



Nóesis. Revista de Ciencias Sociales y
Humanidades
ISSN: 0188-9834
noesis@uacj.mx
Instituto de Ciencias Sociales y Administración
México

Mendiola Galván, Francisco
Espacio, territorio y territorialidad simbólica. Casos y problemática de la arqueología en el norte de
Méjico
Nóesis. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, vol. 17, núm. 33, enero-junio, 2008, pp. 12-44
Instituto de Ciencias Sociales y Administración
Ciudad Juárez, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=85912926002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

En este trabajo se analizan los conceptos de espacio, territorio y territorialidad simbólica. A su vez, se señala la necesidad de integrarlos a la investigación arqueológica, no sólo como un acto de respeto hacia los pueblos indios, sino también, como una manera de obtener elementos para la defensa de sus propios territorios. Para demostrar que se ha ignorado, incluso violentado la territorialidad simbólica, se abordan en este artículo algunos casos que se han presentado al interior de la investigación arqueológica en el norte de México. Derivado

Palabras clave: **Espacio, territorio, arqueología**

de esto, se proponen algunas estrategias que ayudarán a la arqueología a tener una mayor conciencia de lo que son estos territorios.

Sección
Monográfica

Espacio, territorio y territorialidad símbólica.

Casos y problemática de la arqueología
en el norte de México

Francisco Mendiola Galván¹

In this work are analyzed the concepts of space, territory and symbolic territoriality. In turn, it is being indicated the need to integrate them to the archaeological research, not only as an act of respect towards the indigenous people, but also, as a way of obtaining elements for the defense of their own territories.

Key Words: **Space, territory,
archaeology**

To demonstrate that the symbolic territoriality has been ignored, even forced, there are approached in this article some cases that have been presented to the interior of the archaeological research in the north of Mexico. Derivative of this, there are proposed some strategies that will help to the archaeology to have an ampler consciousness of what are those territories.

¹Arqueólogo y maestro en Antropología Social. Investigador de tiempo completo de la Escuela Nacional de Antropología e Historia en Chihuahua. Nacionalidad: mexicana.
Correo: fcomendiola@prodigy.net.mx

Fecha de recepción: 22 de enero de 2008
Fecha de aceptación: 1 de mayo de 2008

Introducción

El propósito de este trabajo es presentar algunas reflexiones sobre la interrelación entre espacio, territorio y territorialidad simbólica y la investigación arqueológica en México, particularmente a partir de la que se ha desarrollado en la parte norte de este país. Para tal efecto se citan algunos ejemplos que fueron tomados de los estados de Sonora, Sinaloa y Chihuahua, esto con la idea de resaltar la ignorancia supina de su arqueología en torno a lo que es el territorio simbólico. Por un lado, se subraya la necesidad de repensar la relación entre las sociedades indígenas contemporáneas y los contextos arqueológicos, es decir, reflexionar sobre el ámbito de las vinculaciones entre los grupos indígenas, sus territorios y la cultura material depositada arqueológicamente en ellos; por el otro, se busca el acercamiento a la arqueología sobre la base del respeto de la territorialidad simbólica. Con la claridad de que esto no sólo es para relacionar el presente indígena con su pasado, la interrelación entre éstos podría llegar a evidenciarse por medio de la investigación de la cultura material arqueológica, reforzada, en muchos casos, por las fuentes etnohistóricas, como son los códices y las crónicas de conquista y evangelización. Con ello se presenta la real posibilidad de considerar que las cosmovisiones, percepciones simbólicas y prácticas existentes en los espacios y territorios que las sociedades vivas ocupan, ayudarían a la comprensión global del fenómeno arqueológico y también del etnográfico, ambos en cada uno de sus contextos culturales y naturales; pero lo más importante es hacer patente la necesidad de que la investigación arqueológica —como es el caso de la mexicana— debería de adquirir un mayor compromiso en relación con los derechos indígenas en términos de la defensa de los territorios de los pueblos indios.

Es bien sabido para la historia de la antropología mexicana que los trabajos de Manuel Gamio, Alfonso Caso y Carlos Navarrete en la primera y segunda mitad del siglo XX, muestran una interrelación, incluso simbiosis, entre la cultura indígena moderna y la arqueología. Sus trabajos ofrecen ejemplos maravillosos que desafortunadamente

la arqueología mexicana de los últimos tiempos no ha comprendido del todo en el sentido etnoarqueológico, sociocultural y etnográfico con el presente de los grupos indígenas y mucho menos los ha utilizado para reivindicar y defender sus derechos territoriales.²

La actitud congruente de defensa y revalorización de las culturas indígenas de estos estudiosos, se contrapone en lo general al quehacer arqueológico actual, ese que ha buscado legitimar el discurso del poder y, por ende, al poder mismo. En ese sentido, Miguel Bartolomé afirma: “El grupo social portador del aparato político de la sociedad ha incrementado su poder ideológico tratando de hacer suyos todos los símbolos que contribuyan a su legitimación histórica. El pasado prehispánico es incluido como parte de ese proceso de apropiación

² Al enfrentarse a la cultura india, Manuel Gamio experimentó una exigencia por partida doble y contradictoria: por una parte, se debe conservar lo original y propio del aborigen, por la otra, inevitable y necesario es acercarlo a nosotros en aras de que progrese precisamente haciéndolo que deje ese daño alejamiento (Villoro, 1979: 199). Es con Gamio que se inicia la Escuela Mexicana de la Arqueología. Al interior de ella se gestaron las políticas para la conservación patrimonial en relación con los grupos indígenas y con ello se buscó fomentar el sentimiento de hermandad latinoamericana. Uno de sus seguidores fue Alfonso Caso, principal promotor, hasta la década de 1950, quien, de una manera muy particular de hacer percibir la antigüedad, generó un impacto en el sistema educativo a través de sus investigaciones arqueológicas, siendo verdaderas apologías al pasado indígena que construyeron y consolidaron la nacionalidad mexicana. Dicha escuela, además de sus contribuciones a la arqueología en el ámbito de la investigación y la enseñanza, promovió el respeto al indígena del pasado y del presente (cfr. Litvak, 1986: 147-149). De Carlos Navarrete mucho se puede decir: Bofly Cottom lo ubica como un verdadero humanista que ha sabido conjugar la arqueología con la etnología, la historia y la sociología (2002: 42), personalidad que resume la máxima lección de que “la arqueología no tiene sentido si no es en relación con su compromiso con el presente. El compromiso iniciaba como un compromiso político [...] y que era permanentemente expresado no solamente en clase sino en todo tipo de actos académicos y públicos —con las consabidas protestas de algunos que lo denunciaban de intentar ‘politicizar la arqueología’— (Gándara, 2002: 22). La posición de Navarrete contrasta y se opone a la de Alfonso Caso, para esto basta revisar sus consejos “A un joven arqueólogo mexicano” (1974) en los que es posible percibirse de que este sabio mexicano consideraba incongruente y “científico” mezclar arqueología con política. No obstante, es

simbólica orientado hacia la reificación del Estado” (1997: 72).³ Las posiciones ambiguas o de ignorancia por parte de la arqueología mexicana en cuanto a la presencia indígena en los espacios en los que ella trabaja, se traducen en una indiferencia de la otredad presente como proyección del pasado: “si el indio muerto no importa menos el que ahora vive”. Julio César Olivé Negrete considera que las colectividades que conforman el pueblo indígena son descendientes de las poblaciones que habitaron los distintos espacios de lo que ahora es México antes de la Conquista, así resulta “...evidente la relación especial, de orden espiritual, ideológico, que vincula a los sitios arqueológicos con dichas comunidades” (2004: 808 [1998]). La displicencia de la arqueología en ese sentido hacia los grupos indígenas actuales no es circunstancial, es uno de los tantos síntomas del positivismo que la caracteriza: la materialidad del dato es lo que cuenta, lo demás

muy importante que Caso llegara a afirmar en sus cursos sobre indigenismo que las viejas culturas indígenas sirven “...para explicar modalidades todavía vivientes en las comunidades indígenas actuales” (Caso, 1989: 141 [1956]). Es evidente que, a partir de la escuela de reconstrucción monumental en la década de 1930, la separación entre la arqueología y las culturas indígenas vivas, se recrudece —paradójicamente— con las posturas positivistas de Alfonso Caso, las cuales marcan una brecha entre arqueología y política. No obstante, para un análisis y evaluación del divorcio entre las culturas indígenas y el quehacer arqueológico contemporáneo, es necesario revisar las tendencias y escuelas de la arqueología mexicana del siglo XX (reconstrucción monumental, marxista, ecología cultural y tecnicista) y constatar que en ellas prevalece la indiferencia hacia lo indígena.

³ La arqueología mexicana, sobre todo la que en Mesoamérica se practica, sigue aún cumpliendo un papel de reproductora ideológica. En el pasado reciente esta disciplina fue uno de los principales alimentos ideológicos del nacionalismo; ahora, lo es más como agente del desarrollo económico, en particular como detonante importante del turismo. Uno de tantos síntomas de este tiempo de vientos neoliberales, son las propuestas de reforma del sexenio foxista por parte del sector educativo gubernamental, las cuales han buscado erradicar la enseñanza de la historia del México prehispánico en los planes de estudio de la escuela secundaria. Cuauhtémoc Velasco señala en torno a estas intenciones que la historia prehispánica ha tenido un papel muy importante en la construcción de identidad y en el mismo discurso mexicanista; además, y por otra parte, el integracionismo buscó que las culturas indígenas vivas desaparecieran en aras de un nacionalismo ram-

apesta.⁴ Tal condición de indiferencia, incluso de rechazo por parte de la arqueología mexicana, se debe en parte a posiciones como la de Olivé Negrete:

...muy difícilmente podrá establecerse un vínculo directo entre las comunidades prehispánicas y las sociedades indígenas actuales, dados los procesos de poblamiento, migraciones, redistribución, aculturación, genocidio y demás factores que provocaron grandes cambios en la demografía y en la localización de las poblaciones indígenas. Sin embargo, no puede descartarse que en algunas regiones del país la población indígena actual efectivamente descienda de los grupos que construyeron los monumentos, ya que la etnohistoria nos da instrumentos para ubicar en lo general dichos pueblos, pero no para identificar una relación directa con los monumentos de la región, salvo los códices (op. cit.: 808).

Idea, que si bien resulta cierta para la interpretación teórica, técnica y práctica de la arqueología, es contraria, a la idea que se desarrolla en este trabajo en el ámbito del territorio simbólico (al que Olivé Negrete llama “lo ideológico” o del “orden espiritual”). Por otra parte, debo señalar que si bien es cierto que en algunos espacios en los que la arqueología investiga ya no existen grupos indígenas vivos, estos sitios arqueológicos no les han dejado de pertenecer; así tampoco

plón. Ahora, las pretendidas reformas impactarían negativamente tanto en la base de la nacionalidad como en la formación de identidad de las nuevas generaciones (2004: 36). A todas luces es clara la intención de eliminar de raíz todo resquicio indígena pasado y presente con la idea de que el desarrollo fluya sin estorbos socioculturales emanados de los pueblos indios, así también se consideran las disciplinas que los estudian y fomentan (historia, antropología y arqueología).

⁴ Navarrete señala: “...nos estamos volviendo cada día más arqueólogos y menos antropólogos, y cada día más doctores y menos arqueólogos. Por eso ignoramos nuestro alrededor. No existen los hombres, han desaparecido los hombres vivos [...] Los arqueólogos de ahora ya no arribamos más a tierras de indios (Buscá la carroña donde los niños y los chuchos arrancaban carne morada, buscá en la sarna de toda la comunidad, buscá entre las cobijas el olor a chivo mojado, buscá en el sudor pegado al sombrero y éste al mecapal y éste al cacaxte y éste a la espalda y ésta casi hasta el suelo durante siglos. Ya no excavás tanto, escarvá un poquito entre la mugre y la caca. Sentí los piesotes y el solo callo. Comete tu sanguchito frente a la disentería y seguí tan tranquilo...)” (1978: 150-151).

se debe asumir que por el solo hecho de estudiarlos nos convertimos en poseedores de su conocimiento y aún menos de sus territorios. Nunca nos han pertenecido y nunca nos pertenecerán sobre todo si se es congruente con lo que es el territorio simbólico, algo que la arqueología mexicana no ha considerado de manera responsable, de allí su irrespetuosa relación con la materialidad cultural del pasado en relación con los espacios y sitios que investiga. La tradición arqueológica nos envuelve y articula en la inercia de la investigación.⁵ Dicha tradición, en gran medida, alimenta la idea anacrónica del “pasado glorioso de México”, sobada proyección nacionalista, útil a la verborrea demagógica y oficialista de los gobernantes de extracción priista y no priista, del pasado inmediato y del presente mismo, quienes han emitido elementos discursivos que hacen referencia a una identidad monolítica en la que, para los fines del proyecto de nación, los indígenas no están; ese es el México profundo que plantea Guillermo Bonfil (1990), conformado y representado históricamente por los indígenas que no se ven, negados por los planes y acciones del neoliberalismo. Así, frente a un emisor imaginario —arqueólogo tradicional por cierto—, se escucha el rechazo irónico de la anterior idea: “estás equivocado, la arqueología es una ciencia pura, objetiva, que cuantifica y mide los datos que sistemáticamente obtiene; la arqueología no es política porque entonces dejaría de ser arqueología y entonces no podría reconstruirse el pasado social ni investigar, conservar y difundir el patrimonio cultural, actos que deben ser asépticos por el bien del desarrollo nacional, y a propósito de asepsia, los indios ya no son dueños de nada, porque además de que estorban a este desarrollo, ellos ya tuvieron su tiempo, sus ancestros nos legaron sus ruinas, sus centros ceremoniales, sus cuevas, sus tepalcates, sus pinturas rupestres y sus propios muertos en tumbas con ofrendas, las cuales, entre más ricas sean, más será mi fama como arqueólogo, ¿lo

⁵ La tradición arqueológica se define como “aquel legado cultural específico de conocimientos, enfoques y modos cognoscitivos, lo mismo que de actitudes, valores, intereses y formas de conducta repetidos e interactuados por grupos o cuasigrupos de arqueólogos de ese modo identificados” (Vázquez, 1996: 9).

demás?, lo demás no importa...”.⁶

Las reflexiones del presente ensayo tienen en parte su origen en las afirmaciones que Alicia Barabas hace de la arqueología en relación con el “...modelo conceptual sobre la representación del espacio a través de la etnografía, y no desde la especulación arqueológica o desde la exclusiva abstracción teórica” (2003: 17), idea que se complementa por los límites de los territorios habitados que guardan una condición de apropiados “...tal como lo dejan ver los códices, mapas, lienzos y títulos, así como también los mitos y los rituales en muchos de los pueblos indígenas del presente” (*Ibid.*: 22). La discusión entonces gira en torno a la exclusión que hace la arqueología del territorio y la territorialidad simbólica en el ámbito del discurso académico y de su misma práctica profesional, situación que a todas luces resulta paradójica frente a un buen número de casos en los que la arqueología nacional descubre evidencias materiales y lo

⁶ Idea imaginada y sarcástica de corte porfirista que no se aparta un ápice de la realidad. Con ella me atrevo a preguntar: “¿Por qué la arqueología en México ha despreciado al indio cuando que éste es el heredero directo de todo lo que es prehispánico? Pregunta hasta cierto punto mal formulada porque nadie puede ser heredero de lo que todavía está vigente, es decir, se ignoran en cierta medida las continuidades (revitalizadas o transformadas) que se expresan ahora en prácticas y concepciones que se originaron al interior de las sociedades pretéritas: cosmovisiones, identidades, mitologías, tradiciones orales, prácticas laborales, religiosas, curativas, creencias y costumbres en general de los indios del pasado en los indios del presente” (Mendiola, 2005: 10). Lo que pretendo expresar con esta idea es que fuera del discurso trillado de que los indígenas son los herederos directos de las culturas prehispánicas y de su misma materialidad, la fractura inherente que existe entre su pasado y su presente, enmascara la realidad de la continuidad de sus representaciones, prácticas culturales, conocimientos, sitios arqueológicos y territorios, los cuales, está por demás decirlo, les han pertenecido siempre, por lo tanto, la figura jurídica occidental que se conoce y maneja como “herencia” se redimensiona al ser ellos los verdaderos poseedores de la materialidad proveniente del pasado, de su pasado. Pero la realidad cruda de la ideología oficial que se impone, en palabras de Miguel Bartolomé es que “... el pasado no pertenece a sus herederos nativos sino a una abstracta nación mexicana, incluyente en el nivel simbólico pero excluyente en lo social. Así los pueblos indios, anteriores al Estado, aparecen como exteriores al mismo” (1997: 72).

que las fuentes documentales etnohistóricas ofrecen en términos de información, esa que corrobora el dato arqueológico, simbiosis que finalmente se enriquece con la etnología.⁷

Es posible que esta reflexión pudiera desembocar no sólo en el campo de los complejos problemas epistemológicos que mantienen constantemente a la arqueología al borde del precipicio de la conjectura y la especulación, sino también, en el de su ignorancia manifiesta que se traduce en una falta de respeto hacia los grupos indígenas del presente, esto en términos de la relación con sus territorios, aspectos que, en su conjunto, remiten de nuevo y esencialmente a cuestiones diacrónicas y sincrónicas de lo epistemológico, ontológico y ético: ¿cómo hemos sabido de la realidad?, ¿cómo sabemos de la realidad?, ¿cómo es la realidad?, y ¿cómo nos relacionamos con esa realidad (indígena) pasada y presente? La búsqueda de las respuestas rebasaría con mucho el espacio de este ensayo, es por eso que sólo se aborda, en lo general y en lo particular, la problemática arriba esbozada.

El ensayo se estructuró bajo cuatro apartados; en el primero, se revisa el uso del concepto de espacio en arqueología; en el segundo, se analizan, en lo general, los conceptos y términos de espacio, territorio, territorialidad simbólica y derechos territoriales indígenas por parte de la etnología, citando para ello algunos ejemplos en los que la antropología y la arqueología de algunos países del Continente

⁷ Tuve la oportunidad de conocer en el año de 1984 un códice poshispánico en la Mixteca Alta, específicamente en la población de San Pedro Yucunama, localizada arriba del pueblo de Teposcolula en el estado de Oaxaca (véase figura 1). Guardado con todo cuidado por las autoridades municipales y de la misma sindicatura, dicho documento es reconocido como título de propiedad por los indígenas mixtecos. En él se observan los glifos del topónimo del Cerro del Amole (Yucunama), los de las tierras de labor y los de los señores principales (caiques). Es un códice de piel de venado del siglo XVI que Alfonso Caso registró en su magna obra: *Reyes y reinos de la Mixteca* (1979: 8 y 348); sin embargo, este autor no muestra el dibujo o fotografía de este valioso material etnohistórico. La información que dicho códice contiene se puede constatar arqueológicamente, por lo menos a través de algunos de los materiales y elementos como la cerámica, lítica y alineamientos de piedra del Cerro del Amole, topónimo y emblema del lugar que es la referencia más importante de ese territorio simbólico.

Americano han apoyado a ciertos grupos étnicos indígenas en sus derechos identitarios y territoriales;⁸ el tercero, señala los desaciertos de la arqueología en cuanto a la profanación de espacios, territorios y sitios sagrados de grupos indígenas actuales, utilizando para ello tres ejemplos del norte de México y que fueron desprendidos de la actuación arqueológica desarrollada en los estados arriba mencionados; el cuarto y último, presenta una propuesta general en torno a lo que la arqueología tendría que retomar para sus estudios en territorios indígenas, aun cuando en sus espacios no existan culturas indígenas vivas.

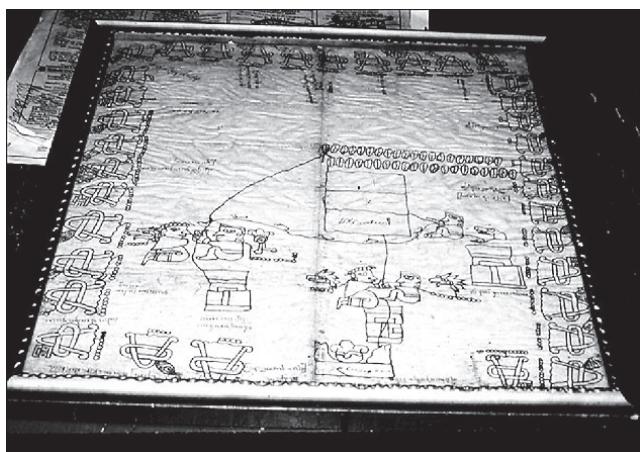


Fig. 1. Códice de Yucunama, Mixteca Alta, Oaxaca. Es un documento del siglo XVI que la comunidad de San Pedro Yucunama utiliza como título de propiedad (Foto: F. Mendiola, 1984).

⁸ A reserva de indagar para el futuro más casos que presenten vínculos específicos sobre la defensa de los territorios y derechos indígenas en los que esté interviniendo la arqueología en México, en este ensayo se citan para el norte de este país (tercer apartado) los casos de Mogotavo o Mogotabo (Barrancas del Cobre, municipio de Urique, Sierra Tarahumara, Chihuahua) relacionado con indígenas tarahumaras-rarámuri, así también el de los indígenas pimas en la sierra de Sonora; ambos innegablemente no sólo reivindican la pertenencia al espacio en el que se encuentran los sitios arqueológicos y al territorio (símbólico o no), sino que de igual manera ofrecen elementos que se utilizan o podrían utilizarse para la defensa de los derechos territoriales indígenas.

El concepto de espacio y su uso en la investigación arqueológica

La investigación arqueológica considera tradicionalmente tres dimensiones: espacio, tiempo y cultura. Interesa aquí abundar en la primera dimensión. Según Jaime Litvak, el espacio es algo muy claro para la investigación arqueológica, ya que la localización de los objetos no presenta, en teoría, dificultad alguna. Sin embargo, la situación se hace mayormente compleja cuando se cruza la variable de la distribución geográfica de los sitios con materiales parecidos frente a otros que son diferentes, cuestión que permite definir una región [arqueológica] como distinta a otras. Esto en particular le interesa al investigador porque estas diferencias pueden implicar la consideración de causas de dominación política y económica, comercio, identidad religiosa, presencia de un grupo étnico, aspectos que en su conjunto y en combinación con otros rasgos, coadyuvan a la reconstrucción de una cultura arqueológica. En esta reconstrucción no se dejan de lado el análisis y explicación de las relaciones que la cultura estudiada estableció con su medio ambiente natural y la adaptación al mismo. El espacio para la arqueología es un importante instrumento de análisis pues da cabida a una serie de relaciones entre sitios que permiten dilucidar el funcionamiento interno que se ha generado en dicha dimensión, lo que a su vez permite buscar (sobre todo desde el enfoque de la arqueología ambiental) correlaciones entre áreas culturales y regiones naturales (Litvak, 1986: 33, 42-43 y 132).

De esta concepción general de la dimensión espacio, en conjunto con las que se demarcan como tiempo y cultura, lo más que se ha llegado a proponer es una arqueología con enfoque antropológico a través del uso de la “analogía etnográfica”, manejada como el establecimiento de semejanzas entre situaciones del pasado o de la antigüedad con ejemplos modernos que remiten en lo general a estados de desarrollo análogo (*Ibid.*: 143-144). Pero esto no significa que en general la arqueología mexicana considere conceptualmente al territorio y a la territorialidad simbólica en términos de un respeto, traducido éste en un sentido práctico, como sería aquél en el que sus actores buscaran la autorización o los permisos correspondientes de

los pueblos indios para llevar a cabo investigaciones arqueológicas en sus territorios. Es claro que Litvak (op. cit.) así como la mayoría de los investigadores no han planteado aproximarse de esa manera. Lo tradicional es que para el arqueólogo, como lo señala Marta Monzón, tanto el tiempo como el espacio del pasado sean considerados como algo lejano a su presente, [independientemente] de que se formulen propuestas “desde nuestro presente” (2002: 35), cuestión que permitiría suponer, en principio, que podrían tomarse en cuenta las culturas indígenas —que también son parte de ese nuestro presente—, pero esto, en la dinámica de la investigación arqueológica, no se concibe ni se presenta de esa manera.

La afinidad y la ayuda mutua entre arqueología y etnohistoria son innegables y necesarias. A decir de Ana María Crespo, la arqueología accede a etapas tempranas no documentadas y a temas poco abordados en las fuentes como son los de demografía y los aspectos tecnológicos y de cultura material en general. La etnohistoria permite la comprensión de las historias regionales que se pueden encontrar en fuentes escritas y documentos. Arqueológicamente los estudios de territorio consideran la estructura jerárquica del asentamiento que distingue la residencia de señores principales y su corte, casas señoriales, la población dominada, la composición étnica de la unidad política y las relaciones sociales de producción, sin dejar de considerar el ámbito doméstico; la etnohistoria, también para los estudios de territorio, ofrece conocimientos de las instituciones sociales que se vinculan con las formas de parentesco, herencia, religión y política, sucesión de monarcas y hazañas de conquista con precisión de tiempo y lugar (Crespo, 1996: 59-60 y 71).⁹ Sin embargo, estudios como el de Crespo no contienen menciones ni planteamientos de

⁹ Para establecer el deslinde del territorio, marcas en los linderos, lugares de fundación y división territorial, el estudio de Ana María Crespo utilizó tres fuentes históricas: La historia tolteca-chichimeca de la región Puebla-Tlaxcala; también los Anales de Cuauhtilán (Códice Chimalpopoca) y el relato de Xólotl, que se encuentra consignado en la Monarquía Indiana, los dos de pueblos de la cuenca de México (Op. cit.: 61).

relación entre arqueología y etnohistoria con la etnografía de los territorios considerados como objetos de investigación, situación que, por otra parte, es importante en cuanto a la necesidad de diferenciar territorio de espacio, debido a que el primero no puede ser concebido únicamente como el espacio en el que se reproduce el grupo humano como sociedad (cfr. *Ibid.*: 59), sino que debe integrarse, al concepto mismo de territorio como espacio, la variable de que el primero se construye culturalmente por una sociedad a través del tiempo (Barabas, 2001: 16). Ambos tienen implicaciones y significados diferentes, distinción que pretende ser mayormente clarificada en el siguiente apartado.

El espacio para la arqueología es, en conclusión, una dimensión física innegable porque funciona como contenedor y sostén de los elementos y materiales arqueológico-culturales que en él se encuentran distribuidos y depositados.¹⁰ Para la arqueología no hay territorio como tal en la medida en que no tenga o no se haya propuesto tener la información etnohistórica suficiente, también, de continuar con la actitud de exclusión e ignorancia de los pueblos indígenas de nuestro tiempo, estará fuera de todo manejo integral y equilibrado de lo que se considera es el territorio y del mismo territorio simbólico.

¹⁰ La interpretación de la arqueología recae en los contextos donde se encuentran los elementos muebles e inmuebles, no obstante, es claro que esa interpretación no siempre está respondiendo las interrogantes formuladas puesto que se trabaja en y con las dimensiones de tiempo y espacio. Para la dimensión de espacio, la arqueología encuentra lo que aparentemente no es más que “arreglos espaciales de objetos” (Judith Hernández, 1997: 139). Esos objetos están muertos sin la consideración de lo que en el presente existe como vida (simbólica) en el uso de espacios y de relación entre objetos. Esta misma autora da la respuesta al citar una historia narrada por una indígena que ha bordado un huipil, Hernández se pregunta: “¿qué hubiéramos podido decir de este huipil sin conocer las palabras de la indígena que lo bordó?” (cfr. *Ibid.*: 149-150). La arqueología tiene enfrente muchas respuestas y no las ve, esto seguirá sucediendo si ésta continúa negando o ignorando las culturas indígenas del presente.

Espacio, territorio, territorialidad simbólica y derechos territoriales indios

El espacio para la etnología aparentemente no difiere de la concepción que posee de él la arqueología. En esa dimensión espacial la tierra y el medio ambiente remiten a una base física en la que un pueblo se ha asentado. Es así un contenedor con rasgos específicos y en el que se han estado “...construyendo diversos significados, prácticas, pertenencias y límites en la medida que un pueblo (o varios pueblos) vive allí, se sustenta de él y crea historia, sociedad y cultura en relación con ese medio ambiente” (Barabas, en prensa: 16).¹¹ Dado que el espacio se relaciona directamente con la naturaleza, ambos se conciben sin límites, tal es el caso de las fronteras nacionales e internacionales, las cuales [arbitrariamente] cortan los territorios étnicos (Barabas, 2003: 22). Lo mismo sucede con la investigación arqueológica al asignarse espacios, áreas y regiones de estudio sin apoyarse de la información etnohistórica y de la etnografía del territorio o de la misma etnoterritorialidad, teniendo como resultado la fragmentación etnoarqueológica que conduce al vacío de la especulación. Para Maurice Godelier, el espacio es “una extensión de tierra como una extensión de agua y, en nuestros días, de espacio aéreo: los recursos —explotables— en el interior de estos espacios pueden hallarse tanto en el suelo como en el subsuelo, en la superficie de las aguas o en sus profundidades” (1989: 107). Si la arqueología considerara no sólo estos factores, sino también la simple presencia de las sociedades indígenas, esa aparente diferencia en la concepción del espacio entre las disciplinas antropológicas como la etnología —por cierto sutil entre el pasado y el presente— prácticamente desaparecería.

El territorio es el ámbito espacial que histórica y culturalmente

¹¹ Para los Kogi, tribu del norte de Colombia, “la tierra es un gran plato redondo. Nosotros vivimos en la tierra de en medio y su centro Cherua que es el centro del universo. Allí nacieron los Kogi y desde allí poblaron la Sierra Nevada” (Reichel-Dolmatoff, 1996: 71).

ha sido apropiado por un pueblo, pero también es un espacio que culturalmente se construye a través del tiempo por lo que es definido como territorio (Barabas, en prensa: 3 y 16). En el espacio del territorio hay tradiciones, memoria histórica, costumbres, ritos y distintas formas de organización social que lo conforman como territorio cultural (Barabas, 2001: 16). Maurice Godelier define territorio como “...la porción de la naturaleza, y por tanto del espacio, sobre el que una sociedad determinada reivindica y garantiza a todos o a parte de sus miembros derechos estables de acceso, de control y de uso que recaen sobre todos o parte de los recursos que allí se encuentran y que dicha sociedad desea y es capaz de explotar” (Godelier, op. cit.: 107), sesgo de tratamiento económico del territorio que difiere sólo por el agregado de la naturaleza simbólica de Alicia Barabas: “Territorio es entonces toda porción de la naturaleza simbólica y empíricamente modelada por una determinada sociedad, sobre la cual ésta reivindica derechos y garantiza a sus miembros la posibilidad de acceso, control y uso de los recursos que allí se encuentran” (Barabas, en prensa: 16), pudiéndose también entender el territorio desde el punto de vista del control político y/o del poder.

La territorialidad entendida como un fenómeno colectivo, es el resultado de la múltiple articulación históricamente establecida entre la naturaleza y la sociedad en contextos de interacción específicos (Barabas, 2001: 16). Por otra parte, la territorialidad simbólica adquiere un matiz o un carácter especial que la antropología y, en particular, la etnología tratan bajo determinados enfoques, lo que hace que éstas no sólo difieran, sino que también se alejen de las categorías geográficas o político-administrativas, aunque estos parámetros no dejan de relacionarse con el territorio. La territorialidad simbólica se vincula con categorías de representaciones territoriales estructuradas, articuladas y en acuerdo con una lógica interna que es propia de las culturas. Los territorios simbólicos están marcados por la cosmovisión, por las prácticas rituales, la mitología y los lugares sagrados que llegan a ser emblemas territoriales e identitarios y esto en sí es el territorio cultural, su espacio es la urdimbre de representaciones, concepciones y creencias de profundo contenido emocional.

Los toponímicos lo expresan en su relación de concepción cosmológica y hacen que se rememoren los eventos ocurridos que se han remarcado en el lugar (Barabas, 2003: 20-23). Ideas que desencadenan el concepto de etnoterritorio, es decir, territorio que está habitado por un grupo etnolingüístico de historia profunda; el etnoterritorio cataliza y reúne tiempo y espacio, lo que lo convierte en el soporte central de identidad y cultura, de tal manera que integra "...concepciones, creencias y prácticas que vinculan a los actores sociales con los antepasados y con el territorio que éstos les legaron" (Barabas, en prensa: 16-17). Así, tanto los territorios locales como los globales poseen puntos geográfico-simbólicos muy significativos que son sagrados para quienes los construyen y usan: son emblemáticos y se identifican como lugares (Barabas, 2003: 23). Esos lugares son sitios generalmente sagrados y con significado, poseen huellas o marcas y además tienen mucho poder convocatorio. Son interpretados, en su proceso de simbolización de asentamiento de las huellas, como "textos" asociados a emociones, recuerdos y experiencias que en su conjunto edifican sistemas de símbolos de los espacios culturales. Pero también los territorios, al contener lugares sagrados diversos, se convierten en espacios polimorfos por las diferencias de su geomorfología general y específica, constituida ésta por cerros, cuerpos de agua, cuevas, formaciones rocosas de estructura caprichosa que se relaciona con los dueños del lugar o entidades territoriales, algunas de ellas potentes (Barabas, en prensa: 17-19).¹²

Es casi inadmisible que la arqueología mexicana siga ignorando

¹² Hay seres míticos con los que los chamanes tienen que negociar para poseer poderes especiales y así deben hacerlo para obtener el permiso y utilizar algunos espacios y recursos y con ello curar enfermedades; es el espacio y es su uso. Como dice Chápune [indio Yucuna de la amazonia colombiana]: "en la selva todo tiene sus dueños y las cosas no se utilizan así nomás sin pedir permiso" (María Clara van der Hammen, 1992: 109). Para la pequeña tribu de los Desana, también de la amazonia colombiana, los cerros son las casas de los animales de la selva, imaginadas como grandes malocas de carácter uterino y los ríos como los cordones umbilicales que unen al individuo con el paraíso uterino (Reichel-Dolmatoff, 1986: 123-124).

todo este conocimiento simbólico de los territorios indígenas. Es en ellos donde se encuentra el mayor número de sitios arqueológicos, sea en Mesoamérica o en el norte de México. Una buena cantidad de los mismos forman parte de una territorialidad simbólica y, por tanto, de los etnoterritorios. Esos lugares, como sitios arqueológicos, dicho a la manera de Rodman (1992) son “productos de la experiencia vivida”.¹³ Existen, en cada sitio arqueológico, esas marcas o huellas independientemente de que los espacios arqueológicos se ubiquen o no en territorios de indígenas vivos. Podría hablarse en principio y con la debida cautela de un Feng Shui¹⁴ para los sitios arqueológicos, sin que esto esté subrepticiamente simpatizando con una “antropología gnóstica” o una “arqueología esotérica”; es, en verdad, algo mu-

¹³ Citado por Alicia Barabas (en prensa: 17).

¹⁴ “Significa, en chino, viento-agua. La filosofía oriental abunda en lenguaje simbólico. El agua es el símbolo de la vida, mientras que el viento es la fuerza que mueve la energía de vida sobre las superficies, sea ésta la de una casa o departamento o se trate del análisis de grandes territorios” (Chagas, 2002: 21).

¹⁵ Las experiencias personales que en ese sentido he tenido al estar por primera vez en algunos sitios arqueológicos, me permiten atreverme a referirlas aquí y esto es debido a que, por un lado, existe una plena identificación con lo que Alicia Barabas asienta sobre las marcas y huellas de los lugares, lo que me ha hecho recordarlas vivamente, y, por el otro, sus ideas me infunden confianza para hacer referencia en lo general a ciertas vivencias al interior de esos espacios y que tienen que ver con sonidos, sensaciones de tristeza, paz, euforia y vacío, también con la presencia de luces y singulares movimientos físicos de desplazamiento de mi persona. Parecería que este testimonio es el resultado de la influencia de la literatura de Carlos Castaneda. Debo decir con toda honestidad que más que influencia es la confirmación de la necesidad de mirar y acceder con respeto a los pasajes narrados por este autor en el proceso de conocimiento de otras realidades. La antropología mexicana se ha caracterizado por su actitud despectiva hacia el trabajo de este autor, por lo que no es gratuito que Octavio Paz, con la agudeza de su pluma, haya dicho que: “Si los libros de Castaneda son una obra de ficción literaria, lo son de una manera extraña: su tema es la derrota de la antropología y la victoria de la magia; si son obras de antropología su tema no puede ser lo menos: la venganza del ‘objeto’ antropológico (un brujo) sobre el antropólogo hasta convertirlo en un hechicero. Antiantropología” (Paz, Octavio. Prólogo a *Las Enseñanzas de Don Juan*, 1973, de Carlos Castaneda, 2003: 11).

cho más serio que eso.¹⁵ Las condiciones y los eventos referidos en esta última nota a pie de página me han obligado a pedir permiso no sólo a las comunidades indígenas y de mestizos para visitar las zonas arqueológicas, sino también, y en términos de “petición mental”, a los lugares con arqueología donde no hay comunidades vivas relativamente cercanas o lejanas a ellos, y con esa “solicitud”, de alguna manera, se autorice mi presencia en ellos para conocerlos. Éste es el plano individual, en el plano de la tradición arqueológica mexicana, debería ya discutirse seriamente sobre las formas de relación con los etnoterritorios y los mismos territorios simbólicos.

Lo anterior se vincula directamente con los derechos territoriales indios porque las actividades etnográfica y arqueológica pueden ayudar de manera importante a la defensa de dichos derechos tal como se observa a través de algunos ejemplos. Los ejes de las demandas indígenas en el ámbito de su derecho cristalizan en los términos de pueblo, territorios y autonomía (cfr. Gómez, 2002: 236), lo que en otras palabras significa la búsqueda del reconocimiento de la autonomía territorial, además de las formas de gobierno indígena y del sistema normativo de justicia (cfr. Sariego, 2002: 236-239). En el caso concreto de los derechos territoriales y en el sentido de una autodelimitación de los territorios étnicos, Alicia Barabas señala que los pueblos indígenas están en toda su capacidad al:

...utilizar sus propias representaciones sobre el espacio, la cosmovisión, la narrativa sagrada o los procesos rituales, como conocimientos y prácticas que moldean la territorialidad simbólica, y a éstos como base para la (re)construcción de etnoterritorios susceptibles de ser delimitados, es sólo implementar políticamente una parte del patrimonio cultural para obtener el reconocimiento legal de los territorios étnicos por parte del estado nacional (Barabas, en prensa: 2).

Entonces, si existe la noción de territorio inmemorial, entendido éste como el territorio histórico de los pueblos de indios antes de la conquista, distinguiéndose del de “ocupación tradicional”, el cual se ocupa de los procesos de expropiación y redistribución agraria (*Ibíd.*: 11), la antropología, la arqueología y también la etnohistoria

pueden brindar mucha luz si apelan al territorio inmemorial en conjunto con el reconocimiento histórico de sus “centros, sus fronteras y sus cerros sagrados mediante relatos de las hazañas migratorias y fundadoras de los héroes primigenios, que dejaron huellas de su paso por los cerros y otros lugares del territorio” (*Ibid.*: 24). Esto ya ha pasado así en la búsqueda de las raíces identitarias; por ejemplo, con los indios Masphee, del este de Estados Unidos de Norteamérica. Ellos buscaban ser reconocidos como tribu que reclamaba sus derechos culturales y territoriales ante el sistema judicial de los blancos a fines de la década de los setenta del pasado siglo. Las preguntas de los jueces pretendían encontrar las pruebas de tal identidad tribal de conocimiento literal y oral, desafortunadamente el juicio no fue ganado por esta tribu, no obstante, el desarrollo del mismo proporcionó una gran lección de “continuidad narrativa de la historia y las identidades” (James Clifford, 1995: 347-407).

Otro ejemplo es el de los Guambianos de Colombia, quienes lograron sustentar su indianidad; además, reivindicar sus demandas de recuperación de sus territorios y de su misma historia a través de las excavaciones arqueológicas que arrojaron fechas del 2000 A. C., esto por medio de la datación de la cerámica identificada, recuperando, más que todo, la posesión de su territorio (Gros, 2000: 73).

En México, la desvinculación entre arqueología y las culturas indígenas es clara. Aun después del levantamiento zapatista en enero de 1994 en el estado mexicano de Chiapas, esta disciplina no se ha planteado seriamente una revisión de las necesidades y reclamos que las comunidades indígenas demandan en el sentido de sus derechos. La profundidad cultural que la arqueología maneja por su carácter diacrónico, debería proporcionar constantemente elementos de defensa a los derechos indígenas (Mendiola, 2005: 13), sin embargo, su desinterés ha generado que los indígenas sean quienes comiencen a “asumir el control de su pasado”, solicitando les sean devueltos los restos arqueológicos, o la administración de los museos y zonas arqueológicas y a formar parte también de las investigaciones, todo esto como una manifestación de su desacuerdo con las maneras en cómo se ha construido su propio pasado (Díaz-Andreu, 1998: 128).

De igual manera, esta autora señala que las demandas indígenas en ese sentido son un reto para la arqueología latinoamericana al tener que buscar las raíces indígenas (*Ibid.*) y no exclusivamente arqueológicas.¹⁶

La profanación de la arqueología. Algunos ejemplos del norte de México

La arqueología y la historia del centro y sur de México son diferentes a las del norte. Los grupos etnohistóricos y sus actuales descendientes indígenas también son distintos entre sí, en sus prácticas culturales y en su misma cosmovisión. No obstante, en la actualidad los grupos étnicos indígenas de México coinciden en lo general en cuanto a la noción de autonomía de sus territorios, pueblos, formas de gobierno tradicional y sistemas de impartición de justicia, en pocas palabras, demandan respeto y reconocimiento a sus derechos, de tal modo que la arqueología y la misma historia y etnohistoria pueden proporcionar elementos de profundidad histórico-cultural en el sustento de una lucha que se entabla en ese sentido (Mendiola, op.

¹⁶ En el caso de México, y a partir de los acuerdos de Larráinzar (Chiapas), en la Mesa sobre Derechos y Cultura, sección Turismo, los compromisos que se fijaron fueron los de reglamentar el acceso gratuito de los indígenas a los sitios arqueológicos; proporcionar capacitación a los mismos para que los administren; otorgar las utilidades que deja el turismo; la posibilidad de que los sitios sean utilizados por los indígenas como centros ceremoniales; y defender los sitios cuando éstos se vean amenazados por los grandes proyectos turísticos. Julio César Olivé, quien proporciona esta información, analiza también las implicaciones y posibles problemas desde el punto de vista jurídico, técnico y social en tanto se diera cumplimiento a estos compromisos (cfr. Olivé, 2004: 808-810); no obstante, independientemente de concretarse o no estos acuerdos, el acto de pedir permiso a las comunidades indígenas para investigar arqueológicamente en sus territorios sería casi como una obligación por parte de los arqueólogos, esto no sólo como un principio básico de respeto, sino también para obtener elementos arqueológicos en defensa de sus poseedores.

¹⁷ La relación arqueología y derecho en México no consideraba para la década de 1980 la construcción de los antecedentes sobre las culturas prehispánicas de

cit.: 17).¹⁷ Tomando esto en consideración, es necesario señalar que la arqueología que se practica en general en México, y particularmente en su norte, ha sido por una parte indiferente, e irrespetuosa por la otra, precisamente de los derechos culturales, identitarios y territoriales indígenas. Son tres casos que se citan a continuación: el de los Tohono O'odham (pápagos), el de los Mayos (cahítas) y el de los Tarahumaras (rarámuris).

Tohono O'odham

En la segunda mitad de la década de 1980, un lugar ceremonial perteneciente a los Tohono O'odham (pápagos) llamado Wikita, cerca de Quitovac, Sonora, fue excavado por arqueólogos franceses del Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA) sin contar con el consentimiento de este grupo indígena, profanando así sus espacios sagrados. Después de un año y medio de que estos indígenas entablan la demanda para que se les regresen los materiales arqueológicos, el litigio finalmente es ganado por ellos y posteriormente, en una ceremonia especial, vuelven a enterrarlos (Villalpando, 1999: 133 y Vázquez, 1996: 98-99). Este fue un fuerte golpe para la arqueología oficial mexicana, pues la pone en entredicho al haberse autorizado las excavaciones a través de su Consejo de Arqueología del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). La arqueóloga mexicana Elisa Villalpando continuó trabajando en el sitio con el permiso expreso de los Tohono O'odham, en total cordialidad y entendimiento; ellos saben y confían que una vez que se hayan analizado los restos culturales y los entierros, éstos les serán devueltos (Villalpando, op. cit.: 133). En ese mismo sentido existe ahora una importante experiencia entre los indígenas pimas de Sonora a quienes se les ha proporcionado elementos de identidad a través del fomento de un amor por su patrimonio cultural arqueológico, expre-

Méjico como referencia del desarrollo de la historia jurídica y arqueológica en este país (cfr. Olivé, 1980: 23-24), por eso es que en esa historia jurídica de Julio César Olivé no figuran los “indios vivos”.

sado éste en sitios con pinturas rupestres. Su experiencia vivencial en estos lugares los ha reconectado intensamente con su pasado y con su presente (cfr. Aguilar y Beaumont, 2004), al grado de ser ahora guardianes de los mismos (Chacón, Enrique, comunicación personal, 2007).

Mayos

Entre las décadas de 1980 y 1990 se llevaron a cabo investigaciones arqueológicas en la región indígena mayo que se localiza en el sur de Sonora y el norte de Sinaloa, tanto por Ana María Álvarez (1985) como por mi persona (Mendiola, 1994). Álvarez hace todo un planteamiento de desarrollo que llama “Cultura Huatabampo” y que tiene lugar entre el 1000 al 1450 D. C. Estas sociedades arqueológicas seguramente son las mismas que describen las fuentes coloniales (cfr. Álvarez, op. cit.: 185) y éstas, a su vez, están relacionadas con los indígenas yaquis y mayos actuales.

Trabajé la arqueología y el arte rupestre del norte de Sinaloa entre 1987 y 1991. Encontré claras asociaciones de algunos de los petrograbados con los topónimos de filiación náhuatl. Los cahíta, que son también los grupos etnohistóricos a los que hace referencia el jesuita Andrés Pérez de Ribas (1944) en su obra por primera vez publicada en 1645: *Zuaques, ahomes tehuecos y sinaloas entre otros*, los cuales pertenecieron al tronco lingüístico yuto-azteca; ellos se prolongan hasta nuestros tiempos y se les conoce como mayos. Reconozco aquí que profané uno de sus sitios sagrados en el año de 1987: siguiendo el reglamento establecido por el Consejo de Arqueología del INAH, removí de su lugar original un petrograbado disgregado conocido como “La Piedra del Agua” de la Laguna Tataroba-Jahuarra I (véanse figuras 2 y 3). Mi argumento era que se encontraba desprotegido por estar en un corral de vacas. Por ello recomendé la necesidad de que se depositara bajo techo. Este material fue llevado al Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad de Occidente.

Esta acción fue reclamada con justa razón por el cobanaro (go-

bernador) tradicional don Tirso Jichimea Buitimea (indio mayo), quien en ese momento era el responsable del templo del Tepuchca-hui, en la banda derecha del Río Fuerte en el norte de Sinaloa. Don Tirso calificó este acto como una falta de respeto a sus ancestros, lo que significó que mi pensamiento y corazón dieran un vuelco que me llevó a cuestionar la manera en cómo la arqueología se relaciona con los territorios indígenas, reflexión inevitable sobre el papel que jugamos los arqueólogos en relación con el patrimonio cultural. De manera inmediata la única salida viable que vi en ese momento fue ofrendar mi trabajo de Sinaloa a todos los mayos, y en especial, con las debidas disculpas, a Don Tirso (cfr. Mendiola, 1994: 1, 212, 260-263), de tal manera que la lección está más que aprendida, esperando que las reflexiones aquí expuestas tengan ecos positivos.



Fig. 2. Transportación del petrograbado “La Piedra del Agua” (Foto: F. Mendiola, 1987).

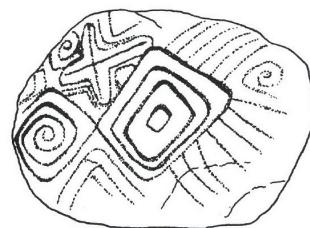


Fig. 3. Dibujo del mismo petrograbado
(Fuente: Mendiola, 1994: 163).

Rarámuri-Tarahumaras

El tarahumara o rarámuri en Chihuahua es parte de la tierra y ésta no se reduce a la parcela o al bosque porque es el territorio ocupado por ellos y sus ancestros.¹⁸ El territorio para los rarámuri posee un

¹⁸ “...el territorio asignado por sus dioses, cuya tenencia siempre habían defendido [los tarahumaras], como un patrimonio sagrado” (Plancarte, 1954: 28, citado por Meza, 2001: 37).

amplio significado; en el territorio se han desarrollado las relaciones sociales de sus antepasados y ante la amenaza del despojo se lucha por seguir viviendo en él manteniéndolo como su posesión. En el territorio se ha nacido, es donde se cultiva, se obtiene leña y agua, no obstante, éste ha sido afectado por las leyes agrarias desvirtuando así su significado (Meza, 2001: 37 y 68).

La investigación arqueológica, si bien ha aportado mucha información a partir de 1890 con las exploraciones del noruego Carl Lumholtz (1981), esta disciplina de entrada confirmaría y justificaría sin ningún cuestionamiento la posesión de los territorios por parte de los rarámuri, aunque en la práctica no ha adquirido conciencia del papel que podría desempeñar como defensora de los derechos territoriales indígenas en la Sierra Tarahumara, y sí, por el contrario, ha sido poco o nada respetuosa de los mismos.

En este sentido, el ejemplo es el del Proyecto Arqueológico-Etnoarqueológico Sierra Tarahumara, dirigido por Suzanne Lewenstein de la Universidad de las Américas, Puebla, el cual comenzó en el año de 1991. Su objetivo fue “estudiar la arqueología de la sierra, desde la llegada de los primeros grupos hasta la ocupación actual por la etnia tarahumara” (Lewenstein y Sánchez: 1991; 167). Aparte de los detalles técnicos del proyecto, es claro que esta investigación violó el territorio rarámuri, puesto que no hubo de por medio consideraciones de ningún tipo en términos del carácter sagrado o hacia la misma posesión del mismo por parte de la investigadora en cuestión, al no solicitar ella permiso expreso a las comunidades de esta etnia. Lo importante para esta investigadora era hacer los registros y la recolección de los materiales arqueológicos existentes en los terrenos de las casas rarámuri. La siguiente cita textual no requiere de demasiada explicación para confirmar esa actitud irrespetuosa del entorno del territorio y de las unidades habitacionales de estos indígenas por parte de los chabochis (hombres y mujeres blancos):

Actualmente los tarahumaras radican en el área y siguen ocupando casi todos los sitios arqueológicos, explotándolos como milpa, o en el caso de las cuevas, como refugio temporal para sus chivos. La presencia tarahumara, aunque brinda

la posibilidad de conocer mejor las opciones para la subsistencia y los límites demográficos en la sierra, nos dificulta el análisis cerámico y la interpretación del registro arqueológico. Muchas veces es difícil saber si una dispersión de artefactos en superficie representa un sitio arqueológico, una ocupación reciente, un abandono temporal o una combinación de estos fenómenos (Lewenstein, 1995: 161-162).¹⁹

Es clara la intromisión del investigador en los espacios que son de los indígenas, ahora resulta que los tarahumaras “estorban” a la investigación arqueológica. Esto, desde el punto de vista ético, es grave, pero también epistemológica y metodológicamente refleja incongruencias en torno a los contextos y sus materiales. Así, por ejemplo, al respecto de que no hay diferencias en lo general entre el presente y el pasado de los contextos —sólo la temporal que es una mera construcción social y psicológica— responde a que los cambios en el contexto arqueológico son apenas perceptibles entre un registro actual de áreas de actividad de una unidad doméstica, como puede serlo una cueva o abrigo rocoso que se esté ocupando actualmente por una familia nuclear tarahumara y esto es en relación con el contexto arqueológico considerado también como una unidad doméstica antigua. Tanto en uno como en otro contexto se halla el metate, los olotes desgranados y el fogón, los cuales indican el área de preparación de alimentos; el apisonado, el de descanso; y el de las lascas, en el que se elaboraron las herramientas líticas u objetos de madera, es decir, el área de trabajo o de manufactura de instrumentos (véase figura 4) (cfr. Mendiola, 1994 a).

¹⁹ El estilo de cursivas es mío.



Fig. 4. Fogón y ollas. Área de actividad del presente rarámuri (Foto: F. Mendiola, 2006).

También esto sucede con los santuarios y marcas naturales sagradas entre los mayos del presente y que se traslanan con las de los cahítas del pasado, por ejemplo, por medio de petrograbados y pinturas rupestres los lugares sagrados pueden reconocerse en combinación con festividades como es la de la Santa Cruz (3 de mayo) en el norte de Sinaloa (véase figura 5).

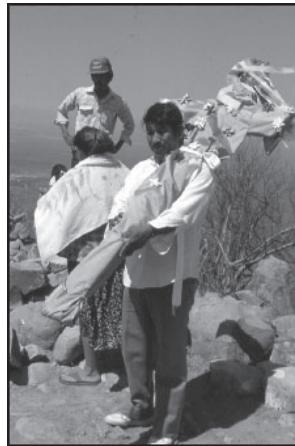


Fig. 5. Indígena mayo en la cúspide del Cerro Cahuinahua un 3 de mayo. Este cerro contiene petrograbados antiguos (Foto: F. Mendiola, 1988).



Fig. 6. El constante uso social del espacio. Grupo rarámuri (Foto: Olga Sánchez Caro, 1998).

Afortunadamente las comunidades indígenas de la Sierra Tarahumara recurren cada vez con mayor frecuencia a los organismos gubernamentales, de ellos han buscado el apoyo para la defensa de sus derechos territoriales. Es el caso reciente de la comunidad de Mogotavo, municipio de Urique, donde se encuentran las Barrancas del Cobre: a fines de 2006 un representante del ejido Mogotavo solicitó al INAH-Chihuahua un peritaje arqueológico, ya que su comunidad se estaba viendo amenazada por la presencia de un particular que señalaba que esas tierras le pertenecían. Esto, junto con problemas de linderos del ejido mencionado, el INAH y la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) realizaron los peritajes correspondientes. En cuanto al arqueológico, se señala que fueron 22 asentamientos de diferentes temporalidades, los más antiguos con una cronología que va del 1200 al 1521 de nuestra era (después de Cristo), así como también otros sitios más recientes. Se concluye en ese informe-peritaje que esta tierra de la comunidad de Mogotavo ya estaba habitada antes de la llegada de los europeos (Chacón, 2007: 3, 61 y 63). En cuanto al peritaje antropológico, se utiliza principalmente el argumento del uso sociocultural y económico del espacio y territorio indígena en el sentido innegable de su ocupación de largo raigambre e intenso presente, sobre todo ante las actividades propias de sus habitantes indígenas que en este caso son los rarámuris (cfr. Bravo *et al.*, 2007).²⁰

Propuesta general

La investigación arqueológica debe seriamente contemplar pedir permisos a las comunidades indígenas actuales al pretender estudiar a sus antepasados; de lo contrario, éstas tienen el pleno derecho de negarlos. También se les debe proporcionar la suficiente información obtenida al concluir los estudios, esto con la idea de apoyar la defensa de sus derechos territoriales. Ciertos materiales arqueológicos,

²⁰ Actualmente el proceso legal continúa sobre la base de estos dictámenes (Enrique Chacón, comunicación personal, 2007).

una vez analizados, deberían ser devueltos a las comunidades para su resguardo y exhibición museográfica —siempre y cuando las condiciones así lo permitan—; los restos óseos de humanos, recuperados en contextos arqueológicos, tendrían que, si así lo decidieran las comunidades, volverse a enterrar, esto conforme a sus usos y costumbres actuales. El Consejo de Arqueología del INAH debería incluir en sus reglamentos uno o varios artículos que indicaran la necesidad de contar con la autorización expresa de los pueblos indígenas para la realización de las investigaciones. La idea es lograr un desarrollo armónico entre la comunidad y los investigadores. Los arqueólogos deberán capacitarse en el ámbito etnográfico y en los aspectos más importantes sobre territorialidad simbólica, máxime cuando vayan a llevar a cabo sus estudios en territorios indígenas. La conciencia de que los espacios no nos pertenecen (a los arqueólogos), aun sin existir en ellos grupos indígenas vivos, se vuelve tan vital que la manera de estudiar su pasado se redimensiona integralmente.

Conclusión

Las anteriores reflexiones han sido de carácter preliminar, por lo tanto se requiere mayor análisis en los ámbitos epistemológicos y éticos que permitan la explicación mayormente argumentada sobre el vínculo entre arqueología y los territorios simbólicos. De igual manera es importante que se desarrollen nuevas formas de relación entre el accionar de esta disciplina y el espacio-ethnoterritorio y territorialidad simbólica: para empezar el respeto es básico. En suma, se ha planteado aquí el ejercicio de una arqueología viva en tanto que se toma en cuenta a las sociedades indígenas presentes, las cuales han entablado profundas relaciones culturales, históricas, políticas, económicas e ideológicas con sus territorios. En este sentido, la arqueología en México no puede ni debe seguir actuando al margen, y menos de manera irrespetuosa, en torno a los territorios indios. De continuar con esta actitud, no habrá condiciones para generar, con sensibilidad, la voluntad política suficiente que facilite brindar más y mejores elementos para la reivindicación y defensa de los derechos

territoriales indígenas, por lo tanto, los estudiosos de esta realidad social tendrían que ser los primeros en contribuir con ello.



Fig. 7. Un presente que se funde con un pasado (Foto: F. Mendiola, 2006).

Bibliografía

- Aguilar Valenzuela, Bertha Alicia y David Joseph Beaumont Pfeifer O.F.M. Cap. *El mensaje de las rocas. Pinturas rupestres en la región píma*. México, PACMYC-CONACULTA-INAH-Sonora-Instituto Sonorense de Cultura, 2004, pp. 102.
- Álvarez Palma, Ana María. *Huatabampo: consideraciones sobre una comunidad agrícola prehispánica en el sur de Sonora*. Tesis de licenciatura en arqueología. México, Escuela Nacional de Antropología e Historia-INAH, 1985.
- Barabas, Alicia. “Territorialidad, santuarios y peregrinaciones”. *Diario de Campo*, Boletín interno de los investigadores del área de antropología, INAH, num. 34, julio de 2001, pp. 16-18.
- . “Introducción: una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas”. *Diálogos con el Territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*. (Alicia Barabas, coord.), Col. Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, vol. I, INAH, 2003, pp. 13-36.
- . En prensa, “La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: reflexiones para el estado pluriétnico” (proporcionado por la autora).
- Bartolomé, Miguel. *Gente de costumbre, gente de razón. Las identidades étnicas en México*. México: Siglo XXI-INI, 1997.
- Bonfil Batalla, Guillermo. *Méjico profundo*. México, CONACULTA-Grijalbo, 1990, pp. 250.
- Bravo, Betzabe et al. *Peritaje antropológico. Comunidad de Mogotavo, municipio de Urique*. México, CDI, 2007, (versión preliminar), pp. 17.
- Caso, Alfonso. “¿Por qué deben conservarse los restos de una vieja civilización?”, *Homenaje a Alfonso Caso*, México, Patronato para el Fomento de Actividades Culturales y de Asistencia Social a las Comunidades Indígenas, A. C., 1996 [1942], pp. 17-25.
- . “Definición del indio y lo indio”. *Homenaje a Alfonso Caso*. México, Patronato para el Fomento de Actividades y de Asistencia Social a las Comunidades Indígenas, A. C., 1996 [1948], pp. 331-338.
- . “El Instituto Nacional Indigenista”. *Homenaje a Alfonso Caso*. México, Patronato para el Fomento de Actividades y de Asistencia Social a las Comunidades Indígenas, A. C., 1996 [1953], pp. 339-341.
- . *El Tesoro de Monte Albán*. México, Bancomer, 1969, 407 pp.
- . “A un joven arqueólogo mexicano”. *Tres científicos mexicanos*. México, Sepsetentas 152, 1974, pp. 67-71.
- . *Reyes y reinos de la Mixteca*. México, Fondo de Cultura Económica, 2 tomos, 1979, 460 pp.

- . "Indigenismo I". *Alfonso Caso, de la arqueología a la antropología*. México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, Etnología, Serie Antropológica: 102, 1989 [1956], pp. 141-146.
- Castaneda, Carlos. *Las enseñanzas de Don Juan. Una forma yaqui de conocimiento*. Colección Popular 126. México, Fondo de Cultura Económica, 2003 [1973].
- Chacón Soria, Enrique. *Informe técnico. Peritaje arqueológico en el ejido Mogotavo*. (Divisadero-Barrancas del Cobre), municipio Urique, Chihuahua, México, INAH-Chihuahua, 2007, 116 pp.
- Chagas, Sergio. *¿Qué es el feng shui?* Buenos Aires, Colección Inicial Kier, 2002, pp. 158.
- Clifford, James. *Los dilemas de la cultura: Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. ("Art The Masphee Trail"). Gedisa, 1995, pp. 327-407.
- Cottom, Bolfy. "La aportación de Carlos Navarrete a los estudios de la religiosidad popular". *Carlos Navarrete, Diario de Campo*. Suplemento, num. 22, octubre, 2002, pp. 42-47.
- Crespo, Ana María. "Conquista y fundación: estudios de territorio en arqueología". *Los arqueólogos frente a las fuentes*, Col. Científica 322, INAH, 1996, pp. 59-90.
- Díaz-Andreu, Margarita. "Nacionalismo y arqueología: del Viejo al Nuevo Mundo". *Arqueología*, num. 20, INAH, 1998, pp. 115-138.
- Gamio, Manuel. *La población del valle de Teotihuacán*. México, Dirección de Talleres Gráficos, 2 tomos, 1922.
- . Arqueología e indigenismo, (introducción y selección de Eduardo Matos M.) México, Sepsetentas, 24, 1972, 234 pp.
- Gándara Manuel. "Carlos Navarrete o cómo recuperar el interés por la poesía". Carlos Navarrete, Diario de Campo, Suplemento núm. 22, octubre de 2002, pp. 21-25.
- Godelier, Maurice. *Lo ideal y lo material. Pensamiento, economías, sociedades*. España, Taurus Humanidades-Alfaguara, 1989.
- Gómez, Magda. "Derecho indígena y constitucionalidad". *Antropología jurídica. Perspectivas en el estudio del derecho*, (Esteban Krotz, coord.), Anthropos, UAM-Iztapalapa., 2002, pp. 235-275.
- Gros, Christian. *Políticas de la etnicidad: Identidad, estado y modernidad*. Ed. Colombia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2000.
- Hernández, Judith. "El signo y el símbolo en el material arquelógico". *Simbólicas* (Marie-Odile Marion, coord.). CONACYT-Plaza y Valdés Editores-INAH, 1997, pp. 139-150.
- Lewenstein, Suzanne. "La cerámica actual y la cerámica arqueológica de la Sierra Tarahumara". *Arqueología del Occidente de México* (Eduardo Williams y Phil

- Weigand, eds.). El Colegio de Michoacán, 1995, pp. 161-175.
- y Fabiola Sánchez B. "Proyecto arqueológico-ethnoarqueológico Sierra Tarahumara". *Consejo de Arqueología*. Boletín, INAH, 1991.
- Litvak, Jaime. *Todas las piedras tienen 2000 años. Una introducción a la arqueología*. México, Trillas, 1986.
- Lumholtz, Carl. *El México desconocido*. México, INI, Clásicos de la Antropología, núm. 11, 2 tomos, 1981, 1032 pp.
- Mendiola Galván, Francisco. *Petroglifos y pinturas rupestres en el norte de Sinaloa*. Tesis de licenciatura en arqueología. México, Escuela Nacional de Antropología e Historia-INAH, México, 1994.
- . Tercer informe el Proyecto: Estudio Arqueológico del Arte Rupestre en Chihuahua, México, Centro INAH-Chihuahua, 1994 a, 71 pp.
- . "El papel de la arqueología y la historia en la defensa de los derechos indígenas. El caso del noroeste mexicano". *Quid juris*, publicación del Tribunal Estatal Electoral de Chihuahua, año 1, volumen 2, 2005, pp. 5-22.
- Meza, Mayra Mónica. *San José Baqueachi: Historia de un ejido tarahumara que se resiste al despojo de sus tierras*. México, Instituto Chihuahuense de la Cultura, Colección Solar, 2001, 182 pp.
- Monzón, Martha. "El quehacer de la arqueología". *Diario de Campo*, boletín interno de los investigadores del área de antropología, num. 50, diciembre, 2002, pp. 30-35.
- Navarrete, Carlos. "Temas de pesadilla y realidad en la arqueología mexicana". *Arqueología de la arqueología*, Sociedad Mexicana de Antropología-INAH, 1978, pp. 147-151.
- . *San Pascualito Rey y el culto a la muerte en Chiapas*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1982.
- Olivé Negrete, Julio César. "Reseña histórica del pensamiento legal sobre arqueología". *Arqueología y derecho en México*, (Litvak, González y González, coordinadores), UNAM, 1980, pp. 19-46.
- . "Los sitios arqueológicos y su relación con las comunidades indígenas" *Obras escogidas* (Bolfy Cottom, comp.), vol. 2, serie Arqueología 456, INAH, 2004 [1998], pp. 807-811.
- Paz, Octavio. "Prólogo" a *Las enseñanzas de Don Juan. Una forma yaqui de conocimiento*, de Carlos Castaneda. Fondo de Cultura Económica, 2003 [1973], pp. 9-23.
- Pérez de Ribas, Andrés. *S. J. Triunfos de nuestra santa fe entre gentes las más bárbaras y fieras del nuevo orbe*. México, Layac, Tres Tomos, 1944 [1645].
- Plancarte, Francisco. *El problema indígena tarahumara*. México, INI, Memorias del Instituto Nacional Indigenista, vol. V, 1954.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. *Desana. Simbolismo de los indios Tukano del Vaupés*. Colombia, Presidencia de la República, Nueva Biblioteca Colombiana de

- Cultura, 1986.
- . *Los Kogi de Sierra Nevada*. España, Bitzoc, Revista trimestral, 1996.
- Rodman, Margaret. "Empowering place: Multilocality and multivocality". *American Anthropologist*, vol. 94, num. 3, AAA, Washington, D. C., 1992.
- Sariego Rodríguez, Juan Luis. *El indigenismo en la Tarahumara. Identidad, comunidad, relaciones interétnicas y desarrollo en la Sierra de Chihuahua*. México, INI-INAH.
- Van der Hammen, Clara. *El manejo del mundo. Naturaleza y sociedad entre los Yukuna de la Amazonía colombiana*. Colombia, Estudios en la Amazonia Colombiana IV, Ed. Tropenbos, 1992.
- Vázquez León, Luis. *El leviatán arqueológico. Antropología de una tradición científica en México*. The Netherlands, Research School CNWS, Leiden, 1996.
- Velasco, Cuauhtémoc. "La historia trasquilada." *Diario de campo*, boletín de los investigadores del área de antropología, num. 68, sección Reflexiones, agosto, de 2004, pp. 36-37.
- Villalpando Canchota, María Elisa. "Investigación arqueológica e identidad regional en el noroeste de Sonora, México". *Noroeste de México*, número especial. Centro INAH-Sonora, 1999, pp. 129-135.
- Villoro, Luis. *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México, Ediciones de la Casa Chata, 1984.