizing the Archaeological Landscapes: The Practice and Politics of Archaeology in British Columbia”, *American Indian Quarterly*, vol. 30, núms. 3/4 (verano-otoño, 2006), pp. 350-380.

Stanislaw Iwaniszewski, “¿Cómo entender la idea de la agencia de las formas del paisaje?”, en Sara



Ladrón de Guevara, Lourdes Budar y Roberto Luna Gómez (coords.), *Haciendo arqueología. Teorías, métodos y técnicas*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2012, pp. 24-39(Biblioteca del Especialista).

Carl Sauer, "Introducción a la geografía histórica", en Claude Cortez (coord.), *Geografía histórica*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1995.

Véase Lester R.Rowntree y Margaret W. Conkey, "Symbolism and the Cultural Landscapes", *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 70, núm. 4 (diciembre1980), pp. 459-474.

Barbara Bender, "Theorising landscapes, and the Prehistoric Landscape of Stonehenge", *Man, New Series*, vol. 27, núm. 4 (diciembre 1992), p. 735.

# CAPÍTULO 1

## PAISAJES RUPESTRES

### DEL CORREDOR NORESTE MEXICANO

WILLIAM BREEN MURRAY<sup>1</sup>

#### RESUMEN

Una característica fundamental del arte rupestre es su inserción permanente e intencional en el paisaje natural, creando así con su presencia un nuevo paisaje cultural. Por eso la arqueología del paisaje se ha constituido como un marco de referencia imprescindible para los estudios rupestres. El corredor noreste de México presenta una diversidad de entornos naturales y un acervo rupestre muy extenso acumulado durante varios milenios. Se examinan las transformaciones que han experimentado algunos sitios rupestres norestenses a lo largo del tiempo, para evaluar la problemática de su preservación en el paisaje cultural contemporáneo.

#### I. INTRODUCCIÓN

Antes de la domesticación de plantas y animales, los seres humanos dependían directamente de los recursos naturales para su subsistencia. Vivían dentro de un paisaje natural, moviéndose de acuerdo a sus ritmos estacionales, enfrentando los riesgos y oportunidades que presentaba el entorno. A menudo su presencia en ese paisaje es atestiguada por lo que hoy llamamos arte rupestre: grabados y pinturas sobre la roca nativa con íconos de diversos tipos. Otras especies utilizan marcadores biológicos para indicar su presencia, pero solamente el ser humano puede ver y entender esta comunicación. Este acto bautiza el paisaje natural con un toque específicamente humano, creando así uno de los primeros paisajes culturales que existe: el paisaje rupestre. Ahora sus significados precisos son enigmáticos, pero todos dicen lo mismo de una u otra manera: “Aquí estoy yo”.

Las imágenes rupestres tienen ciertas particularidades. Cada una ocupa un lugar propio y permanente dentro de este paisaje cultural. Es tan inmóvil y durable como la roca matriz que es su soporte. Tiene una vista propia de su

entorno seleccionado intencionalmente por la persona que lo hizo. Este contexto forma parte de su significado y lo orienta al conjunto de imágenes que lo rodea y los rasgos naturales asociados al lugar, sea una cascada seca con una asta de venado en medio o la vista de un horizonte lejano que podría marcar la puesta del sol en el equinoccio.

Debido a la colocación intencional del arte rupestre, la arqueología del paisaje se convierte en un enfoque fundamental para la interpretación de los sitios rupestres en todo el mundo. Por definición, esta perspectiva incorpora el contexto natural dentro del marco analítico del pasado. A la vez ubica el arte rupestre dentro de un ámbito cultural más amplio, vinculándolo con todas las otras manifestaciones del pasado en su entorno. Crea así un retrato más integral de ese contexto que proporciona parámetros esenciales para la interpretación de la iconografía rupestre y la reconstrucción de un paisaje cultural que a menudo ya no existe.

Esta relación entre imagen y lugar plantea un reto de inmediato porque el paisaje no es estático. El entorno se transforma con el tiempo, tanto por causas naturales como intervenciones culturales. Por eso, en muchos casos, el paisaje rupestre se percibe como un acervo acumulado a través de varias etapas sobrepuestas. Cada etapa reorienta el paisaje al uso humano en cierta época bajo condiciones naturales variables. El análisis de las imágenes rupestres requiere el aprecio de su contenido iconográfico dentro de este contexto cambiante. Muchos sitios rupestres son un verdadero palimpsesto donde los visitantes han dejado su marca durante milenios y hasta tiempos históricos muy recientes.

Estas transformaciones del entorno se hacen más evidentes en los sitios de mayor antigüedad. En el corredor norestense de México, los estudios arqueológicos documentan la presencia humana hace por lo menos 12 000 años. Hasta la fecha, no hay evidencia rupestre confirmada que corresponda a esta etapa inicial aunque no se puede descartar que exista. Han sido pocas las investigaciones arqueológicas en la zona noreste, lo que limita severamente la información disponible sobre el medio ambiente prehistórico. Hasta la fecha, no ha habido ningún fechamiento directo de las pinturas rupestres y la cronología rupestre norestense depende enteramente de marcadores relativos.<sup>2</sup>

Sin embargo, dos sitios rupestres en la zona serrana de Nuevo León han sido excavados y proporcionan un marco comparativo que remonta por lo menos al periodo arcaico. Ellos son Boca de Potrerillos (municipio de Mina, N.L.), que

cuenta con por lo menos 7600 años de ocupación humana y Cueva Ahumada (municipio de García, N.L.) con una ocupación de 6000 años.<sup>3</sup> Aunque la muestra es pequeña, los sitios representan nichos ecológicos contrastantes, la primera en la franja suroriental del desierto de Chihuahua y la segunda a mayor altura en la cuenca serrana del río Pesquería. En ambos casos, las transformaciones naturales y culturales de su paisaje quedan a la vista y dan una pauta para muchos otros sitios regionales. Además, ambos demuestran dramáticamente los problemas de conservación y preservación de su valor como patrimonio prehistórico ante el desarrollo regional moderno.

En cambio, el paisaje rupestre de la Sierra de San Carlos cerca de Burgos, Tamaulipas responde a condiciones naturales algo contrastantes, al ser una serranía aislada de menor elevación en medio de la planicie costera con un clima más húmedo y vegetación más abundante. Por lo mismo, su arte rupestre refleja una tradición algo distinta que amplía el marco regional. Nos permite señalar las conexiones entre las zonas de la Sierra Madre Oriental a distintas alturas, muy probablemente transitadas cada año por los pueblos móviles de la prehistoria en respuesta a los cambios estacionales característicos de estas latitudes.

El presente estudio examinará estos tres sitios en más detalle con el afán de mostrar las transformaciones del paisaje rupestre a lo largo del tiempo, evaluar su significado e importancia como elemento del patrimonio prehistórico, y reflexionar sobre la problemática que plantea su preservación y conservación en la actualidad.

## II. EL PAISAJE RUPESTRE DE BOCA DE POTRERILLOS (MINA, NUEVO LEÓN)

La superposición de los paisajes rupestres se aprecia con mayor claridad en la extensa concentración de petrograbados en Boca de Potrerillos. Su entorno abarca aproximadamente 6 km<sup>2</sup> en la zona semidesértica al noroeste de la ciudad de Monterrey a sotavento de la Sierra Madre Oriental. En ambos lados de la boca del cañón y algunas zonas colindantes, se encuentra un estimado de 4 000 rocas esparcidas a lo largo de dos kilómetros de la Sierra de Antrisco, que representan la mayor concentración de petrograbados en el corredor norestense y tal vez en todo el territorio nacional.<sup>4</sup>

Este acervo rupestre se asocia con una densa concentración de fogones que

los arqueólogos documentaron en la planicie enfrente, todos de un diseño muy particular. No se sabe qué uso práctico o ritual tenían o qué relación podrían guardar con los petrograbados. Sin embargo, por medio del fechamiento con el método de C14, sus cenizas indican la persistencia de una tradición que perduró prácticamente inalterada desde su ocupación inicial hace 7600 A.P. hasta la época colonial en el siglo XVIII.<sup>2</sup>

Esta extensa y prolongada ocupación prehistórica presenta una anomalía inmediata ante el entorno yermo y hostil del sitio hoy en día. ¿Cómo es posible que haya sido tan importante en tiempos prehistóricos cuando actualmente el sitio sirve sólo para la ganadería caprina y carece de habitantes permanentes? La respuesta está en el reconocimiento de las transformaciones que ha tenido el medio natural, sobre todo en los cambios más recientes que definen el paisaje actual.

En gran medida el paisaje de hoy es el resultado de una obra hidráulica de la década de 1950 cuando perforaron una serie de pozos profundos para alimentar al acueducto de Mina que abastece una parte del agua potable de la ciudad de Monterrey. Dicho sistema se diseñó e instaló con asesoría técnica israelí ante la urgencia de una sequía prevaleciente en ese momento. Desde entonces, la extracción de agua por los pozos (algunos a más de 1 000 m de profundidad) ha producido una desertificación paulatina pero constante en la zona colindante, ocasionando la pérdida relativa de cobertura vegetal superficial y el reemplazo de la agricultura de temporal por el pastoreo extensivo.

Un efecto colateral ha sido un mayor impacto erosivo sobre los arroyos y cauces naturales durante los episodios de lluvia intensa que azotan periódicamente a la zona. En la zona arqueológica de Boca de Potrerillos, fotografías anteriores a 1955 muestran un arroyo poco profundo pegado a la cresta norte. Informantes locales reportan que el arroyo actual se formó como resultado del huracán Beulah de 1968. Mis propias observaciones abarcan su dramática ampliación después de los huracanes subsecuentes, Gilberto (1985) y Alex (2012), que ha impactado especialmente sobre la cresta sur, dejando expuesta la roca matriz con petrograbados previamente sepultados a más de tres metros de profundidad. Así que el medio actual corresponde solamente al último medio siglo de ocupación y todavía perduran huellas muy evidentes de las etapas anteriores.

Sobrepuesto al paisaje moderno hay un paisaje agrícola/ganadero anterior

pero muy reciente. El nombre original del pueblo de Mina era San Francisco de las Cañas, que alude al cultivo de caña de azúcar en las tierras aledañas en los siglos XVI y XVII. Anteriormente, el cambio climático a finales de la pequeña edad de hielo y el sobrepastoreo que gradualmente limitó su potencial agrícola. Aún así, durante la primera mitad del siglo XX, todavía se cultivaba el maguey y la zona era famosa por su producción de mezcal. Las huellas de una siembra de maguey todavía perduran en la planicie enfrente de la cresta sur como testimonio de este paisaje cultural. A corta distancia quedan los vestigios de una casa humilde abandonada que ha de haber sido de los últimos ocupantes de la zona inmediata del sitio.

Con la excepción de algunos grafitis recientes y un solo grabado histórico que atestigua el uso del sitio como punto de observación y movilización por las fuerzas villistas durante la Revolución Mexicana, específicamente la ocupación de Monterrey en 1914-1915, todo el arte rupestre corresponde a las etapas prehistóricas anteriores. Nuestro reconocimiento de estas últimas depende enteramente de la documentación de una buena parte de las imágenes rupestres, complementadas por las evidencias arqueológicas y paleoambientales recogidas en las investigaciones y recorridos en la década de 1990.<sup>6</sup> No obstante, la evidencia paleoambiental es muy elocuente.

Los restos paleobotánicos demostraron una dramática transformación cíclica del paisaje debido a una alternancia entre épocas parecidas a la aridez actual y otras que presentaron una mayor precipitación anual que generó un flujo constante de agua en la cuenca del cañón de Potrerillos. En estas últimas, la boca funcionaba como una represa natural. Una amplia zona río arriba se convirtió en una ciénaga o laguna de poca profundidad, un lugar con agua permanente y una biodiversidad mucho mayor, cuya extensión es plenamente visible en el suelo actual. No sabemos cuánto tiempo duraron estas condiciones, ni cuántas veces sucedió la alternancia, pero durante dichos episodios, hubiera sido un lugar sumamente atractivo para los cazadores-recolectores. Podemos suponer que una buena parte del arte rupestre deriva de esos tiempos.

Un aspecto del paisaje rupestre queda inalterado y bien puede relacionarse con la selección y el entorno más antiguo del sitio. La topografía de las crestas de la Sierra de Antrisco tiene una orientación natural norte-sur y prácticamente todos los grabados en el sitio se encuentran al lado oriente de las mismas, lo que da una orientación este-oeste al paisaje rupestre e integra la vista del

horizonte irregular de serranías a 10-20 km de distancia como parte de ese paisaje. Este perfil visual permite marcar la salida del sol todos los días del año con bastante precisión. Al combinar la vista del paisaje terrestre con el cielo, el sitio se convierte en un calendario solar natural que facilita marcar el ciclo anual perfectamente y relacionarlo a la vez con los ciclos lunares y estelares que lo acompañan. La observación del cielo parece ser uno de los motivos principales en la selección original del sitio y proporciona el contexto del conjunto grabado más antiguo y extenso.<sup>7</sup>

El cielo no se percibió como algo palpable sino como un mundo paralelo en otro nivel representado por una iconografía de formas abstractas. En Boca de Potrerillos, los motivos más comunes son círculos (y sus variantes).<sup>8</sup> La única manera de representar el sol (o la luna) gráficamente es como un círculo. La concordancia entre la imagen y su contexto y orientación en el paisaje, aumenta la probabilidad de que se trata de representaciones del sol o la luna que reproducen en formas gráficas permanentes la geometría natural que existe en el cielo. De igual manera, se distingue que el círculo con rayas exteriores puede representar el sol eclipsado o tras nubes, y la forma de media luna se convierte en otro símbolo natural de las fases lunares que aparecen en el cielo cada mes. Con frecuencia los grabados de círculos están colocados sobre perfiles rocosos que corresponden a la configuración del horizonte a fondo, marcan así la salida del sol con mayor precisión en determinadas fechas del año. Los grabados asociados de líneas quebradas (zigzag) pueden ser otro símbolo natural que alude al perfil irregular del mismo horizonte.

El contexto arqueoastronómico del sitio se manifiesta especialmente en una zona satélite de un promontorio rocoso ubicado a unos 500 m atrás de la boca del cañón. En este sector los petrograbados son casi exclusivamente círculos y se observa el horizonte hacia el este sobre un doble perfil de las crestas inmediatas que proyectan una sombra dramática al amanecer. Desde este punto, en las fechas cercanas al equinoccio, el sol amanece en la misma boca entre las dos crestas. El solsticio de invierno alinea perfectamente con un nicho prominente en la cresta sur y el solsticio de verano sobre un pico de la serranía lejana hacia el noreste. En medio de la zona, una piedra monolítica de varias toneladas fue colocada intencionalmente para facilitar la observación. El monolito marcador está tapizado con grabado en todas sus caras y pudiera haber servido también como gnomon solar. En el piso rocoso a su lado se encuentran motivos cruciformes, uno circular y el otro inscrito en rectángulo,



testimonio de que el monolito forma parte de un esquema cuidadosamente planeado.

La observación en la fecha del equinoccio establece un eje visual que marca la dirección cardinal oeste-este<sup>2</sup> que complementa la orientación natural norte-sur de la serranía. Un conjunto importante de petrograbados de círculos con cruz interior se localiza en la falda de la cresta, orientada para la observación del cielo circumpolar sobre el perfil de la cresta norte enfrente. Al combinar la orientación natural norte-sur de la cresta rocosa con el eje visual establecido sobre la boca por los petrograbados, se nota plenamente la singularidad del sitio como un entorno completamente orientado a las direcciones cardinales.<sup>10</sup>

El paisaje rupestre del sitio resulta una réplica topográfica del motivo cruciforme en los petrograbados. Sus rasgos naturales corresponden a la orientación de muchos sitios y construcciones mesoamericanas posteriores y la representación típica de las direcciones cardinales en la iconografía mesoamericana. Aparentemente la observación del cielo continuó durante todas las etapas de su larga ocupación. En efecto, al saber cómo usar el paisaje y sus marcaciones petrograbadas, cualquier grupo móvil podría orientarse perfectamente bien, tanto en el tiempo como el espacio en cualquier noche despejada. El valor adaptativo de este conocimiento para los cazadores-recolectores es evidente. Permite la previsión de los cambios climáticos estacionales y el aprovechamiento de los recursos de subsistencia de cada temporada.

La observación del cielo circumpolar implica el reconocimiento del movimiento de las estrellas como otra manera de marcar el año. Nuestra fuente colonial más antigua (el texto *Naufragios* de Álvar Núñez Cabeza de Vaca escrito en 1538), confirma el uso de las estrellas para marcar las estaciones entre los grupos del sur de Texas y la práctica concuerda con muchas tradiciones autóctonas actuales. Algunos petrograbados de círculos interconectados en Boca pueden ser representaciones de conjuntos de estrellas (constelaciones).

De igual manera, los círculos pueden ser símbolos naturales de la luna llena, un lapso de tiempo más corto y tal vez más relevante para programar los movimientos periódicos. Otra manifestación arqueoastrónomica en Boca de Potrerillos (y otros sitios regionales) son las cuentas de meses sinódicos por medio de configuraciones de puntos, uno de los dos iconos dentro de la tradición norestense de numeración petrograbada.<sup>11</sup> En particular, la punta de

la cresta norte en Boca tiene un conjunto de configuraciones cuya numeración parece estar señalando la diferencia entre meses sinódicos de 29-30 días, mismo que se refleja posteriormente en uno de los glifos de la serie lunar en calendario maya.<sup>12</sup> Desde luego, el punto se convierte en un símbolo de unidad numérica en el sistema binominal de conteo en la cultura mesoamericana posterior.

Así que la tradición rupestre más antigua de Boca de Potrerillos pudiera representar una etapa temprana en el desarrollo de los conocimientos astronómicos de las civilizaciones mesoamericanas, o bien una versión paralela de lo mismo más acorde a las necesidades de grupos de cazadores-recolectores. Se enfoca en la observación directa del cielo para marcar el tiempo y orientarse en el espacio, utilizando todas las medidas disponibles —el sol, la luna y las estrellas— de manera conjunta para lograr este objetivo. La observación del cielo era una actividad específica, planeada y ejecutada con mucho esfuerzo a lo largo de miles de años y continúa aún cuando llegan tradiciones rupestres posteriores. Puede representar el abolengo de dichas tradiciones y las raíces del calendario mesoamericano que emerge en el periodo Clásico.

Un petrograbado de puntos configurados cercano al panel mencionado anteriormente indica cuál fue el probable contexto de estos conteos. Es una configuración única que cuenta siete meses sinódicos ( $63+61+69+14=207$  días), suma que resulta una buena aproximación al periodo de gestación del venado cola blanca. Otra cuenta de la misma operación en el sitio cercano de Presa de La Mula confirma la importancia de este ciclo biológico para los cazadores antiguos.<sup>13</sup> El vínculo conceptual con la observación del cielo es evidente porque todo el ciclo reproductivo del venado cola blanca, incluyendo el crecimiento de la cornamenta, se repite anualmente y el elemento que lo regula son las horas de luz solar.<sup>14</sup> La presencia de huellas y cornamentas del venado cola blanca asociadas con las cuentas nos introduce a un paisaje rupestre muy distinto y sobrepuesto al anterior: un sitio de cacería activa marcado por las representaciones de las armas y los artefactos de los cazadores. Las figuras del *atlatl* (lanzadardo) y las puntas de proyectil ubican a esta etapa cronológicamente anterior a 1500 A.P. y confirman su contemporaneidad con por lo menos algunos de los grabados astronómicos.

Los motivos de cacería son menos frecuentes que los geométricos y su distribución en el espacio obedece a una estrategia de cacería basada en el uso del *atlatl*. Reorienta el paisaje en otras dimensiones de acuerdo a un patrón específico que reconoce los limitantes de esta herramienta como arma de caza.

La estrategia indica la práctica de cacería en grupo y el uso de escondites en torno a blancos naturales para aumentar la probabilidad de éxito. En muchos casos, el agua es el punto de atracción que sirve como la trampa de los cazadores escondidos atrás de las rocas. Pruebas experimentales de campo demostraron que su alcance efectivo es aproximadamente 30-50 m. Además, una posición a mayor altura permite un tiro de arriba abajo que aumenta por gravedad la fuerza del tiro.

Los petrograbados de *atlatls* frecuentemente funcionan como marcadores de los puntos de tiro. En el caso de Boca de Potrerillos, identifica por lo menos dos lugares como escenarios específicos de cacería, uno en la cresta sur que aprovecha una roca monolítica partida como escondite y otros en la cresta norte que dominan un tramo del antiguo cauce del río. Este patrón estratégico se repite en otros sitios regionales, a menudo acompañado por petrograbados de los motivos de cacería ya señalados.

En resumen, en el sitio de Boca de Potrerillos, encontramos por lo menos tres paisajes culturales sobrepuestos al paisaje moderno. Dos de ellos —el observatorio del cielo y el sitio de cacería— son prehistóricos y marcados por motivos rupestres, mientras que el tercero (el paisaje agrícola colonial-histórico) tiene solamente huellas efímeras de cultivo.

### III. EL PAISAJE RUPESTRE DE CUEVA AHUMADA (GARCÍA, NUEVO LEÓN)

El sitio arqueológico de Cueva Ahumada se ubica cerca de la frontera estatal de Nuevo León y Coahuila en la cuenca alta del Río Pesquería a 3 km del pueblo de Rinconada (N.L.) y medio camino entre Monterrey y Saltillo sobre la carretera nacional. No es una cueva sino un abrigo rocoso abierto al lado del río que se distingue (como dice su nombre) por su techo ennegrecido. Se encuentra enclavado en la Sierra Madre Oriental a 1 000 m de altura aproximadamente en un entorno semidesértico pero accesible a zonas con arbustivo y bosque de montaña. El cerro La Mota (1 780 msnm) domina el entorno inmediato y todavía sostiene un pequeño bosque remanente en su cumbre que se hubiera extendido a elevaciones más bajas en épocas de mayor precipitación.

La cuenca del río Pesquería es la actual ruta ferroviaria entre Monterrey y Saltillo y la vía pasa enfrente de Cueva Ahumada al otro lado del río. En el

tramo cerca de Rinconada, hay una hilera de sitios con petrograbados en las rocas aledañas al cauce ribereño. Evidentemente algunos más fueron destruidos por la misma construcción de la vía férrea a finales del siglo XIX. Una zona de petroglifos también frente de la cueva resultó afectada, pero la zona del abrigo no parece haber sufrido daños directos a causa de la obra ferroviaria.

En esta parte media de la cuenca, Cueva Ahumada es el sitio rupestre más importante.<sup>15</sup> Fue uno de los primeros sitios rupestres detectados en la Sierra Madre Oriental<sup>16</sup> y cuenta con estudios arqueológicos que precisan su contexto. Fue excavado inicialmente en la década de 1960 por arqueólogos de la Universidad de Texas bajo la dirección de Jeremiah Epstein. Obtuvieron fechas de radiocarbono que demostraron una ocupación del sitio desde hace cuatro milenios.<sup>17</sup> Excavaciones de rescate posteriores dirigidas por el arqlogo. Moisés Valadez detectaron una ocupación aún más antigua, ampliando este rango de tiempo a 6000 A.P.

En las excavaciones, los arqueólogos encontraron evidencia del uso estacional del sitio durante varios episodios discontinuos. Los vestigios incluyen una sepultura en la profundidad del abrigo, además de un conjunto de puntas de proyectil y otras pruebas de su uso económico.<sup>18</sup> Estudios posteriores también identificaron una piedra monolítica enfrente del abrigo tapizada con grabados que puede haber servido como gnomon para marcar el tiempo solar y las estaciones del año de manera semejante al contexto arqueoastronómico en Boca de Potrerillos.<sup>19</sup>

Cueva Ahumada es uno de los sitios regionales que cuenta con petrograbados y pinturas. En ellos el patrón típico separa los dos medios en zonas distintas en el espacio.<sup>20</sup> En Cueva Ahumada las pinturas en diversos colores se concentran en cuatro paneles principales y las paredes colindantes por debajo del techo ennegrecido del abrigo. Aunque utilizan distintos colores, las pinturas no manifiesta policromía sino la superposición de diseños monocromáticos encimados. Hay por lo menos dos técnicas de pintar —una línea fina hecha con algún instrumento puntiagudo y una línea más ancha de dedo—. Algunas imágenes en monocromo rojo parecen haber usado el zumo de una planta llamada sangre de drago como aglutinante.<sup>21</sup> Esta sustancia se produce en la estación de primavera e indicaría una estacionalidad igual para estas pinturas.

Por otro lado, los petrograbados se encuentran esparcidos en el exterior del abrigo, en particular sobre frontones expuestos al otro extremo del arco rocoso

que enmarca el entorno, pero también sobre un monolito grande desprendido en medio de la loma y en algunas caras de rocas que evidentemente representan la caída parcial del techo del abrigo. Finalmente hay un conjunto de motivos petrograbados de cacería enfrente del sitio al otro lado del río, ahora sustancialmente destruido por la construcción de la vía férrea, que incluye representaciones de *atlatl* y puntas de proyectil. Este conjunto cumple el mismo patrón previamente comentado en Boca de Potrerillos e indica que en cierta época Cueva Ahumada era igualmente un sitio de cacería activa.

La iconografía rupestre del sitio destaca los motivos geométricos. Los grabados incluyen configuraciones diversas de puntos, círculos interconectados, un sol resplandeciente y una media luna entre otros. En cambio, las pinturas acentúan diseños lineales en tonos de rojo y amarillo con abundante superposición y puntos blancos en el techo ennegrecido. Las líneas punteadas en color blanco sobre el mismo techo son muy semejantes a uno de los bloques con petrograbados enfrente de la cueva, lo que indica la posible contemporaneidad entre los dos medios en cierta fase de la ocupación. La presencia de pinturas en las caras fracturadas de los bloques colapsados del techo implica que los petrograbados son las manifestaciones más antiguas del sitio mientras que un conjunto de pinturas en monocromo rojo al exterior del abrigo puede ser tan reciente como el mismo periodo colonial.

La excavación de Cueva Ahumada proporcionó el único indicador de cronología absoluta de la pintura rupestre regional hasta la fecha. Por debajo del techo del abrigo, se detectó una secuencia estratificada de puntas de proyectil y abajo de un fogón que fue fechado 4180±30 B.P. encontraron vestigios de pigmento blanco.<sup>22</sup> Lamentablemente, no se sabe si el pigmento sea el mismo de las pinturas en blanco en el techo pero indica que tal vez algunas de las pinturas rupestres en el sitio tengan una antigüedad parecida. De nueva cuenta la cronología rupestre requiere un estudio más a fondo con fechamientos absolutos de la pintura para confirmar su relación con la secuencia de ocupación identificada en la excavación.

A pesar de las diferencias en el entorno natural, se nota que el arte rupestre de Cueva Ahumada comparte varias características con Boca de Potrerillos. Corresponde a una ocupación discontinua que manifiesta múltiples actividades, incluyendo su uso para la observación del cielo y la cacería activa. Igualmente, acentúa una iconografía de formas geométricas con motivos compartidos como las configuraciones de puntos, figuras lineales y

representaciones del sol y la luna.

No obstante, las diferencias entre los dos sitios son notables. Boca de Potrerillos es un sitio abierto con vista panorámica por todos lados, mientras que Cueva Ahumada es un abrigo dentro de un cañón con horizontes limitados por las montañas aledañas. El techo ennegrecido del abrigo indica un uso habitacional tal vez para la explotación de ciertos recursos estacionales, un patrón que implica un grupo reducido de personas durante una cierta temporada. En cambio, los cientos de fogones en la planicie de Potrerillos lo identifican más bien como un centro de congregación de bandas dispersas, sea con el propósito de explotar un recurso de subsistencia abundante o para motivos rituales como los mitotes descritos en los textos coloniales. La mayor presencia de pintura en Cueva Ahumada y su ausencia casi completa en Boca de Potrerillos es otra diferencia notoria, que avala la idea de contextos distintos para la pintura y el petrograbado en el arte rupestre norestense, como había señalado Ramírez hace tiempo.<sup>23</sup>

#### IV. EL PAISAJE RUPESTRE DE LA SIERRA DE SAN CARLOS (TAMAULIPAS)

A diferencia de las cañadas y los valles interconectados de la Sierra Madre Occidental, la Sierra de San Carlos es una serranía aislada sobre la planicie costera norcentral cerca de Burgos, Tamaulipas. Tiene elevaciones entre 500-1000 msnm, y una extensión de aproximadamente 60 km este-oeste y 40 km norte-sur. Está formada por una serie de pliegues sedimentarios de roca caliza y conglomerados de la época terciaria. Aunque la zona circundante es semiárida con una vegetación arbustiva baja, la serranía es principalmente boscosa y con mayor biodiversidad, tal vez haya sido éste uno de sus atractivos principales para los pobladores prehistóricos.

En este paisaje, la lluvia orográfica proveniente del Golfo de México ha esculpido cañadas profundas en la serranía con corrientes intermitentes pero intensivas generadas especialmente en la temporada de huracanes. La parte baja de estos acantilados es el soporte rocoso de la gran mayoría de los sitios rupestres registrados hasta ahora. Es un paisaje rupestre definido por su proximidad al agua en la sombra de las sierras cercanas.

A pesar de los reportes muy tempranos de aficionados y la documentación del arqueólogo Richard MacNeish en la década de 1950, el acervo rupestre del estado de Tamaulipas fue poco explorado a comparación de los otros estados

del corredor norestense. Debido a varios factores, entre ellos la inseguridad prevaleciente en la zona, había apenas 11 sitios rupestres registrados en todo el estado hasta el año 2010 con un incremento de un solo sitio en la década anterior.<sup>24</sup> Sin embargo, este vacío fue más aparente que real. En los últimos años, la documentación de los sitios rupestres en la Sierra de San Carlos abrió una nueva frontera en los estudios rupestres norestenses. No todos los sitios han sido detectados todavía; su documentación es incompleta y ninguno ha sido excavado o explorado arqueológicamente en detalle. Por eso se espera que su estudio en el futuro próximo revelará nuevas perspectivas sobre la prehistoria norestense y cambiará nuestras apreciaciones actuales. No obstante, las investigaciones ya realizadas han revelado un acervo muy extenso y de gran valor.<sup>25</sup>

En estos sitios predomina la pintura rupestre. A diferencia de los sitios nuevoleonenses, la presencia de petrograbados es muy limitada, tal vez debido al tipo de roca presente. La superposición de figuras y estilos atestigua múltiples tradiciones rupestres que abarcan por lo menos hasta el periodo arcaico y posiblemente aún más atrás. Esta secuencia de ocupación ofrece mucha oportunidad de fechamiento absoluto utilizando las técnicas ahora disponibles que podrían dar un marco de referencia muy valioso para el resto del estado y toda la región noreste. Por ahora, los *atlatls* pintados en Cueva del Indio —los únicos detectados en pintura hasta ahora en toda la región— ofrecen una medida cronológica relativa con mínima antigüedad de 500 D.C. Este sitio es también uno de los pocos que se ubica en un paisaje distinto, un abrigo en la cumbre de una serranía con una vista panorámica hasta horizontes lejanos.

Sin embargo, con la excepción de estas representaciones pintadas de *atlatl*, el repertorio iconográfico es casi exclusivamente geométrico y demuestra un alto grado de consistencia y redundancia pictórica. La mayoría de las pinturas son monocromáticas en rojo utilizando nódulos de pigmento presente en las oquedades de las mismas paredes. Las técnicas de ejecución son diversas, incluyen trazos de dedo y líneas muy finas dibujadas con algún elemento puntiagudo. Además, hay por lo menos un sector en el sitio de Santa Olaya que muestra pinturas policromas de mayor escala con diseños muy elaborados, evidentemente una tradición rupestre propia y distinta.

Muchos elementos y técnicas de las pinturas en la Sierra de San Carlos tienen antecedentes en los sitios de Nuevo León y Coahuila. La policromía es característica de las pinturas del estilo Chiquihuitillos en Nuevo León y otros



sitios pintados del estilo Pecos en Texas y la zona colindante de Coahuila,<sup>26</sup> y el mismo repertorio de motivos geométricos se repite. No obstante, en su conjunto este último es distinto en cada caso. La línea fina trazada es aún más delgada que la del estilo Chiquihuitillos e implica una técnica diferente, quizás un nódulo de pigmento utilizado como lápiz. En verdad, hay elementos para considerar el conjunto rupestre de la Sierra de San Carlos como un estilo propio y distintivo, y queda pendiente aún una documentación más completa de los sitios rupestres en las zonas aledañas hacia el sur de Tamaulipas y Nuevo León.

Además, el entorno en cañadas profundas presenta un paisaje rupestre muy particular. Por ejemplo, un efecto de eco detectado en Santa Olaya es un fenómeno poco usual que merece una investigación más sistemática y comprensiva en otros sitios. Aunque los sitios colindan con espacios abiertos y las pinturas están colocadas en lugares muy visibles, no hay intervisibilidad entre los sitios debido a la topografía accidentada y el uso de los mismos para la observación del cielo queda prácticamente eliminado por los horizontes altos del entorno. En ese sentido los sitios son más privados de lo que encontramos en otros paisajes norestenses.

Faltan muchos datos arqueológicos colaterales importantes como la presencia de vivienda u otros tipos de artefactos aparte de puntas de proyectil que indican el uso prehistórico de la zona. Hay evidencias de estructuras de piedra natural que concuerdan con la evidencia de sitios muy cercanos en Nuevo León<sup>27</sup> y representan un nuevo tipo de evidencia sobre la movilidad y organización social de los grupos prehistóricos. En resumen, la Sierra de San Carlos ofrece un conjunto excepcional de sitios rupestres que mucho merecen un estudio a fondo y preservación bajo un plan de manejo cuidadosamente diseñado.

## V. DESARROLLO REGIONAL Y PRESERVACIÓN DEL PATRIMONIO RUPESTRE

Como resultado del desarrollo económico regional a pasos acelerados en las últimas tres décadas, casi todos los paisajes rupestres del corredor noreste han sido fuertemente alterados. En particular, la expansión urbana de Monterrey y Saltillo ha impactado más allá de las zonas metropolitanas designadas creando una amplia periferia semiurbanizada. Este proceso deriva de los cambios en el uso del suelo y la incorporación indirecta del campo vía fraccionamientos

campestres, instituciones alineadas a las necesidades urbanas, creación de centros recreativos y la pavimentación de los caminos rurales. El mayor acceso proporcionado por vehículos todo terreno también ha propiciado la alteración de los paisajes rurales incluidos los más remotos.

Ante estas circunstancias, la preservación del patrimonio rupestre se torna una tarea cada vez más difícil. A pesar de los esfuerzos oficiales y de personas bien intencionadas, el deterioro de los sitios es evidente mientras se incorpora su entorno en un nuevo contexto sociocultural. Los sitios comentados en este trabajo ilustran muy bien el trayecto de estos esfuerzos y las transformaciones que han ocurrido.

Después de los estudios arqueológicos efectuados en Boca de Potrerillos, en 1993 fue designado como el primer sitio arqueológico en el noreste mexicano oficialmente reconocido por el INAH. Desde entonces, su contexto ha sido alterado para acomodarlo como lugar de visitación turística más intensiva. Se abrió un camino de terracería de unos 3 km de largo desde la carretera Monterrey-Monclova para dar acceso. Se construyó un pequeño museo de sitio equipado con baños y agua potable que exhibe fósiles y artefactos recogidos en el área y fotografías de algunos de los petrograbados más prominentes.

Al mismo tiempo, se instaló una barda alrededor de una sección de la cresta norte como perímetro de protección ante visitas nocturnas y saqueo. Una serie de veredas naturales daban acceso más seguro para los visitantes a los petrograbados. Posteriormente, se instalaron escaleras sobre ambas paredes del arroyo en la punta de la cresta norte y una vereda que conduce a la zona del promontorio y el punto ya comentado de observación del cielo. La erosión subsecuente del arroyo hizo inservibles las escaleras y exigió su reemplazo por un puente colgante de metal anclado en plataformas de concreto que es el acceso actual.

A principios del nuevo milenio, después de una visita de inspección por autoridades del INAH, el sitio fue puesto en la lista indicativa para nominación como patrimonio de la humanidad por la UNESCO, justificado por ser un paisaje que todavía preservaba los elementos de un sitio de cazadores-recolectores arcaicos. Sin embargo, hasta la fecha, esta iniciativa no ha prosperado, en parte porque en años más recientes, se nota una marcada tendencia a urbanizar la zona aledaña y convertirlo en una periferia de la ciudad de Monterrey. Las veredas naturales han sido pavimentadas con cemento, cambiando por completo el aspecto del paisaje rupestre a algo más

parecido a un parque urbano. Un antiguo camino de terracería que atraviesa el sitio se amplió y reforzó con muros para dar acceso a un rancho equipado con alberca y papalotes en la planicie atrás de la boca, el incremento de visitación ha propiciado una mayor cantidad de grafiti en la zona más visitada de la cresta norte. Además, cada una de las obras ha implicado la destrucción de petrograbados y la alteración permanente del entorno natural del sitio. Sólo la cresta sur ha quedado relativamente intacta y libre de intervenciones urbanísticas.

En resumen, a pesar de las medidas de protección puestas en marcha, es fácil prever un aumento notable de afectación del entorno en el futuro inmediato. En la entrada al camino de acceso, se ha desarrollado un pequeño fraccionamiento de casas de campo sobre la carretera y al otro lado de la misma ya se inició la construcción de un nuevo penal de alta seguridad. Por el momento, la obra está detenida por falta de recursos pero es fácil prever que el movimiento vehicular y de personas por este rumbo aumentará notablemente, creando un nuevo paisaje alrededor a la carretera y una visitación más intensiva al sitio arqueológico.

El impacto de la creciente periferia semiurbana de la ciudad de Monterrey es igualmente evidente en Cueva Ahumada, un lugar que nunca recibió protección o reconocimiento oficial a pesar de su importancia arqueológica. Debido a su proximidad a una carretera Monterrey-Salttillo muy transitada y la misma visibilidad en el paisaje, el sitio fue impactado desde hace tiempo por la visitación de excursionistas y los habitantes locales. Aún en nuestras primeras visitas en la década de 1970, abundaba el grafiti y la basura acumulada, y las huellas de las primeras excavaciones realizadas eran evidentes. En efecto, la segunda excavación realizada a finales de los 90 fue un proyecto de rescate ante el inminente deterioro mayor. Lamentablemente el rescate anticipado no impidió el avance de ese proceso.

La zona también ha sido afectada por inundaciones periódicas que interrumpen el tránsito sobre un camino de terracería enfrente del sitio que conecta el pueblo de Rinconada con la vecina comunidad ejidal de Los Fierro. Esto ha justificado la construcción de una nueva carretera pavimentada lo que ha causado daños al entorno. Hoy en día el sitio se ha convertido en una franja de carretera repleta de escombros de construcción, que evidencia los daños materiales producidos por una visitación no regulada, ni motivada por su valor patrimonial. Incluso el mismo letrero del INAH que documenta su valor para la

prehistoria se encuentra tapizado con grafiti. A la vez la creciente urbanización y el desarrollo a lo largo de la carretera Monterrey-Saltillo, y particularmente en el valle de Rinconada, augura un aumento notable a futuro en la afectación negativa de su valor patrimonial.

En contraste con estas circunstancias, la mayoría de los sitios en la Sierra de San Carlos se insertan en un paisaje rural agrícola bastante alejado de centros urbanos cercanos de mayor tamaño y por ende poco recorrido como zona turística o de recreo. Además, las condiciones de inseguridad en la zona por el narcotráfico han impedido el desarrollo más intensivo y las visitas casuales, un escudo de protección forzosa que ha reducido el saqueo y daño a las pinturas. A diferencia de los sitios nuevoleonenses, ellos permanecen relativamente intactos y sin alteraciones o daños mayores,

La mayor amenaza para la sobrevivencia de esta parte del patrimonio rupestre norestense es la misma fragilidad del soporte rocoso expuesto. Por lo mismo, exige una cuidadosa documentación de las pinturas y una evaluación detenida de las condiciones naturales que las puede afectar. En este esfuerzo, colaboran actualmente el gobierno del estado y el INAH, con la intención de evitar más destrozos al patrimonio rupestre de esta zona y su candidatura potencial para nominación como patrimonio de la humanidad.

Como conclusión general, se observa que el arte rupestre se distingue de otros vestigios del pasado porque a menudo queda a la vista y es fácilmente detectable a diferencia de otras evidencias arqueológicas que quedan sepultadas. Lamentablemente esta misma visibilidad lo expone al deterioro provocado por los visitantes modernos. El problema de su protección adquiere una dimensión propia en cada sitio rupestre del mundo. La sobrevivencia de los paisajes rupestres ante el desarrollo económico, la expansión urbana y el aumento del turismo depende totalmente ahora de políticas diseñadas para la preservación de los sitios en su entorno natural y la conciencia cívica de su valor como testimonio del pasado humano.

## BIBLIOGRAFÍA

CORONA JAMAICA, Cristina, “Cueva Ahumada: un sitio arcaico en la Sierra Madre Oriental”, tesis de licenciatura, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2001.

CORONA JAMAICA, Cristina, “Los eventos astronómicos en la construcción del

- espacio y el tiempo en Cueva Ahumada, Nuevo León”, en *Perspectivas de la investigación arqueológica*, eds. W. Wieshau y P. Fournier, México, INAH / ENAH, 2005, pp. 109-122.
- EPSTEIN, Jeremiah, “Some Implications of Recent Excavations and Surveys in Nuevo León and Coahuila”, *Texas Journal of Science* 24/1 (1972), pp. 45-56.
- ESPEJO, Antonieta, “Una visita de inspección al abrigo de roca llamado Cueva Ahumada en Villa de García, Nuevo León”, en *Arte rupestre del noreste*, coord. William Breen Murray, Monterrey, Fondo Editorial Nuevo León, 2007 (1968), pp. 15-26.
- GARCÍA SÁNCHEZ, Martha, “La presencia del arte rupestre en Burgos, Tamaulipas”, tesis de licenciatura, Zacatecas, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2012.
- MURRAY, William Breen, “Calendrical Petroglyphs of Northern Mexico”, en *Archaeoastronomy in the New World*, ed. A. Aveni, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 195-203.
- MURRAY, William Breen, “El arte rupestre en Nuevo León: herencia cultural del pasado”, en *Desde el Cerro de La Silla* (Artes y Letras en Nuevo León), ed. Miguel Covarrubias, Monterrey, Universidad Autónoma de Nuevo León, 1992, pp. 13-39.
- MURRAY, William Breen, “El equinoccio entre los pueblos amerindios del noreste de México”, en *Etno y Arqueoastronomía en las Américas*, eds. Maxime Boccas, Johanna Broda y Gonzalo Pereira, Santiago de Chile, Memorias del Simposio ARQ 13, 51st International Congress of Americanists, 2004, pp. 243-254.
- MURRAY, William Breen, “The Cross-in-Circle Motif at Boca de Potrerillos, N.L., Mexico: Cardinal Directional Symbolism in Rock Art?”, en *Viewing the Sky Through Past and Present Cultures*, coords. Todd W. Bostwick y Bryan Bates, Phoenix City of Phoenix Parks and Recreation Department (Pueblo Grande Museum Anthropological Papers, 15), 2006, pp. 225-236.
- MURRAY, William Breen, “Discovering the Synodic Month”, ponencia presentada en el 53avo Congreso Internacional de Americanistas, Ciudad de México, 2009.
- MURRAY, William Breen, “Early Rock Art of the Americas as Reflected in the Northeast Mexican Corridor”, en *L'Art Pléistocène dans Le Monde*, coord. Jean Clottes, Proceedings of the IFRAO International Congress, Ariege, 2011 (2010), pp. 116-117.

- MURRAY, William Breen, "Boca de Potrerillos", en *Handbook of Archaeoastronomy and Ethnoastronomy*, coord. Clive Ruggles, Nueva York/Heidelberg, Springer, 2014.
- MURRAY, William Breen, "Contextos de pintura y petrograbado en el arte rupestre norestense", Conferencia Magistral presentada en *2º Coloquio de Arqueología, Paleontología y Antropología del Noreste*, Monterrey, N.L., Museo de Historia Mexicana, 2014.
- MURRAY, William Breen, "Deer: Sacred and Profane", en *Rock Art and Sacred Landscapes*, coords. Donna Gillette, Mavis Greer, Michelle Hayward y William Breen Murray, Nueva York/Heidelberg, Springer, 2014, pp. 195-206.
- OLSON, Jon, "Un sitio de petroglifos en el noreste de México", en *Boca de Potrerillos*, coord. E. Lozano de Salas, Monterrey, Universidad Autónoma de Nuevo León/ Museo Bernabé de las Casas, 1999, pp. 55-123.
- RADILLO ROLÓN, Diana, "Tatuajes en las rocas. El lenguaje rupestre Chiquihuitillos en la región de Burgos, Tamaulipas", ponencia presentada en el *Tercer Coloquio Internacional sobre el Noreste de México y Texas*, Matamoros, Tamaulipas, 24-26 de octubre del 2007.
- RAMÍREZ ALMARAZ, Jesús Gerardo, "Petrograbados y pinturas rupestres de Nuevo León: algunas reflexiones", en *Los petroglifos del norte de México*, coords. Víctor Joel Santos Ramírez y Ramón Viñas Vallverdú, México, INAH-Dirección de Investigación y Fomento de Cultura Regional, 2006, pp. 73-84.
- RAMÍREZ CASTILLA, Gustavo A., *Panorama arqueológico de Tamaulipas. Programa de Estímulo a la Creación y al Desarrollo Artístico de Tamaulipas*. México, Conaculta / INAH, 2007.
- RIVERA ESTRADA, Araceli, "Percepción del paisaje entre grupos cazadores-recolectores complejos de la llanura central de Nuevo León", tesis de doctorado, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2012.
- TURPIN, Solveig, *El arte indígena en Coahuila*, Saltillo, Universidad Autónoma de Coahuila, 2010.
- TURPIN, Solveig, Herbert Eling y Moisés Valadez Moreno, "Boca de Potrerillos, Nuevo León: adaptación prehispánica a las zonas áridas del noreste de México", en *Arqueología del norte y occidente de México*, coords. E. Williams y Phil C. Weigand, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1998, pp. 177-224.
- TURPIN, Solveig, "Hacia la definición de un estilo: las pictografías de

- Chiquihuitillos en el noreste mexicano”, en *Arte rupestre del noreste*, coord. William Breen Murray, Monterrey, Fondo Editorial Nuevo León, 2007, pp. 129-144.
- VALADEZ MORENO, Moisés, *La arqueología de Nuevo León y el noreste*, Monterrey, Universidad Autónoma de Nuevo León, 1999.
- VALADEZ MORENO, Moisés, “Los petrograbados de Boca de Potrerillos”, en *Los petroglifos del norte de México*, coord. V. Joel Santos R. y R. Viñas V., México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2006, pp. 59-72.
- VIRAMONTES, Carlos, María de la Luz Gutiérrez, Francisco Mendiola y William Breen Murray, “Continuing Progress in Mexican Rock Art Research, 2005-2009”, en *Rock Art Studies: News of the World IV*, coords. Paul Bahn, Natalie Franklin y Matthias Strecker, Oxford, Oxbow Books, 2012, pp. 264-287.
- Profesor-Investigador de la Universidad Autónoma de Nuevo León.
- William Breen Murray, “Early Rock Art of the Americas as Reflected in the Northeast Mexican Corridor”, en Jean Clottes (coord.), *L'Art Pléistocène dans Le Monde*, Proceedings of the IFRAO International Congress, Ariège, 2010, pp. 116-117.
- Moisés Valadez Moreno, *La arqueología de Nuevo León y el noreste*, Monterrey, Universidad Autónoma de Nuevo León, 1999.
- Valadez Moreno, Moisés, “Los Petrograbados de Boca de Potrerillos”, en V. Joel Santos R. y R. Viñas V. (Coordinadores), *Los Petroglifos del Norte de México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2006, pp. 59-72.
- Solveig Turpin, “Boca de Potrerillos, Nuevo León: adaptación prehispánica a las zonas áridas del noreste de México”, en E. Williams y Phil C. Weigand (coords.), *Arqueología del Norte y Occidente de México*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1998, pp. 177-224.
- Ibidem.*
- William Breen Murray, “Boca de Potrerillos”, en Clive Ruggles (coord.), *Handbook of Archaeoastronomy and Ethnoastronomy*, Nueva York / Heidelberg, Springer, 2014.
- Jon Olson, “Un sitio de petroglifos en el noreste de México”, en E. Lozano de Salas (coord.), *Boca de Potrerillos*, Monterrey, Universidad Autónoma de Nuevo León/ Museo Bernabé de las Casas, 1999, pp. 55-123.
- William Breen Murray, “El equinoccio entre los pueblos amerindios del noreste de México”, en Maxime Boccas, Johanna Broda y Gonzalo Pereira (eds.), *Etno y arqueoastronomía en las Américas*, Santiago de Chile, Memorias del Simposio ARQ 13, 51st International Congress of Americanists, 2004, pp. 243-254.
- William Breen Murray, “The Cross-in-Circle Motif at Boca de Potrerillos, N.L., México: Cardinal Directional Symbolism in Rock Art?”, en Todd W. Bostwick y Bryan Bates (coords.), *Viewing the Sky Through Past and Present Cultures*, Phoenix, City of Phoenix Parks and Recreation Department, Pueblo Grande Museum Anthropological Papers, núm. 15, 2006, pp. 225-236.
- William Breen Murray, “Calendrical Petroglyphs of Northern Mexico”, en A. Aveni (ed.), *Archaeoastronomy in the New World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 195-203.
- William Breen Murray, “Discovering the Synodic Month”, Ciudad de México, Trabajo presentado en 53avo Congreso Internacional de Americanistas, 2009.
- Murray, *op. cit.*
- William Breen Murray, “Deer: Sacred and Profane”, en Donna Gillette, Mavis Greer, Michelle



Hayward y William Breen Murray (coords.), *Rock Art and Sacred Landscapes*, Nueva York/Heidelberg, Springer, 2014, pp. 195-206.

William Breen Murray, "El arte rupestre en Nuevo León: herencia cultural del pasado", en Miguel Covarrubias (ed.), *Desde el Cerro de La Silla, Monterrey, Artes y Letras en Nuevo León*, Monterrey, Universidad Autónoma de Nuevo León, 1992, pp. 13-39.

Antonieta Espejo, "Una visita de inspección al abrigo de roca llamado Cueva Ahumada en Villa de García, Nuevo León", en William Breen Murray (coord.), *Arte rupestre del noreste*, Monterrey, Fondo Editorial Nuevo León, 2007 [1968], pp. 15-26.

Jeremiah Epstein, "Some Implications of Recent Excavations and Surveys in Nuevo León and Coahuila", *Texas Journal of Science*, vol. 24, núm. 1 (1972), pp. 45-56.

Cristina Corona Jamaica, "Cueva Ahumada: un sitio arcaico en la Sierra Madre Oriental", tesis de licenciatura, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2001.

Cristina Corona Jamaica, "Los eventos astronómicos en la construcción del espacio y el tiempo en Cueva Ahumada, Nuevo León", en W. Wieshau y P. Fournier (eds.), *Perspectivas de la investigación arqueológica*, México, INAH/ ENAH, 2005, pp. 109-122.

William Breen Murray, "Contextos de pintura y petrograbado en el arte rupestre norestense", Conferencia Magistral, en *2º Coloquio de Arqueología, Paleontología y Antropología del Noreste, Monterrey, N.L.*, Museo de Historia Mexicana, 2014.

Espejo, *op. cit.*

Corona, "Cueva Ahumada...", *op. cit.*

Jesús Gerardo Ramírez Almaráz, "Petrograbados y pinturas rupestres de Nuevo León: algunas reflexiones", en Víctor Joel Santos Ramírez y Ramón Viñas Vallverdú (coords.), *Los petroglifos del Norte de México*, México, INAH/Dirección de Investigación y Fomento de Cultura Regional, 2006, pp. 73-84. Murray 2014, *op. cit.*

Carlos Viramontes, María de la Luz Gutiérrez, Francisco Mendiola y William Breen Murray, "Continuing Progress in Mexican Rock Art Research, 2005-2009", en Paul Bahn, Natalie Franklin y Matthias Strecker (coords.), *Rock Art Studies: News of the World IV*, Oxford, Oxbow Books, 2012, pp. 264-287.

Gustavo A. Ramírez Castilla, *Panorama arqueológico de Tamaulipas. Programa de Estímulo a la Creación y al Desarrollo Artístico de Tamaulipas*, México, Conaculta-INAH, 2007. Diana Radillo Rolón, "Tatuajes en las rocas. El lenguaje rupestre Chiquihuitillos en la región de Burgos, Tamaulipas", ponencia presentada en el *Tercer Coloquio Internacional sobre el Noreste de México y Texas*, 24-26 de octubre, Matamoros, Tamaulipas, 2007. Martha García Sánchez, "La presencia del arte rupestre en Burgos, Tamaulipas", tesis de licenciatura, México, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2012.

Diana Radillo Rolón, *op. cit.*; Solveig Turpin, *El arte indígena en Coahuila*, Saltillo, Universidad Autónoma de Coahuila, 2010.

Araceli Rivera Estrada, "Percepción del paisaje entre grupos cazadores-recolectores complejos de la llanura central de Nuevo León", tesis de doctorado, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2012.

## CAPÍTULO 2

# CUEVA DE LINARES, UNA APROXIMACIÓN AL PAISAJE SAGRADO DE LA SIERRA DE FRESNILLO, ZACATECAS

ANA BEATRIZ RAMÍREZ JIMÉNEZ<sup>1</sup>

En algunos lugares del estado de Zacatecas, como cuevas o abrigos rocosos, se encuentran vestigios de grupos humanos pretéritos tales como gráfica rupestre, lítica o cerámica que constituyen una reminiscencia de las actividades y del pensamiento de la población que los creó. Uno de esos lugares es el sitio llamado Cueva de Linares en el municipio de Fresnillo, el cual es un abrigo rocoso con pintura rupestre y es el tema a tratar.

El propósito de esta investigación es hacer un breve estudio del sitio, su gráfica y el paisaje circundante, y proponer, de manera tentativa, la finalidad o el carácter con el que se crearon las manifestaciones rupestres y así acercarnos a la cosmovisión de las poblaciones que habitaron en esta región en tiempos pretéritos. Para poder responder si acaso la Cueva de Linares fue considerada como un sitio sagrado por las sociedades que habitaron la región.

Se asume el concepto de paisaje como el producto de una realidad pensada, creada y ordenada, sobre la naturaleza y en términos espaciales, de la acción social, tanto de carácter material como imaginario, es decir, la construcción de la lógica de las prácticas sociales situadas en un contexto particular (el espacio físico), para crear una realidad nueva (el espacio social) y que se aplica en un orden imaginario (el espacio simbólico).<sup>2</sup>

### EL MUNICIPIO DE FRESNILLO Y SU SIERRA

El municipio de Fresnillo ocupa el lugar número 10 entre los municipios y se ubica al centro del estado (véase figura 1).<sup>3</sup> La Sierra de Fresnillo es parte de la de la Sierra Madre Occidental, y se caracteriza por tener serranías altas, comúnmente rematadas por mesetas que alternan con valles y con frecuencia

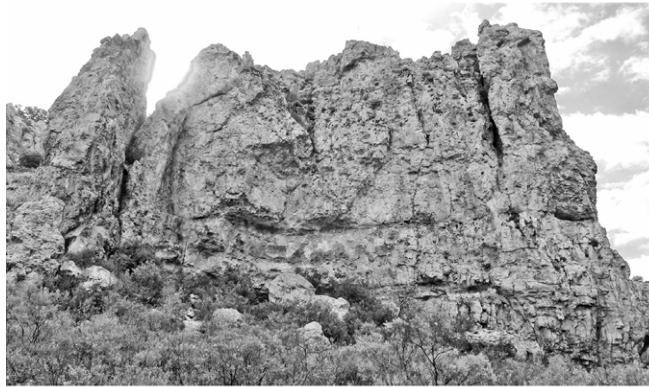


del rojo 10R 3/4, 10R 3/6 al negro 10 R5/2. El sitio para su estudio se dividió en 13 paneles y ocho conjuntos aislados. Aproximadamente hay 1 500 elementos registrados y analizados, descritos hasta el momento son 1 117.

El abrigo rocoso es bastante visible desde el camino, y a la vez, la visibilidad hacia la cañada es amplia, aproximadamente de 3 km hacia el noroeste.

Cabe señalar que el lugar donde se ubica el sitio, alguna vez fue una presa, la Presa de Linares, por lo que la gráfica rupestre se encuentra bastante deteriorada, ya que estuvo sumergida bajo el agua al menos 50 años. La presa se construyó a finales del siglo XIX, y se destruyó en la primera década de 1900.<sup>8</sup>

FIGURA 3. SITIO CUEVA DE LINARES



Fuente: fotografía de Ana Ramírez.

## ESTUDIOS ARQUEOLÓGICOS EN EL MUNICIPIO DE FRESNILLO

De los trabajos arqueológicos efectuados en el municipio de Fresnillo, destaca en 1960 el proyecto “Work in the Gran Chichimeca Parallelling the Mesoamerica Frontier”, a cargo de Walter Taylor. Esta investigación se desarrolló en los municipios de Sombrerete, Saín Alto, Río Grande y Fresnillo. El autor recorrió el noroeste del municipio de Fresnillo, específicamente el Valle de Trujillo, donde identificó dos sitios con material lítico disperso cerca de la comunidad llamada Las Tapias.<sup>2</sup>

De igual manera, en 1976 Margarita Aguilar, Morrison Limón y Enriqueta Pérez realizaron recorridos de superficie en la parte noroeste de este municipio, donde registraron 19 sitios arqueológicos, correspondientes al tipo habitacional con terrazas de cultivo, plataformas, mon-tículos, alineamientos, cueva habitacional y funeraria.<sup>10</sup>

Posteriormente Carlos Torreblanca (1993) hizo el análisis morfológico y la clasificación de 51 artefactos líticos, provenientes de diferentes colecciones privadas. Al estar descontextualizado el material, no pudo ir muy lejos en su interpretación. El investigador sugiere que el material perteneció quizás a diferentes tipos de sociedades: nómadas, seminómadas y sedentarias. Asimismo plantea que el municipio de Fresnillo pudo haber tenido diferentes etapas cronológicas de ocupación. La primera del pleistoceno con poblaciones cazadoras-recolectoras, otra correspondería a sociedades de tipo sedentario (cultura Chalchihuites), que presentan rasgos de grupos de origen mesoamericano y por último las poblaciones seminómadas y nómadas, que sería del posclásico.<sup>11</sup>

Ortiz Bernal en 2009 presentó el resultado de su investigación de tesis, desarrollada en la llanura de Fresnillo. En ella expone la movilidad de grupos cazadores-recolectores de acuerdo al ecosistema. Menciona que los grupos que habitaron en esos lugares tuvieron dos temporalidades: una temprana de poblaciones pleistocénicas y otra tardía, con los chichimecas.<sup>12</sup>

Del sitio se sabe poco y los estudios que se han hecho son someros y meramente descriptivos. Sobre Cueva de Linares, Torreblanca menciona: “se aprecia una gran serpiente que atraviesa toda la cueva, junto a ella existe una gran cantidad de motivos geométricos [...] el único motivo antropomorfo lo compone un personaje con pies y brazos abiertos, junto a este motivo hay una escalinata de ocho peldaños”.<sup>13</sup>

Otra descripción que se tiene es de García Uranga<sup>14</sup> quien describe el sitio como:

una cueva con pintura rupestre [...] fueron elaboradas con pigmentos, son materia de origen orgánico y no es posible fecharlos [...] algo que me llamó mucho la atención es un cuerpo serpentiforme [...] la representación me recuerda mucho las del periodo clásico para Mesoamérica, que va de 300 a 900 d. C., donde ya estas serpientes están representadas en varios artefactos rituales de cerámica.

Fuera de estos datos no se cuenta con más información para el sitio en cuestión, por eso se enfatiza la necesidad de estudios que aporten datos sobre las sociedades pretéritas que habitaban en la región.

## LOS HABITANTES DE LA SIERRA DE FRESNILLO

Se sabe por fuentes históricas, que antes y al momento de la conquista, grupos zacatecos y guachichiles se habían establecido en esta región,<sup>15</sup> lo cual ha sido

corroborado por algunos investigadores, que sugieren la presencia de estos grupos en el municipio de Fresnillo.<sup>16</sup>

Sin embargo, estas poblaciones no fueron las únicas, puesto que el territorio que conocemos hoy como Zacatecas, ha estado habitado desde el arribo de los primeros pobladores a América que avanzaron hacia el centro-norte de México. A las sociedades que habitaron la región durante los últimos siete milenios del pleistoceno (12000-5000 a.C.), se les reconoce dentro de la tradición como “cazadores de fauna pleistocénica” (12000 a.C.- 6000 a.C.).<sup>17</sup> En el municipio de Fresnillo, en la comunidad de Santa Ana, se encuentra un sitio con presencia de fauna pleistocénica.<sup>18</sup>

Existen diferentes hipótesis en cuanto a la formación aldeana y la conformación de ciudades en territorio zacatecano. Una de ellas habla del desarrollo autóctono de la agricultura, lo cual paulatinamente llevó a la sedentarización y a la construcción de grandes centros ceremoniales (como el de Alta Vista y La Quemada).<sup>19</sup>

Una opción más sería la ocupación del territorio por grupos que practicaban la agricultura. Algunos autores suponen una migración de poblaciones mesoamericanas hacia el norte de México,<sup>20</sup> que está documentada para el año 100 d. C., posterior a las erupciones de los volcanes Popocatepetl y Xitle. Después de este acontecimiento, hubo una segunda oleada migratoria, hacia el 600 de nuestra era, relacionada con el fin de la gran metrópoli teotihuacana y la dispersión subsiguiente de gran parte de su población, lo que dio lugar a una mayor expansión y creó un puente de relaciones duraderas.<sup>21</sup>

Estas aseveraciones no están del todo comprobadas, aún así, las movilizaciones debieron de haber desencadenado cambios, que a mi forma de pensar, se manifestaron en el ámbito de la cosmovisión.

A partir de estas hipótesis, si es que acontecieron dichas movilizaciones, cabe preguntar ¿quiénes permanecieron en territorio zacatecano después de las migraciones al centro de México en el posclásico?, ¿fueron las mismas poblaciones que en el siglo XVI describen las fuentes históricas?

Weigand<sup>22</sup> habla de un periodo chichimeca que va del 350 d. C. hasta la conquista. Se cree que en ese lapso de tiempo Zacatecas siguió siendo un área de contacto entre grupos con formas de producción distintas: por ejemplo, los caxcanes, que al parecer eran sociedades agricultoras y sedentarias que cohabitaban con los guachichiles, que eran grupos nómadas cazadores-recolectores, y que a la vez convivían con los zacatecos que combinaban la caza

y recolección con la agricultura.<sup>23</sup> Todos ellos tenían como habitación principalmente cuevas, pero también vivían en chozas redondas de paja, ubicadas por lo general, en las salientes de un cañón o debajo de los árboles. Usaban por lo general, armas como arcos y flechas, pero tenían otras como jabalinas, macanas, hachas e incluso cuchillos.<sup>24</sup>

Se cree que los zacatecos, pudieron haber practicado la agricultura de una manera estacional.<sup>25</sup>

No hay suficiente evidencia, pero al parecer estas sociedades, además de ocuparse de las actividades productivas, mantenían también un equilibrio en su vida mediante un sistema de creencias, que aplicaban en diversas prácticas sociales. Dichas prácticas por lo general no se realizaban en los espacios domésticos, sino que se seleccionaban otros naturales con características que evocaban cierta espiritualidad e identidad. La crónica del Padre Arlegui señala que veneraban a los astros, las estrellas, el sol y la luna, que les proporcionan salud o enfermedad; a algunos reptiles como culebras, víboras y tortugas u otros animales; a diversas plantas o árboles a los que se les introducían deidades; a algunos troncos; al peyote, que curaba enfermedades espirituales y físicas, lo ingerían en sus festividades como los ritos de paso; a algunos ríos o lagunas, y a las cuevas o montes.<sup>26</sup>

Estas deidades son propias del medio ambiente y, como se verá, su cosmovisión estaba impregnada de esos únicos referentes que tenían de la vida diaria: de la naturaleza, de modo que era lógico incorporarlos a sus creencias.

Se ha mencionado ya la posible ocupación del altiplano mexicano, pero no se sabe si las creencias de esas sociedades fueron adoptadas por contacto entre sí o adquiridas desde tiempos remotos. Lo que resulta más difícil de manifestar en una sociedad es la transmisión de ideas, es por ello que en esta investigación se trabaja con inferencias.

## LAS MANIFESTACIONES GRÁFICAS RUPESTRES Y EL PAISAJE SAGRADO

Las manifestaciones gráficas rupestres son una de las tantas expresiones de la cultura de las poblaciones pretéritas y, por consiguiente, resultan de una práctica, de un conjunto de acciones técnicas y simbólicas orientadas a producir un entorno para la experiencia visual, y al integrarse al ambiente geográfico, contribuyen en la creación del paisaje cultural y simbólico. Estas manifestaciones actúan directamente con el medio natural y proporcionan en



sus propios términos el excedente cultural necesario para fijar aspectos en la experiencia individual y social.<sup>27</sup>

Es por ello que se tomarán ciertos conceptos teórico-metodológicos, emanados de la arqueología del paisaje, porque con ellos se puede llegar a profundizar en el terreno cognitivo del entorno. Este acercamiento no sólo se basa en el paisaje *per se*, sino que toma en cuenta sus características simbólicas; asunto importante, ya que el ser humano es capaz de apropiarse de ese simbolismo y hacerlo parte de su cosmovisión.

El estudio de este sitio arqueológico parte de un enfoque espacial, es decir, analizará el contexto donde se encuentran plasmados los elementos rupestres; ya que esta acción debió de haber implicado “una serie de actividades previas tal como la selección misma de un referente geográfico [...] estas constituirían una marca que expresaría el carácter sagrado de un sitio”.<sup>28</sup>

Al respecto dice Criado que el paisaje, como producto social, está conformado por tres tipos de elementos: 1) el espacio físico o matriz medioambiental de la acción humana,<sup>29</sup> 2) el espacio en relación al entorno social o medio construido por el hombre y sobre el que se producen relaciones entre individuos y grupos,<sup>30</sup> y 3) el espacio en cuanto a medio pensado o medio simbólico, el cual brinda la base para desarrollar y entender la apropiación humana de la naturaleza.<sup>31</sup>

Así, la arqueología del paisaje no se limita a estudiar la dimensión del espacio físico o natural, sino que propone nuevas dimensiones que normalmente no suelen aparecer en la arqueología tradicional: el espacio social y el espacio simbólico.<sup>32</sup>

Con base en lo anterior y considerando el paisaje como constructo social, desde mi punto de vista el paisaje arqueológico es:

la construcción simbólica del espacio (dimensión mental o imaginaria) con la construcción visible o material (dimensión física) del mismo, donde los agentes constituyen escenarios de interacción de las prácticas sociales (dimensión social) en tiempos particulares.<sup>33</sup> El concepto de paisaje ha de ser entendido como el resultado de la acción social sobre el medio, ya sea ésta física o imaginaria; es por tanto que el paisaje es considerado un producto cultural.<sup>34</sup>

Siguiendo este proceso de cómo las poblaciones llegaron a aprehender sus paisajes y la manera en que introdujeron las estructuras del mundo social en su percepción del medio ambiente, se puede decir, que la forma más visible de dejar una impronta cultural sobre algún sitio o punto natural consiste en pintar o grabar imágenes en un medio semipermanente, como la piedra.<sup>35</sup>

En este sentido, las manifestaciones gráficas rupestres parecen ser un agente importante en los procesos de construcción social del espacio; se observa que existió una apropiación explícita del paisaje, lo que daba un significado particular al sitio donde estaban dispuestos los paneles pintados ya que cumplían diferentes funciones de acuerdo a los lugares en donde se realizaban. Sin duda esto formaba parte de su cosmovisión, es decir, por medio de la observación de la naturaleza, estas poblaciones prehispánicas adquirirían un conocimiento sobre los fenómenos naturales, a partir del cual generaban ciertas formas de ver el universo en sociedad.<sup>36</sup>

Lo anterior lleva a pensar que por medio de algunas manifestaciones culturales, tales como la gráfica rupestre, se pueden encontrar los denominados paisajes sagrados, que representan “una transformación del paisaje natural, en el cual existían santuarios o lugares donde se realizaban rituales con profundo significado, de tal manera, el paisaje sagrado estaba marcado por espacios rituales en las montañas, cerros, cuevas, manantiales, paneles de pintura rupestre y petrograbados, etc., es decir, elementos significativos que definen la estructuración del territorio”,<sup>37</sup> los cuales por su carga simbólica presentan características muy particulares, que parten desde su ubicación hasta el tipo de lugares donde se encuentran los diferentes elementos pictóricos.

Entre las sociedades, la observación de la naturaleza debió de haber sido un aspecto fundamental para la construcción de los paisajes sagrados, ya que algunos elementos de éste acabarían mezclados con elementos míticos de la cultura, porque “la construcción inconsciente y colectiva de la cosmovisión parte de la distinción y agrupación de los seres del mundo”.<sup>38</sup>

En general, se sabe que las poblaciones del México prehispánico incorporaban el medio ambiente en su cosmovisión por medio del mito y el rito, pues en el ritual se crea una visión ideal del mundo y cuando éste se lleva a cabo, transporta dicha cosmovisión a la realidad de la vida cotidiana, “así el ritual fue el procedimiento a través del cual las sociedades antiguas tomaron posesión del paisaje. [...] El ritual, entonces, es el proceso concreto que transforma el mito en realidad social”.<sup>39</sup>

De ahí la importancia del medio ambiente en la conformación de las creencias de una sociedad, “el cual tiene un fuerte efecto en la visión que el hombre forjaba de su entorno y las leyes que lo regían”.<sup>40</sup> Con relación a lo anterior, señala Jung que la mayoría de las personas transferimos al inconsciente todas las asociaciones psíquicas que posee un objeto o una idea, y

más, si el único referente que tenemos a nuestro alrededor es la naturaleza. Es por ello que las sociedades dotaban de “poderes” a animales, plantas o piedras (Jung llama a esto “participación mística”). Tales asociaciones se manifiestan de manera colectiva en el mito y el rito, que pueden llegar a ser semejantes en muchas de las culturas alrededor del mundo (por ejemplo, el mito cosmogónico), debido al hecho de que los seres humanos compartimos el mismo desarrollo biológico de nuestra psique. Es por ello, que las representaciones que nuestra mente puede llegar a formular sobre un concepto u objeto, aunque sean diferentes en su forma, no llegan a perder su esencia, a estas similitudes las nombra “arquetipos”.<sup>41</sup>

Llegados a este punto, cabe preguntar: ¿cómo se identifica un paisaje sagrado?, ¿qué elementos podemos encontrar en él, que hacen que sea significativo?

## CUEVA DE LINARES: UN LUGAR SAGRADO

Con base en lo hasta ahora descrito, se infiere que el sitio Cueva de Linares fue un espacio sagrado para las poblaciones que habitaban ahí. La sacralización de este lugar dentro del conjunto del paisaje requirió de una observación de la naturaleza constante, por mucho tiempo, hasta dotarlo de simbolismo.

Una vez expuestas las propuestas anteriores, es necesario distinguir cuáles elementos del paisaje natural que rodea dicho espacio son relevantes, no sólo para darle sustento a esta hipótesis, sino para tener un conocimiento más acertado de la función que pudo haber tenido el abrigo rocoso en relación con las pinturas rupestres.

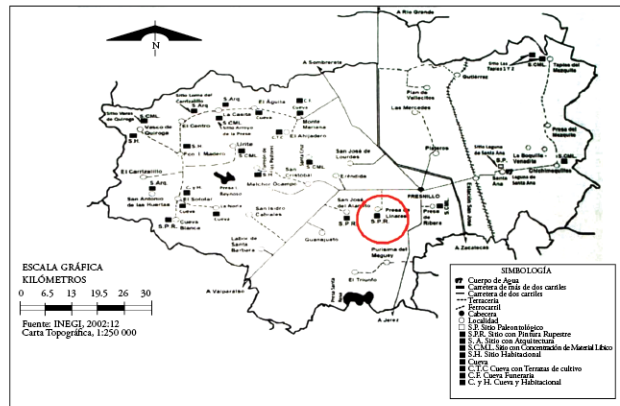
De acuerdo a lo planteado por otros autores<sup>42</sup> se consideran los siguientes elementos representativos.<sup>43</sup>

*Ausencia de asentamientos habitacionales en la zona.* Un aspecto digno de señalar es la ausencia de asentamientos habitacionales en el área que comprende la Sierra de Fresnillo, lo que podría significar que el sitio cumplía con funciones específicas, que por lo general no estaban relacionadas con actividades domésticas. Esto habla de su ubicación dentro de un contexto definido socialmente, cuya elección incidió de manera directa en como las sociedades concibieron el paisaje natural circundante transformándolo en paisaje sagrado. Con seguridad la cosmovisión desempeñó un papel decisivo y en el que las condiciones del lugar se adecuaron para realizar prácticas sociales

correspondientes.

En el mapa de la distribución de sitios arqueológicos en el municipio de Fresnillo, se señalan los puntos encontrados en los diferentes recorridos realizados por el Proyecto Atlas Arqueológico del Estado de Zacatecas,<sup>44</sup> donde se observa que no se han reportado sitios habitacionales cerca de Cueva de Linares.

FIGURA 4. MAPA DE LA DISTRIBUCIÓN DE SITIOS ARQUEOLÓGICOS EN EL MUNICIPIO DE FRESNILLO



Fuente: Guadalupe Ortiz.

*La ubicación del sitio.* El abrigo donde se encuentran las pinturas está ubicado en un afloramiento rocoso de una gran cañada, a través de la cual se puede ver el paso de un arroyo. Siguiendo a Carlos Viramontes, los sitios de manifestaciones gráfico-rupestres no se están en lugares altos, sino en las partes medias y bajas de un cerro o una cañada, como en este caso. Esto indica que por la configuración especial del paisaje, se les otorgaba un carácter particular.<sup>45</sup>

El hecho de ser un abrigo rocoso es importante y habla de la selección previa del lugar. En la actualidad se sabe que en Mesoamérica, América del norte y Sudamérica, existió un culto a la montaña y a los cerros, directamente relacionados con Tláloc, y la petición de lluvias. Broda afirma que la creencia del espacio en el interior lleno de agua, tiene una gran antigüedad en Mesoamérica y no solamente ahí sino que llega hasta Guatemala, Belice y Honduras. Además, como se verá más adelante, los grupos indígenas de Estados Unidos también tienen creencias similares a éstas. Se cree que los cerros eran considerados como grandes almacenes de agua<sup>46</sup> que se conectaban con las aguas subterráneas, y de ellas salían las que formaban los ríos, los lagos y el mar.<sup>47</sup> Es por ello que los animales asociados a estas creencias eran los reptiles: serpientes, tortugas, ranas, etc.<sup>48</sup>

*Ubicación mirando hacia el poniente.* Se sabe por algunas investigaciones que las creencias de los grupos chichimecas están basadas en la observación de la naturaleza, que rendían culto a los cuerpos celestes como el sol y la luna, divinizaban los árboles, las hierbas y otros elementos del paisaje como los cerros, cuevas, montes y ríos.<sup>49</sup> Estos elementos significativos del entorno natural refuerzan la idea de que entre estos grupos existió una percepción sagrada del paisaje.

Se puede decir que la puesta del sol en el horizonte tuvo un papel importante en la cosmovisión de las sociedades prehispánicas ya que el poniente era una comparación de cuando el sol moría, es decir, el inframundo. Es por ello que los cerros y cuevas no sólo daban acceso al interior de la tierra, sino también al inframundo, es decir, a donde iban los muertos. El culto giraba en torno a diversas deidades, la principal era Chicomecóatl “7 serpiente”.<sup>50</sup>

FIGURA 5. VISTA DEL PAISAJE



Fuente: fotografía de Ana Ramírez.

La ubicación hacia el poniente también nos habla de una tradición de observaciones celestiales.<sup>51</sup> La ubicación de Cueva de Linares hacia el poniente no es fortuita, ya que por lo regular el sitio sería visto en algún momento del día cuando el entorno cobraba un cierto sentido, ya que por la tarde las pinturas rupestres se iluminan con el sol.

*El panorama visual.* Hacia la cañada desde el abrigo, en donde la presencia de formaciones rocosas, por sus características, podrían aludir a figuras sobrenaturales o míticas que se encontraban en lo alto de las cañadas para representar la cercanía con el plano celeste y por lo tanto con los dioses.

FIGURA 6. VISTA PARCIAL DEL ABRIGO ROCOSO ILUMINADO  
POR EL SOL



Fuente: fotografía de Ana Ramírez.

Las formaciones rocosas de la cañada son muy particulares, esas formas en conjunto con el panorama, pudieron haber incidido en la mente de los individuos que sacralizaron el abrigo.

En este sentido, ciertos rasgos concretos del paisaje llegaron a convertirse en símbolos en la medida en que representaban la cosmovisión de estas sociedades. Whitley observa por toda Norteamérica, que existen paralelismos en torno a las cuevas y rocas, las cuales se consideraban entradas que daban acceso al mundo sobrenatural. Es por ello que los chamanes hacían sus ritos allí, ya que en esos lugares moraban los espíritus que los auxiliaban a cumplir sus tareas.<sup>52</sup>

Otro ejemplo, en el caso de los grupos otomíes, muchas de las grandes y singulares formaciones rocosas no son otra cosa que los ancestros convertidos en piedra.<sup>53</sup>

*El paso del arroyo.* Al oeste del sitio hay muchas connotaciones simbólicas, debido a que el agua como tal, siempre ha sido un recurso de gran relevancia no sólo en las sociedades sedentarias, sino también en la de cazadores-recolectores. Su importancia no radica sólo en que es una fuente de vida, sino que además se manifiesta en la cosmovisión de las sociedades, por lo que con seguridad fue un factor predominante en la elección del sitio y su sacralización.

FIGURA 7. FORMACIONES ROCOSAS DE LA CAÑADA



Fuente: fotografía de Marco Santos.

Viramontes, basado en las fuentes históricas del siglo XVI, menciona que los sitios con gráfica rupestre se encuentran ubicados en lugares que tenían una importancia significativa, por lo que éstos pudieron haber tenido una fuerte vinculación con lugares donde se encuentra el agua (ríos, arroyos, manantiales, etc.). Es por eso que la percepción de las montañas como generadoras de lluvia y contenedoras de agua ocupó un lugar importante en la cosmovisión de las sociedades antiguas.<sup>54</sup>

*La gráfica rupestre.* El espacio sagrado no sólo se establece por las características del paisaje natural, sino también por el tipo de iconografía de las manifestaciones rupestres. En cuanto a los motivos que se encuentran plasmados dentro del abrigo, se puede ver que corresponden a un patrón repetitivo de elementos gráficos, ya que se observa una reproducción constante de líneas, puntos y entramados.



FIGURA 8. PASO DEL RÍO



Fuente: fotografía de Ana Ramírez.

Según Turpin,<sup>55</sup> la cantidad, la redundancia, la repetición y una iconografía estándar son características que legitiman a un lugar como sagrado.

La gráfica rupestre que tenemos en el sitio se compone en su mayoría por elementos no figurativos geométricos: líneas, entramados, escaleras y puntos.<sup>56</sup> A continuación se presenta una serie de imágenes donde se muestran los elementos gráficos que componen el sitio.

FIGURA 9. IMAGEN PANORÁMICA DE LOS DIBUJOS DE ALGUNOS PANELES QUE CONFORMAN LA GRÁFICA RUPESTRE DEL SITIO



Fuente: Elaborado por Ana Ramírez.

Existe una secuencia visual de repeticiones de líneas y números, la cual podría hacer alusión a algún tipo de cuenta, sin embargo, debido al deterioro que sufren los grafismos, no ha sido posible llegar a alguna conclusión en este sentido.



FIGURA 10. GRÁFICA RUPESTRE. LÍNEAS Y PUNTOS



Fuente: fotografía de Ana Ramírez.

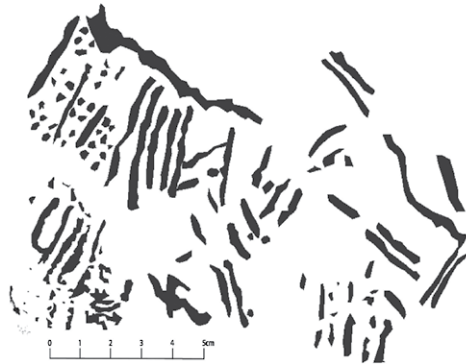
Es importante señalar respecto a las líneas onduladas que de alguna manera se intentó simular el cuerpo de una serpiente en estos diseños o quizá la forma de los ríos.

FIGURA 11. DIBUJO REALIZADO SOBRE BASE PÉTREA, SE MUESTRAN LOS DISEÑOS GRÁFICOS



Fuente: fotografía y dibujo de Ana Ramírez.

FIGURA 12. DIBUJO DE GRÁFICA RUPESTRE. LÍNEAS CURVAS, PUNTOS Y ELEMENTO ZOOMORFO

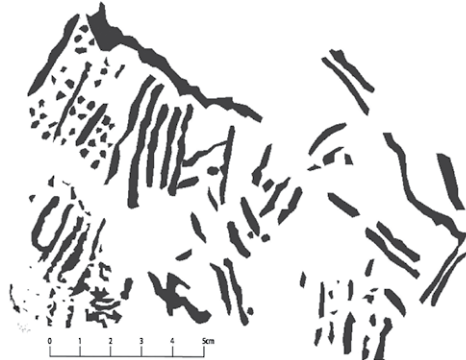


Fuente: dibujó Ana Ramírez

Tenemos elementos antropomorfos bastante bien definidos como serpientes,

pero en un estilo no figurativo y esquemático. Cabe señalar que son frecuentes las “serpientes cornudas”.

FIGURA 12. DIBUJO DE GRÁFICA RUPESTRE. LÍNEAS CURVAS, PUNTOS Y ELEMENTO ZOOMORFO



Fuente: dibujó Ana Ramírez

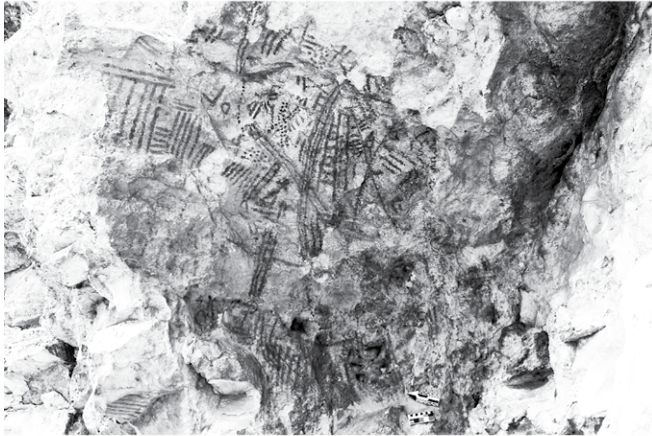
FIGURA 14. DIBUJO EN DONDE SE MUESTRAN DE MANERA MÁS CLARA



Fuente: dibujo de Ana Ramírez.

La figura anterior muestra algunos de los elementos zoomorfos, que llamamos serpientes cornudas, así como vulvas y líneas. En cuanto a los motivos antropomorfos se presentan solamente dos personajes y diversas representaciones de vulvas. Las figuras con forma de escalera son frecuentes. En la figura 15 se hace presente una escalera de ocho peldaños y en el lado inferior izquierdo, se observa un personaje.

FIGURA 15. IMAGEN DE GRÁFICA RUPESTRE, EN DONDE APARECE UN ELEMENTO ANTROPOMORFO



Fuente: fotografía de Ana Ramírez.

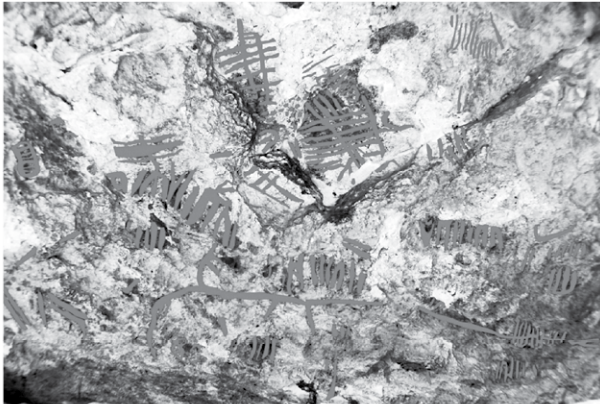
De igual manera, los motivos con forma de entramados son bastante usuales. Como los que se presentan a continuación, que están asociados a vulvas, elementos serpentiformes, líneas y puntos.

FIGURA 16. DETALLE EN DIBUJO DE LA FIGURA ANTERIOR



Fuente: dibujo de Ana Ramírez.

FIGURA 17. DIBUJO REALIZADO SOBRE BASE PÉTREA. SE MUESTRAN LOS DISEÑOS GRÁFICOS DE VULVAS



Fuente: fotografía y dibujo de Ana Ramírez

Por último se presenta el dibujo, sin la base pétrea, para que sea posible apreciar con una mayor claridad los motivos rupestres.

FIGURA 18. DIBUJO DONDE SE MUESTRAN DISEÑOS DE VULVAS



Fuente: dibujo de Ana Ramírez.

## CONSIDERACIONES FINALES

Como se señaló con anterioridad, la gráfica rupestre es uno de los mejores indicadores que existen en arqueología para conocer la cosmovisión de las sociedades pretéritas. De alguna forma se puede ver que la iconografía de Cueva de Linares es una reminiscencia de ello. El lugar tiene imágenes sagradas que señalan el encuentro entre metáforas que quizás no se llegán a conocer del todo. Como refiere López Austin: “La toma de posesión de un territorio implica la extensión en él de distintas manifestaciones de la fuerza divina. Al llegar a este paraje, para apropiarse de este territorio, tuvieron que resignificar todo el espacio, llenarlo de su cosmovisión, de su simbolismo, debieron vincularlo con sus dioses, su origen y sus ancestros, y construir un paisaje simbólico original”.<sup>57</sup>

Entre de los motivos iconográficos del sitio hay elementos sagrados de la cosmovisión prehispánica en los que se reconoce a las cuevas como lugares sagrados donde confluyen el cielo, la tierra y el inframundo. Las cuevas y los cerros son contenedores de agua y el hecho de que haya serpientes y vulvas alude a la fertilidad que buscaban estos moradores serranos, ya que posiblemente este sitio funcionó como lugar de encuentro para realizar rituales en torno a ello.

Respecto a los motivos de líneas y puntos presentes en el sitio se podría aventurar alguna interpretación, sin embargo, será mejor retomar lo que menciona Murray<sup>58</sup> sobre el significado de elementos similares en otros lugares de Nuevo León, a saber, que algunas manifestaciones rupestres halladas en el norte de México representan sistemas arcaicos de numeración, en sus palabras:

tomamos como postulado que es más probable que un ejemplo específico sea un número, si su representación gráfica manifiesta ciertas propiedades lógicas del proceso de numeración, tales como repetición simbólica, simetría gráfica y ordenamiento complejo. Con la ayuda de estos criterios lógicos, se pueden identificar las representaciones potencialmente numéricas, al descubrir y demostrar sus propiedades sistemáticas sin saber su contexto cultural específico.<sup>59</sup>

Así, las líneas, puntos y entramados en la iconografía de Cueva de Linares, permiten pensar que hacen alusión a un sistema de cuenta o registro con base en los elementos señalados arriba.

Con base en este tipo de consideraciones, se puede reafirmar que tanto las pinturas como el espacio en el que se realizaron estaban íntimamente relacionados con la manera cómo las sociedades observaban y percibían el paisaje en el que se desenvolvían. Las manifestaciones gráficas rupestres fueron esenciales para transformar el entorno natural en un paisaje conforme a su cosmovisión lo que permite conocer una serie de abstracciones simbólicas que estaban inmersas en el pensamiento de las sociedades pretéritas.

## BIBLIOGRAFÍA

- ACUÑA, René, *Relaciones geográficas del siglo XVI: Nueva Galicia*, vol. X, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.
- ARLEGUI, José M. P. R., *Crónica de la Provincia de Nuestro Santo Padre de San Francisco de Zacatecas*, México, 1851 (1737).
- BERROJALBIZ, Fernando, “Arte rupestre y paisaje simbólico mesoamericano en el norte de Durango”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol.

- xxviii, núm. 89, (2006), México, UNAM, pp. 135-181.
- BRODA PRUCHA, Johanna, “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto a los cerros en Mesoamérica”, en *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, coords. Johanna Broda, Stanislaw Iwanewski y Lucrecia Maupomé, México, UNAM, 1991, pp. 461-500.
- BRODA PRUCHA, Johanna, “Calendarios, cosmovisión y observación de la naturaleza”, en *Temas mesoamericanos*, coords. Sonia Lombardo y Enrique Nalda, México, INAH-Conaculta, 1996, pp. 427-469.
- BRODA PRUCHA, Johanna, “Paisajes rituales entre los indios pueblo y los mexica: una comparación”, en *Desierto y fronteras. El norte de México y otros contextos culturales. V. Coloquio Paul Kirchhoff*, coords. Hernán Quintanal Salas y Rafael Pérez Taylor, México, UNAM-IIA, 2004, pp. 265-303.
- CABRERO, Ma. Teresa, “Algunas referencias al área del río Bolaños (Zacatecas y Jalisco) en los documentos de los siglos XVI y XVII”, *Anales de Antropología* xxiii, 1986, pp. 105-126.
- CORONA Jamaica, Gloria Cristina, “Paisajes arqueológicos en el noreste de México: estructuración de las prácticas sociales de los cazadores recolectores de Nuevo León y Coahuila”, tesis de licenciatura, México, ENAH, 2004.
- CRIADO BOADO, Felipe, “Del terreno al espacio: planteamientos y perspectivas para la arqueología del paisaje”, en *CAPA6 Criterios y Convenciones en Arqueología del Paisaje*, Grupo de Investigación en Arqueología del Paisaje, Santiago de Compostela, Universidad Santiago de Compostela, 1999.
- DUVERGER, Christian, *El primer mestizaje*, México, UNAM/Conaculta-INAH, 2007.
- ENGELMARK, Roger y Thomas B. Larsson, “Rock Art and Enviroment: Toward Increasing Contextual Understanding”, *Revista TAPA 33. Reflexiones sobre Arte Rupestre, paisaje, forma y contenido*, coords. Manuel Santos Estévez y Andrés Troncoso Meléndez, Santiago de Compostela, Instituto de Estudios Galegos Padre Sarmiento, Consejo Superior de Investigación Científica-Xunta de Galicia, 2005, pp. 113-122.
- GALLARDO, Francisco I., “Arte rupestre y emplazamiento durante el Formativo temprano en la cuenca del río Salado (desierto de Atacama, norte de Chile)”, *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, núm. 1, Santiago de Chile, 2001, pp. 83-97.
- GARCÍA URANGA, Baudelina L., “Bosquejo de arqueología Zacatecana”, en *Memoria del II foro para la historia de Fresnillo*, Fresnillo, Zacatecas,



- AFEHYAC/H. Ayuntamiento Municipal de Fresnillo/Stephano Impresores, 1992, pp. 93-98.
- GERHARD, Peter, *La frontera norte de la Nueva España*, México, UNAM-IIIH, 1996 (1992).
- GONZÁLEZ ARRATIA, Leticia, "Texto, metatexto, temas y variaciones sobre el texto", en *Los petroglifos del norte de México*, coords. V. J. Santos Ramírez y R. Viñas Vallverdú, México, Difocur/INAH, 2006, pp. 85-99.
- GOOD ESHELMAN, Catharine y Guadalupe Barrientos, "Cerros, cuevas y la circulación de fuerza: expresiones rituales de un modelo mesoamericano", en *Arqueología y antropología de las religiones*, coords. Patricia Fournier y Walburga Wisheu, México, Conaculta-INAH, 2005, pp. 51-74.
- HASLER, Andrés, *El nahua de la Huasteca y el primer mestizaje. Treinta siglos de historia nahua a la luz de la dialectología*, México, CIESAS, 2011 (Publicaciones de la Casa Chata).
- HERS, Marie-Areti, "Chichimecas: ¿nómadas o sedentarios?", en *Continuidad y fragmentación de la Gran Chichimeca. Seminario permanente de estudios de la Gran Chichimeca*, coords. Andrés Fábregas, Mario Alberto Nájera Espinoza y Claudio Esteva Febregat, México, UDG/UAZ/UAU/UIC/Colsan/Colmich/UAC/Editorial Presente y Futuro, 2008, pp. 33-59.
- HERS, Marie-Areti y Daniel Flores, "Bajo el signo del astro solar: migración, astronomía y arte rupestre en la Sierra Madre Occidental, México", *Revista Digital Universitaria*, vol. 14, núm. 6 (junio de 2013). En [www.revista.unam.mx/vol.14/num6/art10/](http://www.revista.unam.mx/vol.14/num6/art10/) (Consultado el 10 de noviembre de 2014).
- HUERTA, María Teresa y Patricia Palacios, *Rebeliones indígenas de la época colonial*, México, INAH, 1976.
- INEGI, *Prontuario de información geográfica municipal de los Estados Unidos Mexicanos. Fresnillo, Zacatecas. Clave geoestadística 32010*. En [www.inegi.org.mx](http://www.inegi.org.mx), 2005 y [www.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/datos-geograficos/32/32010.pdf](http://www.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/datos-geograficos/32/32010.pdf) (Consultado el 31 de enero de 2013).
- JUNG, Carl G., "Acercamiento al inconsciente", en *El hombre y sus símbolos*, coord. Carl G. Jung, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 18-103.
- LEWIS-WILLIAMS, David, *La mente en la caverna. La conciencia y los orígenes del arte*, Madrid, España, Akal, 2011.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, "El núcleo duro, la cosmovisión y tradición

- mesoamericana”, en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, coords. Johanna Broda y Jorge Félix Báez, México, Biblioteca Mexicana, UNAM-IIH, 1996, pp. 47-65.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, “La cosmovisión mesoamericana”, en *Temas mesoamericanos*, coords. Sonia Lombardo y Enrique Nalda, México, Conaculta-INAH, 2001, pp. 471-507.
- LÓPEZ LUJAN, Leonardo, *Nómadas y sedentarios. El pasado prehispánico de Zacatecas*, México, INAH, 1989 (Colección Regiones de México).
- Munsell Soil Color Chart*, Baltimore, Pennsylvania State University, digitalizada, 2009.
- MURRAY BREEN, William, “Arte rupestre en Nuevo León. Numeración prehistórica”, *Cuadernos del Archivo General de Nuevo León*, núm. 13, Monterrey, 1987.
- MURRAY BREEN, William, “Cornamentas y conteo en el arte rupestre del noreste mexicano”, en *El arte rupestre en el noreste*, comp. W. B. Murray, Monterrey, Fondo Editorial de Nuevo León, 2007, pp. 89-103.
- ORTIZ BERNAL, María Guadalupe, “Investigación arqueológica en la llanura de Fresnillo. Estudio de Cazadores-Recolectores”, tesis de licenciatura, Zacatecas, Zac., UAZ, 2009.
- POWELL, Philip W., *La Guerra Chichimeca*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992 (1977).
- TORREBLANCA PADILLA, Carlos Alberto, “Artefactos líticos de la región de Fresnillo. Apuntes para la arqueología local”, *Memorias del IV Foro para la Historia de Fresnillo*. Zacatecas, México, AFEHYAC/H. Ayuntamiento Municipal de Fresnillo, 1993, pp. 17-35.
- TORREBLANCA PADILLA, Carlos Alberto, *Manifestaciones rupestres en La Quemada: los petrograbados*, Zacatecas, Zac., Fondo Estatal para la Cultura y las Artes, 2000.
- TORREBLANCA PADILLA, Carlos Alberto, “Zacatecos y guachichiles: su cultura material según las fuentes novohispanas”, tesis de maestría, Zacatecas, Zac., UAZ, 2004.
- TURPIN, Solveig A., “La nucleación cíclica y el espacio sagrado: la evidencia del arte rupestre”, en *Arte rupestre del noreste*, comp. William Breen Murray, Monterrey, Fondo Editorial Nuevo León, 2007, pp. 177-194.
- VIRAMONTES, Carlos, *Gráfica rupestre y paisaje ritual. La cosmovisión de los recolectores-cazadores de Querétaro*, México, Instituto Nacional de



Antropología e Historia, 2005.

VIRAMONTES, Carlos y Luz María Flores, “Paisaje y expresión rupestre en la sobrepiedra, un sitio arqueológico del nororiente de Guanajuato”, en *Tiempo y región. Estudios Históricos y Sociales*, vol. II, coord. Carlos Viramontes, Querétaro, Municipio de Querétaro, 2008, pp. 303-334.

WEIGAND, Phill C., “La prehistoria del estado de Zacatecas: una interpretación”, *Anuario de Historia 1*, Zacatecas, México, UAZ, 1978, pp. 203-248.

Unidad Académica de Antropología de la Universidad Autónoma de Zacatecas.

Felipe Criado Boado, “Del terreno al espacio: planteamientos y perspectivas para la arqueología del Paisaje”, en *CAPA6 Criterios y convenciones en Arqueología del Paisaje*, Santiago de Compostela, Grupo de Investigación en Arqueología del Paisaje, Universidad Santiago de Compostela, 1999, p. 7. Cristina Corona Jamaica, “Paisajes arqueológicos en el noreste de México: estructuración de las prácticas sociales de los cazadores recolectores de Nuevo León y Coahuila”, tesis de licenciatura, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2004, p. 6.

INEGI, “Prontuario de información geográfica municipal de los Estados Unidos Mexicanos. Fresnillo, Zacatecas Clave geoadministrativa 32010”, 2005. En [www.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/datos-geograficos/32/32010.pdf](http://www.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/datos-geograficos/32/32010.pdf) (Consultado el 31 de enero de 2013).

María Guadalupe Ortiz Bernal, “Investigación arqueológica en la llanura de Fresnillo. Estudio de cazadores-recolectores”, tesis de licenciatura, Zacatecas, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2009, p. 7.

INEGI, “Prontuario de información geográfica municipal...”

INEGI, “Prontuario de información geográfica municipal...”

*Munsell Soil Color Chart*, Baltimore, Pennsylvania State University, versión digital, 2009.

Carlos Torreblanca, comunicación personal, 2014.

Ortiz, “Investigación arqueológica en la llanura de Fresnillo”..., 16-17.

Ortiz, “Investigación arqueológica en la llanura de Fresnillo”, 16-17.

Carlos Alberto Torreblanca Padilla, “Artefactos líticos de la región de Fresnillo. Apuntes para la arqueología local”, en *Memorias del IV Foro para la Historia de Fresnillo*, Zacatecas, México, AFEHYAC/ H. Ayuntamiento Municipal de Fresnillo, 1993, pp. 17-35.

Ortiz, “Investigación arqueológica en la llanura de Fresnillo”.

Carlos Alberto Torreblanca Padilla, *Manifestaciones rupestres en La Quemada: los petrograbados*, Zacatecas, Fondo Estatal para la Cultura y las Artes, 2000, p. 52.

Braudelia García Uranga, “Bosquejo de arqueología zacatecana”, en *Memoria del II foro para la historia de Fresnillo, Zacatecas*, México, AFEHYAC/ H. Ayuntamiento Municipal de Fresnillo/ Stephano Impresores, 1992, pp. 97-98.

Philip W. Powell, *La guerra chichimeca*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977. René Acuña, *Relaciones geográficas del siglo XVI: Nueva Galicia*, vol. X, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988. Ahumada (1952) citado por María Teresa Huerta y Patricia Palacios, *Rebeliones indígenas de la época colonial*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1976. Tello (1968), citado por, Carlos Alberto Torreblanca Padilla, “Zacatecos y guachichiles: su cultura material según las fuentes novohispanas”, tesis de maestría, Zacatecas, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2004.

Phill C. Weigand, “La prehistoria del estado de Zacatecas: una interpretación”, *Anuario de Historia 1*, Zacatecas, Universidad Autónoma de Zacatecas, 1978, pp. 203-248. Ortiz, “Investigación arqueológica en la llanura de Fresnillo”..., Carlos Alberto Torreblanca Padilla, “Zacatecos y guachichiles”.

Leonardo López Luján, *Nómadas y sedentarios. El pasado prehistórico de Zacatecas*, México, INAH, 1989

(Colección Regiones de México), p. 27.

Ortiz, "Investigación arqueológica en la llanura de Fresnillo".

López Luján, *Nómadas y sedentarios...*, pp. 32-34.

López Luján, *Nómadas y sedentarios...*, p. 42. Andrés Hasler, *El nahua de la Huasteca y el primer mestizaje. Treinta siglos de historia nahua a la luz de la dialectología*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Publicaciones de la Casa Chata, 2011. Alfredo López Austin, "El núcleo duro, la cosmovisión y tradición mesoamericana", en Johanna Broda y Jorge Félix Báez (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Biblioteca Mexicana, IIH-UNAM, 1996, pp. 47-65. Christian Duverger, *El primer mestizaje*, México, UNAM/ INAH/ Conaculta, 2007. Marie-Areti Hers, "Chichimecas: ¿nómadas o sedentarios?", en Andrés Fábregas, Mario Alberto Nájera Espinoza y Claudio Esteva Febregat (coords.), *Continuidad y fragmentación de la Gran Chichimeca. Seminario permanente de estudios de la Gran Chichimeca*, México, UDG/UAZ/ UAA/UIC/Colsan/ Colmich/UAC/Coljal/ Editorial Presente y Futuro, 2008, pp. 33-59.

Marie-Areti Hers y Daniel Flores, "Bajo el signo del astro solar: migración, astronomía y arte rupestre en la Sierra Madre Occidental", *Revista Digital Universitaria*, vol. 14, núm. 6 (junio de 2013), p. 3. En [www.revista.unam.mx/vol.14/num6/art10/](http://www.revista.unam.mx/vol.14/num6/art10/) (Consultado el 10 de noviembre de 2014).

Phill C. Weigand, "La prehistoria del estado de Zacatecas: una interpretación", pp. 203-248.

López Luján, *Nómadas y sedentarios...*, p.85. Peter Gerhard, *La frontera norte de la Nueva España*, México, UNAM-IIH, 1996, pp. 111-112.

Philip W. Powell, *La guerra chichimeca*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, pp. 54-63.

Ma. Teresa Cabrero, "Algunas referencias al área del río Bolaños (Zacatecas y Jalisco) en los documentos de los siglos xvty xvii", *Anales de Antropología*, xxiii, México, UNAM, 1986, p. 123. Phill C. Weigand, "La prehistoria del estado de Zacatecas: una interpretación", pp. 53-55.

José M. P. R. Arlegui, *Crónica de la Provincia de Nuestro Santo Padre de San Francisco de Zacatecas*, México, 1851, pp. 152-172.

Francisco I. Gallardo, "Arte rupestre y emplazamiento durante el Formativo temprano en la cuenca del río Salado (desierto de Atacama, norte de Chile)", *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, núm. 8, Santiago de Chile, 2001, p. 83.

Leticia González Arratia, "Texto, metatexto, temas y variaciones sobre el texto", en V. J. Santos Ramírez y R. Viñas Vallverdú (coords.), *Los petroglifos del norte de México*, México, Difocur/ INAH, 2006, p. 86.

Holliday (1992), Retallack (1990), Shacley (1981), citados por Felipe Criado Boado, "Del terreno al espacio...", p. 6.

Nocete (1994), Vicent (1991), citados por Felipe Criado Boado, "Del terreno al espacio...", p. 6.

Ingold (1986), por Felipe Criado Boado, "Del terreno al espacio...", p. 6.

Cristina Corona Jamaica, "Paisajes arqueológicos en el noreste de México", p. 135.

Cristina Corona Jamaica, "Paisajes arqueológicos en el noreste de México", p. 132.

Criado (1999), citado por Carlos Viramontes y Luz María Flores, "Paisaje y expresión rupestre en La Sobrepiedra, un sitio arqueológico del nororiente de Guanajuato", en Carlos Viramontes (coord.), *Tiempo y región. Estudios históricos y sociales*, vol. II, México, Municipio de Querétaro, 2008, p. 303. Roger Engelmark y Thomas B. Larsson, "Rock Art and Environment: Toward Increasing Contextual Understanding", en *TAPA 33. Reflexiones sobre arte rupestre, paisaje, forma y contenido*, Grupo de Investigación en Arqueología del Paisaje, Santiago de Compostela, Universidad Santiago de Compostela, 2005, p. 115.

Solveig A. Turpin, "La nucleación cíclica y el espacio sagrado: la evidencia del arte rupestre", en William Breen Murray (comp.), *Arte rupestre del noreste*, Monterrey, Fondo Editorial Nuevo, 2007, p. 30.

Johanna Broda Prucha, "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto a los cerros en Mesoamérica", en Johanna Broda, Stanislaw Iwanewski y Lucrecia Maupomé (coords.),

*Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, UNAM, 1991, p. 462.

Carlos Viramontes, *Gráfica rupestre y paisaje ritual. La cosmovisión de los recolectores-cazadores de Querétaro*, México, INAH, 2005, p. 66.

Alfredo López Austin, "El núcleo duro, la cosmovisión y tradición mesoamericana", p. 476.

Carlos Viramontes, *Gráfica rupestre y paisaje ritual...*, p. 74.

Alfredo López Austin, "La cosmovisión mesoamericana", en Sonia Lombardo y Enrique Nalda (coords.), *Temas mesoamericanos*, México, INAH-Conaculta, 2001, p. 55.

Carl Jung, "Acercamiento al inconsciente", en Carl G. Jung (coord.), *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 68-49.

Carlos Viramontes, *Gráfica rupestre y paisaje ritual...*; Johanna Broda, "Cosmovisión y observación de la naturaleza..."; J. Broda, "Calendarios, cosmovisión y observación de la naturaleza" en Sonia Lombardo y Enrique Nalda (coords.), *Temas mesoamericanos*, México, INAH-Conaculta, 1996, pp. 427-469. J. Broda, "Paisajes rituales entre los indios pueblo y los mexica: una comparación", en Hernán Quintanal Salas y Rafael Pérez Taylor (coords.), *Desierto y fronteras. El norte de México y otros contextos culturales. V. Coloquio Paul Kirchhoff*, México, UNAM-IAA, 2004, pp. 265-303. Fernando Berrojalbiz, "Arte rupestre y paisaje simbólico mesoamericano en el norte de Durango", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, xxviii, núm. 89 (2006), pp. 135-181.

La resolución de estos elementos fue escrita en coautoría con la arqueóloga Citlallitl Villagrana para la ponencia "La gráfica rupestre en la Cueva de Linares Fresnillo, Zacatecas. Una perspectiva desde la arqueología del paisaje", VIII Coloquio de Estudiantes de Arqueología, 2012.

Ortiz, "Investigación arqueológica en la llanura de Fresnillo".

Viramontes, *Gráfica rupestre y paisaje ritual...*, p. 81.

Broda, "Cosmovisión y observación de la naturaleza...", pp. 446-500.

Catharine Good Eshelman y Guadalupe Barrientos, "Cerros, cuevas y la circulación de fuerza: expresiones rituales de un modelo mesoamericano", en Patricia Fournier y Walburga Wisheu (coords.), *Arqueología y antropología de las religiones*, México, INHA-Conaculta, 2005, pp. 51-74. A. López Austin, "El núcleo duro, la cosmovisión y tradición mesoamericana"; David Lewis-Williams, *La mente en la caverna. La conciencia y los orígenes del arte*, Madrid, Akal, 2011.

Broda, "Paisajes rituales entre los indios pueblo y los mexicas: una comparación".

Viramontes, *Gráfica rupestre y paisaje ritual. La cosmovisión de los recolectores-cazadores de Querétaro*. Carlos Torreblanca, *Manifestaciones rupestres en La Quemada: los petrograbados*, Zacatecas, Fondo Estatal para la Cultura y las Artes, 2000.

Wisdom (1940), pp. 392-397; Thompson (1970), pp. 262-264, citados por Johanna Broda, "Cosmovisión y observación de la naturaleza...", p. 484.

William Breen Murray, "Cornamentas y conteo en el arte rupestre del noreste mexicano", en W. B. Murray (comp.), *El arte rupestre en el noreste*, Monterrey, Fondo Editorial de Nuevo León, 2007, p. 168.

Witley (2000), citado por David Lewis-Williams, *La mente en la caverna*, p. 172.

Viramontes, *Gráfica rupestre y paisaje ritual...*, p. 79.

Viramontes, *Gráfica rupestre y paisaje ritual...*, p. 76.

Solveig A. Turpin, "La nucleación cíclica y el espacio sagrado: la evidencia del arte rupestre", en William Breen Murray (comp.), *Arte rupestre del noreste*, Monterrey, Fondo Editorial Nuevo León, 2007, pp. 177-194.

Según la clasificación de análisis de Viramontes, para el semidesierto de Querétaro. Véase Carlos Viramontes, *Gráfica rupestre y paisaje ritual. La cosmovisión de los recolectores-cazadores de Querétaro*.

Alfredo López Austin (1994), citado en Fernando Berrojalbiz, "Arte rupestre y paisaje simbólico...", p. 180.

William Breen Murray, *Arte rupestre en Nuevo León. Numeración prehistórica*, Monterrey, Cuadernos del Archivo General de Nuevo León, núm. 13, 1987, p. 18.

Breen Murray, *Arte rupestre en Nuevo León. Numeración prehistórica.*

# CAPÍTULO 3

## LA ORIENTACIÓN DEL SALÓN DE COLUMNAS DE LA QUEMADA DENTRO DEL PAISAJE SAGRADO DEL VALLE DE MALPASO

CARLOS ALBERTO TORREBLANCA PADILLA<sup>1</sup>

### INTRODUCCIÓN

El valle de Malpaso fue un escenario natural y cultural donde el hombre prehispánico, conforme a su cosmovisión, construyó un paisaje sagrado, el cual tenía un papel predominante en la integración del entorno con los otros espacios que construyó. Cada punto del contexto físico, como los cerros, corrientes de agua o el movimiento del sol, fueron venerados y representados como elementos simbólicos, ya fueran como petrograbados, el trazo de calzadas o la ubicación de asentamientos. De esta manera, la planeación del centro ceremonial de La Quemada responde a un programa ritual en función de las creencias asociadas a los fenómenos como el movimiento del sol y su representación en el plano terrenal. Es así como estos lugares empiezan a tener un significado en un ámbito sagrado conforme a una narración mítica.

El presente texto busca desarrollar estas ideas, que fueron establecidas por Medina González en su trabajo sobre el paisaje ritual en el valle de Malpaso,<sup>2</sup> en el que emprende un importante análisis simbólico de las narraciones indígenas para correlacionarlas con el asentamiento prehispánico, y retoma a su vez los distintos estudios arqueológicos. Por mi parte he retomado estas propuestas y comienzo por verificar la orientación de uno de los principales edificios del sitio: el Salón de Columnas y sus referentes en el paisaje, el ordenamiento del valle y la planificación simbólica. Con lo anterior trataré de identificar su posible función tanto social como ritual, considerando que el sol determinó toda vez el ordenamiento simbólico de la región.

Cabe señalar que considero a lo sagrado como aquello que atañe a lo más

fundamental de un culto religioso, éste puede ser un espacio, ya sea un templo, salón, altar o basamento piramidal los cuales merecen respeto por resguardar a una entidad, deidad, restos como reliquias o recordar un tema mítico. En el caso de La Quemada, los edificios corresponden a esos espacios sagrados, entre los cuales he seleccionado el Salón de Columnas, ubicado en el valle y en relación con el horizonte que se aprecia frente al edificio. En cambio, el ritual correspondería a las acciones, prácticas o ceremonias con valor simbólico que recuerdan de manera cíclica los mitos y justifican la existencia de los espacios y los objetos reativos a éstos. Es así que en el paisaje encontraremos estos referentes, donde existen espacios u objetos sagrados como los cerros, manantiales, cañadas, altares o pirámides, que conforman el contexto de ceremonias destinadas a recordar los temas míticos que fortalecen las creencias religiosas.

## LOCALIZACIÓN

La zona de monumentos arqueológicos conocida como La Quemada, se localiza en la parte centro sur del estado de Zacatecas, en el valle de Malpaso, que corresponde al municipio de Villanueva (fig. 1). Desde la ciudad de Zacatecas se llega por la carretera Federal No. 54 Zacatecas-Guadalajara, en el km 56 se encuentra en cruce que conduce a la zona arqueológica (fig. 2).

## EL PAISAJE NATURAL Y CULTURAL

Valoro el paisaje desde una perspectiva histórica, reconociéndolo a partir de lo que se observa en la actualidad para iniciar el análisis retrospectivo que me permita acercarme al que debió existir en el pasado prehispánico. Esto es importante ya que facilita conocer los recursos con los que se contaba para su explotación así como su significado simbólico. De la interacción entre el hombre y su medio, constituye un testimonio la transformación del entorno en un paisaje cultural, que se constata con la presencia de los asentamientos o las manifestaciones gráfico-rupestres, por señalar algunos.



meses más secos son febrero y marzo, ambos con una precipitación menor de 5 mm. La temperatura media anual es menor a 18°C, la máxima temperatura corresponde al mes de mayo con un valor que oscila entre 27° y 28°C, la mínima se presenta en enero con un valor entre 10° y 11°C. Estos factores indican directamente en la actividad agrícola del presente y sin duda alguna en la época prehispánica, ya que es su fuente de abastecimiento principal para la sobrevivencia. Hoy en día se siembra frijol y maíz, productos que seguramente eran comunes en las parcelas de los antepasados. Por otra parte estaban los productos silvestres como el maguey y el nopal con sus respectivos frutos.

En el aspecto geológico, La Quemada pertenece a la provincia geológica de la Sierra Madre Occidental, la cual comprende la porción sur-suroeste del estado. Los afloramientos más antiguos que se conocen en Zacatecas pertenecen a esta zona. En ella predominan las rocas ígneas extrusivas del periodo terciario, que forman estratos de tobas y riolitas. Las riolitas corresponden a las empleadas para la edificación de la antigua ciudad prehispánica. El tipo de tierra permitió la mezcla para unir las rocas o colocar los acabados finales a manera de recubrimientos e inclusive para crear los techos conocidos como terrados.

La vegetación en esta área se compone sobre todo de matorral desértico micrófilo. Tiene una distribución altitudinal promedio de 1984 msnm, y sus alturas fluctúan entre 2 y 3 m. Como elementos dominantes se encuentran: nopal (*Opuntia* sp), huizache (*Acacia* sp), mesquite (*Prosopis* sp), uña de gato (*Acacia* sp), gobernadora (*Larrea* sp), y pasto (*Stipa* sp). En el pasado la madera se empleaba como material combustible y constructivo, en este último caso formaba puntales para soportar cubiertas y vías traveseras o gualdras, de las cuales hay testimonios en las descripciones del siglo XIX, cuando aún permanecían colocadas en sus lugares. La fauna de la región se compone de coyote (*Canis latrans*), jabalí (*Sus scrofa*), venado (*Cervidae*), gato montés (*Lynx rufus*), mapache (*Procyonidae*), tachalote (*Spermophilus variegatus*), serpientes (*Crotalus*) y patos (*Anatidae*).

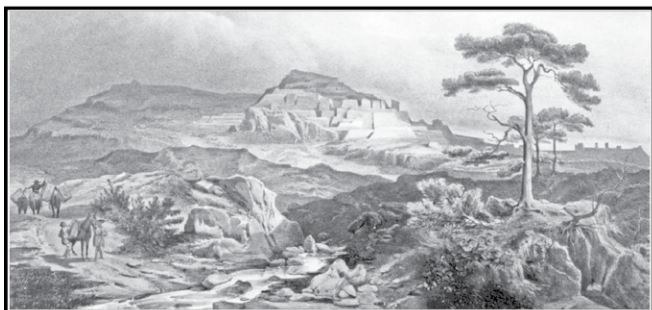
Como lo comenté anteriormente considero como paisaje cultural aquellas transformaciones realizadas por el hombre para acondicionar los espacios y disponer de ellos. Me refiero al mundo prehispánico donde los pobladores del valle de Malpaso edificaron distintas construcciones, como son los asentamientos, las calzadas, terrazas habitacionales o agrícolas, los canales, las presas, así como sus registros plasmados en las superficies rocosas como los



petrograbados.

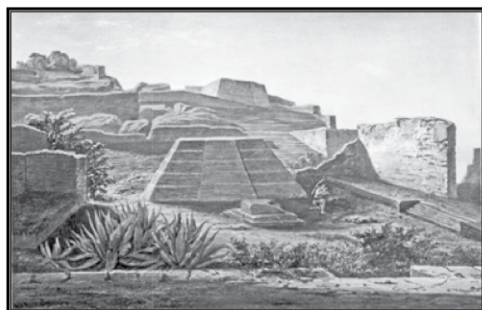
Desde inicios de la conquista hasta la actualidad, la monumentalidad de las grandes construcciones que se levantaron en el cerro llamó poderosamente la atención de las personas locales y visitantes, de ahí que se le conociera como el Cerro de los Edificios. Las litografías elaboradas por Carl Nebel en el siglo XIX muestran ese paisaje; en una de ellas, se observa el río que corre por la parte central, al fondo se eleva el Cerro de los Edificios, con los grandes muros, las habitaciones y terrazas que se construyeron en él. La vegetación consiste en árboles y arbustos así como áreas áridas por donde circulan las personas con sus bestias. Un cielo tormentoso amenaza con humedecer el territorio, en el que las oscuras nubes dominan parte del cielo (fig. 3). En otra imagen se aprecia la Plaza de los Sacrificios, localizada en la cima de la ciudad prehispánica, con un basamento piramidal escalonado, al interior de ella se ven un altar y los grandes muros de las habitaciones o salones que la delimitan. Sobresale la presencia de los magueyes y arbustos al interior de la plaza, en particular un mezquite que aún sobrevive (fig. 4).

FIGURA 3. PANORÁMICA DEL CERRO DE LOS EDIFICIOS



Fuente: litografía del siglo XIX elaborada por Carl Nebel.

FIGURA 4. PLAZA DE LOS SACRIFICIOS DEL CERRO DE LOS EDIFICIOS



Fuente: litografía elaborada por Carl Nebel en el siglo XIX.

En las imágenes elaboradas por Carl de Berghes, se muestra la nueva población criolla que habita la hacienda de La Quemada; al fondo se aprecia

los restos de los antiguos edificio prehispánicos dispersos sobre el cerro. Esta imagen evidencia la relevancia e interés que existía por el lugar, ya que se aprecia el cerro completo y sus edificios. Una laguna o presa es visible, en torno a ella están las casas de la hacienda, así como nopales, arbustos y árboles de distintas especies (fig. 5). Otra litografía muestra las ruinas de los edificios como son la pirámide votiva, el Salón de Columnas, los grandes muros de contención y basamentos piramidales entre la vegetación espinosa como nopales y cardenches, así como arbustos dispersos (fig. 6).

FIGURA 5. PANORÁMICA DEL CERRO DE LOS EDIFICIOS DONDE SE MUESTRA LA HACIENDA DE LA QUEMADA Y SUS POBLADORES

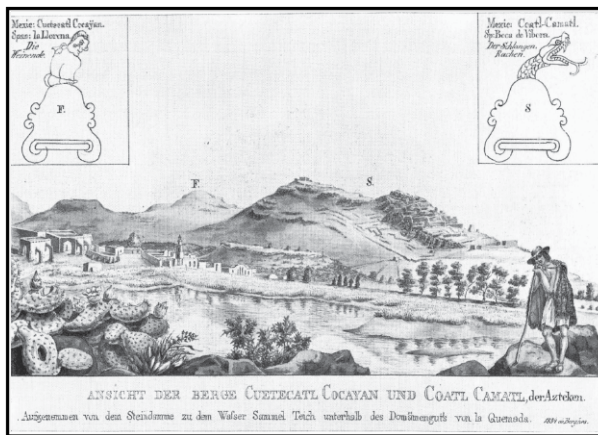
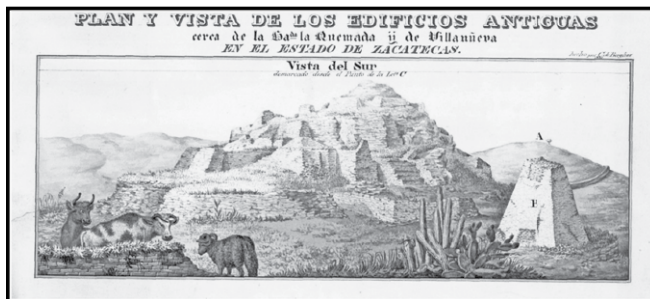


FIGURA 6. PANORÁMICA DEL CERRO DE LOS EDIFICIOS CON MUESTRAS DE LA VEGETACIÓN Y GANADO



En el plano correspondiente al valle de Malpaso, elaborado por Berghes, se registra la existencia de antiguas calzadas prehispánicas que comunicaban con aldeas periféricas a La Quemada (fig. 7). Estos datos reflejan la amplia distribución de asentamientos prehispánicos en el valle y la organización del territorio con fines políticos, económicos, sociales y simbólicos. En el reconocimiento arqueológico realizado en la década de 1970, Charles Trombold identificó 220 asentamientos prehispánicos dispersos en el valle, comunicados por esta red de calzadas lo cual evidenciaba una planeación de territorio (fig. 8).<sup>4</sup>

FIGURA 7. CALZADAS PREHISPÁNICAS DE LA QUEMADA<sup>1</sup>

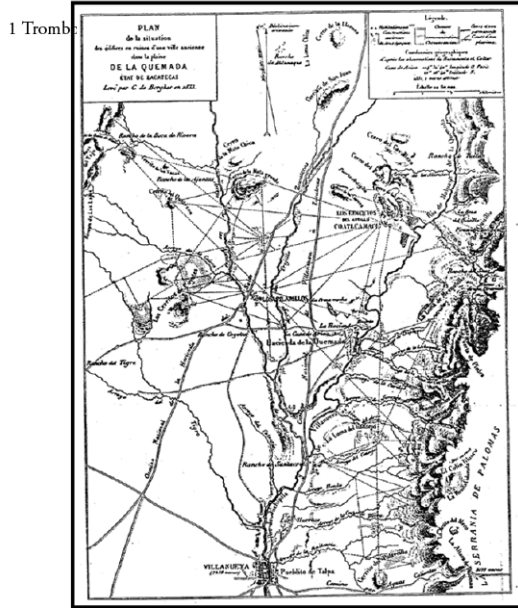
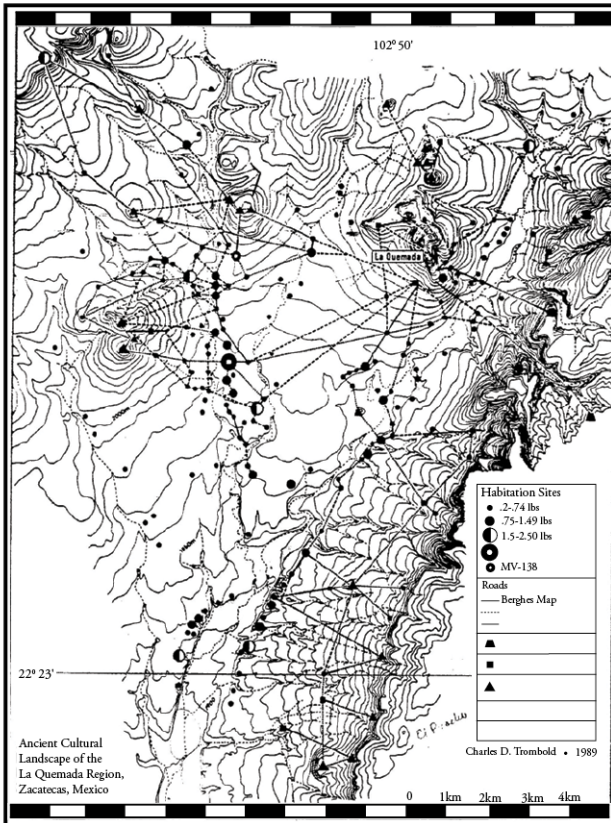


FIGURA 8. PLANO DE LAS CALZADAS Y SITIOS REGISTRADOS POR TROMBOLD EN LA DÉCADA DE 1970<sup>1</sup>

1 Charles D. Trombold, "Causeway in the context of strategic planning in the La Quemada, region, Zacatecas, México", en Charles Trombold (ed.), *Ancient road network and settlement hierarchy in the New World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 161, fig. 13.9.



Los distintos asentamientos diseminados en el valle así como las calzadas parecían corresponder a un orden político económico,<sup>5</sup> en el que se controlaban los recursos para ser concentrados en el centro rector, es decir, en La Quemada. Para ello se estableció una serie de asentamientos de distintos rangos y funciones como terrazas agrícolas, canales de irrigación, áreas de proveimiento de recursos naturales, ya fueran maderas, arcillas, bancos de piedra, entre otros. También se consideró que las calzadas obedecían a un sistema de protección a la población bajo un régimen militar. Esto debido a que las calzadas permitían una circulación por áreas niveladas, que agilizaban la asistencia a los lugares en conflicto, asimismo permitían el acceso a distintos asentamientos como colinas defensivas.<sup>6</sup> Aunque también existe la idea de una posible función ceremonial con procesiones religiosas ya que estas calzadas también comunicaban con pirámides o altares.<sup>7</sup>

## LA COMPOSICIÓN SIMBÓLICA DEL PAISAJE EN EL VALLE DE MALPASO

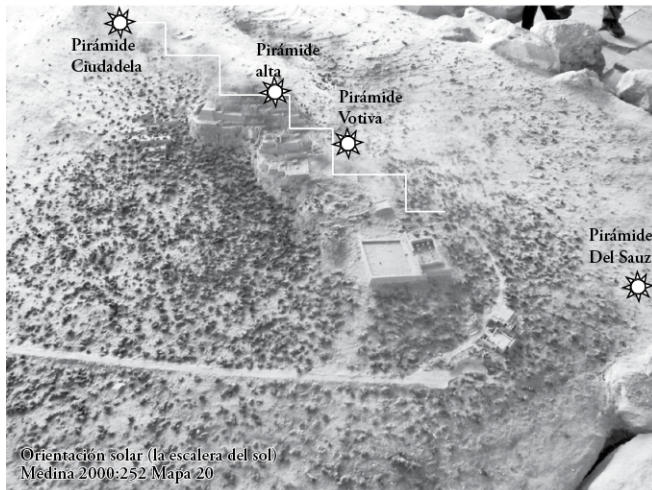
Distintos estudios han señalado el carácter ritual de las calzadas del valle de Malpaso y la importancia ceremonial que tenía La Quemada,<sup>8</sup> sin embargo el análisis del carácter simbólico del paisaje ritual del valle lo realizó José Humberto Medina González al inicio del siglo XXI.<sup>9</sup> Este investigador nota un eje principal de recorrido en las calzadas el cual forma el quincunce, donde los extremos corresponden a los cuatro puntos cardinales que coinciden con distintas topofomas o asentamientos prehispánicos; sobresale el oriente debido a que es el lugar donde se encuentra La Quemada, al norte el Cerro de la Mata Grande, por el oriente el Cerrito de los Coyotes y al sur el Potrero Nuevo.<sup>10</sup>

Este eje está relacionado con los puntos de recorrido solar en un día, debido a que la esquina sur corresponde al nadir o el sol en el inframundo, el oriente es el sol naciente, el norte es la parte alta del medio día o cenit, que posteriormente se sumerge en el poniente en el Cerrito de los Coyotes.<sup>11</sup> Lo anterior señala la debida planeación en la ubicación de La Quemada y los asentamientos dentro del valle de Malpaso con base en un programa arquitectónico y simbólico. La erección de construcciones como la escalinata solar, que comunica el primer nivel con el segundo, está alineada con la salida del sol por el oriente, donde se localiza la pirámide del sauz o de la luna, señalando de esta manera que correspondería a una escalinata solar, por donde asciende el astro rey al cielo, y descansa en un punto intermedio que



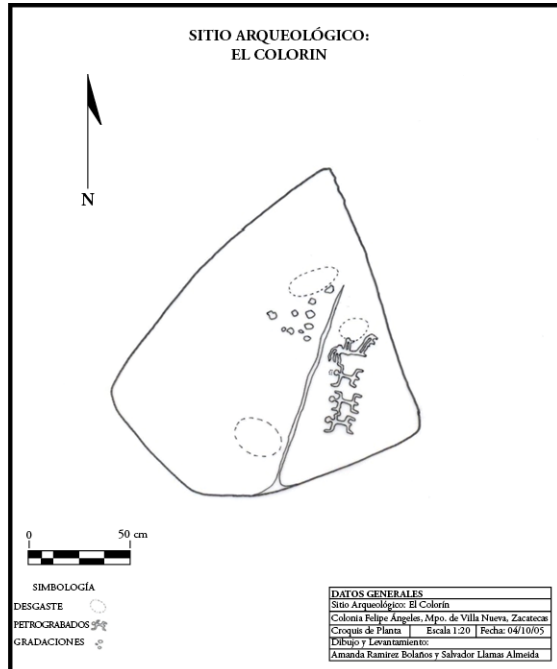
corresponde a la cima del cerro donde se encuentra un basamento piramidal.<sup>12</sup>

FIGUA 10. RECORRIDO DEL SOL POR EL ASENTAMIENTO  
DE LA QUEMADA DESDE SU APARICIÓN POR EL ORIENTE, PASO  
POR LA ESCALINATA SOLAR Y ASCENSO AL BASAMENTO PIRAMIDAL  
EN LA CIMA DEL CERRO



Siguiendo la hipótesis planteada por Medina, se han detectado nuevos referentes en el paisaje, esto es, un petrograbado en la parte norte del valle de Malpaso denominado cerro El Colorín, el cual al parecer aludir a una de estas procesiones, con tres individuos dispuestos de manera frontal con las piernas y los brazos abiertos, colocados detrás de otro personajes de perfil, en posición semisedente, con los brazos extendidos hacia el frente, y que porta un tocado en la cabeza (fig. 11). Se ha sugerido que esta imagen corresponde al registro de las ceremonias de procesión que se efectuaban sobre las calzadas en seguimiento a los recorridos solares.<sup>13</sup>

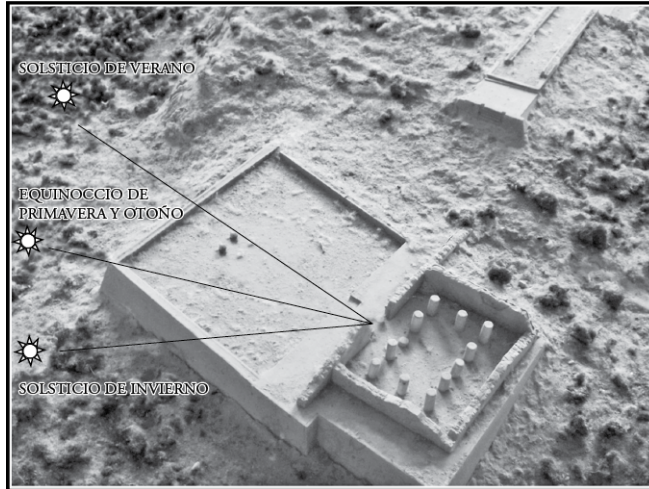
FIG. 11 PROCESIÓN DE INDIVIDUOS VISIBLE EN EL PETROGRABADO DEL CERRO EL COLORÍN



Así, este espacio señala los referentes de procesiones sobre las calzadas como parte de un ritual que recordaba eventos míticos, asociados a cada uno de los puntos en el paisaje ritual y sagrado, entre los que no sólo estaban los asentamientos prehispánicos sino también los referentes naturales, como son los cerros, arroyos o cañadas.

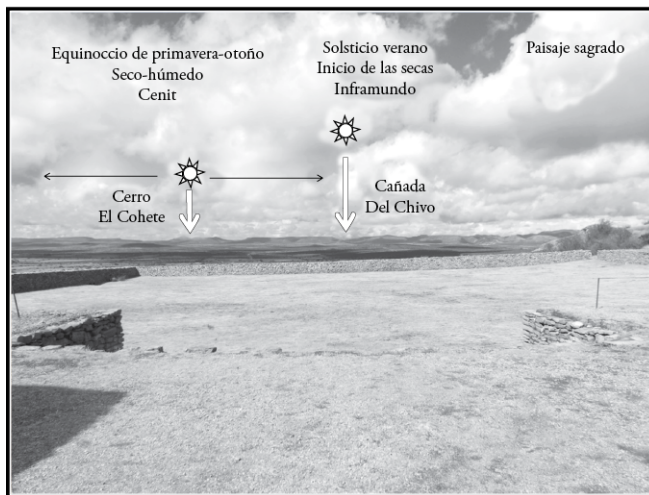
Tengo algo que agregar respecto del movimiento del sol, la orientación del Salón de Columnas de La Quemada y sus referentes en un horizonte simbólico. Este edificio está emplazado hacia el poniente; el vano y la fachada se alinean en una recta durante el solsticio de verano, y los equinoccios de primavera y otoño hacia la esquina surponiente de la plaza, para finalmente desplazarse en el extremo sur en el solsticio de invierno, y proyectarse sobre la mitad de la banqueta sur de la plaza principal del Salón de Columnas (fig.12).

FIGURA 12. ALINEAMIENTO DEL SALÓN DE COLUMNAS  
RESPECTO A LAS PUESTAS DEL SOL



En el horizonte, frente al Salón de las Columnas se observa que en línea recta se encuentra la Cañada del Chivo, lugar por donde se introduce el sol en el solsticio de verano (fig.13), en cambio en los equinoccios éste ingresa por el Cerro del Cohete. Estos puntos pueden señalar las temporadas de secas y húmedas, y con ello los ciclos agrícolas y rituales.

FIGURA 13. HORIZONTE VISIBLE FRENTE AL SALÓN DE COLUMNAS,  
DONDE SE APRECIA LA SIERRA. DESTACAN LA CAÑADA DEL CHIVO  
Y EL CERRO DEL COHETE COMO REFERENTES CULTURALES



Recordemos que durante su ocupación este salón presentaba un par de columnas en el acceso que reducían la visibilidad hacia el exterior, por lo cual eran claros los referentes en el paisaje. Aun cuando en el exterior se ha señalado la presencia de un pórtico con ocho columnas,<sup>14</sup> el cual ha desaparecido en la actualidad. Sin embargo, debió estar dispuesto de manera que permitiera la vista hacia afuera. Estos factores más que complicar la disposición

arquitectónica, parecen corresponder al programa ideológico con un juego de visuales durante los equinoccios y solsticios. El interior era un espacio completamente techado,<sup>15</sup> oscuro, y con seguridad se iluminaba durante el solsticio de verano cuando la luz entraba con la puesta del sol de manera perpendicular por el vano principal del salón como se ha sugerido para El Cópore en el norte de Guanajuato.<sup>16</sup> Este efecto luminoso al interior del salón señala el cambio de los ciclos agrícolas y rituales e ingresa a la fosa que se encuentra adentro. De esta manera el horizonte funcionaría como un calendario que marca los ciclos importantes: las temporadas de lluvias y de secas, que regían las ceremonias.

Así, el Salón de Columnas está orientado hacia el poniente, donde el sol muere al sumergirse en el horizonte.<sup>17</sup> El hallazgo de restos óseos humanos en la esquina noreste al interior del Salón de Columnas,<sup>18</sup> sugeriría a su vez el ciclo vida-muerte, ya que ahí se depositaba a los antepasados. Con base en lo anterior, es posible afirmar que las ceremonias que se celebraban en este espacio eran exclusivas, a las que sólo acudían las autoridades, de manera aislada y fuera de la vista del resto de la población.<sup>19</sup>

## OBSERVACIONES FINALES

Comprender el paisaje natural y cultural, implica visualizarlo como la escenografía a cuya conformación de terreno con relieve, corrientes de agua, fauna y vegetación, se le agregaron nuevos elementos construidos por el hombre con el fin de representar su cosmovisión. De esta manera, los principales actores fueron los pobladores prehispánicos, que dejaron plasmada una simbología sobre el terreno, la cual los investigadores comenzamos apenas a descifrar. Durante el siglo XIX se realizaron importantes litografías que permiten, junto con las fuentes históricas, reconstruir los componentes de un paisaje histórico natural y su transformación.

El paisaje cultural quedó plasmado en esos dibujos que describen el Cerro de los Edificios, como el asentamiento mayor, así como la inmensa red de calzadas prehispánicas que mostraban el control del valle. A su vez, éstas fueron analizadas por Berghes así como por Trombold, quien hace algunas interpretaciones sobre su función, hasta llegar a la propuesta de un paisaje ritual expuesta por Medina. En su estudio, Medina retoma la cosmovisión de los grupos huicholes o wirarikas, para proponer una analogía etnográfica que



permita reconstruir la función de estos caminos, e identifica el quincunce y anota los movimientos del sol.

Con base en estas hipótesis es que consideré el registro del horizonte y la alineación de los edificios de La Quemada, con la finalidad de acercarnos aún más al ordenamiento de los espacios construidos con el paisaje. En esta ocasión abordé el Salón de Columnas, cuya planeación y función se insertan en el valle mismo, donde se nota la integración de los cerros y cañadas como referentes naturales que ordenaron la composición arquitectónica y simbólica de un paisaje ritual. Lo que hasta este momento se ha podido observar, es la orientación hacia el poniente y en particular su relación con la puesta del sol durante el solsticio de verano. El espacio oscuro del Salón de Columnas que remite al inframundo, el cual se ilumina sólo durante el solsticio de verano. La presencia de los antepasados puede responder a los restos óseos localizados en la esquina noreste, la cual queda iluminada en el solsticio de invierno tentativamente. Quedan aún por hacer mayor número de observaciones y análisis detallados para conformar esta nueva idea. Son éstos los primeros referentes materiales que comienzan a arrojar datos duros a la interpretación propuesta por Medina en torno al paisaje ritual en el valle de Malpaso.

## BIBLIOGRAFÍA

- BATRES, Leopoldo, *Visita a los monumentos arqueológicos de La Quemada, Zacatecas*, México, Imprenta de la Vda. de Francisco Díaz de León, 1903.
- BERGHES, Carl de, *Descripción de las ruinas de asentamientos aztecas durante su migración al Valle de México, a través del actual Estado Libre de Zacatecas*, Zacatecas, Gobierno del Estado de Zacatecas/Universidad Autónoma de Zacatecas/Centro Bancario del Estado de Zacatecas, 1996.
- FAULHABER, Johanna, “Breve análisis osteológico de los restos humanos de La Quemada, Zacatecas”, *Anales del INAH*, vol. 13, INAH, México, 1960, pp. 131-149.
- HERS, Marie-Areti, “Las salas de las columnas en La Quemada”, *Arqueología del norte y del occidente de México. Homenaje al Doctor J. Charles Kelley*, ed. Barbro Dahlgren y Ma. de los Dolores Soto de Arechavaleta, México, UNAM-IA, 1995, pp. 93-114.
- JIMÉNEZ BETTS, Peter, “La Quemada. Cuna de los toltecas”. *Arqueología Mexicana*, vol. I, núm. 6, (febrero-marzo 1994), pp. 45-47.

- JIMÉNEZ BETTS, Peter, “La Quemada”, *Arqueología Mexicana*, vol. V, núm. 30 (marzo-abril 1998).
- JIMÉNEZ BETTS, Peter, *La Quemada. Rescate y estudio de un monumento arqueológico*, Zacatecas, Instituto Zacatecano de Cultura Ramón López Velarde-Gobierno del Estado de Zacatecas/INAH, 2010.
- LELGEMANN, Achim, “Orientaciones astronómicas y el sistema de medida en La Quemada, Zacatecas, México”, *INDIANA*, vol. 14 (1997), Berlín, pp. 99-125.
- MEDINA GONZÁLEZ, José Humberto, “El paisaje ritual del valle de Malpaso”, tesis de licenciatura, México, ENAH, 2000.
- NELSON, Ben, “Desplazamiento ritual en el Occidente de México. Del pasado prehispánico al presente”, *Arqueología Mexicana*, vol. XXII, núm. 131 (2015), pp. 54-59.
- TORREBLANCA PADILLA, Carlos Alberto, *Manifestaciones gráfico rupestres en La Quemada. Los petrograbados*, Zacatecas, FECAZ/ IZC/Conaculta, 2000.
- TORREBLANCA PADILLA, Carlos Alberto, “La sala hipóstila de El Cópore, Guanajuato. Un espacio arquitectónico en el norte de México”, *Tiempo y Región*, México, vol. VII (2014), Municipio de Querétaro/ UAQ/ INAH, pp. 97-115.
- TORREBLANCA PADILLA, Carlos Alberto, *El Cópore. Una antigua ciudad bajo la nopalera*, Guanajuato, Ed. La Rana/IEC/ INAH, 2015.
- TORREBLANCA PADILLA, Carlos Alberto, Amanda Ramírez Bolaños y Salvador Llamas Almeida, “Manifestaciones rupestres en el Valle de Malpaso, Villanueva, Zacatecas”, *Anales de Antropología*, México, UNAM-IIA, 2012, pp. 115-135.
- TROMBOLD, Charles D., “Spatial distribution, function hierarchies, and patterns of interaction in prehistoric communities around La Quemada, Zacatecas, México”, en *Archaeological frontiers: Patters on New World high cultures in honor of J. Charles Kelley*, ed. Robert B. Puckering, Carbondale, University Museum Studies, Southern Illinois University at Carbondale, 1976, pp. 149-178.
- TROMBOLD, Charles D., “Conceptual innovations in settlement pattern methodology of the northern Mesoamerican frontier”, en *Con-tribution to the archaeology and ethnohistory of greater Mesoamerica*, ed. William J. Folan, EUA, Southern Illinois University Press, Carbondale/Edwardsville, 1985, pp. 205-239.

TROMBOLD, Charles D., "Causeway in the context of strategic planning in the La Quemada, region, Zacatecas, México", en *Ancient road network and settlement hierchic in New Word*, ed. Charles Trombold, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 145-168.

WEIGAND, Phil, "La prehistoria del estado de Zacatecas: una interpretación", *Anuario de Historia*, núm. 1, México, Zacatecas, UAZ, 1978, pp. 203-248.

Centro INAH-Zacatecas. Profesor- Investigador de la Unidad Académica de Antropología de la Universidad Autónoma de Zacatecas.

José Humberto Medina González, "El paisaje ritual del valle de Malpaso", tesis de licenciatura, México, ENAH, 2000.

Este río es denominado en el siglo XVIII como Tuitlan por el padre Tello, posterior-mente Cubas lo llama como La Partida en el siglo XIX, y actualmente se le conoce como Malpaso.

Charles D. Trombold, "Spatial distribution, function hierarchies, and patterns of interaction in prehistoric communities around La Quemada, Zacatecas, México", en Robert B. Puckering (ed.), *Archaeological frontiers: Patters on New World high cultures in honor of J. Charles Kelley*, Carbondale, University Museum Studies, Southern Illinois University at Carbondale, 1976, p. 157.

Charles D. Trombold, "Conceptual innovations in settlement pattern methodology of the northern Mesoamerican frontier", en William J. Folan (ed.), *Contribution to the archaeology and ethnohistory of greater Mesoamerica*, Carbondale/Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1985, p. 208.

Trombold, "Causeway in the context...", 1991, p. 164.

*Idem.*

Carl de Berghes, *Descripción de las ruinas de asentamientos aztecas durante su migración al Valle de México, a través del actual Estado Libre de Zacatecas*, Zacatecas, Gobierno del Estado de Zacatecas/ Universidad Autónoma de Zacatecas/ Centro Bancario del Estado de Zacatecas, 1996. Achim Lelgemann, "Orientaciones astronómicas y el sistema de medida en La Quemada, Zacatecas", en *Indiana*, vol. 14 (1997), Berlín, pp. 99-125. Trombold, *op. cit.*, 1991; Phil Weigand, "La prehistoria del estado de Zacatecas: una interpretación", *Anuario de Historia*, 1, Zacatecas, UAZ, pp. 203-248.

Medina, *op. cit.*

*Ibidem*, p. 338, fig. 9.

*Ibidem*, p. 338.

*Ibidem*, p. 338, fig. 10.

Carlos Alberto Torreblanca Padilla, *Manifestaciones gráfico-rupestres en La Quemada. Los petrograbados*, Zacatecas, México, FECAZ-/IZC/ Conaculta, 2000.

Marie Areti Hers, "Las salas de las columnas en La Quemada", en Barbro Dahlgren y Ma. de los Dolores Soto de Arechavaleta (eds.), *Arqueología del norte y del occidente de México. Homenaje al Doctor J. Charles Kelley*, México, UNAM-IIA, 1995, pp. 93-114.

Peter Jiménez Betts, *La Quemada. Rescate y estudio de un monumento arqueológico*, Zacatecas, Instituto Zacatecano de Cultura Ramón López Velarde-Gobierno del Estado de Zacatecas/ INAH, 2010, p. 23.

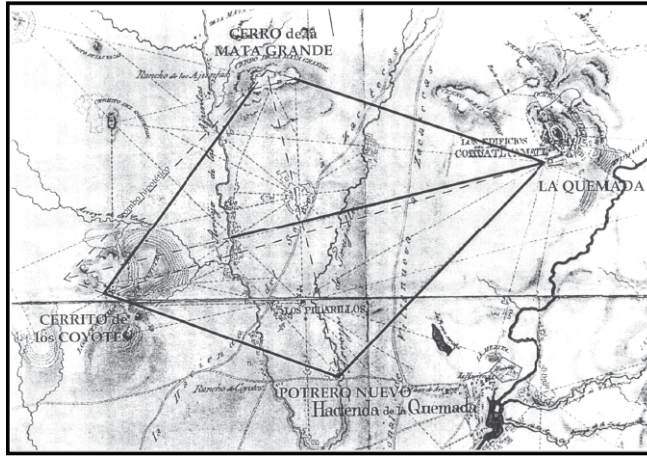
Carlos Alberto Torreblanca Padilla, *El Cópore. Una antigua ciudad bajo la nopalera*, Guanajuato, Editorial La Rana/ IEC/ INAH, 2015, p. 115.

Ben Nelson, "Desplazamiento ritual en el Occidente de México. Del pasado prehispánico al presente", *Arqueología Mexicana*, vol. XXII, núm. 131 (2015), p. 55.

Johanna Faulhaber, "Breve análisis osteológico de los restos humanos de La Quemada, Zacatecas", *Anales del INAH*, vol. 13 (1960), pp. 131-149.

Hers, 1995, *op. cit.*

FIGURA 9. ROMBO A MANERA DE  
QUINCUNCE QUE CONFORMAN EL EJE  
PRINCIPAL DE LAS CALZADAS EN EL VALLE



## CAPÍTULO 4

# UN ACERCAMIENTO A LAS PRÁCTICAS FUNERARIAS IDENTIFICADAS EN EL SITIO ARQUEOLÓGICO DE LA QUEMADA, ZACATECAS. RESTOS ÓSEOS HALLADOS EN UN OSARIO<sup>1</sup>

ALMUDENA GÓMEZ ORTIZ<sup>2</sup>

### LOS RESTOS ÓSEOS Y SU IMPORTANCIA

El material óseo humano es, sin duda alguna, un enorme recurso de información sobre las condiciones de vida que tuvo un grupo poblacional, su dieta, la esperanza de vida que alcanzó una población, etc. Del estudio minucioso de los restos óseos puede desprenderse también valiosa información acerca de sus costumbres funerarias.

Estas últimas han sido tema de gran interés para arqueólogos y antropólogos físicos, existen multitud de estudios sobre los rituales funerarios desarrollados por diferentes culturas y en diferentes épocas. Una de las formas de abordar este tipo de prácticas es mediante el estudio del contexto mortuorio y de la impronta que algunos de estos rituales dejaron, durante las ceremonias funerarias, a modo de huellas de manipulación intencional. A su vez, el material osteológico es también una valiosa fuente de información acerca de ciertas prácticas culturales, tales como la deformación craneana y la mutilación dentaria. Así pues, estos materiales aportan datos que, de manera incuestionable, auxilian al arqueólogo a reconstruir el modo de vida y las costumbres de los antiguos habitantes de un sitio, y revelan aspectos sobre sus dinámicas sociales internas.

Concretamente, en el sitio arqueológico de La Quemada<sup>3</sup> se han venido realizado excavaciones desde la década de 1940, pero los primeros trabajos de carácter antropofísico aparecieron hasta 1960, cuando Faulhaber publicó un estudio a partir de una muestra encontrada en la Sala de las Columnas,

constituida principalmente por huesos largos de individuos adultos correspondientes a ambos sexos. Ella identificó marcas de corte en las epífisis distales de los huesos largos y en un hueso frontal que pudieron deberse a la acción de desmembrar y descarnar respectivamente.<sup>4</sup> Hers propone, en relación a este caso, que quizá se trató de trofeos de guerra que permanecieron suspendidos de los techos y que se cayeron cuando el sitio se quemó y se derrumbó.<sup>5</sup>

El arqueólogo Nelson en la década de 1990 excavó la terraza 18 del sitio, donde encontró los restos de 11 individuos conformando un osario,<sup>6</sup> aunque ninguno de ellos presentó marcas de corte. No obstante, también excavó en el sitio de Pilarillos, ubicado a pocos kilómetros de La Quemada, donde halló otro osario cuyos restos esta vez sí presentaron evidencia de haber sido desarticulados.<sup>7</sup> La muestra estaba constituida por hombres y mujeres adultos (algunos de edad avanzada), así como infantes, lo que Nelson identificó como probables víctimas de algún ataque.

En 1978, Abbott Kelley encontró un total de 21 cráneos en el sitio arqueológico de Alta Vista, al noroccidente del estado de Zacatecas, que presentaban una pequeña perforación circular en el vértex. La investigadora menciona que muy probablemente se exhibieran colgados de alguna estructura, tal y como también expone Marie-Areti Hers para el sitio Cerro del Huistle, municipio de Huejuquilla el Alto, estado de Jalisco, quien halló una estructura con cráneos de individuos adultos, con deformación craneana de tipo tabular erecta y una perforación cerca del vértex, quizás para suspenderlos verticalmente.<sup>8</sup> En 1998 Neill realizó excavaciones en la estructura llamada Conjunto Pirámide-Osario de La Quemada, que resultó ser un osario, con un total de 184 cráneos, de los que 12 por ciento también estaban perforados en el vértex.<sup>2</sup>

## EL OSARIO DE LA QUEMADA: RESULTADOS

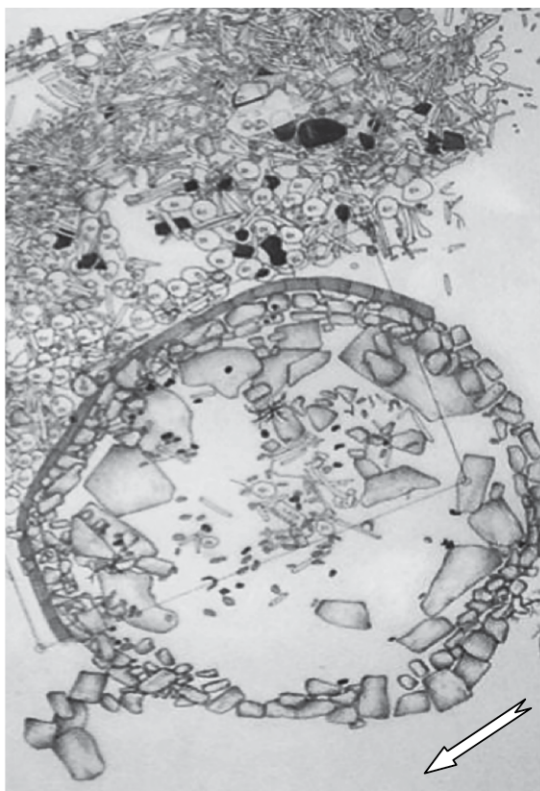
Algunos de los datos que se presentan a continuación corresponden a un estudio previo<sup>10</sup> que se realizó en las primeras etapas de esta investigación. Posteriormente, a medida que se desarrolló el estudio, éste ofreció nueva información que permitió avanzar hacia otras conclusiones, producto de una reinterpretación de los resultados obtenidos acerca de los rituales funerarios que se practicaron a los individuos cuyos restos se depositaron en la estructura

llamada Conjunto Pirámide-Osario,<sup>11</sup> dentro del área ceremonial de La Quemada.

En este nuevo estudio se presentan a su vez datos inéditos sobre una práctica cultural presente en el material estudiado.

El espacio de carácter ceremonial donde se depositaron los restos se encuentra en una de las terrazas del sitio arqueológico de acceso restringido y consiste en un receptáculo de piedra circular<sup>12</sup> que parece haber sido construido para albergar los huesos de sus muertos previamente descarnados y desarticulados, y constituye un contexto funerario secundario.<sup>13</sup> La muestra, por tanto, consta de un conjunto de restos óseos entremezclados correspondientes a diferentes individuos de ambos sexos, y diferentes rangos de edad (fig. 1).

FIGURA 1. PLANTA DEL OSARIO



Fuente: dibujo de Jaime Castellón Esparza.

Los elementos óseos que conformaron la muestra de estudio se presentan en las siguientes tablas.

TABLA 1. TOTAL DE CRÁNEOS ANALIZADOS

<i>Individuos femeninos</i>	<i>Individuos masculinos</i>	<i>Individuos probablemente</i>	<i>Individuos probablemente</i>	<i>Individuos Subadultos</i>	<i>De sexo indeterminable</i>	<b>Total</b>

		<i>femeninos</i>	<i>masculinos</i>			
13	12	14	18	6	14	77

Fuente: datos propios.

El sexo se determinó a partir de los rasgos morfológicos que presentó cada cráneo.<sup>14</sup>

De un total de 184 cráneos que dice Neill haber encontrado durante las excavaciones realizadas en 1998, en la actualidad sólo 77 se encuentran parcialmente conservados, y de éstos sólo 19 permanecen casi completos.

TABLA 2. TOTAL DE MANDÍBULAS ANALIZADAS

<i>Individuos femeninos</i>	<i>Individuos masculinos</i>	<i>Individuos probablemente femeninos</i>	<i>Individuos probablemente masculinos</i>	<i>Individuos subadultos<sup>1</sup></i>	<i>De sexo indeterminable</i>	<b>Total</b>
24	23	5	2	6	11	71

Fuente: datos propios.

<sup>1</sup> Entendiendo por “subadultos” todos aquellos individuos cuya edad comprende desde el momento de su nacimiento hasta los 15 años.

La mayoría de las mandíbulas se conservan enteras y están en buen estado de preservación, lo que permitió determinar el sexo del individuo a partir de los rasgos morfoscópicos que presentó cada una de ellas.<sup>15</sup>

TABLA 3. TOTAL DE HUESOS LARGOS ANALIZADOS

<i>Habla 3</i>	<i>Cabla 3</i>	<i>Radios</i>	<i>Fadios3</i>	<i>Tibias</i>	<i>Perons3</i>	<b>Total</b>
44	24	35	87	66	34	290

Fuente: Gente: A. Gómez Ortiz *et al.*, *op cit.*, p. 438.

Es importante señalar que los huesos largos correspondieron tanto al lado derecho como al izquierdo del cuerpo, por lo que no se seleccionó específicamente uno de ellos, como sí sucede en ciertos contextos rituales de algunos lugares de Mesoamérica, lo que en este último caso obedece a un simbolismo ritual.

A pesar del mal estado de preservación de muchos de los restos óseos fue posible estimar el rango de edad de los 77 cráneos<sup>16</sup> arriba mencionados, y estimar el sexo de 58 de ellos. La información al respecto se señala en la tabla 4:

TABLA 4. DETERMINACIÓN DE RANGOS DE EDAD A PARTIR DE LOS CRÁNEOS ANALIZADOS

<i>Rangos de edad</i>	♀	Probablemente ♀	♂	Probablemente ♂	Indeterminable	<i>Total</i>
Menores de 15						6
De 15-19					1	1



De 20-24	1	1	2	1	3	8
De 25-29	1				1	2
De 30-34	1	3	2		2	8
De 35-39	2	2	2	3	2	11
De 40-44	3	2	1	1	1	8
De 45-49	1		2	2	1	6
De 50-54	1			3		4
Indeterminada	4	6	3	8	2	23
Total	14	14	12	18	13	77

Fuente: datos propios.

Una vez contabilizado cada uno de los elementos óseos, y tras haber determinado el sexo y la edad en aquellos casos en que el grado de preservación lo permitió, se procedió a determinar macroscópicamente la presencia o ausencia de huellas de manipulación intencional originadas por la práctica de ciertos tratamientos realizados *postmortem*<sup>17</sup> como parte de un ritual funerario. La presente investigación también tuvo como objetivo identificar la presencia o ausencia de deformación craneana y mutilación dentaria, con el fin de determinar prácticas culturales presentes en los individuos que fueron inhumados dentro del osario durante el periodo epiclásico.

De acuerdo a las huellas de corte presentes en los cráneos se identificó la práctica del escarpelamiento,<sup>18</sup> y la desarticulación como paso previo al descarnamiento.<sup>19</sup> Algunos cráneos asimismo tenían una perforación en el vértex,<sup>20</sup> probablemente para poder ser colgados y tenerlos expuestos a modo de móviles.<sup>21</sup> En relación a esto, a diferencia de Hers,<sup>22</sup> quien opina que fueron perforados cuando todavía conservaban las partes blandas, creo que primero los descarnaban completamente y, una vez limpios, los perforaban (figs. 2-6 y 14).

FIGURA 2. HUELLAS DE CORTE QUE RECORREN LOS PARIETALES



Fuente: foto de Almudena Gómez Ortiz.

FIGURA 3. DETALLE DE HUELLAS DE CORTE



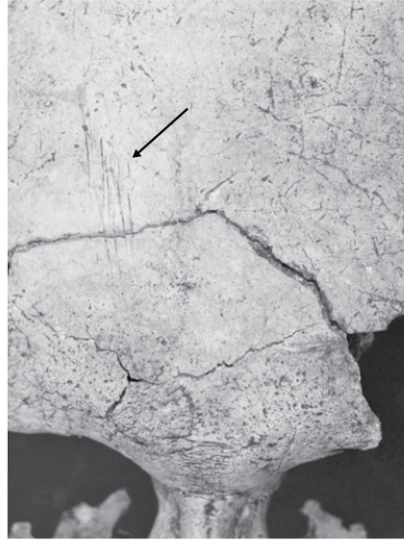
Fuente: foto de Almudena Gómez Ortiz.

FIGURA 4. DETALLE



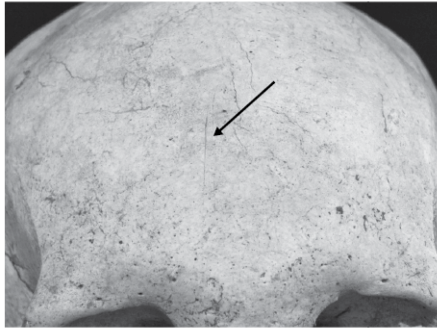
Fuente: foto de Almudena Gómez Ortiz.

FIGURA 5. CRÁNEO MASCULINO CON HUELLAS DE CORTE EN HUESO FRONTAL



Fuente: foto de Almudena Gómez Ortiz.

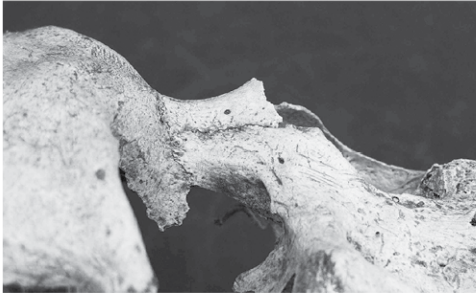
FIGURA 6. CRÁNEO CON HUELLAS DE CORTE EN FRONTAL



Fuente: foto de Almudena Gómez Ortiz.

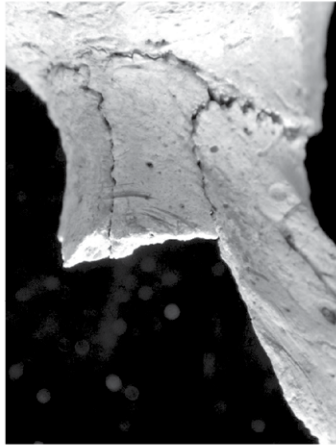
Uno de los casos, correspondiente a un individuo adulto de sexo masculino,<sup>23</sup> merece especial atención, ya que en él se localizaron marcas de corte en el hueso nasal, tratándose de incisiones cortas pero muy marcadas. La localización tan específica de esos cortes muy probablemente obedezca a la acción de cortar el cartílago de la nariz como parte de la limpieza y descarnamiento del rostro (figs. 7-9).

FIGURA 7. HUELLAS DE CORTE PARA DESCARNAR EL ÁREA DE LA NARIZ



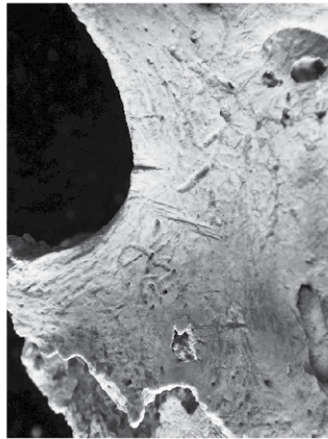
Fuente: foto de Almudena Gómez Ortiz.

FIGURA 8. DETALLE DE HUELLAS DE CORTE EN HUESO NASAL



Fuente: foto de Almudena Gómez Ortiz.

FIGURA 9. HUELLAS DE CORTE EN EL BORDE IZQUIERDO DEL ORIFICIO NASAL



Fuente: foto de Almudena Gómez Ortiz.

Otras huellas identificadas recientemente son las que se localizan en la apófisis mastoide y en el inion de algunos cráneos. Por su ubicación, las primeras pueden deberse a la acción de cortar el cartílago de la oreja, mientras que en el caso del inion, por ser ahí donde se insertan los músculos de la nuca,

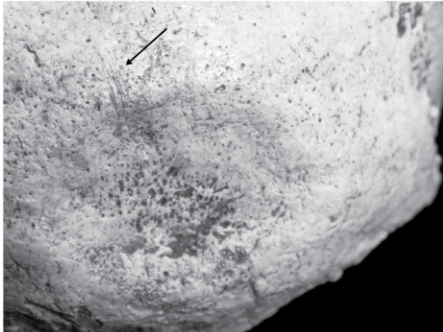
los cortes evidencian que éstos debieron de haber sido cercenados, con la finalidad, en ambos casos, de limpiar el cráneo de las partes blandas (figs. 10 y 11).

FIGURA 10. HUELLAS DE CORTE EN APÓFISIS MASTOIDE



Fuente: foto de Almudena Gómez Ortiz.

FIGURA 11. HUELLAS DE CORTE EN EL ÁREA DEL INION



Fuente: foto de Almudena Gómez Ortiz.

En el caso de las mandíbulas, la localización de las huellas de corte en la rama ascendente, por la acción de cortar el músculo masetero, evidencia que hubo una desarticulación mandibular como paso previo al depósito definitivo de los restos (figs. 12 y 13).

FIGURA 12. HUELLAS DE DESARTICULACIÓN MANDIBULAR



Fuente: foto de Almudena Gómez Ortiz.



FIGURA 13. HUELLAS DE CORTE EN RAMA ASCENDENTE



Fuente: foto de  
Almudena Gómez Ortiz.

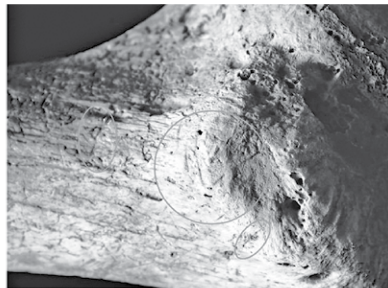
FIGURA 14. CRÁNEO CON PERFORACIÓN EN EL VÉRTEX



Fuente: foto de Almudena Gómez Ortiz.

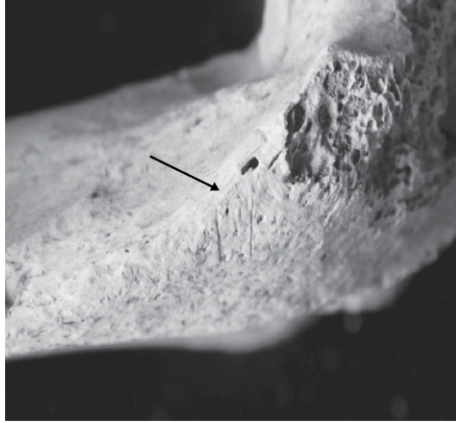
En cuanto al análisis de los huesos largos, los resultados sobre las prácticas identificadas se presentaron en Gómez *et al.*,<sup>24</sup> donde se propone que las extremidades tanto superiores como inferiores fueron previamente descarnadas y posteriormente desarticuladas (figs. 16-18).

FIGURA 16. HUELLAS LOCALIZADAS EN EPÍFISIS DISTAL DE TIBIA



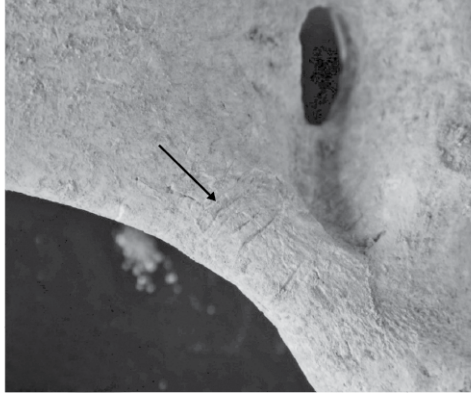
Fuente: foto de Almudena Gómez Ortiz.

FIGURA 17. HUELLAS DE CORTE EN EPÍFISIS DISTAL DE UN HÚMERO DE ADULTO



Fuente: foto de Almudena Gómez Ortiz.

FIGURA 18. HUELLAS EN EPÍFISIS DISTAL DE HÚMERO



Fuente: foto de Almudena Gómez Ortiz.

Esta práctica pudo identificarse también en subadultos, se hallan huellas de corte en las epíffisis proximal y distal de un fémur, así como en dos radios correspondientes a dos individuos subadultos; estos tres elementos óseos aún no habían concretado el proceso de la unión epifisiaria (fig. 19).

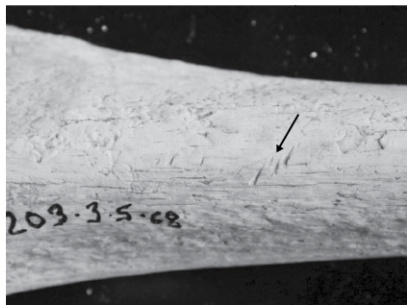
FIGURA 19. HUELLAS DE CORTE EN LA EPÍFISIS PROXIMAL DE UN FÉMUR DE SUBADULTO



Fuente: foto de Almudena Gómez Ortiz.

En algunos de los huesos también se identificaron marcas de corte en las diáfisis, aunque en menor cantidad, lo que indica que fueron descarnados como parte del proceso de limpieza de los elementos anatómicos. A su vez, varios de ellos presentaron perforaciones circulares en las epíffisis, probablemente para poderlos colgar y exponerlos públicamente (fig. 20).

FIGURA 20. HUELLAS DE CORTE EN LA DIÁFISIS



Fuente: foto de Almudena Gómez Ortiz.

En relación a las prácticas culturales, a pesar del deterioro, mala preservación y excesiva fragmentación de muchos de los cráneos, en nueve casos se pudo identificar deformación craneana de tipo tabular erecta<sup>25</sup> (figs. 21 y 22), se pudo incluso observar, en uno de los casos, una depresión suprainiana como indicador de la presión ejercida por el nudo de la banda deformatoria. Sin embargo no se ha identificado ningún caso de mutilación dentaria hasta el momento (figs. 23 y 24).



FIGURA 21. CRÁNEO CON DEFORMACIÓN CRANEANA  
TIPO TABULAR ERECTA



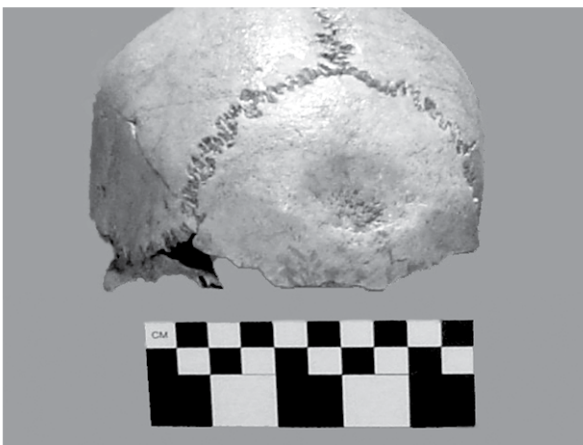
Fuente: foto de Almudena Gómez Ortiz.

FIGURA 22. DEFORMACIÓN CRANEANA TIPO TABULAR ERECTA



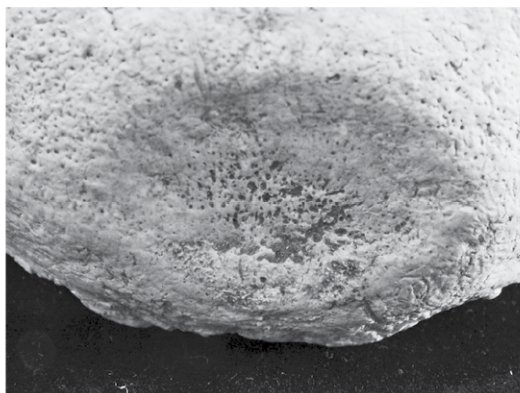
Fuente: foto de Almudena Gómez Ortiz.

FIGURA 23. CRÁNEO CON DEPRESIÓN SUPRAINIANA



Fuente: foto de Almudena Gómez Ortiz.

FIGURA 24. DETALLE DE UNO DE LOS CASOS DE DEPRESIÓN SUPRAINIANA



Fuente: foto de Almudena Gómez Ortiz.

## INTERPRETACIÓN Y CONCLUSIONES

Los resultados obtenidos durante la investigación permiten afirmar que los individuos cuyos restos óseos se depositaron durante el periodo epiclásico en el osario de La Quemada, fueron sometidos a una serie de prácticas rituales *postmortem*, como parte de un tratamiento funerario.

Las marcas de manipulación intencional aparecen localizadas en los huesos frontal, nasal y parietales de los cráneos, los cuales presentan diferentes patrones que evidencian la práctica del escarpelamiento<sup>26</sup> en unos casos y del descarnamiento en otros. Este último tenía como finalidad limpiar los huesos, retirando las partes blandas, como paso previo a su depósito dentro del osario. En otros casos, dada la perforación que algunos huesos largos presentan en sus epífisis distales y en el vértex de los cráneos,<sup>27</sup> se infiere que una vez descarnados permanecieron expuestos en algún lugar, probablemente como culto a sus antepasados convirtiéndolos en objetos sagrados, para después, como parte de un segundo momento en el tratamiento funerario, albergarlos dentro del osario.

También pudo determinarse que se realizaba la desarticulación mandibular, con base en las pequeñas huellas de corte localizadas tanto en el arco cigomático de algunos cráneos como en gran parte de la rama ascendente de las mandíbulas depositadas dentro del osario. Todas estas marcas obedecen a la acción de desprender los músculos que sostienen la mandíbula al arco cigomático y que a la vez permiten la masticación, como es el caso del masetero.

En lo que se refiere a los huesos largos, éstos presentaron huellas de corte en las epífisis proximales y distales, que es donde se encuentran los puntos de inserción muscular, lo que evidencia que se cortaron los ligamentos y tendones<sup>28</sup> con la intención de desarticular las extremidades superiores e inferiores con fines rituales.<sup>29</sup> También pudieron observarse huellas de manipulación intencional en las diáfisis, lo que en este caso responde a la acción de descarnar los restos, retirando las partes blandas, con la finalidad de limpiarlos. Esto permite concluir que tanto los miembros superiores como los inferiores del cuerpo fueron primeramente desarticulados y después descarnados.

Tanto en el caso de que los restos desarticulados y descarnados fueran inmediatamente inhumados tras la muerte del individuo, como si los mantenían previamente expuestos durante un cierto tiempo en algún recinto, quizás colgados, es un hecho que al final, como parte de la última fase de su ritual funerario, todos los restos se llevaron al osario donde permanecieron hasta nuestros tiempos. El osario por lo tanto fue un depósito de carácter funerario, cuya función era albergar de manera permanente los restos pertenecientes a diferentes individuos, tanto adultos como subadultos y de diferentes rangos de edad, como parte del tratamiento ritual que esta sociedad le daba a sus muertos.

Es necesario señalar que los únicos elementos óseos depositados en el osario fueron los cráneos, las mandíbulas y los huesos largos pertenecientes a extremidades superiores e inferiores, por lo que el resto del esqueleto fue inhumado en otro lugar. Las preguntas que plantea este hecho son: ¿estos individuos fueron inicialmente enterrados en un contexto primario y después de un tiempo se les dio un tratamiento diferencial a estos elementos óseos reubicándolos en el osario como depósito secundario? ¿desde un primer momento fueron seleccionados estos segmentos corporales, desarticulándolos y descarnándolos, para depositarlos dentro del osario obedeciendo a un simbolismo ritual?

Como práctica cultural se detectó la deformación craneana del tipo tabular erecta. Lamentablemente fueron muy pocos los casos que presentaron evidencia de esta práctica, pero éstos por sí mismos constituyen ya un antecedente.

El hecho de que todos los cráneos que Marie-Areti Hers encontró en el Cerro del Huistle tuvieran deformación tabular erecta<sup>30</sup> y presentaran a su vez

una perforación en el vértex, me hace pensar que quizá este tipo de rituales, como el de colgar los cráneos exhibiéndolos, de los que se ha encontrado evidencia arqueológica en varios sitios de Jalisco y Zacatecas, obedeciera a un tratamiento funerario dirigido a las élites, ya que, de acuerdo a Arturo Romano, la deformación craneana le era practicada a los individuos de rango social elevado.<sup>31</sup>

Con base en la propuesta que acabo de presentar, difiero de aquellos autores que plantean que los cráneos perforados de La Quemada son un tipo de cráneos-trofeo de guerra,<sup>32</sup> y que en el sitio se practicó el sacrificio humano como medida de represión de las élites.<sup>33</sup> En el caso concreto de Alta Vista se ha llegado a proponer incluso la práctica del canibalismo ritual tras haber hallado huellas de antropofagia en los restos.<sup>34</sup> No obstante, si bien este tipo de prácticas estuvieron presentes en el suroeste de Estados Unidos,<sup>35</sup> los huesos hallados en el osario de La Quemada no presentan ninguna evidencia de haber sido sometidos a alguna de estas prácticas; lo que contrapone la postura de Neill, quien opina que el osario de La Quemada presenta similitudes con los encontrados en el suroeste de Estados Unidos fechados entre 1200 y 1250 d. C.<sup>36</sup> Yo, por el contrario, coincido plenamente con la propuesta de Hers acerca de que La Quemada estuvo habitada por grupos mesoamericanos nortños, entre quienes, como lo describe la autora “a pesar de las variaciones en el espacio y en el tiempo, [...] encontramos una marcada unidad en el *corpus* iconográfico de la cerámica, [...] en los ritos funerarios, y en las prácticas guerreras, y también en los tipos cerámicos, las formas arquitectónicas...”.<sup>37</sup> Esto queda patente, desde mi punto de vista, en el hecho de que, en varios de los asentamientos prehispánicos de la frontera septentrional mesoamericana hay evidencia de las mismas prácticas culturales, como la deformación tabular erecta,<sup>38</sup> y que en estos lugares se practicaron los mismos tratamientos rituales, como por ejemplo perforar ciertos segmentos corporales con el fin de colgarlos y exhibirlos públicamente, como así también lo afirman Pijoan y Mansilla.<sup>39</sup>

## BIBLIOGRAFÍA

- ABBOTT KELLEY, E., “The Temple of the Skulls at Alta Vista, Chalchihuites”, en *Across the Chichimec Sea: paper in Honor of J. Charles Kelley*, eds. C. L. Riley y B. C. Hedrick, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1978.
- BASS, W. M., *Human Osteology*, Columbia, University of Missouri, 1974.

- BROTHWELL, D.R., *Desenterrando huesos. La excavación, tratamiento y estudio de restos del esqueleto humano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- BUIKSTRA, J. E. y D. H. Ubelaker (eds.), *Standards for Data Collection from Human Skeletal Remains*, Arkansas Archaeological Survey Research Series 44, 1994.
- FAULHABER, J., “Breve análisis osteológico de los restos humanos de La Quemada, Zacatecas”, *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia* 12, México, 1960, pp. 149-131.
- FEREMBACH, D., I. Schwidetzky y M. Stoukal, “Recommendations for Age and Sex Diagnoses of Skeletons”, *Journal of Human Evolution*, 9 (1980), pp. 517-549.
- GÓMEZ ORTIZ, A., A. T. Vázquez de Santiago y J. I. Macías Quintero, “Evidencias de prácticas rituales en La Quemada, Zacatecas: análisis de un osario”, en *Estudios de Antropología Biológica*, vol. XIII, México, UNAM-IA/INAH/AMAB, 2007, pp. 431-446.
- HERS, M. A., *Los toltecas en tierras chichimecas*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas, Cuadernos de Historia del Arte 35, 1989.
- HERS, M. A., “Los chichimecas: ¿nómadas o sedentarios?”, en *Continuidad y fragmentación de la Gran Chichimeca*, coords. Fábregas, Nájera y Esteva, México, Seminario Permanente de Estudios de la Gran Chichimeca, Universidad de Guadalajara/ Universidad Autónoma de Aguascalientes/ Universidad Autónoma de Zacatecas/ Universidad Autónoma de Coahuila/ Universidad Intercultural de Chiapas/ El Colegio de San Luis/ El Colegio de Michoacán/ El Colegio de Jalisco, 2008, pp. 33-59.
- HURLBUT, S. A., “The Taphonomy of Cannibalism: A review of Anthropogenic Bone Modification in the American Southwest”, *International Journal of Osteoarchaeology, Special Issue: Cannibalism and Violence*, vol. 10, núm. 1 (enero-febrero 2000).
- KELLEY, J. C., “An archaeological reappraisal of the Tula-Toltec-concept as viewed from Northwestern Mesoamerica”, ponencia presentada en el XXXV Congreso Internacional de Americanistas, Vancouver, Canadá, 1987.
- LOVEJOY, C. O., “Dental Wear in the Libben Population: Its Functional Pattern and Role in the Determination of Adult Skeletal Age at Death”, *American Journal of Physical Anthropology*, 68, Wistar Institute Press Journal, editor Alan R. Liss, Inc., 1985, pp. 47-56.
- MEINDL, R. S. y C. O. Lovejoy, “Ectocranial Suture Closure: A Revised

Method for the Determination of Skeletal Age at Death Based on the Lateral-Anterior Sutures”, *American Journal of Physical Anthropology*, 68, Wistar Institute Press Journal, editor Alan R. Liss, Inc., 1987, pp. 57-66.

NEILL C., “Intersocietal Interaction on the Northwest Mesoamerican Frontier”, tesis, Ontario, Canadá, McMaster University, Hamilton, 1998.

NELSON, B. A., “Complexity, Hierarchy, and Scale: a Controlled Comparison Between Chaco Canyon, New Mexico, and La Quemada, Zacatecas”, *American Antiquity*, 60 (4) (1995), pp. 597-618.

NELSON, B. A., *Excavaciones de un entierro en la Plaza 1 de los Pilarillos, Zacatecas*, trad. de Alex Lomónaco, México, FAMSI, 2004.

NELSON, B. A., A. Darling y D. A. Kice, “Mortuary Practice and the Social Order at La Quemada, Zacatecas, México”, *Latin American Antiquity*, 3 (4) (1992), pp. 298-315.

ORTIZ GONZÁLEZ, I., “El funcionalismo en la ciudad de San Luis Potosí”, en *Guía de San Luis Potosí* de Joaquín Meade, 1987.

PIJOAN, C. y J. Mansilla, “Evidencias rituales en restos humanos del norte de Mesoamérica”, en *Mesoamérica y norte de México. Siglos IX-XII. Seminario de arqueología Wigberto Jiménez Moreno*, Tomo 2, coord. Federica Sodi Miranda, México, INAH/MNA, 1990.

ROMANO PACHECO, A., “Deformación cefálica intencional”, en *Antropología Física, época prehispánica. México panorama histórico y cultural*, México, INAH, 1974, pp. 195-227.

TROMBOLD, D. C., “A reconsideration of Chronology for the La Quemada Portion of the Northern Mesoamerican Frontier”, *American Antiquity*, 55 (2) (1990), pp. 308-324.

UBELAKER, D. H., *Enterramientos humanos. Excavación, análisis, interpretación*, Munibe, Suplemento 24, Gehigarria, Smithsonian Institution/Sociedad de Ciencias Aranzadi, 2007.

Este trabajo es una nueva versión del artículo publicado en 2007 en el libro *Estudios de Antropología Biológica*, vol. XIII, eds. Magalí Civera y Martha Herrera, México, UNAM-IIA/INAH/AMAB, pp. 431-446, se presentan aquí datos inéditos, producto de recientes investigaciones, así como un nuevo planteamiento, fruto de la reinterpretación de la información ofrecida en el texto anterior.

Profesora-Investigadora de la Unidad Académica de Antropología, Universidad Autónoma de Zacatecas.

La Quemada es uno de los principales sitios arqueológicos de la mitad norte del país. Se ubica en el municipio de Villanueva, Zacatecas, desde donde dominó el valle de Malpaso. El sitio estuvo ocupado desde el clásico medio (400-600 d. C.) hasta el periodo epiclásico (600/650-800 d.C.), momento cuando alcanzó su máximo esplendor (D. C. Trombold, “A reconsideration of Chronology for the La Quemada

Portion of the Northern Mesoamerican Frontier”, *American Antiquity*, vol. 55, núm. 2 (abril 1990), pp. 308-324.

J. Faulhaber, “Breve análisis osteológico de los restos humanos de La Quemada, Zacatecas”, *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia* 12, México, 1960, pp. 149-151.

M. A. Hers, *Los toltecas en tierras chichimecas*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas, Cuadernos de Historia del Arte 35, 1989.

Ben A. Nelson *et al.*, “Mortuary Practice and the Social Order at La Quemada, Zacatecas, México”, *Latin American Antiquity*, vol. 3, núm. 4 (diciembre 1992), pp. 298-315.

Ben A. Nelson, *Excavaciones de un entierro en la Plaza 1 de los Pilarillos, Zacatecas*, Trad. de Alex Lomónaco, FAMSI, 2004.

Hers, *op. cit.*

Esta característica ya había sido descrita por Nelson, Darling y Kice, “Mortuary Practice and the Social Order at La Quemada, Zacatecas, México”, para el caso de La Quemada.

A. Gómez Ortiz *et al.*, “Evidencias de prácticas rituales en La Quemada, Zacatecas: análisis de un osario”, *Estudios de Antropología Biológica*, vol. XIII, México, UNAM-IA/INAH/AMAB, pp. 431-446.

Este espacio fue excavado por el arqueólogo Christopher Neill, quien obtuvo gran cantidad de material óseo perteneciente al periodo epiclásico (600-900 d.C.), durante las excavaciones realizadas en la década de 1980.

Este osario se diferencia de los hallados en otras partes por ser circular; por ejemplo, en Tula y Chichen Itzá presentan forma de T, y en el Cerro del Huistle y Alta Vista son rectangulares.

Ya que los restos no presentaron ninguna posición anatómica.

De acuerdo con los criterios propuestos por Bass (*Human Osteology*, Columbia, University of Missouri, 1974), Ubelaker (*Enterramientos humanos. Excavación, análisis, interpretación*, Munibe, Suplemento 24, Gehigarria, Smithsonian Institution/Sociedad de Ciencias Aranzadi, 2007) y Brothwell (*Desenterrando huesos. La excavación, tratamiento y estudio de restos del esqueleto humano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987).

De acuerdo con los criterios propuestos por Ubelaker, *op. cit.*, Ferembach *et al.* (“Recommendations for Age and Sex Diagnoses of Skeletons”, *Journal of Human Evolution*, 9 (1980), pp. 517-549) y Buikstra y Uberlaker (*Standards for Data Collection from Human Skeletal Remains*, Arkansas Archaeological Survey Research Series 44, 1994).

A partir del cierre de suturas craneales (Meindl y Lovejoy, “Ectocranial Suture Closure: A Revised Method for the Determination of Skeletal Age at Death Based on the Lateral-Anterior Sutures”, *American Journal of Physical Anthropology*, 68, Wistar Institute Press Journal, editor Alan R. Liss, 1987, pp. 57-66), brote dentario (Ubelaker, *op. cit.*) y atrición dental que presentan las piezas del maxilar (Lovejoy, “Dental Wear in the Libben Population: Its Functional Pattern and Role in the Determination of Adult Skeletal Age at Death”, *American Journal of Physical Anthropology*, 68, Wistar Institute Press Journal, editor Alan R. Liss, 1985, pp. 47-56)

Algunos de estos tratamientos identificados en la muestra se presentaron preliminarmente en A. G. Gómez Ortiz *et al.*, *op. cit.*, pp. 431-446.

Esta práctica ya había sido identificada por Abbott Kelley para el sitio de Alta Vista (“The Temple of the Skulls at Alta Vista, Chalchihuites”, en C. L. Riley y B. C. Hedrick (eds.), *Across the Chichimec Sea: paper in Honor of J. Charles Kelley*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1978.

Gómez Ortiz *et al.*, *op. cit.*

*Ibidem*, p. 439.

En relación con esta práctica cabe señalar que tanto Hers en el sitio del Cerro del Huistle, como Abbott Kelley en Alta Vista, también encontraron cráneos con una perforación en el vértex.

Hers, *op. cit.*, p. 90.

Éste ha resultado ser un caso excepcional hasta el momento.

Gómez Ortiz *et al.*, *op. cit.*

Hers también encontró varios cráneos con deformación tabular erecta en el Cerro del Huistle.

En el caso específico de las huellas de corte que transcurren paralelas a la sutura sagital.

Faulhaber también identificó esta práctica en el material óseo hallado en la Sala de las Columnas de La Quemada (“Breve análisis osteológico de los restos humanos de La Quemada”, pp. 131-149).

Se sabe que algunos grupos que habitaban el área septentrional de Mesoamérica “usaban los tendones de la espalda para atar el pedernal a la flecha” (I. Ortiz, “El funcionalismo en la ciudad de San Luis Potosí”, en Joaquín Meade (ed.), *Guía de San Luis Potosí*, 1987, p. 5).

Nelson también encontró en Pilarillos restos de adultos y niños con marcas de corte que evidenciaban haber sido desarticulados.

Hers, *op. cit.*, pp. 90-91.

Romano, “Deformación cefálica intencional”, en *Antropología Física, época prehispánica, México Panorama histórico y cultural*, México, INAH, 1974, pp. 195-227.

Hers, *op. cit.*

Nelson, “Complexity, Hierarchy and Scale: a Controlled Comparison Between Chaco Canyon, New Mexico, and La Quemada, Zacatecas”, *American Antiquity*, vol. 60, núm. 4 (1995), pp. 597-618.

Abbott Kelley, “The Temple of the Skulls at Alta Vista, Chalchihuites”; J. C. Kelley, “An archaeological reappraisal of the Tula-Toltec-concept as viewed from Northwestern Mesoamerica”, ponencia presentada en el XXXV Congreso Internacional de Americanistas, Vancouver, Canadá, 1979.

S. A. Hurlbut, “The Taphonomy of Cannibalism: A review of Anthropogenic Bone Modification in the American Southwest” *International Journal of Osteoarchaeology, Special Issue: Cannibalism and Violence*, vol. 10, núm. 1 (enero-febrero 2000).

Neill, “Intersocietal Interaction on the Northwest Mesoamerican Frontier”, tesis, Ontario, McMaster University, Hamilton, Canada, 1998, p. 86.

Hers, “Los chichimecas: ¿nómadas o sedentarios?”, en Fábregas, Nájera y Esteva (coords.), *Continuidad y fragmentación de la Gran Chichimeca*, México, Seminario Permanente de Estudios de la Gran Chichimeca, Universidad de Guadalajara/Universidad Autónoma de Aguascalientes/ Universidad Autónoma de Zacatecas/ Universidad Autónoma de Coahuila/ Universidad Intercultural de Chiapas/ El Colegio de San Luis/ El Colegio de Michoacán/ El Colegio de Jalisco, 2008, p. 47.

Característica física claramente mesoamericana, que Hers atribuye a los toltecas chichimecas (Hers, “Los chichimecas: ¿nómadas o sedentarios?”, p. 44).

Pijoan y Mansilla, “Evidencias rituales en restos humanos del norte de Mesoamérica”, en Federica Sodi Miranda (coord.), *Mesoamérica y norte de México. Siglos IX-XII. Seminario de arqueología Wigberto Jiménez Moreno*, Tomo 2, México, INAH/MNA, 1990.



## CAPÍTULO 5

# LOS NÉBOMES Y SUS ESPACIOS SAGRADOS: PAISAJE RITUAL PREHISPÁNICO DEL VALLE DE ONAVAS, SONORA

EMILIANO GALLAGA MURRIETA<sup>1</sup>

... padre, mire atrás del río; y de todas esas montañas, montes, picos y sierras...

Bueno, nosotros adoramos a todas ellas y ahí nosotros practicamos y celebramos nuestras supersticiones.<sup>2</sup> Desde el primer momento en que los europeos penetraron los territorios norteños se percataron de la gran diferencia entre las regiones del centro-sur de la Nueva España y estas áridas tierras. Y no solamente en cuanto a vegetación sino al tipo de grupos y comunidades indígenas con las que se encontraron, las cuales presentaban una gran diversidad, pero sobre todo una simplicidad contrastante con la complejidad material presentada por las comunidades mesoamericanas recién subyugadas. A la vista de los religiosos que precedieron a las entradas militaristas de principios de la conquista, los grupos norteños fueron percibidos como comunidades con una configuración de pensamiento simple, almas prístinas que requerían de ser introducidas a la compleja estructura religiosa que los religiosos profesaban. Nada más alejado de la realidad. Lamentablemente, esa percepción de que la región norte es un terreno árido en todos sentidos, carente de una diversidad prehispánica como la de sus regiones vecinas del centro-sur persiste hasta el día de hoy, aun en nuestros colegas arqueólogos mesoamericanistas.

El pasaje con el que comienza este texto, es el de una conversación que el padre jesuita Pérez de Ribas dice haber sostenido con una mujer indígena de una de las comunidades yaquis del hoy sur del estado de Sonora y que narra en su famosa y socorrida obra sobre sus experiencias en la región: *Historia de los triunfos de Nuestra Santa Fe entre las gentes más bárbaras y fieras del nuevo orbe: conseguidos por los soldados de la milicia de la Compañía de Jesús en las misiones de la Nueva España.*<sup>3</sup> El padre Pérez de Ribas pretende ilustrar con ella lo simple de sus estructuras de pensamiento y que su religión no va más allá de la de una estructura animista del entorno natural de sus comunidades. Sin



cuestión, como son paisajes rituales, marcadores geográficos, o barreras/límites étnicos.<sup>5</sup> Es en este contexto en el que se comenzó a usar el término “paisaje”. A partir de los setenta se visualiza al paisaje no sólo como una descripción del medio ambiente o del patrón de asentamiento sin aspectos culturales, sino algo complementario entre estos dos conceptos que incorpora información recopilada por antropólogos y etnógrafos, como son actividades rituales o de cómo es percibido el entorno natural por una comunidad. De esta manera se percibe al paisaje como una formación o creación completamente humana, es decir una estructura de pensamiento abstracta, y por ende puede y tiene que ser estudiado como tal. James Potter,<sup>6</sup> describe al paisaje como:

un proceso conceptual y social; el cual es tanto como percibe y hace la gente sobre el terreno como los recursos que existen sobre éste. Los paisajes son creados por la actividad humana, la cual no solamente está influida por la distribución de recursos en el terreno sino también por las percepciones culturales de las relaciones humanas sobre esos recursos [traducción del autor].

Otros autores que han trabajado el tema establecen cuatro premisas interrelacionadas que proveen los fundamentos para entender al paisaje y poder analizarlo:

- El paisaje *no* es sinónimo del medio ambiente.
- El paisaje es *varios mundos* producto de procesos culturales.
- El paisaje es la *arena* de todas las actividades de una comunidad.
- El paisaje es una *construcción dinámica* (traducción del autor).<sup>7</sup>

Siguiendo estas premisas, los investigadores del paisaje enfatizan la cultura humana y su capacidad de acción (*agency*), y reconocen como éstas inciden en la construcción del mundo y en la manera como es percibido por el individuo.<sup>8</sup> Esta percepción es dinámica y está siempre cambiando y en desarrollo. Por esta razón, el análisis del paisaje se centra en tres diferentes pero complementarios conceptos analíticos: 1) asentamiento ecológico o patrón de asentamiento, 2) paisaje ritual, y 3) paisaje étnico.<sup>2</sup>

En este trabajo, presentaré los resultados del análisis del paisaje ritual realizado por el Proyecto Arqueológico Valle de Onavas (PAVO) realizado en 2004 en un área que había sido poco estudiada por los arqueólogos, el valle medio del río Yaqui, y cuyos resultados han dado pie a subsecuentes investigaciones en el área y a establecer una nueva tradición arqueológica en el estado de Sonora, la Serrana (véase fig. 1). El PAVO se concentró en la comunidad de Onavas en el río Yaqui entre las presas Álvaro Obregón y el Novillo. Mediante un recorrido total de superficie en el que abarcó poco más

de 67 km<sup>2</sup> y del análisis de material proveniente de las comunidades prehispánicas localizadas (poco menos de 120 nuevos sitios), se estableció el paisaje cultural del valle de Onavas durante el periodo prehispánico tardío y se definió la tradición arqueológica local de los indígenas nébomes. En este proceso, el PAVO concluyó que esta área era más afín con la tradición Huatabampo que con la generalmente asignada tradición del río Sonora,<sup>10</sup> y que ahora se ha definido como parte de la tradición Serrana. También se comprobó la utilidad del uso del concepto de paisaje como un medio para la interpretación de los contextos arqueológicos de esta región.

## EL VALLE DE ONAVAS

La comunidad de Onavas (28° 28' N, 109° 32' O) es una pequeña comunidad agrícola de aproximadamente 450 habitantes y es la cabecera municipal, la cual se localiza a dos horas de Hermosillo. El área de investigación se localiza en la porción sur-centro del estado de Sonora, México en la subprovincia geográfica de riscos y valles que caracteriza esta región costera del Pacífico. Ésta es un área de contención o intermedia entre la Sierra Madre Occidental y el desierto de Sonora. La región se encuentra a una elevación de entre 140 m para los valles y 600 m para los sistemas montañosos sobre el nivel del mar. Fisiográficamente la región está conformada por un sistema paralelo de montañas con estrechos valles intermontañosos. El clima es normalmente semiseco (BS) con fuertes lluvias en verano y una pequeña temporada de lluvias en invierno, localmente denominadas equipatas. El promedio de precipitación anual es de 608.5 mm y la temperatura varía entre 47° C (120° F) y -10° C (15° F).<sup>11</sup>

Varios afluentes formados en las montañas alimentan al río Yaqui, el cual divide el área de investigación en dos, y eventualmente desemboca en el Golfo de California. Debido a las características geográficas en la región, en esta sección del río se crean ricos valles aluviales de entre 7-0 km de ancho. Debido a procesos aluviales y de erosión, arriba de la planicie de inundación se forman pequeñas terrazas o mesetas en las cuales se establecieron los asentamientos prehispánicos.<sup>12</sup> Actualmente el río Yaqui es uno de los pocos en Sonora que cuenta con agua todo el año y tiene una descarga anual aproximada de 90 000 000 m<sup>3</sup>, con una longitud de 740 km, e irriga un aproximado de 80 000 km<sup>2</sup>.<sup>13</sup>

La flora local consiste en arbustos de desierto con arbustos riparios a lo largo

del río y sus afluentes, con árboles subtropicales en montes y montañas. La especie más común es el mezquite (*Prosopis velutina*), ocotillo (*Fouquieria macdougalii*), palo verde (*Cercidium* sp.), pochote (*Ceiba acuminata*), torote (*Bursera* sp.), palo blanco (*Ipomoea arborescens*), brasil (*Haematoxylon brasiletto*), chino (*Pithecellobium mexicanum*) y varias especies de plantas milenarias (*Agave* sp.) y cactus (*Opuntia* sp.). La fauna característica incluye antílope (*Antilocapra americana sonorensis*), venado mula (*Odocoileus hemionus crooki*), coyote (*Canis latrans*), jabalí (*Dicotyles tajacu*), conejo (*Sylvilagus audubon*), liebre (*Lepus californicus*), tortuga del desierto (*Gopherus agassizi*), varios roedores (*Neoto* sp., *Peromyscus* sp., y *Perognathus* sp.) y diferentes especies de aves.<sup>14</sup> La diversidad ecológica en la región proveyó y provee a los habitantes del valle de Onavas con una gran variedad de recursos naturales. Adicionalmente, el río Yaqui proporciona una fuente importante de recursos de agua dulce.

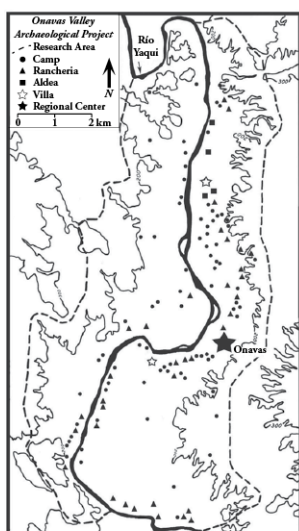
Las características geográficas y físicas de la región, junto con la lluvia, el viento y la erosión han producido ricos y fértiles valles con buenos suelos para las actividades agropecuarias. Esta característica hace que sean deseables para el asentamiento de comunidades a lo largo de su historia y capaces de sustentar una gran población. Previa investigación arqueológica en Sonora, en áreas similares a esta región,<sup>15</sup> muestran que los sitios son por lo general localizados en posiciones ligeramente elevadas cerca de las fuentes de agua, en este caso el río, y en tierras cultivables; un contexto similar fue identificado en el valle de Onavas. Aunado a la capitalización o utilización de los recursos naturales y el potencial agrícola de la región, los habitantes prehispánicos de este valle debieron haber usado el río Yaqui y su entorno como un elemento ideológico importante en torno al cual organizaron su vida diaria y su existencia misma.<sup>16</sup>

## PROYECTO ARQUEOLÓGICO VALLE DE ONAVAS (PAVO)

Los objetivos de investigación del PAVO fueron: establecer el paisaje cultural del valle de Onavas durante el periodo Prehispánico tardío; definir la tradición arqueológica local de los indios nébomes, y contrastar la veracidad de que esta porción del estado correspondía a la tradición arqueológica del río Sonora. Debido a la falta de investigación arqueológica en el área y la necesidad de empezar a compilar una fuente básica de datos arqueológicos, la investigación del PAVO se enmarca en el paradigma teórico de la arqueología de paisaje que centra su análisis en una configuración más totalizante y comprensiva del área

tanto humana como natural.<sup>17</sup> El trabajo de campo del PAVO consistió en un recorrido de superficie total del valle con la comunidad de Onavas al centro y en ambos lados del río Yaqui (9 km al norte y 5 km al sur, los límites este y oeste estuvieron delimitados desde el río Yaqui hasta la cota de nivel de 200 msnm, en promedio de 2 a 3 km por lado). Los transectos se realizaron con un espacio entre arqueólogos de 30 m en áreas despejadas y de 15-20 m en áreas más cerradas. Al final del trabajo de campo, se cubrieron más de 67 km<sup>2</sup>. Al final de la temporada, se localizaron 126 sitios arqueológicos (122 por el PAVO y cuatro por proyectos previos, INAH 1998) (fig. 2).

FIGURA 2. CLASIFICACIÓN Y DISTRIBUCIÓN DE LOS DISTINTOS SITIOS PREHISPÁNICOS



Fuente: dibujo de Emilian Gallaga.

El subsecuente análisis temporal de sitios identificó que de los 126 sitios, uno es paleontológico, cuatro Arcaicos, 117 prehispánico tardío, y seis históricos. Adicionalmente, se colectaron y analizaron 10 740 tiestos cerámicos (113 550 kg), 2 363 piezas líticas (64 051 kg), y 1 191 piezas de concha marina (1 113 kg). Los sitios fueron clasificados a partir de su área, presencia/ausencia de unidades habitacionales y estructuras públicas, y del análisis de material. Esta clasificación, junto con las características naturales del entorno y la información etnográfica e histórica recabada, presentó una base sólida para comenzar a discernir el paisaje cultural del valle de Onavas.<sup>18</sup>

## PAISAJE NÉMOBE

Aunque el presente trabajo se centra en el paisaje ritual de esta comunidad

prehispánica, considero necesario presentar lo que se estableció como el asentamiento ecológico-patrón de asentamiento de estas comunidades para poder entender cabalmente lo que se identifica como los elementos que conformaron el paisaje ritual nébome.

## ASENTAMIENTO ECOLÓGICO-PATRÓN DE ASENTAMIENTO

El asentamiento ecológico-patrón de asentamiento considera al paisaje como el producto de una interacción dinámica entre las características del medio ambiente y las necesidades técnicas, sociales y económicas del ser humano, con un énfasis en “los patrones arqueológicos observados de uso de suelo, ocupación, transformación en el tiempo, [...] recursos esenciales de subsistencia, y otras materias primas necesarias para el confort físico y de salud, y los elementos para intercambio o trueque” (traducción del autor).<sup>19</sup> Para el periodo de tiempo que presento —prehispánico tardío—, el medio ambiente parece no haber sido muy diferente del que impera actualmente.<sup>20</sup> El único cambio significativo en los últimos siglos es el del nivel del río Yaqui. Previo a la construcción de las presas Álvaro Obregón y El Novillo, el río Yaqui contaba con crecidas anuales que irrigaban y fertilizaban una gran porción del área de cultivo del valle. Usadas por las comunidades nébomes, tanto en tiempos prehispánicos como coloniales, este evento temporal no ocurre más o por lo menos no con la intensidad de antes. Registros de erosión en las márgenes del río, ilustran que el nivel del río era entre 15-20 m superior al actual y es interesante notar que la ubicación de las comunidades prehispánicas (sitios arqueológicos) identificadas están directamente relacionadas con el antiguo nivel de éste.

En esta zona se localizaron 126 sitios, de éstos 32 están en la margen oeste del río mientras que el resto (94) se identificaron en la margen este (véase fig. 2). En lo que se refiere a la distribución por ecozonas, 122 sitios se encontraban sobre la planicie aluvial. Arriba del bosque enano, se ubica la zona de bosque de matorral espinoso, la cual es menos conveniente para asentamientos debido a lo agreste del terreno y la falta de fuentes de agua, con excepción de algunos arroyos. En esta zona sólo se localizaron tres campamentos pequeños y un sitio con pinturas rupestres. La siguiente área, el bosque de pino, se ubica en la parte alta de la sierra. Informantes locales indican la presencia de sitios, sin embargo, esto no fue confirmado por el PAVO.

A principios del siglo xvii, el padre Pedro Méndez realizó descripciones similares del patrón de asentamiento de la región en su viaje a las comunidades sisibotaris (opatas).<sup>21</sup>

De los 126 sitios registrados en el área de investigación, sólo 117 (prehispánico tardío) y ocho puntas aisladas se consideraron para este análisis del paisaje. Los sitios se dividieron entre asentamientos residenciales y áreas de trabajo no residenciales (campamentos). Posteriormente, los asentamientos residenciales se subdividieron en cuatro categorías: (A) rancherías, (B) aldeas, (C) villas, y (D) centro regional (véase fig. 2). Los campamentos se clasificaron en: (1) áreas de recolección de comida (tuna, cholla, semillas de mezquite y agave), (2) campos agrícolas, (3) áreas de recolección de madera, arcilla y piedra, (4) áreas de caza, caminos, campamentos de paso, y (5) áreas rituales (altares y arte rupestre). Como resultado de esta clasificación, se identificaron 36 rancherías, cuatro aldeas, dos villas y 83 campamentos.

Ningún sitio se reconoció como centro regional. Sin embargo, cierta evidencia permite inferir que la actual comunidad de Onavas está asentada sobre el centro regional nébome prehispánico. Primero, el toponímico Onavas es nébome que significa “lugar donde se colecta sal”.<sup>22</sup> Segundo, en Onavas y sus alrededores se observó considerable material arqueológico proveniente de las construcciones antiguas de adobe y de los patios. Adicionalmente, historia oral yaqui registrada menciona al pueblo de Onavas como una de las principales comunidades nébomes,<sup>23</sup> y Pérez de Ribas<sup>24</sup> sugiere que los nébomes redujeron sus rancherías en la comunidad principal del valle, Onavas. Como resultado, al centro del valle hay un centro regional (Onavas) que probablemente fungió como centro de las interacciones internas del valle. Además, éste se localiza sobre la mejor área de cultivo, con acceso permanente a agua y recursos naturales cercanos, y posiblemente contuvo estructuras cívico-ceremoniales. Aunque no existen evidencias concretas de estas construcciones, hoy es posible observar piedra laja en la base de la misión y de las casas antiguas de la comunidad muy semejantes a las usadas en sitios prehispánicos del valle.

Siguiente en la jerarquía comunitaria, están las dos villas localizadas, una a cuatro km al norte de Onavas y la segunda a 2.5 km al sur de ésta, ambas en la margen este del río. Las dos villas se distinguen por la presencia de estructuras cívico-ceremoniales que requirieron trabajo comunitario para su realización. Es interesante notar que las villas se ubican exactamente en los extremos de la



mejor área de cultivo del valle, lo cual hace pensar en una forma de control sobre el valle y sus recursos.

En la siguiente categoría, las aldeas fueron sitios compuestos solamente por unidades habitacionales que representan más de una familia nuclear pero menos de 100 miembros. Éstas se identificaron por tamaño de sitio, por número de estructuras residenciales y alta densidad de material arqueológico en superficie. Sólo se localizaron cuatro aldeas, todas al norte del valle en la margen este del río. Ninguna se encontró al sur del valle, posiblemente por la falta de buenas áreas de cultivo. Como se esperaba, las rancherías estaban distribuidas a lo largo del río llenando los espacios entre el centro regional, villas y aldeas. Treinta y seis rancherías se localizaron, dos áreas concentraron un mayor número de éstas: 1) una zona entre las dos villas contó con 18 rancherías (tres en la margen oeste y 15 en la margen este del río) en la mejor área de cultivo, y 2) en la porción sur del valle con ocho sitios, todos en la margen este del río. La evidencia material y las condiciones geográficas del área muestran que las rancherías sureñas pudieron dedicarse a actividades de subsistencia como caza, horticultura, y/o producción de agave.

Al igual que las rancherías, los campamentos se encontraban a lo largo del río en las dos márgenes. De los 83 campamentos, ocho (9.5%) fueron del tipo 1, 53 (65.5%) del tipo 2; dos (2.5%) del tipo 3; 16 (19%) del tipo 4; y tres (3.5%) del tipo 5. Más de 85% de los campamentos se localizaron cerca del río, 59 en la margen este y sólo 24 en la margen oeste. La mayoría de los sitios asociados con actividades agrícolas se concentraron al centro del valle. Campamentos asociados con actividades de caza se encontraron dispersos y alejados de las comunidades. Por otro lado, los sitios registrados como “evento de olla rota” fueron esenciales para la identificación de posibles caminos. En lo que respecta a campamentos asociados con actividades rituales, sólo se identificaron tres. Éstos no están asociados con áreas residenciales y probablemente representen zonas aisladas del resto de la comunidad. En sí, los campamentos evidencian que una gran cantidad de actividades se llevaban a cabo fuera de las áreas residenciales, principalmente entre la planicie de inundación y las laderas de las montañas.

El patrón de asentamiento de las comunidades prehispánicas del valle de Onavas presentan una estructura “una larga, algunas cuantas de tamaño intermedio, y varios asentamientos de pequeño tamaño, todas uniformemente espaciadas” (traducción del autor).<sup>25</sup> Éste se ha identificado como un patrón

formal, agregado y estructurado con una alta interacción intersitio.<sup>26</sup> La distribución de los sitios prehispánicos sugiere que el posible centro regional pudo y debió haber influido o conectado socialmente al resto de las comunidades del valle, ayudado quizás por las dos villas localizadas una al norte y la otra al sur. Del centro regional, todos los sitios encontrados están a una distancia de menos de medio día de camino. La competencia entre áreas de cultivo y residencial, y la falta de grandes extensiones planas de tierra, es probable que hayan incentivado un patrón nucleado en el valle.

## CLASIFICACIÓN Y DISTRIBUCIÓN DE TIPOS DE ÁREAS EN EL VALLE DE ONAVAS

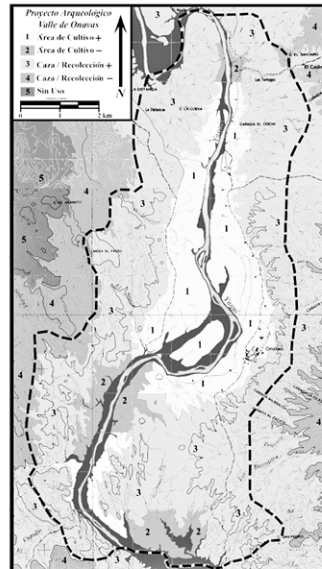
Áreas de *cultivo* (fig. 3). Las condiciones ecológicas del valle sitúan hoy en día a la planicie de inundación y las zonas de los arroyos como las áreas más óptimas para cultivo. Es muy posible que las mismas áreas se utilizaran en tiempos prehispánicos. Con base en información del INEGI (1993), sabemos que el ejido de Onavas cuenta con un poco más de 1 500 hectáreas en el valle para actividades agrícolas, mientras que el resto se usa para actividades ganaderas. Más de 80% del área cultivable se localiza en el centro del valle, 5 km al norte de Onavas por 2 km al sur de éste, siguiendo el curso del río. Pequeñas zonas aisladas de tierra cultivable se localizan en la margen oeste al suroeste y sur del valle. Es interesante observar que más de 90% de los sitios prehispánicos se localizan en lo que hoy en día son áreas cultivables. Lo cual indica que los nébomes pudieron haber usado las mismas áreas.

El patrón anterior facilita la identificación de posibles áreas de cultivo para el periodo prehispánico. Éstas se dividieron entre primarias y secundarias, con base en información del INEGI, condiciones del terreno y suelos, acceso a agua, y en la evidencia arqueológica. Las áreas de cultivo primarias cubren una zona central del valle desde el norte al sureste en ambas márgenes del río. Las áreas secundarias se localizan en el extremo norte en ambas márgenes, la porción extrema al sur en su margen este, y al suroeste del valle en ambas márgenes del río.

Los documentos coloniales enfatizan que las comunidades prehispánicas a lo largo del río Yaqui producían dos cosechas al año: una principal después de la crecida del río en verano, y una de menor importancia durante la temporada de lluvias.<sup>27</sup> De igual forma, los registros coloniales mencionan que los

productos principales fueron maíz, frijol, calabaza, agave y algodón.<sup>28</sup>

FIGURA 3. CLASIFICACIÓN Y DISTRIBUCIÓN DE LAS DISTINTAS ÁREAS DE ACTIVIDAD IDENTIFICADAS EN EL VALLE



Fuente: dibujo de Emiliano Gallaga.

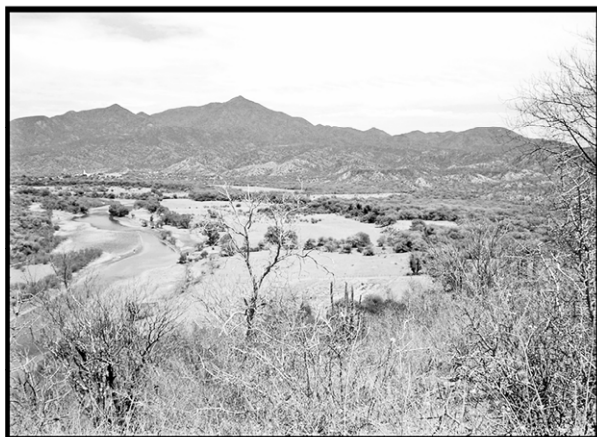
*Caza y recolección* (fig. 3). Pérez de Ribas<sup>29</sup> menciona que los nébomes “también cazaban a los animales que abundan en sus montes, especialmente venados. Ellos son muy diestros en cazarlos, así como a los pájaros, los cuales son muy abundantes” (traducción del autor). Al igual que las áreas de cultivo, se dividió en áreas de caza y recolección primarias y secundarias, basado en fuentes de agua, altitud, diferentes ecosistemas y en la evidencia arqueológica (como es el caso de las puntas de proyectil aisladas que se asocian a actividades de caza). En estas áreas, todavía es posible cazar venado, jabalí, conejo, liebre, rata de campo y pavo. A mayor altitud, pueden encontrarse antílope y berrendo, al igual que puma, jaguar, gato montés y oso negro, los cuales posiblemente fueron cazados por sus pieles.<sup>30</sup> Los documentos coloniales mencionan que algunas de estas pieles se usaron como insignias para jefes guerreros o miembros de alta jerarquía<sup>31</sup> y en particular hacen énfasis en que los nébomes eran famosos por su trabajo en piel de venado.<sup>32</sup>

Otros recursos obtenidos en el valle fueron madera de los bosques cercanos, arcilla de los montes y arroyos, y piedra. Depósitos de arcilla se observaron en varios lugares en el área de investigación, sobre todo en arroyos erosionados y en los montes cercanos. Pennington<sup>33</sup> describe que la arcilla usada por algunos ceramistas estilo Pima Bajo de Onavas provenía de “algunas venas localizadas al este de Onavas” (traducción del autor). En lo que respecta a la piedra, una

cantera se identificó al suroeste de Onavas a un km de distancia, de donde es posible que se sacara la piedra empleada en la fachada de la misión. Es posible que también esta cantera se usara en tiempos prehispánicos. Por otro lado, se considera que el río Yaqui debe ser incluido en esta sección, ya que no sólo provee de agua, sino también de pescado de agua dulce, conchas, piedra de río, y plantas acuáticas. Pérez de Ribas,<sup>34</sup> por ejemplo menciona que los indígenas “pescan con redes, [...] y algunos pescados con arco y flecha” (traducción del autor). Evidencia material recolectada de posibles pesas para redes y la presencia de huesos de pescado en los sitios, ilustra la práctica de esta actividad en el río Yaqui por los nébomes prehispánicos. Información similar fue recolectada por Pennington al final de la década de 1960.

*Sin uso* (véase fig. 3). Esta categoría se centra en las zonas que aparentemente no contaron con actividad o uso aparente, tampoco con evidencia material, o las actividades realizadas no dejaron ninguna huella. Para el valle de Onavas, las áreas “sin uso” correspondieron sobre todo a aquellas que se situaron a más de 300 msnm. Aunque esta división fue un poco arbitraria, la decisión se basó en el conocimiento local sobre la falta de vestigios arqueológicos en esta zona, la dificultad de acceso, falta de agua, y lo agreste del terreno. Es importante mencionar que esta clasificación no implica necesariamente que los nébomes no frecuentaron esta área, sino que su uso no fue tan frecuente o sus actividades no son tan perceptibles en superficie o en el material arqueológico (fig. 4).

FIGURA 4. VISTA HACIA EL ÁREA CENTRAL DEL VALLE (CON LA COMUNIDAD DE ONAVAS AL FONDO), DESDE EL ALTAR DE PIEDRA ORIENTADO CON EL PICO MÁS ALTO DE LA SIERRA EN ESTA REGIÓN



Fuente: foto de Emiliano Gallaga.

## PAISAJE RITUAL

Anshuetz *et al.*<sup>35</sup> definen el paisaje ritual como el resultado “de las acciones estereotipadas, incluidos actos específicos y secuenciales, que representan las órdenes prescritas socialmente mediante las cuales las comunidades definen, legitiman y sustentan la ocupación de sus territorios tradicionales” (traducción del autor). Más que en el concepto de asentamiento cultural o patrón de asentamiento, la capacidad (agencia) humana y su conocimiento cultural, son factores principales en la construcción del paisaje ritual, tanto en lo material como el imaginario.<sup>36</sup> La repetición de actividades rituales, ceremoniales y/o festividades produce una memoria social que acrecienta la filiación comunitaria entre sus miembros y entre las distintas comunidades que pueden o no tener una estructura política que las integre,<sup>37</sup> como es el caso de las comunidades yaquis<sup>38</sup> o seris, según sea el caso. Aún más, Kaith Basso<sup>39</sup> sostiene que la sabiduría tradicional está fuertemente relacionada con lugares, al inscribir en el paisaje historias, leyendas, conocimiento y poder que ayudan a estructurar actividades y organizar relaciones sociales.

La importancia de estas actividades rituales y el continuo incremento del conocimiento cultural pueden derivar en la construcción de arquitectura pública por la repetición y rehuso de un área específica para desarrollarlas.<sup>40</sup> Siguiendo a Anshuetz y colaboradores, estos restos pueden tomar la forma de “edificios públicos, monumentos, plazas, petroglifos o pictograbados y varios marcadores vernáculos” (traducción del autor), que en el análisis de paisaje se denominan como “paisaje construido”. Por otro lado, se contará con marcadores naturales o paisaje conceptual sin o con poca presencia de restos culturales significativos, como son ríos, montañas, cuevas, bosques, acuíferos o picos, que guardan particular interés en el desarrollo cultural comunitario y que deben ser tomados en cuenta.<sup>41</sup>

Dentro de la clasificación de paisaje construido el proyecto PAVO identificó algunos elementos arquitectónicos que pudieron ser catalogados como públicos y rituales, los cuales describiré a continuación.

Dos posibles altares. En el sitio conocido como la Villa del Sur (SON P:10:70), se registró una estructura de piedra laja sin cementantes considerada como un altar en la cima de un monte cercano (fig. 5).

FIGURA 5. ALTAR DE PIEDRA LAJA LOCALIZADO EN LA VILLA DEL SUR  
(SON P:10:70)



Fuente: foto de Emiliano Gallaga.

Usando la pendiente del monte como base, cuenta con dos plataformas de piedra, una de 8 x 6 x 0.50 m y otra sobrepuesta en la primera de 4 x 4 x 0.50 m. La orientación del altar parece estar alineada con el pico más alto de la sierra al este del valle y aunque esta última aseveración no se ha confirmado por el PAVO, los picos de la sierra pudieron haber sido usados como marcadores astronómicos. Otro posible altar de piedra, pero de menor tamaño se localizó en el sitio SON P:6:10, que se identificó como una aldea, cerca del río Yaqui. Este elemento, encontrado en la porción suroeste del sitio, consistió en dos plataformas rectangulares de piedra de río. La primera de 3 x 1 x 0.15 m y una segunda de 1 x 0.50 x 0.25 m. Tomando en cuenta el tamaño, se identificó como un altar familiar. Pérez de Ribas<sup>42</sup> menciona el uso de altares e ídolos de piedra entre las comunidades indígenas de la Sierra Madre, los cuales se encontraban entre las comunidades al aire libre o reclusos en el monte. Aunque los documentos coloniales hablan con frecuencia de idolatría, hechicería, ceremonias y rituales entre los indios de esta región, proveen muy pocos detalles de los rituales y su cultura material o descripción de éstos. En este sentido, el padre Pérez de Ribas<sup>43</sup> menciona que “algunos de estos ídolos los construyen en forma de altares que consisten en pilas de piedra y lodo” (traducción del autor). Descripción que aplica perfectamente a los elementos aquí descritos.

En el mismo sitio identificado como la Villa del Sur (SON P:10:70) se ubicó un espacio abierto rodeado de estructuras habitacionales que se identificó tentativamente como una plaza. De ella, se puede observar el altar de piedra

laja y sus alrededores. Documentos coloniales mencionan el uso de plazas y de los discursos o arengas que los caciques o jefes realizaban desde los techos de alguna casa hacia los miembros de su comunidad congregados en éstas.<sup>44</sup> Actividades semejantes pudieron haberse realizado en este lugar.

En el sitio identificado como la Villa del Norte (SON P:10:12) se localizó un montículo de tierra (fig. 6). Este elemento mide 16 x 7 x 2.5 m de alto, está asentado en tierra apisonada y posiblemente estuvo cubierto con piedras de río. Algunas de estas piedras se aprecian en la cara oeste. Su posible uso fue para extender la mesa aladaña y poder contener posibles estructuras o como un elemento público. Aunque el montículo no es impresionante en tamaño y construcción, su elaboración requirió de un esfuerzo comunitario y lo coloca como arquitectura pública.

FIGURA 6. PLATAFORMA DE TIERRA RECUBIERTA DE PIEDRA BOLA IDENTIFICADA EN EL SITIO LA VILLA DEL NORTE (SON P:10:12)



Fuente: foto de Emiliano Gallaga.

Uno de los elementos del valle quizás más significativos, es el sitio SON P:10:12 identificado como un montículo funerario. Éste se localizó muy cerca de la comunidad de Onavas, considerada por el PAVO como el centro regional prehispánico nébome, y consta de un montículo de 200 x 80 m y casi dos m de alto. Al momento de su registro, menos de una tercera parte se encontraba intacto debido principalmente a las actividades agrícolas. Una cantidad de material arqueológico se observó en superficie como resultado de esa destrucción. Informantes locales mencionaron que cuando se construyó un canal de concreto en 1999, se encontraron varios entierros e inhumaciones que fueron saqueados. En su momento, la realización de una cala de aproximación de 2 x 2 metros confirmó la presencia de enterramientos en el interior (fig. 7).

Es importante mencionar que una cantidad significativa de material doméstico se recolectó en este sitio, como metates y una gran densidad de

material cerámico y lítico. Dicha evidencia indicaría que el mon-tículo pudo haber tenido un uso doméstico. También se podría tratar de restos materiales de actividades rituales *in situ* relacionadas con los muertos. Este montículo funerario es el primero en su tipo registrado en Sonora y el tercero en el noroeste de México (por lo menos que han sido publicados).<sup>45</sup>

FIGURA 7: ENTIERROS LOCALIZADOS EN EL INTERIOR DEL SITIO SON P:10:8, IDENTIFICADO COMO EL MONTÍCULO FUNERARIO



Fuente: foto de Emiliano Gallaga.

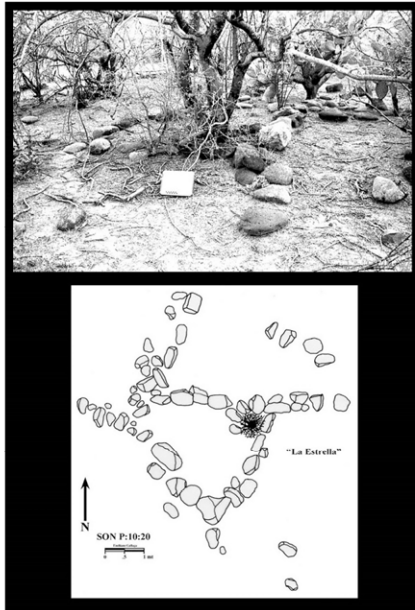
En lo que respecta a las representaciones iconográficas, sólo un sitio de pintura rupestre ha sido identificado, el SON P:10:5. Este elemento se localiza en un panel de piedra a lo largo del arroyo el Obispo a unos 4 km del río Yaqui hacia las montañas en la margen oeste. En total, el panel consta de 15 pinturas, la mayoría son diseños geométricos (zigzag, líneas, círculos, espirales y rombos) en colores rojo, azul, púrpura y café. No se localizaron otros elementos, estructuras o material arqueológico asociado al sitio (INAH 1998). La ubicación y el tipo de pinturas sugieren que el sitio pudo estar relacionado con el arroyo o el agua. De igual forma, siguiendo el curso de este particular arroyo hacia la sierra se llega a sitios “casas-acantilado” (según informes locales), con lo que es posible que las pinturas también estén asociadas a marcadores territoriales.

Por último, dentro del paisaje construido, se registró el sitio SON P:10:20 que es un geoglifo en forma de estrella (fig. 8). Este elemento se ubica en una mesa en el valle cercano al río Yaqui. Representa un triángulo de apenas 4 m<sup>2</sup> realizado con piedra de río. De cada una de las esquinas, una alineación de piedras se extiende a lo largo de uno o 2 m. En superficie, se recolectó muy poco material arqueológico en asociación directa con este elemento. No se localiza ningún sitio residencial cercano. Los geoglifos son comunes en el contexto arqueológico del desierto de Sonora y por lo menos se tiene registro de dos sitios más con geoglifos en forma de estrella, uno en río Boquillas cerca



del sitio La Playa y en la isla Tiburón.<sup>46</sup> De esta manera, el geoglifo de Onavas no es un elemento aislado en el registro arqueológico sonorense. Aunque su uso y significado permanece sin conocerse, se les asocia a actividades rituales o ceremoniales muy posiblemente vinculadas con el manto celeste.

FIGURA 8. GEOGLIFO EN FORMA DE ESTRELLA EN CONTEXTO AISLADO  
IDENTIFICADO COMO EL SITIO SON P:10:20



Fuente: dibujo de Emiliano Gallaga.

Citando a Keith Basso:

Para los hombres y mujeres indígenas, el pasado se encuentra impregnado en los elementos de la tierra —en cañones y lagos, montañas y arroyos, rocas y espacios vacíos— que juntos dotan a sus tierras con múltiples formas de significado que penetra en sus vidas y permea la forma que ellos piensan (traducción del autor).<sup>47</sup>

Por lo que, como parte complementaria del paisaje ritual construido en el valle, debieron haber existido marcadores naturales o del paisaje conceptual en el mundo mágico y mítico elaborado socialmente por las comunidades prehispánicas nébomes y, quizás no existan elementos materiales o arqueológicos que los identifiquen. Historia oral, leyendas o mitos registrados de los grupos indígenas acerca del uso o conocimiento de estos marcadores naturales pueden proveer información que facilite ubicación en el paisaje arqueológico.

Para las comunidades nébomes de Onavas, así como para cualquier otra de la región del noroeste, una fuente de agua debió de utilizarse como uno de estos marcadores conceptuales. La importancia del río Yaqui consintió no sólo en ser

una fuente de agua y de recursos en el valle, sino también una fuerza natural cíclica que da y quita vida. De esta manera, el río Yaqui sin duda debió haber sido un elemento fundamental en el mundo mítico nébome (fig. 9).

Al igual que otras comunidades indígenas, los nébomes tuvieron rituales o ceremonias asociadas al río, a sus crecidas, y a sus recursos. Pérez de Ribas<sup>48</sup> registró algunas de estas actividades, y describió como los indios tenían objetos mágicos y ceremonias particulares tanto para pedir por agua para la siembra como para pedir que las crecidas no destruyeran sus cultivos. En un pasaje de su obra, el padre jesuita menciona:

Cuando la esposa, hijo o pariente cercano muere y la persona es enterrada; el viudo, viuda, o el sobreviviente más cercano es llevado al río, y ahí mirando al oeste, es sumergido en el agua tres veces (traducción del autor).<sup>49</sup>

FIGURA 9. INDIOS MAYO CELEBRANDO EL DÍA DE SAN JUAN EN EL río Mayo



Fuente: Foto cortesía de University of Arizona, Arizona State Museum, Photographic Collections, Edward H. and Rosamond B. Spicer Collection.

Esta descripción, evidencia que el río tuvo un papel importante en el mundo mágico-espiritual de las comunidades prehispánicas nébomes. Más recientemente, en la década de 1960, el antropólogo Pennington, que realizó un estudio en la misma región que el PAVO, registró una ceremonia de fertilidad llamada *dutki'adat, dukitč* (“cuando el agua llega”), en la que el río Yaqui tiene una particular importancia:

Varias mujeres participan [...] la mujeres escogidas van al monte (*ša'igam*) por siete días. En este tiempo no ven a nadie más que a ellas. Luego regresan a la villa y bailan por uno o dos días sobre una tabla encima de una gran olla (*haha*) que se encuentra enterrada conteniendo maíz, calabaza y frijol. Cuando esas semillas son plantadas están seguros de su germinación [...] cuando el baile termina, un grupo de hombres se forma en fila desde el lugar del baile hasta el río Yaqui. Las mujeres corren hacia el río, despojándose de sus ropas y saltando al río (traducción del autor).<sup>50</sup>

Así, aunque algunos cien años más tarde, el río Yaqui continúa representando un papel preponderante en la estructura religiosa de la comunidad.

Aparte del río Yaqui, los nébomes debieron adorar otros marcadores naturales como cuevas o picos de montañas, y haberlos incluido dentro de su mundo mágico. Por ejemplo, en Mesoamérica las cuevas se han considerado como portales al inframundo, ya que sirven como conexiones metafóricas entre el mundo mortal y supranatural, como casas de dioses o lugar de origen.<sup>51</sup> Investigaciones etnográficas indican que abrigos rocosos fueron usados entre los Pimas Bajo, pero no se mencionan para el valle de Onavas.<sup>52</sup> Como ya se dijo, se tiene conocimiento de sitios arqueológicos en lo alto de la sierra, desafortunadamente el PAVO no contrastó dicha información que pudo haber proporcionado mayor información acerca del pasado nébome y el uso de las cuevas.

En suma, el PAVO registró varios ejemplos de posibles paisajes construidos y estableció posibles marcadores naturales, lo que permitió señalar un primer paisaje ritual para el valle de Onavas. Un posible montículo de tierra, dos altares de piedra, un geoglifo, pinturas rupestres, una aparente plaza y el primer montículo funerario en Sonora componen la evidencia material de dichos marcadores construidos y sirven de evidencia material del paisaje ritual de las comunidades nébomes. ¿Cómo fueron usadas? ¿Qué tipo de actividades o rituales fueron practicados ahí? Son algunas de las interrogantes que emergen, pero que posiblemente no podremos responder. Sin embargo, en el futuro, con subsecuentes análisis tanto material como de los documentos se podrá esbozar algunas ideas. Mediante el estudio de material, se observa una ocupación humana larga y constante en el valle, la presencia de estructuras públicas sugiere que las comunidades prehispánicas alcanzaron un desarrollo político-social que les permitió instigar a los miembros de la comunidad a construir estructuras para el bien común y no sólo en el ámbito familiar. La distribución de la arquitectura pública en el valle, revela que la mayoría de estos elementos se localizaron en las villas, como son el montículo de tierra, los altares de piedra y la plaza, o en completo aislamiento como son las pinturas rupestres y el geoglifo La Estrella. Este contexto puede indicar una diferenciación entre actividades abiertas-públicas y aisladas; como se nota en la ceremonia de fertilidad *dutki'adat*, *dukitč* ("cuando el agua llega"). Similares actividades pudieron haberse llevado a cabo entre paisajes construidos y marcadores naturales en tiempos prehispánicos.

La presencia de pictograbados y geoglifos representa un escenario familiar en término de prácticas rituales y mágicas dentro del registro arqueológico sonoreense, pero la identificación de altares de piedra y un montículo funerario sugiere una estructura ceremonial y ritual más compleja de lo que se esperaba. En caso particular del montículo funerario, Álvarez<sup>53</sup> menciona que los sitios asociados con la tradición arqueológica Huatabampo, se distinguen por contar con un espacio funerario común (cementerio). Es posible interpretar que el concepto de “cementerio” utilizado por las comunidades del valle de Onavas sea una influencia del área de Huatabampo, considerada una región cultural colindante con las áreas mesoamericanas más norteñas. Con estas investigaciones y las llevadas a cabo recientemente en el montículo funerario por Cristina García, se ha establecido que el valle de Onavas pertenece a una nueva tradición arqueológica, la Serrana, y no a la tradición río Sonora.

## CONCLUSIONES

El presente trabajo resume e interpreta la información arqueológica recolectada por el PAVO en lo que se consideró es el paisaje cultural de las comunidades nébomes de este valle en lo general, y del paisaje ritual en lo particular. Aunque estos resultados son muy sugerentes y limitados, el análisis provee una serie de hipótesis que futuras investigaciones deberán contrastar. Por lo pronto, como parte de un trabajo interdisciplinario entre arqueología, historia y etnografía, se establece no sólo un paisaje construido sino también natural, y con actividades públicas y aisladas. Considero que se registró la mayoría de los elementos del paisaje construido de uso público del valle, mientras que faltaría por registrar más elementos aislados en las inmediaciones del valle que indiquen actividades apartadas del resto de la comunidad o que puedan indicar la valoración de marcadores naturales dentro de la estructura religiosa de la comunidad, que quedaron fuera del área de investigación inicial. Mientras que se establece la necesidad de mucha más investigación, también se muestra el acierto de haber integrado y considerado varias líneas de investigación alternas a la arqueología como son la etnohistoria, etnografía y antropología sobre todo para la interpretación de los contextos identificados.

## AGRADECIMIENTOS

Expreso mi gratitud a la National Science Foundation (BCS-0424743), a la Universidad de Arizona, a la Arizona Archaeological and Historical Society, y al Conacyt por el apoyo económico prestado. Agradezco el apoyo de: Dr. Paul Fish, Dra. Suzanne Fish, Dr. Richard Pailles de la Universidad de Oklahoma, Dr. Charles Spencer y Dra. Christina M. Elson del Museo Americano de Historia Natural por facilitarme el acceso a sus colecciones. Al Centro INAH-Sonora por su apoyo. A Mayela Pastrana †, Cory Harris, César Villalobos, Marycruz Magaña, Coral Montero e Inge Armando por su valiosa participación en campo. A la comunidad de Onavas y sus autoridades municipales que nos brindaron todo su apoyo. Y finalmente a la Dra Gillian Newell, Xavi y Ayla.

## BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ, Ana María, “¡Que tiempos aquellos, señor don Simón!: balance y perspectivas del Proyecto Huatabampo a muchos años de su realización”, ponencia presentada en 30 Años del INAH en Sonora: Mesas de Análisis, Balance y Perspectivas en Arqueología, Historia y Antropología, Hermosillo, Sonora, 2003.
- ANSCHUETZ, Kurt F., Richard H. Wilshusen y Cherie L. Scheick, “An Archaeology of Landscapes: Perspectives and Directions”, *Journal of Archaeological Research* 9(2) (2001), pp. 157-211.
- ASHMORE, Wendy y A. Bernard Knapp (eds.), *Archaeologies of Landscape: Contemporary Perspectives*, Oxford, Blackwell Publishers, 1999.
- BASSO, Keith H., *Wisdom Sits in Places: Landscape and Language Among the Western Apache*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1996.
- BRODA, Johanna, “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica”, en *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, eds. Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé, México, UNAM, 1991, pp. 461-500.
- DOOLITTLE, William E., *Pre-Hispanic Occupance in the Valley of Sonora, Mexico: Archaeological Confirmation of Early Spanish Reports*, Tucson, Anthropological Papers of the University of Arizona, 48, University of Arizona Press, 1988.
- DOBRES, Marcia-Anne y John Robb (eds.), *Agency in Archaeology*, Londres y Nueva York, Routledge, 2000.

- DOUGLAS, John E. y César Quijada, "Between the Casas Grandes and the Río Sonora Valleys: Chronology and Settlement in the Upper Bavispe Drainage", en *Surveying the Archaeology of Northwest Mexico*, eds. Gillian E. Newell y Emiliano Gallaga, Salt Lake City, University of Utah Press, 2004, pp. 93-112.
- DUNNIGAN, Timothy, "Lower Pima", en *Handbook of North American Indians: Southwest*, vol. 10, ed. Alfonso Ortiz, Washington, Smithsonian Institution, 1983, pp. 217-230.
- EKHOLM, Gordon, *Excavations at Guasave Sinaloa, Mexico*, Nueva York, Anthropological Papers 38, American Museum of Natural History, 1942.
- FISH, Suzanne K. y Paul R. Fish, "In the Trincheras Heartland: Initial Insights from Full-Coverage Survey", en *Surveying the Archaeology of Northwest Mexico*, editado por Gillian E. Newell y Emiliano Gallaga, Salt Lake City, University of Utah Press, 2004, pp. 47-64.
- GALLAGA M. Emiliano, *A Landscape of Interactions During the Late Prehispanic Period in the Onavas Valley, Sonora, Mexico*, Tucson, Arizona State Museum Archaeological Series 205, The University of Arizona, Arizona State Museum, 2013.
- GIDDINGS, Ruth Warner, *Yaqui Myths and Legends*, Tucson, University of Arizona Press, 1993.
- Instituto Nacional de Antropología e Historia, Sonora Archivos. *Reporte y notas de PROCEDE*, Sonora, México, Archivos del Departamento de Arqueología, Hermosillo, 1998.
- MONTANE, Julio César, "Desde los orígenes hasta 3000 años antes del presente", en *Historia general de Sonora*, Tomo 1: *Periodo Prehistórico y Prehispánico*, Hermosillo, Gobierno del Estado de Sonora, 1996, pp. 151-195.
- PAILES, Richard A., "An Archaeological Reconnaissance of Southern Sonora and Reconsideration of the Río Sonora Culture", tesis de doctorado, Carbondale, Departamento de Antropología, Southern Illinois University, 1972.
- PENNINGTON, Cambell W., *The Pima Bajo of Central Sonora, Mexico*, vol. 1, Salt Lake City, University of Utah Press, 1980.
- PÉREZ BEDOLLA, Raúl G., "Geografía de Sonora", en *Historia general de Sonora*, Tomo 1: *Periodo Prehistórico y Prehispánico*, Hermosillo, Gobierno del Estado de Sonora, Hermosillo, 1996, pp. 97-150.

- PÉREZ DE RIBAS, Andrés, *History of the Triumphs of Our Holy Faith amongst the Most Barbarous and Fierce Peoples of the New World*, trad. de Daniel T. Reff, Maureen Ahern, y Richard K. Danford, Tucson, University of Arizona Press, 1999.
- POTTER, James M., “The Creation of Person, The Creation of Place: Hunting Landscape in the American Southwest”, *American Antiquity*, 69(2) (2004), pp. 322-338.
- RAPPAPORT, Roy A., *Ecology, Meaning, and Religion*, Richmond, North Atlantic Books, 1979.
- SPICER, Edward, *Yaquis: historia de una cultura*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1994 (Serie Historiadores y Cronistas de Indias 9).
- TALAVERA GONZÁLEZ, Jorge Arturo, “Mochicahui, Sinaloa: Un asentamiento prehispánico en la frontera septentrional de Mesoamérica (un estudio Arqueológico)”, tesis de licenciatura, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1995.
- TAUBE, Karl, “Ancient and Contemporary Maya Conceptions about Forest and Fields”, en *The Lowlands Maya Area: Three Millennia at the Human-Wildland Interface*, eds. Arturo Gómez-Pompa, Michael F. Allen, Scott L. Fedick y Juan J. Jiménez-Osornio, Nueva York, Food Products Press, 2003, pp. 461-492.
- WILLEY, Gordon R., “Prehistoric Settlement in the Virú Valley, Peru”, *Bulletin* 155, Washington, D. C., Bureau of American Ethnology, 1953.  
 Director de la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México, Chihuahua.  
 Andrés Pérez de Ribas, *History of the Triumphs of Our Holy Faith amongst the Most Barbarous and Fierce Peoples of the New World*, trad. de Daniel T. Reff, Maureen Ahern y Richard K. Danford, Tucson, University of Arizona Press, 1999.  
 Pérez de Ribas, Andrés, *op. cit.*  
 Gordon R. Willey, “Prehistoric Settlement in the Virú Valley, Peru”, *Bureau of American Ethnology, Bulletin* 155, Washington, D. C., 1953.
- Emiliano Gallaga M., “A Landscape of Interactions During the Late Prehispanic Period in the Onavas Valley, Sonora, Mexico”, en *Arizona State Museum Archaeological Series*, núm. 205, Tucson, Arizona, The University of Arizona, Arizona State Museum, Tucson, 2013. Kurt F. Anschuetz, Richard H. Wilshusen y Cherie L. Scheick, “An Archaeology of Landscapes: Perspectives and Directions”, *Journal of Archaeological Research*, vol. 9, núm. 2 (2001), pp. 157-211. Wendy Ashmore y A. Bernard Knapp (eds.), *Archaeologies of Landscape: Contemporary Perspectives*, Oxford, Blackwell Publishers, 1999.
- James M. Potter, “The Creation of Person, The Creation of Place: Hunting Landscape in the American Southwest”, *American Antiquity*, vol. 69, núm. 2 (2004), p. 322.  
 Anschuetz *et al.*, *op. cit.*, 2001, pp. 160-161.  
 Marcia-Anne Dobres y John Robb (eds.), *Agency in Archaeology*, Londres y Nueva York, Routledge,

2000.

Anschuetz *et al.*, *op. cit.*; Ashmore y Knapp, *op. cit.*

Emiliano Gallaga M., *A Landscape of Interactions During the Late Prehispanic Period in the Onavas Valley, Sonora, Mexico*, Tucson, Arizona State Museum Archaeological Series, 205, The University of Arizona, Arizona State Museum, 2013.

Raúl G. Pérez Bedolla, "Geografía de Sonora", en *Historia General de Sonora, Tomo 1: periodo Prehistórico y Prehispánico*, Hermosillo, Gobierno del Estado de Sonora, 1996, pp. 97-150.

Robert C. West, *Sonora: Its Geographical Personality*, Austin, University of Texas Press, 1993, p. 1.

Pérez Bedolla, *op. cit.*, 1996, p. 116.

*Ibid.*

William E. Doolittle, "Pre-Hispanic Occupance in the Valley of Sonora, Mexico", *Archaeological Confirmation of Early Spanish Reports. Anthropological Papers of the University of Arizona*, 48, Tucson, University of Arizona Press, 1988. John E. Douglas y César Quijada, "Between the Casas Grandes and the Río Sonora Valleys: Chronology and Settlement in the Upper Bavispe Drainage", en Gillian E. Newell y Emiliano Gallaga (eds.), *Surveying the Archaeology of Northwest Mexico*, Salt Lake City, University of Utah Press, 2004, pp. 93-112. Suzanne K. Fish y Paul R. Fish, "In the Trincheras Heartland: Initial Insights from Full-Coverage Survey", en Gillian E. Newell y Emiliano Gallaga (eds.), *Surveying the Archaeology of Northwest Mexico*, Salt Lake City, University of Utah Press, 2004, pp. 47-64. Richard A. Pailles, "An Archaeological Reconnaissance of Southern Sonora and Reconsideration of the Río Sonora Culture", tesis de doctorado sin publicar, Carbondale, Departamento de Antropología, Southern Illinois University, 1972.

Anschuetz *et al.*, *op. cit.*; Ashmore y Knapp, *op. cit.*

Anschuetz *et al.*, *op. cit.*; Ashmore y Knapp, *op. cit.*; Roy A. Rappaport, *Ecology, Meaning, and Religion*, Richmond, North Atlantic Books, 1979.

Gallaga, *op. cit.*

Anschuetz *et al.*, *op. cit.*, p. 177.

Pérez Bedolla, *op. cit.*

Pérez de Ribas, *op. cit.*, p. 413.

Cambell W. Pennington, *The Pima Bajo of Central Sonora, Mexico*, vol. 1, Salt Lake City, University of Utah Press, 1980, pp. 7 y 352.

Ruth Warner Giddings, *Yaqui Myths and Legends*, Tucson, University of Arizona Press, 1993.

Pérez de Ribas, *op. cit.*, p. 399.

Doolittle, *op. cit.*, p. 35.

*Ibidem.*

Pérez de Ribas, *op. cit.*, p. 328.

Timothy Dunnigan, "Lower Pima", en Alfonso Ortiz (ed.), *Handbook of North American Indians: Southwest*, vol. 10, Washington, Smithsonian Institution, 1983, pp. 217-230. Pennington, *op. cit.*; Pérez de Ribas, *op. cit.*, pp. 328 y 413.

Pérez de Ribas, *op. cit.*, p. 391.

Pennington, *op. cit.*, Pérez de Ribas, *op. cit.*

Pérez de Ribas, *op. cit.*, p. 329.

*Ibidem*, pp. 391-392.

Pennington, *op. cit.*, p. 312.

Pérez de Ribas, *op. cit.*, p. 85.

Anschuetz *et al.*, *op. cit.*, p. 178.

Dobres y Robb, *op. cit.*; Keith H. Basso, *Wisdom Sits in Places: Landscape and Language Among the Western Apache*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1996.

Potter, *op. cit.*; Rappaport, *op. cit.*



Giddings, *op. cit.* Edward Spicer, *Yaquis: historia de una cultura*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1994 (Serie Historiadores y Cronistas de Indias 9).

Basso, *op. cit.*

Anschuetz *et al.*, *op. cit.*; Ashmore y Knapp, *op. cit.*

Ashmore y Knapp, *op. cit.*; Baso, *op. cit.*, fig. 4.

Pérez de Ribas, *op. cit.*, pp. 189, 236, 246, 494 y 495.

Pérez de Ribas, *op. cit.*, p. 495.

Pérez de Ribas, *op. cit.*, p. 276.

Gordon Ekholm, "Excavations at Guasave, Sinaloa, Mexico", *Anthropological Papers* 38, Nueva York, American Museum of Natural History, 1942. Gallaga, *op. cit.* Jorge Arturo Talavera González, "Mochichahui, Sinaloa: un asentamiento prehispánico en la frontera septentrional de Mesoamerica (un estudio arqueológico)", tesis de licenciatura, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1995.

Julio César Montane, "Desde los orígenes hasta 3000 años antes del presente", en *Historia General de Sonora*, Tomo 1: *periodo prehistórico y prehispánico*, Hermosillo, Gobierno del Estado de Sonora, 1996, p. 178.

Basso, *op. cit.*, p. 34.

Pérez de Rivas, *op. cit.*, p. 291.

*Ibidem*, p. 179.

Penninton, *op. cit.*, p. 149.

Johanna Broda, "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica", en *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), México, UNAM, 1991, pp. 461-500. Karl Taube, "Ancient and Contemporary Maya Conceptions about Forest and Fields", en Arturo Gómez-Pompa, Michael F. Allen, Scott L. Fedick y Juan J. Jiménez-Osornio (eds.), *The Lowlands Maya Area: Three Millennia at the Human-Wildland Interface*, Nueva York, Food Products Press, 2003, pp. 461-492.

Timothy Dunnigan, "Lower Pima", en Alfonso Ortiz (ed.), *Handbook of North American Indians: Southwest*, vol. 10, Washington, Smithsonian Institution, 1983, pp. 217-230.

Ana María Álvarez, "¿Qué tiempos aquellos, señor don Simón!: balance y perspectivas del proyecto Huatabampo a muchos años de su realización", ponencia presentada en 30 Años del INAH en Sonora: Mesas de análisis, balance y perspectivas en Arqueología, Historia y Antropología, Hermosillo, Sonora, 2003.

## CAPÍTULO 6

# PAISAJES SAGRADOS ENTRE LOS PUEBLOS PREHISPÁNICOS: EL CULTO EN LOS VOLCANES NEVADOS

OSVALDO ROBERTO MURILLO SOTO

En la región geográfica que hoy conocemos como el Cinturón Volcánico Transmexicano distintos pueblos preeuropeos habilitaron recintos de culto en parajes del Iztaccíhuatl, el Popocatepetl, el Poyauhtécatl (Pico de Orizaba), el Ajusco, la Matlalcueye (Amatlalcueye), el Chicnauhtécatl (Nevado de Toluca) y el Tlalocan (Monte Tláloc); ante tales circunstancias en este texto plantearé un análisis dinámico que desde la perspectiva de la antropología, la historia y la arqueología, ampliará el conocimiento que se tiene sobre la concepción mesoamericana<sup>1</sup> del paisaje.

El registro arqueológico muestra que los especialistas rituales que subieron a los volcanes durante la época prehispánica, aprovecharon esencialmente sus planicies y cimas, tanto principales como secundarias, para conmemorar diversos rituales en el marco de las “fiestas de las veintenas”,<sup>2</sup> apelando a una topografía mítica en la que se daba prioridad a espacios situados por encima de 3 950 msnm, a esa altitud en la actualidad el medio geográfico se caracteriza por ser el límite de expansión natural del bosque denso, habitan ahí escasos árboles y abundante zacate que va desapareciendo conforme se asciende, ya que el suelo se congela la mayor parte del año.<sup>3</sup>

Sin embargo, hay que considerar que debido al incremento en la temperatura del planeta, alrededor de la década de 1960 el bosque de pino (*Pinus hartwegii*) comenzó a expandirse hacia cotas altitudinales más altas, es así que en el caso del Iztaccíhuatl para principios del siglo XXI el bosque denso subió casi 30 m en comparación a su límite superior que tenía para mediados del siglo XX, particularmente el ritmo de ascenso se incrementó a partir de 1993, con un total de 17 m en 19 años.<sup>4</sup> La tendencia espacial en torno al

crecimiento de los árboles en los últimos 50 años revela que los bosques de los volcanes estuvieron situados en una altitud inferior a la actual, también muestra que las oscilaciones en el clima y el medio ambiente influyen considerablemente en la percepción que se tiene del espacio a lo largo del tiempo, e implica que nos encontramos en un contexto natural distinto en comparación con el que habitaron las personas que subían ofrendas en la época prehispánica, ya que al menos para finales del siglo XIV comenzó a manifestarse en la región un periodo de clima frío de escala planetaria, conocido como la Pequeña Edad de Hielo, que fomentó la expansión de los glaciares en los volcanes.<sup>2</sup> Por lo tanto, al menos en la etapa previa a la intervención europea, el entorno natural de los adoratorios de las montañas fue más frío y húmedo que en la actualidad, porque existía más concentración de hielo y de agua. Esta información es relevante porque en esos recintos precisamente se daba prioridad a la veneración de entidades sagradas que evocaban distintos tipos de agua,<sup>6</sup> especialmente en la zona donde “nace” el líquido, es decir entre los 4 050 a 4 500 msnm, donde surgen los manantiales, y también los arroyos que tienen su origen en los vértices de los glaciares. Además en correlación a esas áreas de actividad ritual, las estancias con flujo de agua al interior de las cañadas también fueron trascendentes para la práctica de aquel culto antiguo.<sup>7</sup>

Otra característica importante del espacio geográfico donde se emplazaron la mayoría de los adoratorios de las montañas, es que estos sitios poseen una perspectiva visual privilegiada desde la cual pueden apreciarse otros volcanes e inclusive cimas relevantes dentro de un mismo complejo volcánico, tal es el caso del impactante panorama que ofrece la cabeza del Iztaccíhuatl vista desde el templo de Nahualac, y son los días 29 de abril cuando desde el adoratorio rectangular puede contemplarse el surgimiento del sol detrás del volcán.<sup>8</sup> Al parecer esa fecha fue muy importante para la práctica de rituales en los volcanes de la Cuenca de México, ya que el fraile Diego Durán escribió en el siglo XVI, que la gran fiesta del Monte Tláloc, se efectuaba al amanecer de los días 29 de abril, durante la veintena Huey tozotli.<sup>2</sup> Por lo tanto, entre las razones que debieron motivar esta proyección estratégica se incluyen las implicaciones de carácter astronómico, ya que resultaba propicio efectuar rituales al amanecer, en el momento en que el sol u otro astro, como Venus, aparecieran detrás de una cumbre, valiéndose los ministros de aquellos templos de los eventos astronómicos, como marcadores del tiempo sacro tomando el horizonte como referente.<sup>10</sup>

Una razón adicional por la que resultaba significativo el plano visual que poseía una *ayauhcalli* o “casa de la niebla” de la montaña, en correlación con los montes circundantes, es porque precisamente en los altares de esos templos, e inclusive en los domésticos,<sup>11</sup> se reproducía en miniatura el ambiente serrano, por medio de figurillas antropomorfas que personificaban a los cerros mismos, e inclusive a los cuerpos de agua de las zonas lacustres. En la obra del padre Durán se describe la recreación simbólica que se hacía del paisaje volcánico:

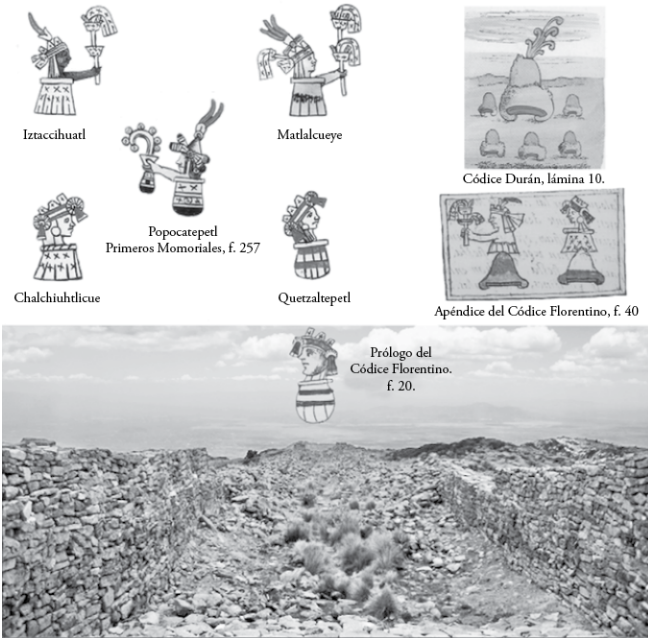
Llaman hoy día a esta sierra Tlalocan, y no sabré afirmar cuál tomó la denominación de cuál: si tomó el ídolo de la aquella sierra, o la sierra del ídolo [...]. En este cerro, en la cumbre de él, había un gran patio cuadrado [...]. En medio de esta pieza, sentado en un estradillo, tenían al ídolo Tláloc [...].

A la redonda de él había cantidad de idolillos pequeños, que lo tenían en medio, como a principal señor suyo, y estos idolillos significaban todos los demás cerros y quebradas que este gran cerro tenía a la redonda de sí. Los cuales tenían sus nombres, conforme al cerro que representaban; los cuales nombres hoy en día les duran, porque no hay cerro ninguno que no tenga su nombre. Y así, los mismos nombres tenían aquellos idolillos que estaban a la redonda del gran ídolo de Tláloc, acompañándole, como los demás cerros acompañan a la sierra [...].<sup>12</sup>

Conviene a saber, que llegado el día solemne de la veneración de este cerro [el Popocatepetl], toda la multitud de la gente que en la tierra había, se ocupaba de moler semillas de bledos y maíz, y de aquella masa hacer un cerro, que representaban al volcán. Al cual ponían sus ojos y su boca y le ponían en un prominente lugar de la casa, y alrededor de él, ponían otros muchos cerrillos de las misma masa de tzoalli; con sus ojos y su boca, los cuales todos tenían sus nombres, que eran el uno Tláloc, y el otro, Chicomecóatl, e Iztac Tepetl y Amatlalcueye y juntamente a Chalchiuhtlicue, que era la diosa de los ríos y fuentes que de este volcán salían, y a Cihuacóatl.<sup>13</sup>

Para exponer un caso concreto sobre la importancia de la perspectiva panorámica, plantearé la proyección visual que presenta el pasaje amurallado del templo de Tláloc, construido en la cima del Tlalocan a 4100 msnm, en correlación con la cima principal de la sierra Quetzaltépetl de Texcoco,<sup>14</sup> una cordillera que fue concebida como una deidad femenina y que se representaba mediante esculturas elaboradas con masa de amaranto, semillas y ropa de papel, según consta en el fol. 20 del prólogo del *Códice Florentino* (fig. 1).<sup>15</sup> Por lo tanto, creo que la Quetzaltépetl fue una de las deidades que se adoraba en el tetzacualco del Monte Tláloc.<sup>16</sup>

FIGURA 1. EL PASAJE DEL TEMPLO DE TLÁLOC SE ORIENTÓ VISUALMENTE HACIA LA CIMA DE LA SIERRA QUETZALTÉPETL, AL FONDO SE APRECIABA EL LAGO DE TÈXCOCO, ADEMÁS DE OTROS MONTES, TODOS ESTOS PERSONIFICABAN DEIDADES Y SUS REPRESENTACIONES SE COLOCABAN ALREDEDOR DEL TLALOQUE



Asimismo resulta notable que en el cerro Tecorral, situado en la porción oriental de la Quetzaltépetl, también se construyó un adoratorio prehispánico con forma cuadrangular, donde aún es posible encontrar abundantes fragmentos de utensilios rituales de la época.<sup>17</sup>

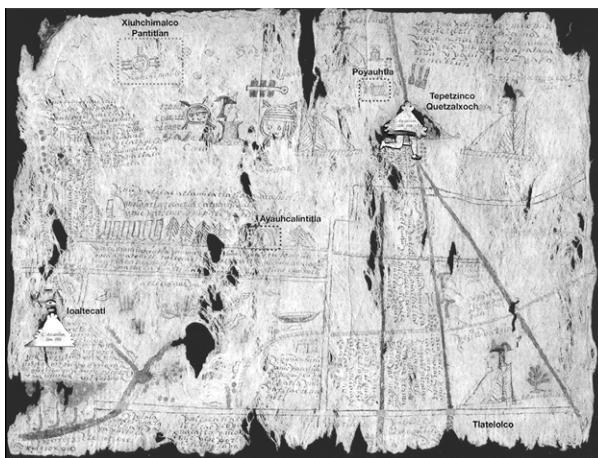
Adicionalmente hombres, mujeres y niños, así como plantas, animales y esculturas elaboradas en distintos soportes como: cerámica, madera, piedra, papel y copal, también personificaban a los númenes de los montes, el maíz, la cueva, la tierra, el viento, el rayo, el pulque, la lluvia y el agua; y mediante su solemne sacrificio, que evocaba algún mito, se integraban al centro anímico de cierto volcán, según fuera la entidad sagrada a quien representaran. Cito como ejemplo las festividades de Atlcahualo,<sup>18</sup> veintena en la que los mexica tenochca renovaban su pacto mítico con los *tlaloque*,<sup>19</sup> asumiéndose como los dueños del maíz, las verduras y el territorio, por medio del sacrificio de niños y niñas,<sup>20</sup> quienes representaban a montes y parajes acuáticos que habían pertenecido a los tlacoachcalcas,<sup>21</sup> colhuas, tepanecas y tlatelolcas (fig. 2).

Para legitimar el control de un territorio en Mesoamérica se debía tomar posesión de los lugares sacros de los pueblos sometidos, donde las élites en el poder presidían ceremonias para honrar al fuego,<sup>22</sup> pero también al paisaje

constituido por montes y cuerpos de agua.<sup>23</sup> En algunos casos imponían la adoración de sus deidades erradicando, o bien complementado y enriqueciendo el culto que previamente ahí se efectuaba.<sup>24</sup> En cambio para desacreditar el prestigio y la autoridad de un pueblo, sus rivales destruían las deidades de las montañas que personificaban el paisaje que controlaban.<sup>25</sup> Por lo tanto, mediante el tiempo sacro una ciudad, o *tollan*, continuamente debía efectuar el culto al agua y al fuego en los cerros, para así legitimar sus posesiones y derecho a gobernar a otros pueblos. Aquella civilización asignaba a los montes la función social de delimitar espacios, tal es el caso de los cerros representados en la lámina 11r del documento conocido como la *Ordenanza del Señor Cuauhtémoc*,<sup>26</sup> donde se exponen templos y lugares sagrados de Tlatelolco, que estuvieron controlados por Tenochtitlan en la etapa de su esplendor, y en los que se evocaba el sacrificio mítico de la niña mexicana Quetzalcoch y de los niños Ioaltécatl, Poyauhtla, estos últimos también llamados *epcóatl* (fig. 2).

Para la civilización mesoamericana la naturaleza poseía una identidad propia basada en una caracterización y tipografía mítica que le brindaba cierta personalidad, así que sus distintas manifestaciones se consideraban actores sociales con los que se debía interactuar periódicamente.

FIGURA 2. LAS DEIDADES DE LOS CERROS Y EL AGUA PERSONIFICABAN EL TERRITORIO. LA ÉLITE GOBERNANTE QUE PRESIDÍA SU CULTO LEGITIMABA EL CONTROL DE ESE PAISAJE Y SUS RECURSOS



Sin embargo, las representaciones del medio geográfico no eran permanentes, ya que cada pueblo poseía una construcción singular del entorno, debido a que cada uno tenía su propia historia vinculada a las hazañas de sus ancestros y a la protección conferida por cierta deidad, que se adoraba

como la principal y que por lo general estaba en oposición a las deidades regentes de otros pueblos; en complemento también se daba preferencia al culto de las deidades que les habían enseñado los oficios que practicaban y éstas también personificaban su paisaje; incluso se aceptaba que cierta deidad desde antes moraba en alguna estancia, previo al establecimiento de su *altépetl*. Por otra parte, la posición geográfica de una ciudad difería de un sitio a otro, por lo tanto un mismo monte podía concebirse con distinto género y representar a deidades distintas,<sup>27</sup> que se adoraban evocando mitos diferentes, dando pauta a la existencia de distintos contextos arqueológicos.

### TIEMPO-ESPACIO-DEIDAD EN LA CONFORMACIÓN DEL PAISAJE

En Mesoamérica un mismo espacio estaba vinculado a diferentes tiempos sociales, ya que todas las actividades se encontraban reguladas por el “calendario adivinatorio”,<sup>28</sup> un conteo del tiempo sacro que permitía conocer los sitios y periodos de actividad de las deidades en distintos planos existenciales del cosmos, así como su influencia temporal y espacial en el mundo de los hombres dependiendo del estrato social al que pertenecieran. Cito como ejemplo el culto a la Cihuateteo Tlazoltéotl, quien interactuaba con las personas los días “Venado”, en cruces de caminos y en adoratorios llamados *cihuateocalli*, los cuales se adornaban con banderas que exhibían signos similares a los de su tocado (fig. 3).

FIGURA 3. EN LOS *TONALAMATL* SE INDICABA EL TIEMPO, EL ESPACIO Y LA FORMA CÓMO DEBÍA VENERARSE CADA UNA DE LAS DEIDADES, POR LO TANTO LOS LUGARES SE ADECUABAN PARA CREAR CIERTO PAISAJE MÍTICO QUE FUESE APTO PARA PRACTICAR UNA ADORACIÓN CORRECTA



El uso del *tonalpohualli* denota la existencia de una lógica ritual de índole mesoamericana, en la que se evocaba mediante un rito, cierto paisaje mítico. La distribución espacial que ofrece esta cuenta refleja un orden matemático del

cosmos, en el cual los eventos del universo se concebían con un carácter cíclico. Asimismo, expone la forma cómo intervenían las deidades sobre diferentes aspectos de la vida de los hombres y sus influencias energéticas que llegan a este mundo en contextos espacio-temporales específicos; por lo tanto señala los rituales a practicar y las ofrendas a entregar acordes a los momentos del tiempo deificado. Esta cuenta no fue un instrumento de control sobre los dioses y sus fuerzas sobrenaturales, sino más bien, una guía práctica para la correcta adoración de una entidad sagrada dentro de su tiempo y espacio de actividad.

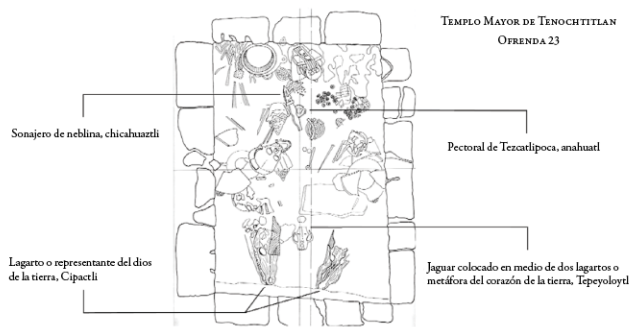
Ahora bien, un mismo tiempo podía estar ligado a cuatro diferentes clases de espacio, a saber:

1. *Espacio en la geografía sagrada del cosmos*, es un espacio de calidad intangible, ajeno a nuestro plano existencial, porque es el lugar donde sólo acceden los dioses, sus animales y los muertos.
2. *Templo o teocalli*, es en su totalidad un espacio de creación humana que sirve para representar paisajes de la geografía sagrada del cosmos, donde se sabe que mora alguna deidad, se encuentran en el plano existencial donde habitan los hombres.
3. *Espacio sacro ubicado en el paisaje circundante*, lo constituyen espacios liminales que funcionan como entrada y salida de las fuerzas sobrenaturales que residen en los niveles verticales del cosmos. Estos lugares pueden tener un templo construido como una adaptación humana a la geografía sagrada.
4. *Ofrendas*, son cosmos a pequeña escala, y representan las combinaciones posibles de fuerzas que llegan a la tierra en un mismo tiempo, pero también representan un mensaje que se manda desde la tierra a cierto lugar del cosmos. La ofrenda es un microespacio cargado de liminalidad (fig. 4).



FIGURA 4. LAS OFRENDAS TAMBIÉN EVOCAN ALGÚN PAISAJE DE LA GEOGRAFÍA SAGRADA DEL COSMOS MESOAMERICANO, SERVÍAN PARA DOTAR DE IDENTIDAD A UNA ESTANCIA Y SE FUNDAMENTABAN EN NORMAS CODIFICADAS QUE SE ADOPTARON PARA TRANSMITIR MENSAJES POR MEDIO DE SÍMBOLOS<sup>1</sup>

<sup>1</sup> En el nivel C de esta ofrenda se evoca el interior de la tierra, donde moran las entidades sagradas del fuego y el agua. La capa terrestre es personificada por el Cipactli (véase p. 22 del *Códice Borgia* en fig. 7), y para acceder al inframundo se evoca a Tezcatlipoca en su manifestación del jaguar Tepeyollotl, quien es el guardián del monte y de la cueva.

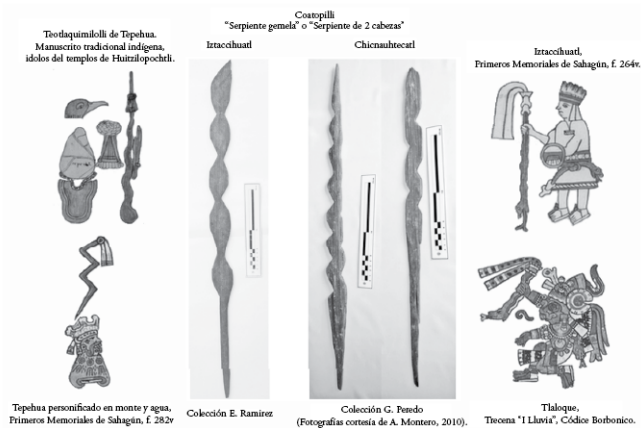


Tanto en los santuarios de las urbes [2], como en estancias del paisaje circundante [3], se depositaban ofrendas [4], que constituían mensajes que se pretendía que llegaran a algún punto de la geografía sagrada del cosmos [1], por lo general el lugar de morada de las deidades veneradas. Para ello era necesario que la ofrenda-mensaje se depositara en presencia de los dioses, por tal razón se evocaban acontecimientos míticos efectuando rituales teatrales en cada una de las fiestas de las veintenas, en donde los espacios de adoración de las ciudades y los situados en el paisaje circundante servían como escenarios para la realización de esos ritos.

Para comprender mejor una parte de esta dinámica ritual cito el *Proceso Fiscal del Santo Oficio de la Inquisición, contra Miguel indio bezino de México que en su lengua se dice Pochtecatl Tlaylotlatl*,<sup>29</sup> a quien en 1539 se le incautaron unos *tlaquimilolli* del Huey Teocalli de Tenochtitlan [2], es decir unos bultos sagrados que contenían deidades y sus reliquias, entre los que se incluía el *tlaquimilolli* de Tepehua,<sup>30</sup> el “Dueño del Monte”, el cual entre otras cosas contenía un utensilio para tejer, llamado *tzotzopaztli*,<sup>31</sup> así como un bastón serpentino denominado *coatopilli*, un objeto ritual que se adornaba con papel en la “cola” y que simbolizaba la nube y/o el relámpago. En correspondencia al vínculo asignado entre un “cetro serpentino” y las deidades que personificaban los volcanes, distintos *coatopilli* fueron regresados a sus dueños [4], al reintegrarlos a sus centros anímicos en lugares como el pecho y el cuello de la Iztaccíhuatl, así como los lagos del cráter del Nevado de Toluca [3].<sup>32</sup> Estas

evidencias confirman que en este plano existencial del universo, el Tlalticpac, los hombres interactuaban con las deida-des del Tlalocan<sup>33</sup> en adoratorios situados en las urbes, pero también en espacios del paisaje circundante, de los que destacan particularmente el área geográfica localizada por encima de 4 000 msnm, donde ya no crecían árboles pero sí “nacía” el agua, porque se asumía como un área de acceso al Tlalocan [1] (fig. 5).

FIGURA 5. LAS DEIDADES PREHISPÁNICAS INTERACTUABAN CON LOS HOMBRES EN DIFERENTES SITIOS DEL TLALTICPAC, LO QUE DABA PUTA A LA EXISTENCIA DE UNA RED DE PAISAJES EN LA QUE SE RECONOCÍAN DISTINTOS CONTEXTOS ESPACIO-TEMPORALES DE CONTACTO



Esto nos muestra que distintos sitios del cosmos se encontraban bajo el influjo energético de un cierto grupo de deidades,<sup>34</sup> por lo tanto las personas debían seguir determinados protocolos para interactuar con las distintas clases de paisaje y sus guardianes.

Ya que los montes fungían como puntos de acceso al Tlalocan, entonces se puede asumir que sus parajes y los entes tanto tangibles como intangibles que ahí se encontraban, estaban bajo el influjo del *tonalli* proveniente de ese espacio de la geografía sagrada del cosmos. Por tal motivo, la gente que subía a las montañas utilizaba sustancias sacras afines a las esencias anímicas de aquellos lugares fríos, con el fin de protegerse.<sup>35</sup> Un indicio similar concerniente a la necesidad de fortalecer el *tonalli* usando sustancias sacras relacionadas a las entidades del Tlalocan, aparece en el fol. 56r del *Códice de la Cruz-Badiano*,<sup>36</sup> donde se afirma que para pasar con seguridad un río las personas tenían que humedecerse el pecho con un líquido que contuviera *yauhtli*; una planta sagrada que estaba íntimamente ligada a la veneración del Tlaloc, y de la cual se ha corroborado su presencia en el contexto de su adoración.<sup>37</sup> El vínculo entre el *yauhtli* y la deidades del Tlalocan también se encuentra en el fol. 263v de los *Primeros Memoriales*, donde aparece representado el *tlaloque*

Yiauhqueme, “el vestido de *yauhtli*”, quien también personificaba un cerro en el que se sacrificaba un infante como su representante durante las solemnidades de Atlcahualo. Mientras que en el Mapa de Cuauhtinchan Núm. 2 aparece un individuo que pretende cruzar un río, que baja de la actual Sierra de Río Frío, sobre un par de bastones adornados con papel y *yauhtli*, similares a los que portan las divinidades del Tlalocan.

## EL PAISAJE DE CULTO AL AGUA Y EL VIENTO

El paisaje mesoamericano se creaba con base en la observación de la naturaleza y según a la deidad a quien se le deseara rendir culto, se daba prioridad a ciertos espacios con características ambientales y topográficas concretas, que servían para representar los lugares donde moraba o los sitios de su influencia en el cosmos; los especialistas rituales que oficiaban los rituales se remitían a la guía práctica del *tonalpohualli*, así como a mitos específicos recreados en el marco de las fiestas de las veintenas. Con esta lógica a continuación suministraré una explicación del paisaje mesoamericano que fue apto para venerar a Chalchiuhtlicue y a Quetzalcóatl en el Tlalticpac.<sup>38</sup>

Los *tonalamatl* conocidos como el *Códice Borgia*<sup>39</sup> (p. 14) y el *Códice Fejérváry-Mayer*<sup>40</sup> (lám. 3), exponen que la entidad sacra del agua, Chalchiuhtlicue, debía adorarse en sitios inundados con ese líquido, los días “Muerte”.

Según el padre Diego Durán la trecena “1 Muerte” correspondía con el periodo festivo de Huey tozoztli, veintena en la que precisamente se efectuaba el sacrificio de la representante de Chalchiuhtlicue en el Tlalticpac, personificada por una niña que ofrendaba su vida en el adoratorio acuático de Pantitlán, después de haber sido venerada en un bosquecillo artificial recreado en un patio situado frente al templo de Tláloc, en el Huey Teocalli de Tenochtitlan.<sup>41</sup> Por otro lado, durante esa misma veintena también se sacrificaba a niñas en el Iztaccíhuatl, y debido a que la comitiva se internaba por dos días en el complejo volcánico, asumo que aquellas niñas se adoraban en algún paraje del bosque natural, antes de llegar al templo que las conduciría al Tlalocan.<sup>42</sup>

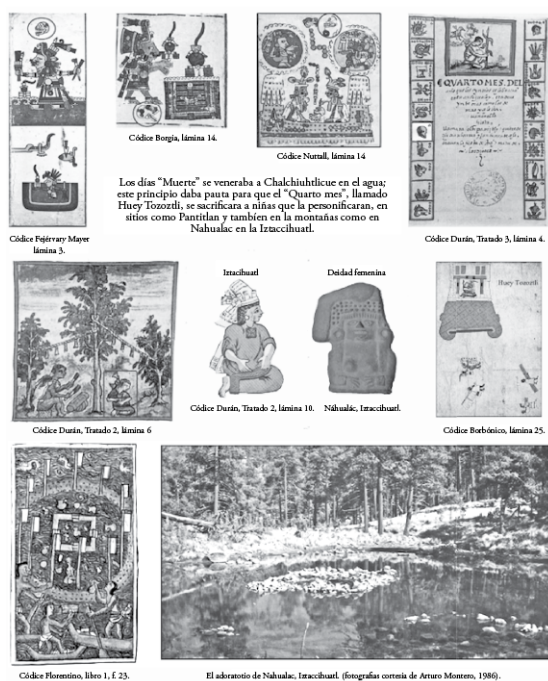
Destaca que los mexica tenochca llevaban a Chalchiuhtlicue al Tlalocan, a través de Pantitlán, los días 29 de abril; una fecha que también resultaba propicia para que la gente de Chalco llevara a Chalchiuhtlicue, o bien a la

Iztaccíhuatl al Tlalocan, a través del adoratorio serrano de Nahualac, ya que desde la perspectiva visual de ese templo, el sol surge detrás de la Cabeza de la Iztaccíhuatl el día 29 de abril.

Cabe enfatizar que en nuestra época el templo de Nahualac se inunda totalmente en ciertos periodos del año, pero anteriormente se abastecía de agua procedente de manantiales, debido a que el flujo del líquido fue desviado de manera intencional para mantener inundado el espacio sagrado.<sup>43</sup> Además se sabe que en esa estancia se depositaron abundantes figurillas de alfarería con atributos femeninos.<sup>44</sup>

Por lo tanto, nos encontramos con dos pueblos que habilitaron distintos espacios de culto a Chalchiuhtlicue, utilizando diferentes recursos ambientales en lugares opuestos del Tlalticpac, pero en el marco de una convención mítica y simbólica de índole mesoamericana que daba pauta para practicar su correcta adoración (fig. 6).

FIGURA 6. LAS CONVENCIONES LITÚRGICAS Y SIMBÓLICAS MESOAMERICANAS DIERON PAUTA PARA DOTAR DE VIDA A PAISAJES QUE FUERAN APTOS PARA RENDIR CULTO A SUS DEIDADES, APROVECHANDO LOS DIFERENTES RECURSOS AMBIENTALES Y GEOGRÁFICOS DEL TLALTICPAC



En complemento resulta relevante señalar que en la lámina 14 del *Códice Nuttall* se representó una montaña, sobre la cual se encuentra la deidad de la lluvia con el nombre calendárico "1 Muerte", cuyo glifo es un cráneo, un signo vinculado con la prosperidad.

En el contexto ideológico mesoamericano a los huesos se les asignaban poderes fecundadores, así que no debe descartarse que durante este día los pueblos prehispánicos ofrecieran cráneos en sus montañas, incluidos los de animales, que se devolvían a Tezcatlipoca en su advocación del jaguar Tepeyóllotl, el “Señor de los animales” y “Corazón de la Montaña”.<sup>45</sup> De hecho “1 Muerte” es uno de los nombres calendáricos de Tezcatlipoca, a quien se le sacrificaban niños en veintenas como Micailhuitl,<sup>46</sup> y también cuando se deseaba que lloviera,<sup>47</sup> además de que se le invocaba para alejar el granizo.<sup>48</sup> Concretamente en la región de Chalco a Tezcatlipoca se le atribuía la concesión del territorio, la lluvia y la fertilidad de los campos de cultivo,<sup>49</sup> desempeñaba un papel similar al asignado al dios Tláloc en los mitos de los mexica tenochca.<sup>50</sup> Por tales motivos, a la deidad del espejo humeante también se le debió adorar en el Iztaccíhuatl y en el Popocatépetl,<sup>51</sup> inclusive la gente de Texcoco afirmaba que en ese volcán había entrado y perdido su pierna, y el hueso de su muslo formaba parte del *tlaquimilolli* que protegía a la ciudad.<sup>52</sup>

Otro nombre de Tezcatlipoca era Tlalticpaque, el “Señor de la tierra”, por lo cual también se consideraba un deidad dueña del territorio, de hecho una faceta de “1 Muerte” eran las ceremonias que oficiaban en su honor los señores que desempeñaban las más altas funciones, ya que Tezcatlipoca era quien otorgaba o quitaba el poder y las riquezas,<sup>53</sup> lo cual también garantizaba la existencia de lluvias y fertilidad en una región.<sup>54</sup> Los miembros de la élite que recibían la aprobación de las deidades de las montañas y las corrientes de agua, garantizaban su éxito político y prosperidad económica.<sup>55</sup>

El vínculo entre el prestigio público, la legitimación de poder y el culto a las deidades que personificaban el paisaje fue estrecho, el primer día del *tonalpohualli* y de las fiestas de las veintenas llamado Ce Cipactli, “1 Lagarto”, era cuando los mexica tenochca elegían a sus gobernantes;<sup>56</sup> en ese mismo día los dirigentes del *altépetl* renovaban el pacto que sus ancestros habían convenido con los Tlaloques, para hacerse del territorio y sus recursos:

El primero mes del año se llamaba entre los mexicanos atlahualo, y en otras partes quauitleóa. Este mes comenzaba en el segundo del día del mes de febrero<sup>57</sup> [...] En el primer día de este mes [Ce Cipactli] celebraban una fiesta a honra, según algunos, de los dioses Tlaloques que los tenían por dioses de la pluvia; y según otros de su hermana la diosa del agua Chalchiuhtlicue; y según otros a honra del gran sacerdote o dios de los vientos Quetzalcóatl, y podemos decir que a honra de todos estos.<sup>58</sup>

Siguiendo la directriz de los Tonalamatl los especialistas rituales que leían el

“calendario adivinatorio” sabían que los días “1 Lagarto” (fig. 7), deidades ataviadas con las vestimentas de Quetzalcóatl y/o Nahui Ehécatl, debían adorarse en cuerpos de agua (*Códice Borgia*, p. 1) y también en los manantiales de las montañas (*Códice Borgia*, p. 22).

Por tal motivo, con esta lógica ritual se ofrendaron en Nahualac figurillas de alfarería que evocan a la entidad sacra del aire, éstas portan en su pecho la “joya del viento” llamada *ehēcacozcaatl*. Asimismo, otra representación del caracol marino de Quetzalcóatl aparece en un cajete trípode que se depositó en el adoratorio de Tenenepanco en el Popocatepetl. Cabe mencionar que Quetzalcóatl también comparte atavíos con Tepeyollotl: el taparrabo, el pendiente y la concha en el pecho;<sup>59</sup> inclusive ambas deidades se adoraban durante la trecena “1 Venado”, como se aprecia en la lámina 3 del Tonalamatl conocido como el *Códice Borbónico*. Después de la caída de Tollan se dice que Quetzalcóatl “tomó la vía hacia la mar y que allí abrió, con sola su palabra, un gran monte y se metió ahí”,<sup>60</sup> creemos que esta acción también lo convierte en el “corazón de una montaña”.

Particularmente existe un vínculo entre Quetzalcóatl, el Iztaccíhuatl y el Popocatepetl, se sabe que cuando cruzo esos volcanes, murieron de frío unos enanos jorobados que le acompañaban.

Además Quetzalcóatl también era uno de los *tepicoton* que se adoraba en los templos de las montañas,<sup>61</sup> recordemos que el viento surge de los montes y trae consigo la lluvia. Particularmente en Tollan hacía llover mediante un espejo que había entregado a sus devotos,<sup>62</sup> además de que descubrió el maíz en el interior del Tonacatepetl.<sup>63</sup>

El Tlaloque Nahui Ehécatl se adoraba durante la trecena “1 Lluvia” del tonalamatl,<sup>64</sup> periodo que incluye el día “10 Conejo”, el cual junto a la trecena “1 Lagarto” se encuentran grabados en la “Piedra del Conejo” situada a las afueras del actual poblado de Amecameca en camino al bosque de la Iztaccíhuatl, destaca que ambos lapsos de tiempo corresponden a la veneración de las deidades de la montaña como se ha argumentado previamente.<sup>65</sup>

FIGURA 7. LOS TEMPLOS DE LOS VOLCANES SE ADORNABAN CON BANDERAS DE PAPEL QUE EXPONÍAN SIGNOS PARTICULARES DE LOS DIOS QUE AHÍ SE ADORABAN, ESOS SÍMBOLOS TAMBIÉN SERVÍAN PARA EVOCAR EL PAISAJE CIRCUNDANTE



Adicionalmente, durante "Ce cipactli" los templos situados tanto en lagos como en montañas se adornaban con banderas de papel llamadas amatetehuítl o tetehuítl,<sup>66</sup> las cuales exponían signos personales de las deidades que de hecho se adoraban en esas estancias, entre los que hemos podido identificar se encuentran símbolos que portaba Quetzalcóatl en sus atavíos, así como otros característicos de los *tepicoton*. Por lo tanto, si estas banderas se colocaban alrededor de los templos, como en Pantitlán, entonces estas fungían como abstracciones de las deidades, y se constituían como otra forma en que se representaba el paisaje, al evocar símbolos de los cerros como en el caso del Popocatepetl. Así que los distintos elementos topográficos que constituían el paisaje debieron tener signos particulares que los diferenciaban unos de otros, porque recordemos que cada uno tenían su propia personalidad y era objeto de culto a su debido tiempo.<sup>67</sup>

## CONSIDERACIONES FINALES

Desde mi percepción, estudiamos al hombre y al ambiente como entidades inseparables, ya que toda existencia humana se sitúa en una espacialidad y temporalidad específicas que se constituyen como factores decisivos de su



propia historicidad.

El registro arqueológico de los volcanes contrastado con las fuentes históricas nos revela que los pueblos preeuropeos, asentados en la región geográfica que actualmente se denomina como el Cinturón Volcánico Transmexicano, poseían una base cultural común que dio pauta a la creación de áreas de actividad litúrgica que presentan patrones cualitativos semejantes en cuanto a su disposición espacial y objetos ofrendados, sin embargo, también nos dice que el culto que se practicaba en los parajes situados en altitudes superiores a 3 500 msnm es mucho más complejo que la adoración a Tláloc y la petición de lluvias que seguía las directrices de los cambios climáticos estacionales que acontecen año con año, como se ha planteado en la mayoría de las investigaciones que estudian los rituales prehispánicos en los montes.

Creo que para efectuar un estudio integral y sistematizado del paisaje primero se deben entender las distintas representaciones ideológicas que las sociedades del pasado brindaron a su entorno, familiarizándonos con las concepciones singulares que tuvieron del mundo a partir de la información que brindan las fuentes históricas y el registro arqueológico, el cual debe estar sustentado en prospecciones en superficie y excavaciones, que permitan conocer cuáles vestigios se conservan de cierta civilización, y si existen o no patrones de distribución espacial de las evidencias, tomando en cuenta los factores ambientales y topográficos de las áreas que se estudien, así como las particularidades cualitativas de la cultura material que exhiba alguna estancia en comparación a la propia de otros sitios.

Esta faceta de la investigación debe complementarse con la información y el análisis que aportan las fuentes proxy o indirectas, sustentadas en “archivos naturales” que registran la historia del clima en una región, como por ejemplo: los sedimentos depositados en el fondo de cuerpos de agua, los anillos de los árboles, así como las morrenas de los glaciares, por citar sólo algunos; su estudio nos ofrecerá una perspectiva más amplia sobre la variabilidad del clima y los efectos históricos que éste ha tenido sobre los ecosistemas y el ambiente.

## BIBLIOGRAFÍA

ACUÑA, René (coord.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, vol. 1, México, UNAM-IIA, 1985.

ARRIBALZAGA TOBÓN, Víctor Manuel, “Los caminos al Tlalocan: múltiples



- rutas prehispánicas al sitio ceremonial en la cumbre del Cerro Tláloc, Estado de México”, tesis de licenciatura, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2005.
- BAUTISTA DE POMAR, Juan, *Relación de Tezcoco (siglo XVI)*, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1970.
- BRODA, Johanna, “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica”, en *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, coords. Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé, México, UNAM, 1991.
- BRODA, Johanna, “Ritos mexicas en los cerros de la cuenca: los sacrificios de los niños”, en *La montaña en el paisaje ritual*, coord. Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia/UNAM-IIA/Conaculta-INAH, 2009.
- CASAS, Bartolomé de las, *Apologética historia sumaria quanto a las qualidades, disposición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policía, repúblicas, manera de vivir y costumbres de las gentes destas Indias Occidentales y Meridionales, cuyo imperio soberano pertenece a los Reyes de Castilla*, vol. 1, coord. Edmundo O’Gorman, México, UNAM-IIA, 1967.
- CHIMALPÁHIN, Domingo, *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*, México, Conaculta, 2003.
- CODEx AZCATITLÁN, París, Bibliothèque Nationale de France, Société des Americanistes, 1995.
- Códice Borbónico*, edición facsimilar por Francisco del Paso y Troncoso, México, Siglo XXI, 1989.
- Códice Borgia, Los templos del cielo y de la oscuridad: oráculos y liturgia. Libro explicativo del llamado Códice Borgia*. Introducción y explicación de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, México/Viena/Madrid, Sociedad Estatal Quinto Centenario/Akademische Druck und Verlagsanstalt, Graz/ FCE, 2005.
- Códice de la Cruz-Badiano. Libellus de medicinalibus indorum herbis. Manuscrito azteca de 1552*, escrito por Martín de la Cruz y traducido por Juan Badiano. Versión española con estudios y comentarios por diversos autores, 2 vols., México, FCE/ Instituto Mexicano del Seguro Social, 2001.
- Códice Fejérváry-Mayer. El libro de Tezcatlipoca, Señor del Tiempo. Libro explicativo del llamado Códice Fejérváry-Mayer*. Introducción y explicación de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García,

- México/Viena/Madrid, Sociedad Estatal Quinto Centenario/Akademische Druck und Verlagsanstalt, Graz/FCE, 1994.
- CÓDICE NUTTALL, “Código Nuttall. Lado 2: la historia de Tilantongo y Tezacoalco”. En *Revista Arqueología Mexicana*, No. 29, México, Editorial Raíces, 2009.
- DURÁN, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra firme*, 2 vols. México, Porrúa, 2006.
- FERDINAND ANDERS, Graz (coord.), *Código Magliabechiano*, CL XIII (B. R. 232), Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, ADV, 1970.
- FLORESCANO, Enrique, *Quetzalcóatl y los mitos fundadores de Mesoamérica*, México, Taurus, 2012.
- GONZÁLEZ OBREGÓN, Luis, “Proceso del Santo Oficio contra Mixcoatl y Papalotl, indios, por hechiceros”, en *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, tomo III, México, AGN, 2002.
- IWANISZEWSKI, Stanislaw, “Archaeology and archaeoastronomy of Mount Tlaloc, Mexico: a reconsideration”, *Latin American Antiquity* 5 (2) (1994), pp. 158-176.
- IWANISZEWSKI, Stanislaw, “Y las montañas tienen género. Apuntes para el análisis de los sitios rituales de la Iztaccíhuatl y el Popocatepetl”, en *La montaña en el paisaje ritual*, coords. Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia/IIIA-Instituto de Investigaciones Históricas/Conaculta-INAH, 2009, pp. 113-147.
- IWANISZEWSKI, Stanislaw e Ismael Arturo Montero García, “La sagrada cumbre de la Iztaccíhuatl”, en *La montaña en el paisaje ritual*, coords. Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia/Instituto de Investigaciones Históricas/Conaculta-INAH, 2009.
- JALPA FLORES, Tomás, *La sociedad indígena en la región de Chalco durante los siglos XVI y XVII*, México, Conaculta-INAH, 2009.
- KIRCHHOFF, Paul, “Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales”, *Dimensión Antropológica*, año V, vol. 19 (mayo-agosto 2000).
- LEÓN RIVERA, Jorge de, “Los dioses del Templo Mayor de la ciudad de México-Tenochtitlan custodiados en el Cerro de la Estrella. Código Miguel León Portilla”, en *Huizachtepetl. Geografía sagrada de Iztapala*, coord. Arturo Montero, México, Delegación Iztapalapa, 2002.

- MONTERO GARCÍA, Ismael Arturo, “Iztaccíhuatl. Arqueología en alta montaña”, tesis de licenciatura, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1988.
- MONTERO GARCÍA, Ismael Arturo, *Atlas arqueológico de la alta montaña mexicana*, México, Gobierno de los Estados Unidos Mexicanos, Semarnat, Comisión Nacional Forestal, 2002.
- MONTERO GARCÍA, Ismael Arturo, “Buscando a los dioses de la montaña: una propuesta de clasificación ritual”, en *La montaña en el paisaje ritual*, coords. Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia/UNAM-IIH/Conaculta-INAH, 2009, pp. 23-47.
- MONTERO GARCÍA, Ismael Arturo, “Una propuesta técnica para el cálculo en la arqueoastronomía”, en *Técnicas y tecnologías en el México antiguo, Memorias del Primer Coloquio de Arqueología*, coord. Rosalba Nieto Calleja, México, Conaculta-INAH, Coordinación Nacional de Arqueología, 2011.
- MONTÚFAR LÓPEZ, Aurora, “La flora sagrada de Tenochtitlan: propuesta para una nueva sala del Museo del Templo Mayor”, en *Arqueología e historia del centro de México. Homenaje a Eduardo Matos Moctezuma*, coords. L. López, D. Carrasco y L. Cue, México, INAH, 2006.
- MURILLO SOTO, Osvaldo Roberto, “Nevado de Toluca. Arqueología en alta montaña”, tesis de licenciatura, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2010.
- MURILLO SOTO, Osvaldo Roberto, “Las rutas del hielo: el comercio de la nieve del Iztaccíhuatl”, tesis de maestría, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2014.
- OLIVIER, Guilhem, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, México, FCE, 2004.
- OUDIJK, Michel R., “La toma de posesión: un tema mesoamericano para la legitimación del poder”, en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. XXIII, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2002.
- QUÍÑONES KÉBER, Eloise (estudio y paleografía), *Codex Telleriano Remensis*, Austin, University of Texas Press, 1995.
- RIVAS CASTRO, Francisco, “El paisaje ritual del occidente de la cuenca de México, siglos VII-XVI: un análisis interdisciplinario”, tesis de doctorado, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2009.
- RUIZ DE ALARCÓN, Hernando, *Tratado de las supersticiones y costumbres*

*gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España*, México, SEP, 1988.

SAHAGÚN, Bernardino de, 1974. *Primeros Memoriales*. Textos en náhuatl, traducción directa, prólogo y comentarios por Wigberto Jiménez Moreno, Colección Científica 16, en ocasión del XLI Congreso Internacional de Americanistas, México, INAH/SEP, Consejo de Historia.

SAHAGÚN, Bernardino de, *Códice Florentino*. Manuscrito 218-220 de la colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana, vol. 1, México, Gobierno de la República, Archivo General de la Nación, 1980.

SAHAGÚN, Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, vol. 1, México, Porrúa, 1981.

SPRANZ, Bobo, *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia*, México, FCE, 1973.

TENA, Rafael (paleografía y traducción), “Histoire du Mechique”, en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, México, Conaculta, 2011.

TENA, Rafael, *Anales de Cuauhtitlan*, México, Conaculta, 2011.

TENA, Rafael, “Leyenda de los soles. Códice Chimalpopoca”, en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, México, Conaculta, 2011.

TORRES BELTRÁN, Karla, “Variabilidad del límite superior del bosque en el volcán Iztaccíhuatl”, cartel informativo expuesto en el *III Simposio de Investigación del Parque Nacional Iztaccíhuatl Popocatepetl*, 17 y 18 de septiembre, UNAM-Instituto de Geografía, 2013.

VALLE, Perla (estudio) y Rafael Tena (paleografía y traducción), *Ordenanza del señor Cuauhtémoc*, México, Gobierno del Distrito Federal, 2000.

Mesoamérica comprende un área geográfica que poseía una base cultural común, en la que diversas etnias preeuropeas decidieron compartir una visión extremadamente codificada del cosmos y del tiempo. Paul Kirchhoff, “Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales”, *Dimensión Antropológica*, año 7, vol. 19 (mayo-agosto 2000), pp. 15-30.

El término “fiestas de las veintenas” alude a un conjunto de ritos que se practicaban en intervalos de 20 días, en el contexto de una cuenta del tiempo prehispánica constituida por 18 periodos de 20 días cada uno, al que se agregaban 5 o 6 días más, después de haber completado un ciclo ritual básico de 360 días.

Ismael Arturo Montero García, *Atlas arqueológico de la alta montaña mexicana*, México, Gobierno de los Estados Unidos Mexicanos, Semarnat, Comisión Nacional Forestal, 2002.

Karla Torres Beltrán, “Variabilidad del límite superior del bosque en el volcán Iztaccíhuatl”, cartel informativo expuesto en el *III Simposio de Investigación del Parque Nacional Iztaccíhuatl Popocatepetl*, UNAM-Instituto de Geografía, 17 y 18 de septiembre 2013.

Oswaldo Roberto Murillo Soto, “Las rutas del hielo: el comercio de la nieve del Iztaccíhuatl”, tesis de maestría, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2014, pp. 70-104.

Johanna Broda, “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en

Mesoamérica”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (coords.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, UNAM-IIIH, 1991, pp. 461-500.

Ismael Arturo Montero García, “Buscando a los dioses de la montaña: una propuesta de clasificación ritual”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, UNAM-IIIH/ Conaculta-INAH, 2009, pp. 23-47.

Ismael Arturo Montero García, “Una propuesta técnica para el cálculo en la arqueoastronomía”, en Rosalba Nieto Calleja (coord.), *Técnicas y tecnologías en el México antiguo, Memorias del Primer Coloquio de Arqueología*, México, Coordinación Nacional de Arqueología, Conaculta-INAH, 2011, pp. 219-256.

Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la Tierra firme*, vol. 1, México, Porrúa, 2006, p. 83.

Stanislaw Iwaniszewski, “Archaeology and Archaeoastronomy of Mount Tlaloc, Mexico: a reconsideration”, *Latin American Antiquity*, vol. 5, núm. 2 (1994), pp. 158-176.

Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, vol. 1, México, Porrúa, 1981, pp. 72, 94, 199 y 215.

Durán, *Historia de las Indias*, p. 82.

Durán, *Historia de las Indias*, p. 165.

En la carta topográfica a escala 1:50000, E14 B31 del INEGI, aparece con el nombre de Quetzaltépec, destaca el cerro Huixtoc como el más alto de la sierra.

Bernardino de Sahagún, *Códice Florentino*, Manuscrito 218-20 de la colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana, vol. 1, México, Gobierno de la República, Archivo General de la Nación, 1980.

En la exposición “Los secretos del Tlalocan, hallazgos en el Monte Tláloc”, presentada en 2014 en la Biblioteca Municipal “Pedro Gante” de Texcoco, se exhibieron figurillas antropomorfas de barro que fueron ofrendadas en el centro del tetzacualco, lo cual confirma la veneración de deidades femeninas en ese templo.

Víctor Manuel Arribalza Tobón, “Los caminos al Tlalocan: múltiples rutas prehispánicas al sitio ceremonial en la cumbre del Cerro Tláloc, Estado de México”, tesis de licenciatura, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2005, pp. 143-145.

Sahagún, *Historia general*, pp. 139-141.

“Leyenda de los soles”, “Códice Chimalpopoca”, en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, paleografía y traducción de Rafael Tena, México, Conaculta, 2011, pp. 194-197.

Johanna Broda, “Ritos mexicas en los cerros de la cuenca: los sacrificios de los niños”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia/UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas/Conaculta-INAH, 2009, pp. 296, 300-303.

En el cerro Cócotl los mexicas establecieron su frontera con la gente de Chalco. Tomás Jalpa Flores, *La sociedad indígena en la región de Chalco durante los siglos XVI y XVII*, México, Conaculta-INAH, 2009, pp. 27, 28.

Michel R. Oudijk, “La toma de posesión: un tema mesoamericano para la legitimación del poder”, en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. XXIII (verano 2002), México, El Colegio de Michoacán, pp. 96-131; Francisco Rivas Castro, “El paisaje ritual del occidente de la cuenca de México, siglos VII-XVI: un análisis interdisciplinario”, tesis de doctorado, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2006, pp. 97-105.

Durán, *Historia de las Indias*, pp. 83, 84.

Planteemos el caso del Chalchiuhmomozco, donde los totolimpanecas rendían culto a su deidad patrona Chalchiuhtotolin, los días “1 Agua” (*Códice Borgia*, p. 64), pero también a Chalchiuhtlicue la deidad que protegía ese cerro antes de su conquista, y que igualmente era la regente del día “1 Agua” (Sahagún, *Historia general*, p. 356); Domingo Chimalpáhin, *Las ocho relaciones y el memorial de*

*Colhuacan*, México, Conaculta, 2003, pp. 42v-44v.

Juan Bautista de Pomar, *Relación de Tezcoco (siglo XVI)*, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1975, pp. 13-15; Durán, *Historia de las Indias*, pp. 85, 160.

*Ordenanza del señor Cuauhtémoc*, estudio de Perla Valle, paleografía y traducción de Rafael Tena, México, Gobierno del Distrito Federal, 2000.

Stanislaw Iwaniszewski, “Y las montañas tienen género. Apuntes para el análisis de los sitios rituales en la Iztaccíhuatl y el Popocatepetl”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia/UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas/Conaculta-INAH, 2009, pp. 23-47.

Cuenta del tiempo constituida por 20 trecenas de días, que integraban un ciclo de 260 días. Este conteo se efectuaba en correlación a las “fiestas de las veintenas” y se encuentra asentado en códices llamados en náhuatl *tonalamatl*, porque registraban el *tonalpohualli*, es decir la “cuenta del tonalli”.

Ramo de Inquisición, tomo xxxvii, Exp. 3bis, Archivo General de la Nación (AGN), citado en Jorge de León Rivera, “Los dioses del Templo Mayor de la ciudad de México-Tenochtitlan custodiados en el Cerro de la Estrella. Códice Miguel León Portilla”, en Arturo Montero (coord.), *Huizachtepetl, Geografía sagrada de Iztapala*, México, Delegación Iztapalapa, 2002, pp. 211-230.

*Manuscrito tradicional indígena, ídolos del templo de Huitzilopochtli*, catalogado bajo el rubro 4848, 979 / 2652, AGN.

Este debió utilizarse para sacrificar a los *tepitoc-ton*, es decir a las representaciones de los cerros elaboradas con masa de amaranto, semillas y adornadas con papel (fig. 1). Sahagún, *Historia general*, p. 215.

Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero, “La sagrada cumbre de la Iztaccíhuatl”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia/ UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas/Conaculta-INAH, 2009, pp. 102-106.

Espacio de la geografía sagrada del cosmos donde habitaban los Tlaloque y surgían: el agua, la lluvia, las nubes, el viento y el maíz. Sahagún, *Historia general*, p. 297.

“Histoire du Mechique”, en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, paleografía y traducciones de Rafael Tena, México, Conaculta, 2011, p. 149.

Por ejemplo las Cihuateteo moraban en el Cihuatlampa, por lo tanto se adoraban los días asociados con esa región del cosmos: Venado, Lluvia, Mono, Casa y Águila (*Códice Fejérváry-Mayer*, lám. 1) (fig. 3).

Durán, *Historia de las Indias*, p. 51; Hernando Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España*, México, SEP, 1988, pp. 50, 51, 88, 89.

*Libellus de medicinalibus indorum herbis. Manuscrito azteca de 1552*, escrito por Martín de la Cruz / Juan Badiano (traductor), versión española con estudios y comentarios por diversos autores, 2 vols., México, FCE / Instituto Mexicano del Seguro Social, 2001.

Aurora Montúfar López, “La flora sagrada de Tenochtitlán: propuesta para una nueva sala del Museo del Templo Mayor”, en L. López, D. Carrasco y L. Cue (coords.), *Arqueología e historia del Centro de México. Homenaje a Eduardo Matos Moctezuma*, México, INAH, 2006.

Un punto señalado por Enrique Florescano, al aludir a Quetzalcóatl, como “paradigma de la creación de los pueblos mesoamericanos”, véase Enrique Florescano, *Quetzalcóatl y los mitos fundadores de Mesoamérica*, México, Taurus, 2012, p. 27.

*Los templos del cielo y de la oscuridad: oráculos y liturgia. Libro explicativo del llamado Códice Borgia*, introducción y explicación de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, México/Viena/Madrid, Sociedad Estatal Quinto Centenario/Akademische Druck und Verlagsanstalt, Graz/FCE, 1995.

*El libro de Tezcatlipoca, Señor del Tiempo. Libro explicativo del llamado Códice Fejérváry-Mayer*,

introducción y explicación de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, México/Viena/Madrid, Sociedad Estatal Quinto Centenario/Akademische Druck und Verlagsanstalt, Graz, FCE, 1994.

En el área ritual que actualmente conocemos como el “Templo Mayor” existían 78 recintos ceremoniales, los *tlaloquesse* adoraban en diferentes templos: Epcóatl, Poyauhtla, Netotiloyan, Chililico, Atempan y Nappatecuhtli Iteupan, por citar sólo algunos. Sahagún, *Historia general*, pp. 271-281.

Durán, *Historia de las Indias*, pp. 85, 160.

Ismael Arturo Montero García, “Iztaccíhuatl. Arqueología en alta montaña”, tesis de licenciatura, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1988, pp. 124-126.

La mayor parte de estas ofrendas comenzaron a depositarse a partir del siglo xde nuestra, etapa que coincide con un periodo de severas sequías, alta temperatura y bajo nivel lacustre en toda la región de la Franja Neovolcánica Transversal. Murillo, *Las rutas del hielo*, pp. 77-81, 84, 109.

Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, México, FCE, 2004, pp. 75-78.

Ferdinand Anders (coord.), *Códice Magliabechiano*, CL, XIII (B. R. 232), Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, Graz, ADV, 1970, fol. 37.

René Acuña (coord.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, vol. 1, México, UNAM-IIA, 1985, p. 217.

“Proceso del Santo Oficio contra Mixcoatl y Papalotl, indios, por hechiceros”, en *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, tomo III, México, AGN, 2002.

Domingo Chimalpáhin, *Las ocho relaciones*, fols.137-138, 153v- 154v, 154v-155r.

A Mixcóatl, igualmente llamado Tlatlahuqui Tezcatlipoca, también se le atribuía la concesión del territorio, la lluvia y el maíz en la región de Chalco. Domingo Chimalpáhin, *Las ocho relaciones*, fol. 145v-146r. Inclusive al Tezcatlipoca Rojo se le representaba con atavíos similares a los de Tepeyollotl; Bobo Spranz, *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia*, México, FCE, 1973, pp. 174, 176-177.

Ruíz de Alarcón, Hernando, *Tratado de las supersticiones*, pp.49, 50.

Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria quanto a las qualidades, disposición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policías, repúblicas, manera de vivir y costumbres de las gentes destas Indias Occidentales y Meridionales, cuyo imperio soberano pertenece a los Reyes de Castilla*, vol. 1, en Edmundo O`Gorman (coord.), México, UNAM-IIIH, 1967, p. 643.

Sahagún, *Historia general*, p. 331.

Domingo Chimalpáhin, *Las ocho relaciones*, fols. 153v- 154v, 154v-155r.

*Anales de Cuauhtitlan*, paleografía y traducción de Rafael Tena, México, Conaculta, 2011, p. 145; *Códice Nuttall*, “Códice Nuttall. Lado 2: la historia de Tilantongo y Tezacoalco”, *Revista Arqueología Mexicana*, núm. 29 (2009), lámina 5.

Durán, *Historia de las Indias*, vol. 2, p. 51.

El inicio de las cuentas calendáricas de los *mexica tlatelolcac* comenzaba los días 2 de febrero, pero considerando la corrección gregoriana del calendario occidental en 1582, esa fecha corresponde al actual 12 de febrero. (Montero, *Atlas arqueológico*, p. 28). La salida del sol detrás de la Amatlalcueye y el Poyauhtecatl vista desde el templo de Tlálloc en el Tlalocan, los días 12 de febrero, coincide con este momento del tiempo sacro que era apto para adorar a las divinidades del paisaje que ahí se representaban.

Sahagún, *Historia general*, p. 109.

Bobo Spranz, *Los dioses en los códices*, pp. 177-180.

Durán, *Historia de las Indias*, p. 12.

Sahagún, *Historia general*, pp. 73, 291.

“Histoire du Mechique”, *Mitos e historias*, 88r-88v, 161, 163.

“Leyenda de los soles”. “Códice Chimalpopoca”, en *Mitos e historias*, pp. 179, 181.

Lámina 7 del *Códice Borbónico*. Página 67 del *Códice Borgia*.

Oswaldo Roberto Murillo Soto, “Nevado de Toluca. Arqueología en alta montaña”, tesis de

licenciatura, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2010, pp. 190-200.

Se adornaban con esas banderas los templos de los volcanes durante las veintenas: Atlcahualo, Huey Tozoztli, Toxcatl, Etzalcualiztli, Tepeilhuitl y Atemoztli.

Durán, *Historia de las Indias*, p. 167.



## CAPÍTULO 7

# LAS TRANSFORMACIONES DEL PAISAJE AGUACATERO EN MICHOACÁN DURANTE EL SIGLO XVI

DANIEL HERNÁNDEZ PALESTINO

En este artículo se analizan los distintos significados paisajístico-territoriales presentes en el siglo XVI en la frontera septentrional del Michoacán novohispano; se toman como eje de análisis las diversas funciones que tuvo el cultivo del aguacate, así como su relevancia cultural y dietética durante este periodo. De igual manera, me interesa documentar los variados símbolos culturales asociados a este fruto, en particular a partir del encuentro entre la huerta indígena mesoamericana y la huerta novohispana. Un fenómeno que dio pie a la constitución de distintos paisajes agrícolas especializados en su cultivo. En este sentido, el carácter etnográfico de las fuentes coloniales, y la propia integración de los sistemas agrícolas prehispánicos desarrollados en las cuencas lacustres del actual estado de Michoacán al momento del contacto, junto con nuevas formas de gestión territorial de los cultivos autóctonos (derivados del nuevo orden colonial), aluden a las distintas transformaciones territoriales y paisajísticas que acaecieron en el siglo XVI al interior de la frontera septentrional del Gran Michoacán. Así, esta continuidad expresada en las formas de manejo agrícola prehispánicas, pero en un contexto de nuevas lógicas comerciales en su cultivo y consumo, permiten calibrar mediante un estudio de caso los distintos niveles de alteración territorial que acaecieron en el siglo XVI en la Nueva España, lo que dio pie a un nuevo paisaje aguacatero desde periodos tempranos de la colonización española.

El término *paisaje* implica por consiguiente definir la relación entre el mundo biofísico y la actividad humana (naturaleza/cultura). Ciertamente, la construcción etnocéntrica de la otredad europea que se encontró implícita en el proceso de la conquista tuvo diversas consecuencias: no sólo generó un mestizaje en cuanto a los sistemas agrarios (el *calmill* y la huerta novohispana),

para integrar nuevas lógicas de manejo sociambiental, sino de igual forma, facilitó la emergencia de una nueva estructura político-económica, y una verdadera fusión semántica de símbolos y significados asociados a la naturaleza vegetal americana (los denominados “frutos de la tierra”).<sup>1</sup>

## TOPÓNIMOS TERRITORIALES Y EL PAISAJE CULTURAL

Para entender el simbolismo territorial del aguacate en la agricultura prehispánica debe tomarse como punto de referencia los topónimos, nombres propios de lugar que los fundadores de los pueblos prehispánicos asociaban a la cosmovisión mítico-religiosa. Es el caso de Ahuacatlán, nombre de varios pueblos en territorio mesoamericano que tienen como identificador al *ahuacaquahuitl* (árbol de aguacate). De este modo se encuentran topónimos relacionados con el lexema *ahoacatl*, que revelan su relación geográfica y cultural con la fundación de diversos pueblos de Mesoamérica; por ejemplo, Peter Gerhard informa de por lo menos seis asentamientos prehispánicos en el occidente novohispano: Ahuacatlán (en la parte oriental del estado de Guerrero);<sup>2</sup> una población cercana a San Juan del Río, Querétaro;<sup>3</sup> otra localizada en el norte del estado de Puebla.<sup>4</sup>

El mismo autor identifica un pueblo sujeto llamado Ahuacatlán (1548) que según podría ser Cuyametepeque (1571) que posteriormente pasó a convertirse en Cuyametepec o Tixqui y que se localiza en las inmediaciones del actual estado de Hidalgo.<sup>5</sup> Otra de las comunidades indígenas que adoptaron el mismo topónimo es un pueblo que se separó de la provincia de Michoacán pasando a la custodia de Santiago de Xalisco.<sup>6</sup> En el territorio de Nueva Galicia, al sureste del actual estado de Nayarit, se localizaba otro poblado con el nombre de Ahuacatlán<sup>7</sup> y Ahuacatlán, en la zona meridional que ocupa hoy el estado de Guerrero. En las cercanías de Xaltipan, Veracruz, la localidad llamada Ahuacatepec; en el sureste de Chiapas, un pueblo tzetzal llamado Aguacatenango (“recinto de aguacates”). Por último, en el área maya de Guatemala, hay como referente patronímico al grupo étnico conocido como los *aguacatecas* que habitan en esta región limítrofe de Mesoamérica (figs. 1 y 2).

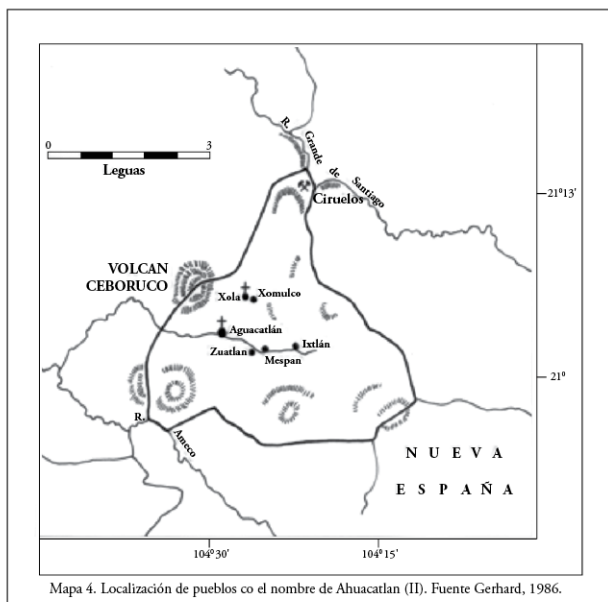
FIGURA 1



Mapa 3. Localización de pueblos con el nombre de Ahuacatlan (I). Fuente Gerhard, 1986.

El asentamiento de los pueblos cultivadores de aguacate en Mesoamérica, siempre se mantuvo relacionado con el elemento del agua. En la *Matrícula de tributos* aparece un ideograma representando un árbol antropomórfico, en cuyo tronco se denota el *tlantli*, que es un símbolo fonético para simbolizar *tlan*: “lugar de”, y que representa el *tlan* de Ahuacatlán (fig. 3).

FIGURA 2

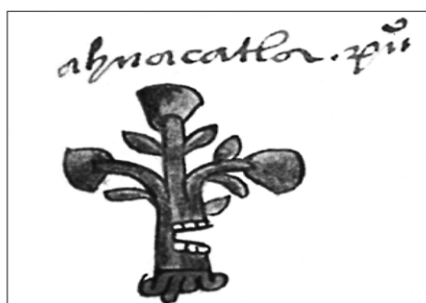


Mapa 4. Localización de pueblos con el nombre de Ahuacatlan (II). Fuente Gerhard, 1986.

En la parte superior del árbol se ilustran tres ramas, una arriba y dos colaterales, de las cuales nacen cinco productos de forma oblonga. En la parte inferior del ideograma, donde se asienta el árbol, se observa una representación del elemento agua, que probablemente se asocia a un lugar donde existe el agua como requerimiento ecológico del árbol o como una posible forma de regadío. Arriba de la figura se hace referencia a un lugar llamado: Ahuacatla, pueblo;<sup>8</sup> y que fonéticamente indican *altépetl*, *alt/tepetl*: agua-cerro, que se traduce como pueblo.

FIGURA 3. IDEOGRAMA DEL PUEBLO DE AHUACATLÁN.  
MATRICULA DE TRIBUTOS. CÓDICE MENDOCINO<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Berdan y Rief, *op. cit.*



En Michoacán, el lexema purépecha cupanda/aguacate, también aparece representado como topónimo de dos pueblos; Cupándaro o Copándaro, “lugar de aguacates”,<sup>2</sup> y Cupátaro, “lugar donde hubo aguacates”,<sup>10</sup> indican la territorialidad del cultivo en diferentes áreas de Michoacán y su adaptación a distintos tipos de suelos. En la relación de Querétaro, perteneciente al Gran Michoacán, se cita un poblado otomí llamado San Pedro Anzoni, del cual se dice: “q [ue] quiere decir “pue[bl]lo de aguacates”.<sup>11</sup>

La asociación entre el regadío y su cultivo, para estudiar el paisaje cultural de los pueblos cultivadores de aguacate, también es una noción instrumental para delimitar su ubicación y que la tomamos de Ángel Palerm y Eric Wolf,<sup>12</sup> quienes elaboraron un mapa de la distribución geográfica del regadío en la zona central de Mesoamérica, que incluía Michoacán. Las fuentes consultadas por estos autores indican varios lugares donde se habla de la existencia de las huertas, que “implica siempre, algún tipo de regadío, sea por medio de chinampas, de acequias o de pozos”.<sup>13</sup>

## EL PAISAJE OCCIDENTAL DE HUERTAS COMO ZONA BIÓTICA

El Occidente se designa a una superárea cultural que se distingue del resto de

Mesoamérica; y donde se implantó el reino purépecha, poderoso rival del mexica, que abarcaba casi todo el actual estado de Michoacán, así como fracciones de los estados de Jalisco, Querétaro, México y Guerrero. A la llegada de los españoles la capital del reino purépecha era Tzintzuntzan, centro político y religioso. Desde un principio, el reino tarasco pasó a formar parte de la Nueva España. Con la distribución de encomiendas entre la época de los gobernadores (1521 y 1528) y los gobiernos de la primera audiencia (1529-1535) se fue perfilando lo que sería el obispado de Michoacán, con su capital en Pátzcuaro, hasta 1570, cuando Valladolid logró la primacía. Por otro lado, este mismo territorio perteneció a la provincia agustiniana del Santo Evangelio de la Ciudad de México. Eligió los límites administrativos de la provincia de Michoacán como base cartográfica para delimitar el territorio de los pueblos cultivadores de aguacate durante el siglo XVI, que casi corresponde a la región controlada por el imperio purépecha a la llegada de los españoles.<sup>14</sup>

Para identificar el territorio cultural del aguacate, se tomó la información que proporcionan las relaciones geográficas de Michoacán,<sup>15</sup> las obras de fray Bautista Bravo de Lagunas (1574) y Antonio de Ciudad Real (1584), correspondientes al mismo periodo del siglo XVI que permitieron el mapeo de lugares donde se reportan huertas mixtas, relacionadas con el cultivo del aguacate. Mientras que la obra de Gerhard<sup>16</sup> sirvió de apoyo para situar la antigua localización geográfica de las comunidades cultivadoras. Otra fuente complementaria es un estudio realizado en las últimas dos décadas del siglo XX: el ensayo de Carlos Paredes<sup>17</sup> sobre la circulación del tributo en Michoacán durante el siglo XVI, en la cuenca lacustre del lago de Pátzcuaro, y la obra de J. Benedict Warren.<sup>18</sup>

Con base en la carta de navegación operacional ONC J-24, correspondiente a la Defense Mapping Agency, realizado en escala 1:1 000 000 que aparece en la obra *Michoacán en el siglo XVI*<sup>19</sup> se convierte la altura en pies que marca las curvas de nivel por msnm; se ubica también la categoría jurisdiccional de los pueblos indígenas para valorar la información sobre la existencia del cultivo que aparece en las Relaciones geográficas del siglo XVI; de esta manera puede obtenerse una perspectiva angular de las fronteras de Michoacán durante ese mismo siglo, para representar el paisaje y la territorialidad del cultivo.

Para los propósitos de este estudio, se establece que en la provincia de Michoacán, el cultivo del aguacate comprendía seis regiones ecológicas o zonas bióticas: el valle de Lerma, las cuencas altas de Pátzcuaro y Zirahuén, la Sierra

de Michoacán (Uruapan-Tingüindín), la zona de Tecomán-Coahuayana (frontera del imperio tarasco y de la Provincia de Michoacán) y la cuenca de drenaje interior de Zapotlán-Tuspa; por último, la sexta zona comprendía las áreas de la costa del Pacífico (Territorios de Motines y Zacatula).

Las relaciones de la Nueva España fueron encargadas por el rey Felipe II y el Consejo de Indias en 1577 a los funcionarios de la corona española, con el objetivo de censar los recursos con que contaba en las tierras conquistadas; dichas relaciones incluían información sobre los cultivos, localización de poblados, datos demográficos, recursos naturales, historia, lenguas nativas, jurisdicción política y religiosa, entre otros aspectos. Si bien, esta tarea fue encomendada originalmente a las autoridades regionales, es decir a los corregidores y alcaldes mayores para que recopilaran los datos con ayuda de informantes indígenas, muchas veces fueron indios ancianos y los primeros conquistadores quienes fungieron como fuentes principales de la información que aparece consignada.

Aunque la información de las relaciones geográficas de Michoacán permite tener un panorama del paisaje agrícola en el siglo XVI, debe tomarse con muchas reservas al formular cualquier conclusión preliminar porque representa una perspectiva etnocéntrica de la alteridad cultural motivada por el contacto; por esta razón, en dichas relaciones se nota cómo a menudo los encargados de realizar las observaciones, privilegian los registros de los cultivos europeos sobre los de origen mesoamericano, los cuales algunas veces ni siquiera se mencionan. Los reportes sobre la agricultura se enfocan a describir, en primer término, el tipo de tenencia, la calidad de los suelos y los cultivos productivos que habían logrado desarrollar los conquistadores en las tierras del gran Michoacán, es decir los granos y los frutos traídos desde Europa, y en segundo lugar todo aquello que fuera susceptible de riqueza, a excepción del cacao que se destaca por encima de cualquier otro producto, porque, como se sabe, servía como moneda hasta bien entrado el siglo XVIII.

En las relaciones geográficas, el aguacate, junto con otros “frutos de la tierra (variedades de zapote, ciruela, mamey), aparece continuamente asociado en las huertas mixtas con los frutos europeos, según la situación topográfica y climática de los poblados indígenas; pero en otras ocasiones, a pesar de que se registran diversos árboles frutales, entre los cuales debiera mencionarse por lógica al aguacate, su referencia permanece ausente. Por otra parte, el fruto en cuestión, en diversas fuentes se cita junto al zapote, pero solía ser común que

los españoles lo confundieran con el mamey.

Por estas razones deben tomarse en cuenta los aspectos geográficos y culturales: en primer lugar, que las especies de aguacate en Mesoamérica se cultivaban en los altiplanos tropicales y en las tierras bajas tropicales;<sup>20</sup> desde este punto de vista, su adaptación a un determinado hábitat establecía una diferenciación de las variedades cultivadas, sus ciclos de siembra, uso del regadío y prácticas agrícolas; factores que permitían su combinación con otros frutos en las huertas mixtas. De esta manera, puede considerarse como una de las razones por las cuales el aguacate aparezca localizado en 23 comunidades de la Provincia de Michoacán, donde se cultivaba el fruto. Con las noticias que agregan Juan Bautista Lagunas (1574), durante el siglo XVI, y los datos de Paredes, se completan hasta 26 localidades, las cuales se pueden situar en las seis zonas ecológicas territoriales mencionadas anteriormente:

- 1) Cuenca de Lerma: Cupándaro, Cupátaro, Jiquilpan, Querétaro y Coxumatlán.
- 2) Cuencas altas de Pátzcuaro y Zirahuén: Pátzcuaro y Barrios de la Laguna.
- 3) Sierra de Uruapan-Tinguindín: Ocumicho, Patamban, Tinguindín, Peribán, San Gabriel, San Rafael, San Pedro, San Francisco Peribán, Atapan, Tarecuato, San Ángel, San Juan, Santa María, Tancítaro, Uruapan, Chilchota y Apatzingán.
- 4) Tecomán Coahuayana.
- 5) Tuxpan y Zapotlán.
- 6) Costa del Pacífico: Tlatilca y Ostutla.

Otro sesgo que debe considerarse al analizar la información de las Relaciones geográficas del siglo XVI, es la categoría jurisdiccional de las localidades indígenas, cuyas descripciones en referencia a los pueblos sujetos algunas veces son mínimas; por ejemplo, mientras que en la relación de Tancítaro (1580) (cabecera-corregimiento) se destaca el registro de huertas de aguacate, en la descripción de Uruapan se omite el cultivo de esta laurácea; ello puede atribuirse a que Tancítaro tuviera una preponderancia regional; aunque un dato recogido por fray Bautista de Lagunas, aproximadamente en 1557, señala el desarrollo agrícola que el fruto había adquirido en la localidad sujeta: en Uruapan en diversas partes tienen cantidad de aguacate.<sup>21</sup>

Esta supresión del fruto en el caso de Uruapan también se repite en la relación de Pátzcuaro (cabecera-corregimiento en 1580),<sup>22</sup> donde sólo se citan los frutos traídos de Europa y se excluyen los cultivados por los purhépechas.

No obstante, los datos encontrados por Paredes<sup>23</sup> revelan que desde 1550 no sólo se cultivaba aguacate en los pueblos de la cuenca lacustre del lago de Pátzcuaro, sino que inclusive este fruto adquirió una importancia económica como tributo. En la relación de Querétaro, se registra el cultivo y además, se documentan los hábitos alimenticios sobre el aguacate en la dieta novohispana.

De este modo, el tratamiento de las fuentes implica sumo cuidado para documentar el entorno cultural del fruto en las localidades, ya sean cabeceras-corregimientos, pueblos sujetos, aldeas o caseríos, donde se cultivaba aguacate durante el siglo XVI en el gran Michoacán.

### ASPECTOS ECOLÓGICOS DEL FRUTO

De las relaciones geográficas, se puede obtener una panorámica parcial de la agricultura practicada en el Occidente de Mesoamérica. Lo primero que salta a la vista en esta fuente es la gran diversidad de su medio ambiente en las regiones agrícolas, que sugiere el uso de técnicas de irrigación, utilizadas por los indígenas, que variaban según las condiciones del medio ambiente. Para identificar la territorialidad del aguacate respecto al uso del regadío, ubicamos las huertas frutales a partir de considerar: 1) las fronteras imaginadas que establece la provincia de Michoacán, 2) la influencia del medio ambiente que condicionaba el uso del regadío en las huertas, 3) sistemas de riego con base en los canales o acequias, riego por gravedad para desviar las corrientes de agua; 4) sistemas de humedad, como las terrazas, o por ejemplo, la excavación de pozos cuando en las cuencas se presentaban periodos de desecación (Cuitzeo sería un caso) (véase fig. 4).

No en todos los casos puede afirmarse que estos sistemas se usaran para el riego de las huertas. Su localización se representa en el mapa como un elemento de orientación para la identificación de los tipos de riego empleados por los agricultores indígenas. Tampoco se puede dar por sentado que en cada zona climática se empleara únicamente un tipo de regadío, pues el entorno ecosistémico de Michoacán es diversificado incluso dentro de cada microambiente, además, se deben considerar los factores de orden político en la distribución de las tierras de riego, desde antes de la conquista, que incidieron en la explotación de los mismos ecosistemas.

Como ha sido demostrado por Hellen Pollard (1995, 44 y 45),<sup>24</sup> al estudiar el surgimiento del Estado tarasco en la cuenca lacustre del lago de Pátzcuaro,



destaca la importancia de los cambios climáticos en la ocupación de la cuenca lacustre y en la toma de decisiones por parte de las autoridades políticas. La autora plantea que alrededor de 1300 d. C., hubo un aumento en el nivel del lago y un proceso de erosión del suelo después de 1250 d. C., que dio pie a un proceso de “deforestación adicional y de expansión de la tierra de cultivo en la cuenca”<sup>25</sup> y agrega que los aumentos de población y la desigualdad que había dentro de las comunidades controladas por las élites que mantenían el dominio de las tierras irrigables o derechos de producción, obligaron a las familias a cultivar tierras que no eran utilizadas con frecuencia, en laderas empinadas y mayormente expuestas a la degradación del suelo.

De esta manera, la autora señala que con el aumento del nivel del lago se empleaban dos tipos de regadío: agricultura de humedad en las orillas del lago y de temporal en las terrazas construidas en laderas bajas.

De acuerdo con las relaciones geográficas del siglo XVI, los registros sobre el tipo de riego en las demás poblaciones agrícolas indican algunas veces regadío y otras humedades, dependiendo de la situación topográfica de la localidad, de su acceso a los recursos acuíferos y de las variedades frutales que se declaran en cada relación.

En el caso del aguacate, su característica principal es su adaptación a diversos tipos de clima y suelo; por ello es común localizar su presencia en diversas zonas ecológicas como las tierras altas con elevaciones de más de 2 500 metros y las tierras bajas tropicales a menos de 800 metros.

A pesar de que esta laurácea requiere de suelos profundos y bien drenados para su desarrollo, no es extraño que los españoles observaran su plantación en lugares donde los suelos no eran ideales para su cultivo, como los pueblos situados en la costa, donde se hacía uso de las acequias para el regadío de las huertas. Sin embargo, cabe la posibilidad de que en estos lugares se cultivara en las laderas o en cañadas.

FIGURA 4. PÁZCUARO: UNA REGIÓN DE INTERCAMBIO MERCANTIL DE AGUACATE



El establecimiento español en la región lacustre de Pátzcuaro delimitaba un espacio geográfico al que denominaremos como una microrregión, donde se asentaban los barrios, sujetos y sitios poblados por indígenas que se localizaban en la rívera y que formaban parte de la encomienda de Juan Infante; aunque la región lacustre donde se asentaban los pueblos tributarios, comprendía la parte oriente y noreste de la laguna, incluía también los actuales poblados de Capácuaro, Pamacuarán, Cherán, Comanja, Coeneo y Zipiajo.<sup>26</sup> Como han señalado Woodrow Borah y Sherburn Cook, la zona lacustre del lago de Pátzcuaro albergaba a la mayoría de la población india de Michoacán,<sup>27</sup> donde se localizaba el centro del reino del poder político y militar más importante del occidente.

A mediados de 1528, a la muerte del capitán de artillería Juan de Solís, encomendero de Comanja, Juan Infante, criado de Alonso de Estrada, y Rodrigo Ruiz se vieron beneficiados por la encomienda de indios que pertenecía al conquistador español. Poco antes de morir, Infante se la había cedido a Hernán Cortés, pero como éste partió a España, Gonzalo López (encargado de Solís) se hizo cargo de la encomienda hasta que Estrada cedió el repartimiento de indios a Juan Infante y Rodrigo Ruiz.<sup>28</sup> Gracias a su habilidad política y burocrática, Infante se hizo de los demás pueblos sujetos y otras estancias de ganado hasta apropiarse mediante la obtención de una cédula real de 26 pueblos ubicados en una extensa área al oeste, noroeste y norte del lago de Pátzcuaro.<sup>29</sup> Posteriormente Infante se adjudicó otros pueblos sujetos de Uruapan que pertenecían a Francisco Villegas, aprovechando los vacíos legales

en las cédulas de la encomienda que, como sucedía con frecuencia, no especificaba su posesión.

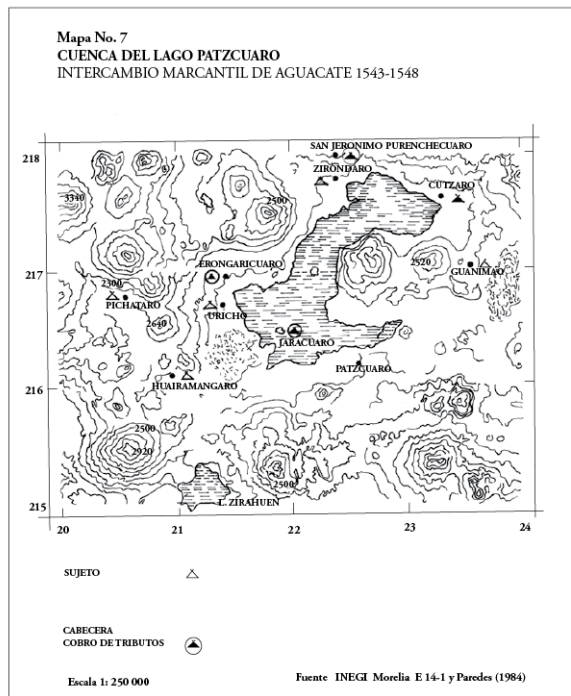
Infante mantenía cierta posición de privilegio, gracias a la explotación de la fuerza de trabajo de los indios y a la producción de bienes de consumo. Los tributos que daban los pueblos indios se traducían en pago en dinero, maíz, frijol, ají, diversos frutos (aguacate y camote), aves de corral, mantas, alimentos, combustible como leña, agua y otras especies.<sup>30</sup> Entre 1540 y 1554, los denominados “barrios de la laguna” se encontraban asignados a Infante; por otra parte, la población de Comanja y los llamados “pueblos de la sierra” (situados en la meseta tarasca), se mantuvieron bajo el dominio de este encomendero y sus descendientes durante todo el siglo XVI y bien entrado el XVII.<sup>31</sup> Sobre este aspecto, Perlstein, Pollard y Beltrán coinciden en señalar que Pátzcuaro, constituyó un centro integrador entre muy diversas regiones ecológicas, aunque, Paredes<sup>32</sup> destaca que el tributo representaba la principal forma de circulación de bienes, y en la integración de diversas zonas ecológicas, no obstante este mercado no era significativo en la estructura económica urbana. Paredes<sup>33</sup> elabora un cuadro de tributos del lago que representa la actividad económica de los denominados “barrios de la laguna”, los cuales funcionaban como una sola jurisdicción con tres cabeceras: San Jerónimo Purenchécuaro, Jarácuaro y Erongarícuaro (véase fig. 5), área en la que se concentraban y administraban los tributos de 25 pueblos situados en las inmediaciones de la cuenca. En dos tasaciones registradas en esta región, una correspondiente al año de 1543 y otra de 1548, nueve barrios indígenas que se hallaban asentados en la cuenca lacustre del lago, tributaban diariamente a la encomienda de Juan Infante, entre otros productos, diez aguacates dos veces al día, éstos eran: Cutzaro, Erongarícuaro, Guanímalo, Huairamangaro, Jarácuaro, San Jerónimo Purenchécuaro, Pichátaro, Ziróndaro y Uricho (fig. 5).

En lo que respecta a otros pueblos purépechas, como es el caso de Tiripetío, en la Relación geográfica correspondiente al año de 1580, se reporta el comercio de aguacate de dos variedades: negro y verde, que los tratantes de fruta transportaban en carretas.<sup>34</sup>

De este modo, el cultivo del aguacate durante el siglo XVI en la provincia de Michoacán, comprendía un territorio agrícola que puede establecerse a partir de considerar sus fronteras administrativas y la situación de los pueblos cultivadores respecto a las seis regiones ecológicas que aparecen en el mapa 6. La situación regional de los pueblos indígenas en relación con su categoría

jurídica y quienes realizaron las observaciones, constituyen dos factores cualitativos que deben tomarse en consideración en la parcialidad de los registros sobre la existencia de los sistemas de sembrado de dichos lugares, donde se identifica este cultivo.

FIGURA 5



En relación con la asociación de los árboles de aguacate con el regadío de las huertas, se hizo de una manera orientativa, pues a juzgar por la información tan general que existe, la situación de los poblados localizados en determinadas curvas de nivel conforma un indicador de las alturas (msnm), sobre las cuales se cultivaba el fruto durante el siglo XVI; la ubicación de los sitios del cultivo de las huertas de aguacate en las cercanías de las afluentes y los tipos de riego que se describen en las Relaciones geográficas de los pueblos de Michoacán, constituyen un acercamiento mínimo al conocimiento del uso del riego empleado por los grupos indígenas. Sin embargo, la localización de las comunidades cultivadoras en dicho mapa confirma la adaptabilidad del aguacate a diversos pisos ecológicos.

## CONCLUSIONES

Como se puede apreciar, la relevancia que presenta el cultivo del aguacate en el

paisaje agrario del gran Michoacán durante la etapa colonial, obedece principalmente a una aceptación que este fruto tuvo en el cambio de la dieta novohispana que se refleja en las fuentes informativas de los cronistas españoles y en la territorialización del cultivo. Los datos acopiados en las fuentes consultadas muestran en la provincia de Michoacán, un espectro de 26 sitios donde se cultivaba el aguacate en huertas.

Cabe destacar que entre los purépechas del siglo XVI, el cultivo del aguacate aparece asociado con otras semillas y frutos e incluso con la caza y la pesca, lo cual supone la existencia de una riqueza dietética; es decir, los indios comían alimentos que tal vez alternaban cotidianamente.

Por ejemplo, Ocumicho, Patamban y Cepines, pueblos enclavados en lomeríos, que después de la conquista quedaron sujetos a la cabecera de Jiquilpan, cultivaban maíz, chile, calabazas, tomates y una variedad de frutos como aguacates, tunas, guayabas y guamúchiles.<sup>35</sup>

En la Relación geográfica del pueblo de Tarecuato, cabecera de tres pueblos tributarios (San Ángel, San Juan y Santa María) se menciona que sus pobladores se dedicaban a la caza, pesca y recolección. Su alimentación incluía una dieta consistente en tamales, frijoles, pescado y carne de venado. En la misma observación se señala que también solían comer aguacates y capulines, que eran muy comunes.<sup>36</sup>

Por otra parte, con base en las evidencias halladas por el propio Paredes,<sup>37</sup> sobre el tributo en la cuenca lacustre del lago de Pátzcuaro, se puede concluir que el cultivo y la circulación eran intensivos y se concentraban en nueve pueblos de la cuenca, lo cual implicaba un nivel de organización productiva. Sería necesario indagar de qué manera los españoles aprovecharon regionalmente el conocimiento sobre la agricultura del fruto respecto del intercambio económico practicado por los indígenas purhépechas, pues durante la colonia, la valoración cultural del aguacate por parte de los españoles fue adquiriendo una creciente relevancia y difusión en la vida agraria novohispana y en la cultura alimenticia.

## BIBLIOGRAFÍA

ACUÑA, René, (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI*, México, UNAM-IIA, 1987 (Serie Antropológica, 74).

BERDAN, Frances y Patricia Rieff, *The Codex Mendoza* (facsimil), Berkeley/Los

- Angeles, University of California Press, 1992.
- DE CIUDAD REAL, Antonio, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, México, UNAM, 1976.
- DE BASALENQUE, Diego, *Arte de la lengua tarasca. Seguido de la toponimia tarasco-hispano-nahoa*, Cecilio A. Robelo, Morelia, Editorial Erandi, Gobierno de Michoacán, 1962.
- GERHARD, Peter, *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*, México, UNAM, 1986.
- HERNÁNDEZ, Daniel, “Árbol afuera. Estudio sociocultural sobre la diversidad sociocultural del árbol del aguacate”, tesis para obtener el grado de maestro en Filosofía e Historia de las Ideas, Zacatecas, Universidad Autónoma de Zacatecas, Unidad Académica de Docencia Superior, 2003.
- PALERM, Ángel y Eric Wolf, *Agricultura y sociedad en Mesoamérica*, México, SEP-Setentas/Diana, 1980.
- PAREDES, Carlos, “El tributo indígena en la región de Pátzcuaro”, en *Michoacán en el siglo XVI*, Morelia, Fimax, Colección Estudios Michoacanos, 1984.
- POLLARD, Hellen, “Estudio del surgimiento del estado tarasco: investigaciones recientes”, en *Arqueología del occidente y norte de México*, eds. Eduardo Williams y Phill C. Weigand, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1995.
- ROJAS, Teresa, “La agricultura en la época prehispánica”, en: *La agricultura en tierras mexicanas desde sus orígenes hasta nuestros días*, coord. Teresa Rojas, México, Conaculta/Grijalbo, Serie Los Noventa 71, 1990.
- WARREN, J. Benedict, *La conquista de Michoacán*, Morelia, Fimax, Colección Estudios Michoacanos VI, 1977.
- Daniel Hernández, “Árbol afuera. Estudio sociocultural sobre la diversidad sociocultural del árbol del aguacate”, tesis para obtener el grado de maestro en Filosofía e Historia de las Ideas, Zacatecas, Universidad Autónoma de Zacatecas-Unidad Académica de Docencia Superior, 2003.
- Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*, México, UNAM, 1986, p. 330.
- Gerhard, *op. cit.*, p. 232.
- Ibid.*, p. 402.
- Ibid.*, p. 160.
- Ibid.*, p. 47.
- Ibid.*, p. 60.
- Frances Berdan y Patricia Rief, *The Codex Mendoza*(Faccimile), Berkeley/Los Angeles, University of California Press, p. 129.
- Diego de Basalenque, *Arte de la lengua tarasca. Seguido de la toponimia tarasco-hispano-nahoapor* Cecilio Romero, Morelia, Editorial Erandi, Gobierno de Michoacán, 1962, p. 173.
- René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI*, México, UNAM-IIA, 1986 (Serie Antropológica, 74), p. 509.
- Acuña, *op. cit.*

- Ángel Palerm y Eric Wolf, *Agricultura y sociedad en Mesoamérica*, México, SEP-Setentas/Diana, 1980.
- Palerm y Wolf, *op. cit.*, p. 54.
- Gerhard, *op. cit.*
- Acuña, *op. cit.*
- Gerhard, *op. cit.*
- Carlos Paredes, “El tributo indígena en la región de Pátzcuaro”, en *Michoacán en el siglo XVI*, Morelia, Fimax, Colección Estudios Michoacanos, 1984.
- J. Benedict Warren, *La conquista de Michoacán*, Morelia, Fimax, Colección Estudios Michoacanos VI, 1977.
- Paredes, *op. cit.*
- Teresa Rojas, “La agricultura en la época prehispánica”, en Teresa Rojas (coord.), *La agricultura en tierras mexicanas desde sus orígenes hasta nuestros días*, México, Conaculta/Grijalbo, 1991, Serie Los Noventa 71, pp. 21, 22.
- Lagunas, *op. cit.*, 1983, p. 15.
- Acuña, *op. cit.*, p. 201.
- Paredes, *op. cit.*, p. 376.
- Hellen Pollard, “Estudio del surgimiento del Estado tarasco: investigaciones recientes”, en Eduardo Williams y Phill C. Weigand (eds.), *Arqueología del occidente y norte de México*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1995, pp. 44 y 45.
- Pollard, *op. cit.*
- Hellen Pollard, “Estudio del surgimiento del estado tarasco: investigaciones recientes”, en Eduardo Williams y Phill C. Weigand (eds.), *Arqueología del occidente y norte de México*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1995, p. 23.
- Paredes, *op. cit.*, p. 24.
- Warren, *op. cit.*, pp. 250 y 252.
- Ibidem*, p. 254.
- Paredes, *op. cit.*, pp. 69-71.
- Ibidem*, p. 53.
- Ibidem*, pp. 297-298.
- Paredes, *op. cit.*, p. 300.
- Acuña, *op. cit.*, p. 300.
- Acuña, *op. cit.*, pp. 412-414.
- Acuña, *op. cit.*, p. 427.
- Paredes, *op. cit.*

*Paisajes rituales y culturales desde la arqueología  
y la etnohistoria : perspectivas de campo*

Carlos Rubén Ruiz Medrano, Carlos Alfredo Carrillo Rodríguez,  
Daniel Hernández Palestín y Carlos Alberto Roque Puente (coordinadores)

Se terminó de imprimir el 29 de diciembre de 2018  
en los talleres de Ediciones Verbolibre, S.A. de C.V.

Calle sur 23 núm. 242, Col. Leyes de Reforma 1ra Sección, C.P 09310  
Del. Iztapalapa, Ciudad de México, tel: 5640-9185

La composición tipográfica se realizó en Ediciones y Gráficos Eón, S.A. de C.V.,  
Av. México-Coyoacán núm. 421, Col. Xoco, C. P. 03330.

Del. Benito Juárez, Ciudad de México, tels.: 5604-1204 y 5688-9112.

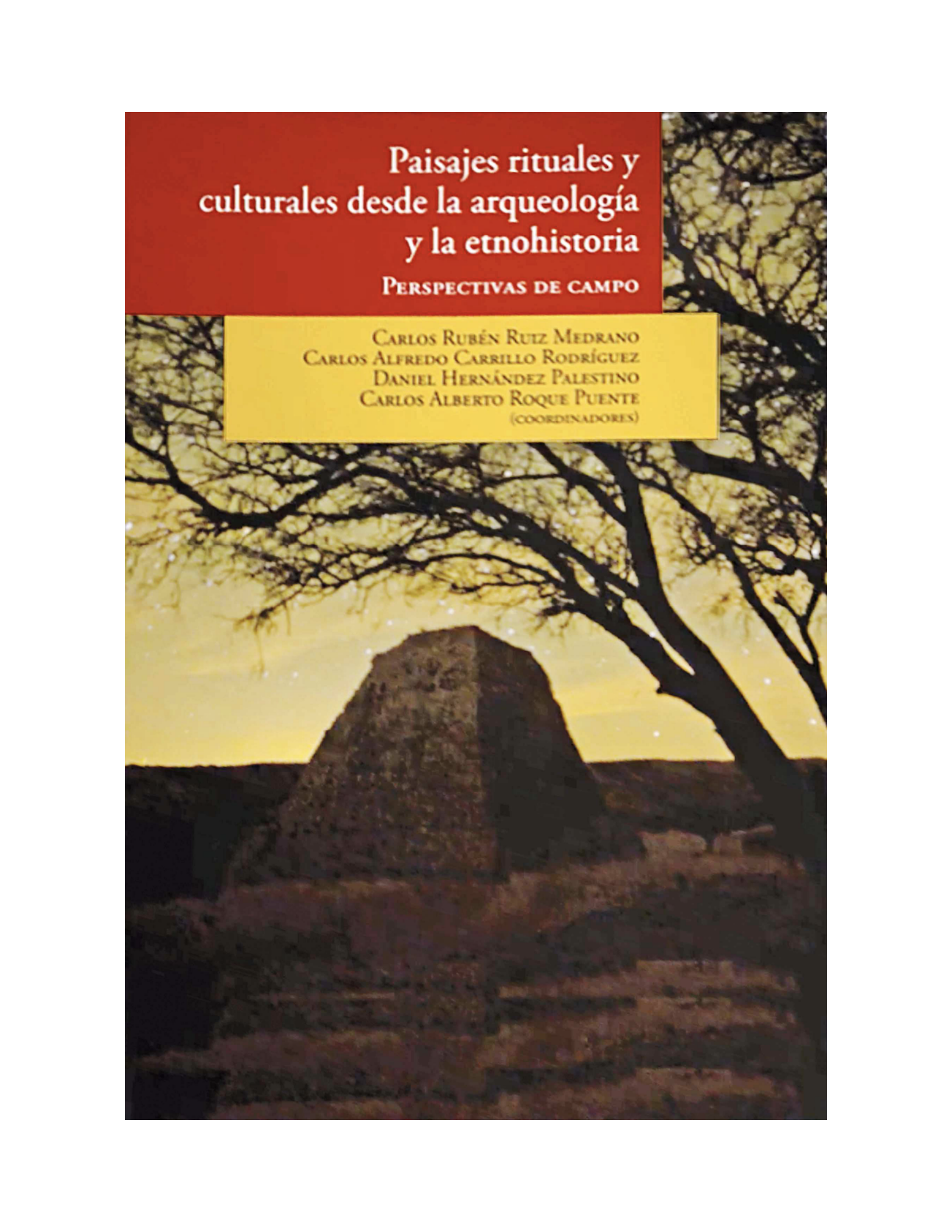
<[www.edicioneseon.com.mx](http://www.edicioneseon.com.mx)>

La edición estuvo al cuidado de la Unidad de Publicaciones  
de El Colegio de San Luis y los coordinadores.

El tiro consta de 250 ejemplares.

*Paisajes rituales y culturales desde la arqueología y la etnohistoria: perspectivas de campo*,  
se terminó de imprimir el 7 de julio de 2018 en los talleres de Ediciones y Gráficos  
Eón, S.A. de C. V., Av. México-Coyoacán núm. 421, Col. Xoco, C. P. 03330. Del.  
Benito Juárez, Ciudad de México. Tels.: 5604-1204 y 5688-9112.  
<[www.edicioneseon.com.mx](http://www.edicioneseon.com.mx)>, donde también se realizó la composición tipográfica.  
La edición estuvo al cuidado de la Unidad de Publicaciones de El Colegio de San  
Luis y los editores. El tiro consta de 000 ejemplares.





Paisajes rituales y  
culturales desde la arqueología  
y la etnohistoria

PERSPECTIVAS DE CAMPO

CARLOS RUBÉN RUIZ MEDRANO  
CARLOS ALFREDO CARRILLO RODRÍGUEZ  
DANIEL HERNÁNDEZ PALESTINO  
CARLOS ALBERTO ROQUE PUENTE  
(COORDINADORES)

