



Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Bellas Artes

Más allá de la roca: género y arte rupestre en el
semidesierto guanajuatense

Tesis

Que como parte de los requisitos para
obtener el Grado de

Maestría en Estudios de Género

Presenta

Laura Carolina Rodríguez Arcos

Dirigido por:

Fabián Giménez Gatto

Co- Dirigido por:

Jaime Carlos Viramontes Anzures

Querétaro, Qro., 26 de julio de 2021



Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Bellas Artes

MAESTRÍA EN ESTUDIOS DE GÉNERO

MÁS ALLÁ DE LA ROCA: GÉNERO Y ARTE RUPESTRE EN EL SEMIDESIERTO
GUANAJUATENSE

Tesis

Que como parte de los requisitos para obtener el Grado de

Maestría en Estudios de Género

Presenta

Laura Carolina Rodríguez Arcos

Dirigido por:

Fabián Giménez Gatto

Co-Dirigido por:

Jaime Carlos Viramontes Anzures

Dr. Fabián Giménez Gatto

Presidente

Dr. J. Carlos Viramontes Anzures

Secretario

Dra. Silvia Ruiz Tresgallo

Vocal

Dra. Almudena Hernando Gonzalo

Suplente

Dra. María Elena Meza de Luna

Suplente

Centro Universitario, Querétaro, Qro,
26 de julio de 2021
México

Resumen

Los estudios feministas y de género en las ciencias sociales no son un tema nuevo, sin embargo, en la práctica arqueológica ha tomado relevancia hasta hace poco. Bajo estos enfoques, la arqueología ha buscado comprender cómo es que se construyen los roles de género en cada sociedad, siendo su principal objetivo la reivindicación del papel de las mujeres en la historia, corrigiendo el sesgo androcéntrico que ha imperado históricamente en la práctica arqueológica. Por lo que a través de los enfoques feministas, de género y del cuerpo, propusimos un estudio que permitiera la identificación de relaciones de género visto a través del arte rupestre plasmado en nueve sitios de la Cañada de los Murciélagos, Victoria, Guanajuato. Para ello, recurrimos no solo a datos arqueológicos, sino que también nos apoyamos por fuentes etnohistóricas y etnográficas. Consideramos que la aplicación de este tipo de enfoques permite mirar el registro arqueológico de manera crítica, produciendo nuevas interrogantes y propuestas en torno a nociones que tenían los grupos humanos en la antigüedad con respecto a sus cuerpos, ritos y paisajes.

Palabras clave: Arte Rupestre, Arqueología Feminista, Arqueología de Género, Arqueología del Cuerpo, Cañada de los Murciélagos, Semidesierto Guanajuatense.

Abstract

Feminist and gender studies in social sciences are not a new theme. However, in archaeological practice, it has only recently become relevant. From these standpoints, archaeology has sought to understand how the gender roles are constructed in each society, being their main objective the recognition of women in history and to correct the androcentric bias that has historically prevailed in archaeological practice. So, through the feminist, gender and, boy approach, we proposed a study that would allow identifying gender relations viewed through the rock art expressing in nine locations of the *Cañada de los Murciélagos*, in Victoria Guanajuato. For that, we appeal to both the archaeological data and different ethno-historical and ethnographic sources. We consider that the application of this kind of approach allows us to look critically at the archaeological record producing new questions and proposals regarding the notions that ancient human groups had about their bodies, rituals and, landscapes.

Keywords: Rock art, feminist archaeology, gender archaeology, body archeology, *Cañada de los Murciélagos*, semidesert of Guanajuato.



Dedicatoria

*A mis abuelas, mi Tita (Ma. Refugio Canal) y Güili (Sara Rodríguez)
por sentar las bases de lo que ahora soy,
por estar siempre presente en mis pensamientos y corazón
porque tras su partida prometí cambiar las lágrimas por metas cumplidas
y esta es una de ellas.*

Agradecimientos

Este trabajo es el resultado de la colaboración de un número importante de personas a quien les agradezco infinitamente, por ello decidí escribirlo en primera persona en plural, posicionándome en la investigación como mujer mexicana arqueóloga y feminista, pero también reconociéndome como parte de un todo, tratando de incluir a todas las personas que estuvieron detrás de él.

Quisiera comenzar agradeciendo al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) desde el Programa de Becas de Posgrado de Calidad, a la Universidad Autónoma de Querétaro (UAQ), a la Facultad de Bellas Artes y a la coordinación de la Maestría en Estudios de Género quienes facilitaron los recursos económicos y administrativos, haciendo que la pandemia fuera más llevadera.

A mi director Carlos Viramontes por la confianza, y el paciente y grandioso acompañamiento brindado en todo momento a este trabajo, incluso antes de ser aceptada en la MEG, gracias por darnos a las nuevas generaciones una oportunidad de explorar otros tópicos en el arte rupestre, eres admirable.

A mi también director Fabián Giménez y al resto del comité de titulación: Silvia Ruiz, María Elena Meza y Almudena Hernando, gracias por los excelentes comentarios, orientación, apoyo, disponibilidad y sobre todo por enseñarme como se hace una investigación desde los estudios de género, incluso sin conocerme en persona, me siento muy honrada de que hayan formado parte de este trabajo.

A las y los profesores de la MEG, Alejandra Díaz y Felipe Osornio gracias por enseñarme que el arte puede ser algo muy poderoso; así como a mis compañeras, compañeros y compañeros de generación: Dan, Sara, Fabián, Paola, Estrella, Lexa, Ale, Alex, Viri C., Viri S., Ana, Kay, Felipe y Magda, porque sin ustedes esta investigación hubiera tomado una dirección completamente diferente y quien sabe si posible, gracias por enseñarme a ser valiente, cuestionarlo todo y crear desde los afectos.

A Male Espino, Víctor Valdovinos, Alma Vega y Monika Tesch, por su amistad, consejos y la escucha paciente, pues más de una vez recurrí a ellas tratando de despejar mis

dudas sobre si lo que estaba haciendo tenía algún sentido. Así como a todas y todos los que forman parte del Proyecto Arte Rupestre en la Cuenca del río Victoria, quienes con su arduo trabajo hicieron posible el análisis de los motivos.

A mis grandes amistades, Mariela, Estela, Alondra, Mau, Saulo y Eliud, por todas las porras y el salvarme tantas veces, cada una y uno a su manera.

Por su puesto que no olvido a mi tía Maru, mi tío Salome, y mis primos Ale, Mau y Romi, por abrirme las puertas de su casa, cuidarme y consentirme durante mis estancias en Querétaro.

También agradezco a mi madre, mi padre, mi hermano y mi hermana, por enseñarme a luchar y resistir, por el apoyo dado a mi vida, pues pese a todo siempre han estado a mi lado, impulsándome a dar lo mejor de mí. Les amo enormemente.

Claro que no podía dejar de mencionar a mis mejores amigos Timón, Simba y Clara, quienes se aventaron las clases en línea conmigo y por cierto esta vez no se comieron los avances de la tesis.

A Chessil, sin ti este trabajo jamás hubiera sido posible y por supuesto que también te pertenece, gracias por enseñarme el mundo del arte rupestre, no me imagino llamándole a nadie más en las madrugadas para contarle mis frustraciones o los datos descubiertos. También agradezco el amor, la paciencia y el apoyo que le das a mi vida.

Y finalmente me agradezco a mí, por decidir entrar a la MEG, pues esta me hizo redefinirme y encontrar mi camino.

Índice

Resumen	iii
Abstract	iv
Dedicatoria	v
Agradecimientos	vi
Índice.....	viii
Índice de Tablas	x
Índice de Figuras	xi
Introducción	xvi
Capítulo I. Sustentación teórica-metodológica	20
1.1 Arqueología Feminista o Arqueología de Género	20
1.2 ¿El género en el arte rupestre?	28
1.3 Arqueología del cuerpo.....	53
1.4 Método	60
1.4.1 Primer momento	62
1.4.2 Segundo momento	64
1.4.3 Tercer momento.....	77
Capítulo II. Contexto de investigación regional	79
2.1 Marco geográfico	79
2.2 Antecedentes de investigación.....	89
2.3 El poblamiento en el nororiente de Guanajuato.....	97
2.4 El arte rupestre en el nororiente de Guanajuato.....	111
Capítulo II. Cuerpo prehispánico: representación y corporalidad.....	128

3.1 Representaciones corporales en el México Antiguo.....	128
3.2 La concepción de cuerpo-persona.....	136
Capítulo IV. Descripción del arte rupestre de la Cañada de los Murciélagos en el semidesierto guanajuatense	145
4.1 Figurativos	155
4.1.1 Antropomorfos.....	156
4.1.2 Manos	170
4.1.3 Vulvares.....	173
4.1.4 Zoomorfos y fitomorfos.....	175
4.1.5 Antropozoomorfos.....	176
4.2 No figurativos	177
Capítulo V. La performatividad del género a través de la roca.....	183
5.1 Las representaciones antropomorfas y su papel sexo-genérico	184
5.1.1 Representaciones femeninas.....	185
5.1.2 Representaciones masculinas	197
5.1.3 Las imágenes asexuadas.....	199
5.2 Paisajes sagrados: espacios con género	202
5.3 Ritos de paso	207
Reflexiones finales	213
Referencias bibliográficas.....	219

Índice de Tablas

Tabla 1. Tabla de características generales de los sitios analizados.....	148
Tabla 2. Relación de sitios y motivos figurativos y no figurativos.....	155
Tabla 3. Relación de los sitios y los motivos figurativos.....	156
Tabla 4. Relación de los sitios y color de los motivos antropomorfos.....	158
Tabla 5. Relación de sitios y probables representaciones antropomorfas sexuadas, probables y asexuados.....	165
Tabla 6. Relación de los sitios y los tipos de tocado identificados.....	166
Tabla 7. Relación entre los tipos de tocado y los antropomorfos asexuados, probables y sexuados.....	168
Tabla 8. Relación entre el número de improntas de mano registradas y sus medidas.....	170
Tabla 9. Relación de los sitios y las clases de motivos no figurativos.....	177
Tabla 10. Relación de las formas básicas y los sitios.	179
Tabla 11. Relación de los tipos de círculos por sitios.....	179
Tabla 12. Relación de tipo de líneas por sitios.....	181
Tabla 13. Relación de tipo de líneas rectas y sitios.	181
Tabla 14. Relación de tipo de puntos por sitios.....	182

Índice de Figuras

Figura 1. Representaciones masculinas, femeninas y ambiguas registradas en Escandinavia.....	30
Figura 2. Motivos en zigzag asociados con rituales de paso femeninos de Southwest Painted Vaiantsite, en California.....	31
Figura 3. Comparación entre los motivos pictóricos del Mwana wa Chentcherere II y las esculturas elaboradas durante el ritual de paso femenino Chinamanwalli.....	35
Figura 4. Representaciones masculinas, femeninas y asexuadas en Los Cerritos, Argentina.....	36
Figura 5. Petroglifos de Guri de apropiación femenina.....	38
Figura 6. Actividades político-ideológicas, escenas relacionadas con la violencia, enfrentamiento y muerte.....	39
Figura 7. Representaciones femeninas en actividades de siembra, recolección y cosecha..	40
Figura 8. Representaciones femeninas con falda en la península Ibérica.....	41
Figura 9. Representaciones antropomorfas identificadas como femenina, masculinas y asexuadas en Vingen.....	43
Figura 10. Ejemplo de representaciones femeninas (superior) y masculinas (inferior) en el repertorio Gran Mural.....	45
Figura 11. Improntas de mano.....	47
Figura 12. Motivos vulvares registrados en Los Solares.....	49
Figura 13. Para Rincón (2015), la vulva central presenta un orificio, el cual está representando un ano.....	49
Figura 14. Comparaciones hechas entre las imágenes rupestres paleolíticas con imágenes eróticas de la revista Playboy.....	51
Figura 15. Litografía de Figuier, 1870.....	52
Figura 16. Proceso de digitalización y elaboración de calcos.....	63
Figura 17. Motivos figurativos y no figurativos.....	66
Figura 18. Propuesta de análisis de los motivos.....	67

Figura 19. Mapa de localización del área de estudio.....	80
Figura 20. Mapa de identificación de provincias y subprovincias fisiográficas.....	81
Figura 21. Mapa geológico.....	83
Figura 22. Mapa edafológico.....	84
Figura 23. Sistema de topoformas.....	85
Figura 24. Mapa de las diferentes zonas climáticas presentes en el nororiente de Guanajuato y Victoria.....	86
Figura 25. Hidrografía, principales ríos del semidesierto de la Sierra Gorda.....	88
Figura 26. Distribución de sitios registrados.....	96
Figura 27. Fluctuación de la frontera norte mesoamericana.....	99
Figura 28. Representación de Chichimecas, de acuerdo con informantes de Sahagún.....	100
Figura 29. Mapa de distribución de los grupos chichimecas.....	102
Figura 30. Hombre, mujer e infante chichimecas.....	108
Figura 31. Mapa de áreas de interacción de los grupos recolectores y cazadores del valle de Victoria.....	110
Figura 32. Motivos antropomorfos, zoomorfo y no figurativos estilo Lineal Cadereyta...	113
Figura 33. Estilo Policromo Victoria.....	114
Figura 34. Estilo Rojo Lineal Zamorano.....	116
Figura 35. Concentración de sitios con arte rupestre registrados.....	118
Figura 36. Disposición de los conjuntos pictóricos en los Complejos A y B del sitio Arroyo Seco.....	121
Figura 37. Motivos antropomorfos en el sitio Arroyo Seco.....	122
Figura 38. Vista hacia el norte de los Conjuntos I y II de la Sobrepiedra-Donicó.....	123
Figura 39. Soporte rocoso Conjunto I Sobrepiedra.....	123
Figura 40. Sitios con arte rupestre.....	124
Figura 41. Motivo vulvar y antropomorfo con características sexuales explícitas.....	125
Figura 42. Cuadro comparativo entre el Valle intermontano y la Cañada de los Murciélagos.....	126
Figura 43. Disposición de los sitios que conforman la Cañada de los Murciélagos.....	146

Figura 44. Localización de los sitios arqueológicos con arte rupestre en la Cañada de los Murciélagos	147
Figura 45. Rango de Visibilidad, El Derrumbadero I y El Derrumbadero II.....	149
Figura 46. Rango de Visibilidad, Cueva del Cuervo y Ceja de la Mesa del Durazno.....	150
Figura 47. Rango de Visibilidad, Camposanto y El Carricillo.....	151
Figura 48. Rango de Visibilidad, Las Huertas I y Las Huertas II.....	152
Figura 49. Rango de Visibilidad, El Tepozán.....	153
Figura 50. Grafica de motivos por categoría.....	154
Figura 51. Comparación de las distintas clases.....	155
Figura 52. Grafica de los motivos figurativos.....	156
Figura 53. Grafica del color de los motivos antropomorfos.....	157
Figura 54. Motivos antropomorfos “cancelados”	158
Figura 55. Antropomorfos miniatura identificados en Cueva del Cuervo.....	159
Figura 56. Antropomorfos con representaciones explícitas de pene y testículos.....	160
Figura 57. Gráfica de representaciones antropomorfos con posibles características sexuales masculinas.....	161
Figura 58. Tipos de probables antropomorfos masculinos.....	161
Figura 59. Gráfica de representaciones antropomorfos con posibles características sexuales femeninas.....	162
Figura 60. Probables representaciones sexuales femeninas de dos y tres líneas entre las piernas.....	162
Figura 61. Probables representaciones sexuales femeninas de punto y cuadrado entre las piernas	163
Figura 62. Probable representación sexual femenina con vientre abultado.....	163
Figura 63. A la izquierda posible antropomorfo con línea en zigzag entre las piernas.....	164
Figura 64. Gráfica de motivos antropomorfos sexuados, probables y asexuados.....	164
Figura 65. Probable representación de senos en motivo antropomorfo.....	165
Figura 66. Tipos de tocados identificados.....	166
Figura 67. Tipo de tocados más recurrentes.....	167

Figura 68. Gráfica de relación del número de tocados por antropomorfos asexuados, probables y sexuados.....	167
Figura 69. Antropomorfo con probable “falda”.....	168
Figura 70. Representaciones antropomorfas con objetos portables.....	169
Figura 71. Motivos antropomorfos en pares registrados en Tepozán.....	169
Figura 72. Par de improntas de mano. Tepozán, conjunto II.....	171
Figura 73. Par de improntas de mano. Derrumbadero I, conjunto III.....	171
Figura 74. Mapa de localización de sitios con evidencia de improntas de mano.....	172
Figura 75. Motivos vulvares registrados en Cueva del Cuervo.....	173
Figura 76. Mapa de distribución de motivos vulvares en la Cañada de los Murciélagos....	174
Figura 77. Gráfica de motivos zoomorfos.....	175
Figura 78. Representaciones de aves.....	176
Figura 79. Representaciones de jinetes, Tepozán conjunto III.....	176
Figura 80. Gráfica de clases de motivos no figurativos.....	177
Figura 81. Gráfica de color en los motivos no figurativos.....	178
Figura 82. Contabilización de las formas geométricas básicas.....	178
Figura 83. En tan solo el conjunto III del sitio Tepozán logramos ver una gran variedad de círculos.....	180
Figura 84. Manchas intencionales. Tepozán y Cueva del Cuervo conjunto VI.....	182
Figura 85. Representaciones sexuales femeninas.....	186
Figura 86. Representaciones antropomorfas con un punto entre las piernas interpretadas como femeninas.....	186
Figura 87. Representación de embarazo y nacimiento identificados en varios sitios con arte rupestre en el suroeste de los Estados Unidos.....	187
Figura 88. Figura antropomorfa, probablemente femenina, con vientre abultado, portando arco y flecha.....	187
Figura 89. Probables representaciones de alumbramiento y embarazo, Tepozán.....	190
Figura 90. Antropomorfo con probable “falda” registradas en Cueva del Cuervo y el Tepozán.....	191
Figura 91. Antropomorfos con “tocado horizontal”.....	193

Figura 92. Mujer Hopi peinando el cabello de una niña soltera.....	193
Figura 93. Posibles antropomorfos con línea en zigzag entre las piernas.....	194
Figura 94. Representación de figuras antropomorfas con penes y testículos.....	198
Figura 95. Probables representaciones de “hombre lagarto”.....	199
Figura 96. Vista hacia el Pinal del Zamorano (resaltado en el recuadro central) desde el Tepozán.....	205
Figura 97. Ubicación del Pinal del Zamorano, Tepozán y Cerro del Picacho o Palomas....	206
Figura 98. Motivos en zigzag probablemente vinculados con ritos de paso femeninos.....	212

Dirección General de Bibliotecas UFG

Introducción

*“Como toda investigación en movimiento,
ésta comienza siendo sacudida por una fuerte inquietud
o deseo de interrogar la realidad”.*

Silvia Gil 2011

El estudio de las relaciones de género en las sociedades del México Antiguo se inició hace por lo menos 30 años. Principalmente han sido mujeres las interesadas en incursionar en esta temática: historiadoras, antropólogas, arqueólogas, historiadoras del arte y académicas feministas quienes han adoptado diversos enfoques teóricos, distintas metodologías, así como distintas metas políticas (Rodríguez-Shadow, 2007). Recientemente, estas han puesto su atención a los estudios de género en el arte rupestre, especialmente en Europa (Escoriza, 2006, 2011; Gulliem et al., 2013; Hämäläinen, 2016; Lillo, 2014; Power, 2004; Rejnková, 2014; Yates 1990), África (Zubieta, 2006, 2009, 2012, 2016), Argentina (Gilardenghi, 2010), Venezuela (Vargas, 2010) y el Suroeste de los Estados Unidos (Hays-Gilpin, 2004, 2012).

Sabemos que este tipo de manifestaciones son una de las primeras expresiones de la especie humana que tenemos documentadas no exclusiva de un tipo de sociedad ni de una región en particular, y aunque los vestigios más conocidos se encuentran en el viejo continente, en casi todo el mundo existen innumerables cuevas, abrigos, frentes o afloramientos rocosos con pintura o petrograbado, lo que revela que fue una actividad común de la humanidad (Viramontes et al., 2015). Siguiendo a Broda, “Mediante esta actividad, diferentes sociedades dejaron plasmada parte de su manera de entender el medio que los rodea y su lugar en él, es decir, su cosmovisión” (1991, en García et al., 2015, p.161).

A pesar de que el arte rupestre es una de las manifestaciones culturales menos conocidas de los grupos de recolectores y cazadores que vivieron en el Semidesierto Guanajuatense y Queretano, las investigaciones en torno a estas no son un tema nuevo, pues son varios los

sitios que se han registrado y documentado desde la década de los noventa, sumando hasta la fecha un total de 130 sitios con arte rupestre en toda la región, mismos que cuentan con una documentación exhaustiva (Viramontes, 1998, 2005a, 2005b; Flores y Viramontes, 2005; Viramontes y Flores, 2007, 2012, 2013, 2014a, 2015, 2016, 2017a, 2017b, 2019; Viramontes y Fenoglio, 2013; Viramontes y Fonseca, 2011; Viramontes et al., 2020a, 2020b).

De acuerdo con Viramontes (2005a), el arte rupestre del semidesierto Guanajuatense y Queretano propone una gama diversa de lecturas posibles que se encuentran a la espera de una explicación. Algunas han girado en torno a un origen asociado a prácticas rituales en relación con una visión del mundo que rendía culto a elementos del paisaje y la naturaleza, o con relación a la delimitación de territorios étnicos, o con motivo del estudio de la naturaleza y los astros, en ocasiones dejando de lado el potencial para indagar alrededor de la construcción de relaciones sociales más específicas que tienen que ver con el género y la identidad (Viramontes, 2005c).

Por lo tanto, en la presente tesis, propusimos desarrollar una investigación que abordara las relaciones de género vistas a través de la expresión gráfica manifestada en el arte rupestre de la Cañada de los Murciélagos, ubicada en el semidesierto guanajuatense, cuya pregunta de investigación giro en torno al *cómo pudo entenderse la práctica del arte rupestre para la construcción de relaciones de género entre los grupos que habitaron esta región*, siendo nuestros objetivos específicos:

a) Analizar la distribución, composición, variación, tamaño, color, actitud y contexto gráfico de los motivos antropomorfos, así como los que se encuentren relacionados a estos, en el arte rupestre de la Cañada de los Murciélagos.

b) Caracterizar elementos que permitieran sexuar e identificar posibles géneros en los motivos antropomorfos del arte rupestre de la región.

c) Mirar el registro arqueológico, apartado de los sesgos sexistas con el fin de revalorar el papel de las mujeres en la historia.

La presente investigación se planteó del tipo teórica, con un enfoque mixto y un alcance descriptivo/exploratorio. Con respecto a nuestra población de estudio, esta se enfocó en los sitios: El Derrumbadero I, El Derrumbadero II, Cueva del Cuervo, Tepozán, Las Huertas I,

Las Huertas II, Camposanto, El Carricillo y Ceja de la Mesa del Durazno, todos ubicados en la Cañada de los Murciélagos, al sur del municipio de Victoria en el estado de Guanajuato.

Para lograr cumplir los objetivos planteados, propusimos una metodología basada en tres etapas. La primera de ellas abarcó la revisión bibliográfica, la cual incluía fuentes etnohistóricas, etnográficas y la información arqueológica proveniente de los trabajos de investigación en el área de estudio, para establecer la base de análisis de los motivos pictóricos.

El segundo momento, consistió en el análisis concreto de los motivos para identificar características que permitieran sexuar e identificar posibles géneros. Este a su vez se acompañó de un análisis espacial que consideró los motivos en su espacio geográfico y en relación con otros datos arqueológicos, así como de la cartografía correspondiente.

Por último en el tercer momento planteamos la propuesta interpretativa, esta fue construida a partir de los resultados del análisis, los datos etnohistóricos, etnográficos, arqueológicos y la aplicación de enfoques feministas, de género y del cuerpo, lo que nos permitió acercarnos a un entendimiento del papel de mujeres y hombres en torno a la práctica cultural del arte rupestre para la construcción de sus relaciones de género y la construcción de sus cuerpos.

Consideramos que la implementación de los estudios de género y feministas en cualquier investigación arqueológica es necesaria, debido a que sus postulados y metodologías posibilitan una construcción y entendimiento histórico de los procesos sociales más completos y no contaminados por los prejuicios de género y sexo actuales, asimismo estas posturas “permiten sacar a la luz los prejuicios machistas de la ciencia y buscar los mecanismos para que las mujeres sean[mos] más visibles” (Lillo, 2014, p.59).

Según Cruz (2009) la arqueología puede aportar una perspectiva histórica sobre el problema del origen de la desigualdad social, y en concreto sobre el origen y la razón de la opresión hacia las mujeres, uno de los principales objetivos planteados en el feminismo, rompiendo con planteamientos que afirman que dichas desigualdades son “naturales”.

Por otra parte, a través de los estudios arqueológicos y su divulgación se pueden crear discursos que permitan la reformulación de identidades así como pertenencias, las cuales

pueden estar fundamentadas en discursos menos egocéntricos y más igualitarios, donde quepamos todas y todos.

En el primer capítulo, *Sustentación teórica-metodológica*, abordamos los postulados en torno a las arqueologías feministas y de género, los antecedentes de estos enfoques en investigaciones de arte rupestre, así como los planteamientos teóricos-metodológicos que guiaron la presente investigación.

En el segundo capítulo, *Contexto de Investigación Regional*, describimos el contexto geográfico, los antecedentes de investigación efectuados en el área de estudio, así como las descripciones del poblamiento del semidesierto guanajuatense y el arte rupestre. Mientras que, en el tercer capítulo, *Cuerpo prehispánico: representación y corporalidad*, hicimos una breve revisión de las imágenes humanas mesoamericanas y del norte de México plasmadas en arcilla, roca y murales con el fin de acercarnos al entendimiento de las concepciones en torno al cuerpo por parte de estos grupos.

En el cuarto capítulo, *Descripción del arte rupestre de la Cañada de los Murciélagos*, describimos los resultados cuantitativos y cualitativos de la pintura rupestre presente en los nueve sitios analizados. Y finalmente, en el quinto capítulo, *La performatividad de género a través de la roca*, presentamos nuestra propuesta interpretativa.

Capítulo I

Sustentación teórica-metodológica

*“Importa qué materias usamos para pensar otras materias;
importa qué historias contamos para contar otras historias;
importa qué nudos anudan nudos,
qué pensamientos piensan pensamientos,
qué descripciones describen descripciones,
qué lazos enlazan lazos.*

Importa qué historias crean mundos, qué mundos crean historias”

Donna J. Haraway, 2019

1.1 Arqueología Feminista o Arqueología de Género

El interés por estudiar el papel de las mujeres en la historia a través de la arqueología surge en los últimos años del siglo XIX; sin embargo, es hasta los años setenta del siglo XX, de la mano de la segunda ola del feminismo, cuando la mujer comienza a ser considerada objeto y sujeto de estudio en la Prehistoria (Lillo, 2014; Engelstad, 2007). A partir de ello, se crea un proceso de autocrítica, materializado en la década de los ochenta¹ con un cambio de paradigma y una ruptura epistemológica, la cual cuestiona la producción y gestión del conocimiento llevado a cabo desde la arqueología tradicional (Lillo, 2014). El desarrollo de esta vertiente, por paradójico que parezca, fue de manera independiente (Engelstad, 2007) y paralela al desarrollo del Postprocesualismo en práctica y origen (Cruz, 2009), sin embargo, y sin olvidar que esta última fue criticada tempranamente por su práctica patriarcal

¹ Algo tarde con respecto al resto de las ciencias sociales.

(Engelstad, 2007), también ayudo a la discusión teórica de la disciplina impulsando el desarrollo de la arqueología feminista (Gándara, 2011).²

Varias investigadoras (Cruz, 2009; Engelstad, 2007; Falcó, 2003 Geller, 2009) concuerdan en que el feminismo en Norteamérica fue introducido oficialmente en la práctica arqueológica por Margaret Conkey y Janet Spector en la década de los ochenta quienes plantearon la necesidad de considerar a las mujeres como sujetos históricos, de manera que la interpretación del pasado debía abordar las relaciones de género (Conkey y Spector, 1984). A la par, en Noruega, la introducción del feminismo se vio reflejada gracias a la inauguración de la revista *K.A.N: Kvinner i arkeologi i Norge* (K.A.N. Mujeres en Arqueología en Noruega) (Engelstad, 2007). Sin embargo, la mayor proliferación de publicaciones se dio hasta la década de los noventa, extendiéndose también hacia algunos países de Europa y Sudáfrica (Engelstad, 2007; Lillo, 2014).

Desde este panorama los estudios de género llegaron a la arqueología con la introducción de la teoría feminista desarrollada en otros campos de las ciencias sociales, junto con algunos movimientos generales dentro del rumbo teórico de la disciplina, los cuales enfatizaron la importancia de la teoría social en su desarrollo (Alberti, 2001). Estos enfoques, basados en la realidad práctica de la labor arqueológica, estuvieron íntimamente vinculados con el activismo feminista y sus implicaciones para la investigación de las vidas cotidianas de las arqueólogas (Alberti, 2001).

La arqueología feminista comenzó principalmente como una crítica hacia las presunciones androcéntricas que imperaban en la investigación arqueológica que conjuntamente procedían de una mirada masculina, generalmente de clase media y desde una perspectiva occidental, las cuales resultaban parciales, incompletas y limitadas a los intereses de un único grupo social que había dominado (y sigue dominando) el contexto académico (Colomer et al., 1999), lo que llevó a una revisión de la historia de dicha disciplina, hasta la propia investigación del género en el pasado a partir de la información contenida en el registro arqueológico (Falcó, 2003).

² A propósito de ello, Gándara (2011) menciona que hubo una proliferación de posiciones teóricas a raíz del colapso de la arqueología procesual, la cual hizo hincapié en una tendencia que venía de tiempo atrás en arqueología, desde donde se abordaron ciertos temas o áreas de interés, y uno de los primeros fue el género.

A la par, incluyó la crítica hacia las estructuras que gobiernan la práctica arqueológica por mantener discriminaciones en la forma “habitual” de hacer arqueología (Falcó, 2003) a través de la denuncia de las condiciones de trabajo desiguales en el ámbito académico y profesional, la falta de representación de mujeres en los puestos académicos más destacados y las tendencias a ubicar la investigación realizada por mujeres en áreas delimitadas y periféricas de la disciplina (González y Sánchez, 2018).

Su principal aportación se centró en demostrar que las relaciones de género son una parte integral de cualquier teoría social, puesto que estas “no son un simple hecho natural, sino que son una categoría social” (Falcó, 2003, p.44), lo cual no consiste únicamente en establecer ciertas correlaciones entre determinados restos materiales y un sexo u otro, sino que avalan la importancia de la formulación de nuevas cuestiones y nuevas maneras de contemplar los datos arqueológicos (Falcó, 2003), enemistándose con los esencialismos (Cruz, 2009).

En su mayoría, la arqueología feminista se ha nutrido del marxismo y materialismo histórico para demostrar las condiciones de opresión, subordinación y explotación a las que ha sido sometido el colectivo femenino (Lillo, 2014). Los estudios en Norteamérica han estado generalmente orientados a la construcción de una arqueología crítica, mientras en Europa parecen haber estado ligados desde el comienzo a cuestiones como los ciclos vitales, el cuerpo y la identidad en conexión con el estructuralismo y la fenomenología (Cruz, 2009).

En sus comienzos, se entendió que el objetivo de este enfoque era un problema metodológico relacionado con la falta de modelos para la comprobación de hipótesis contra el registro arqueológico (Conkey y Spector, 1984), sin embargo, en poco tiempo las y los investigadores se percataron de que el problema de ubicar a las mujeres o al género en el registro arqueológico no fue un problema metodológico, sino teórico (Alberti, 2001).

Por su parte, la arqueología de género, la cual se deriva de la arqueología feminista (Cruz, 2009), ha buscado “volver inteligible cómo se construyen culturalmente los roles de género en cada sociedad” (Castillo, 2011, p.15). Pretende conocer y entender las identidades personales y sociales que han sido atribuidas a los individuos mediante construcciones culturales que van más allá de las diferencias biológicas (López y Rodríguez-Shadow, 2011), persiguiendo una adecuada “reivindicación del derecho de los grupos humanos que no han

sido representados o lo han sido de forma equívoca y parcial” (Colomer et al., 1999, p.10). En esta arqueología también se desarrollan estudios como aquellos enfocados en las distintas infancias y las personas de la tercera edad (Berrocal, 2011), teniendo como objetivo la “acumulación” de una información más completa sobre el pasado, cumpliendo en parte la ilusión de la *documentación total*, lo que ha llevado a que algunas investigadoras la definan como una arqueología empirista, cuyo objetivo es la acumulación de una serie de datos en torno a lo que hacen o el cómo se representan los géneros (con un mayor énfasis en las mujeres) sin una contextualización social ni un entendimiento de sus relaciones, funciones y/o actividades dentro de los grupos sociales, reproduciendo los sesgos patriarcales y androcéntricos que han imperado en la arqueología (Cruz, 2009).

En otras palabras, a diferencia de la arqueología feminista, la arqueología de género parece tener un mayor distanciamiento de la teoría feminista, postulando al género, muchas veces, como una simple categoría analítica, neutra y atórica, esto con el fin de parecer apolítica y por tanto más aceptable para la arqueología *mainstream* (Engelstad, 2007). Aunque esto no haya funcionado del todo pues pareciera que el género en arqueología sigue siendo una sección aislada y limitada a foros y coloquios exclusivos de género (Engelstad, 2007).

Es por ello, que la principal crítica que se le ha dado a la arqueología de género por parte de las feministas ha sido la falta de compromiso político y académico con el feminismo, debido a que este último suele ser considerado una especie de *ghetto* excesivamente politizado, por ende, peligroso y comprometedor para el futuro profesional de las personas que lo reivindican (Conkey, 2005; Engelstad, 2007); sin embargo, bajo esta lógica cabe resaltar que incluso los temas básicos de la arqueología de género, como la voluntad de formar parte de la arqueología *mainstream* o general, de ser objetiva y sobre todo no hacer ni parecer política, constituyen un programa político en sí mismos (Cruz, 2009).

Para algunas investigadoras la arqueología de género representa entonces una visión “reducida” de la arqueología feminista (Cruz, 2009), ya que esta última no solo busca visibilizar a las mujeres en el registro arqueológico, sino también “reconfigurar la manera de hacer arqueología, creando nuevos problemas a través de la reconsideración del papel del investigador en la red que forman la teoría, los datos y la práctica arqueológica” (Conkey y

Gero, 1997, p.424, en Cruz, 2009, p.27), cosa que la arqueología de género no hace porque pareciera que no puede subvertir el paradigma dominante porque depende de él (Cruz, 2009) lo que minimiza su potencial transgresor (Engelstad, 2007). Pese a ello, también hay investigadoras que “la consideran una creación original inherentemente postprocesual que se ocupa de la investigación arqueológica de individuos o agentes sociales activos” (Díaz Andreu, 2005 en Cruz, 2009, p.27).

A pesar de estas diferencias políticas y teóricas, en muchas investigaciones ambos enfoques se han utilizado aleatoriamente, no existiendo claras distinciones entre una y otra (Cintas, 2012), lo cual puede deberse a que la meta de ambos ha sido el de corregir el sesgo androcéntrico que ha imperado históricamente en la práctica arqueológica (Spector, 1999; Falcó, 2003; Castillo, 2011; López, 2011; Lillo, 2014), criticando implícita o explícitamente la premisa de que los hombres han sido los constructores de la cultura, y en el cómo las investigaciones se habían enfocado en el estudio de los aspectos considerados más “importantes” desde una visión que colocaba a los varones como los actores principales (como lo serían el gobierno, la guerra, la astronomía, la construcción de calendarios, la especialización cerámica y/o lítica, la escritura, así como la arquitectura), dejando de lado los espacios en los que se desenvolvían o desarrollarían las mujeres del mundo antiguo y aquellos grupos nunca nombrados, por considerarles intrascendentes y cotidianos (Rodríguez-Shadow, 2004, p.168).

Para Gándara (2011), estos enfoques, más que una posición teórica³ se identifican como una arqueología temática puesto que su área valorativa comprende la búsqueda para

³ El concepto de posición teórica, entendida bajo los términos de Gándara (1992, 1993, 1997, 2008 y 2011) es un conjunto de supuestos *ontológicos* (forma de entender el objeto de estudio), *epistemológicos* (forma de entender el proceso de conocimiento y el cómo se produce), *valorativos* (forma de determinar para qué y para quién se hace la investigación, y fijar los objetivos de conocimiento, y *metodológicos* (forma de cumplir los objetivos de conocimiento. Estas operan de manera integral, permitiendo guiar la investigación arqueológica. Además permiten a una comunidad académica generar tradiciones académicas, proyectos “ejemplares” (que a su vez generan “padres fundadores” y rutinas de trabajo académico que permiten el trabajo rutinario inflexivo, así como automatizar y agilizar procedimientos) y teorías sustantivas (algunas de las cuales son “ejemplares” que son equivalentes a los paradigmas originales de Kuhn y que permiten repetir, articular y extender la posición teórica, al mismo tiempo que forma a los nuevos científicos) (Gándara 2011). Esto no quiere decir que existan teorías mejores que otras, sino teorías con mayor fertilidad explicativa para responder preguntas del tipo ¿por qué? (Gándara, 1997). Por su parte, las arqueologías temáticas “proponen estudiar un segmento de lo social, o tomar ese segmento de lo social como “filtro” con el que se abordan las otras áreas. Son en cierto sentido, una especie de ventana sobre el conjunto de lo social, o una mirilla particular a través de la que se observa el conjunto. Una característica que permite distinguir las arqueologías temáticas de las

reivindicar el papel de las mujeres y las aparentes minorías en las sociedades pretéritas, siendo su objetivo cognitivo la explicación y la interpretación-comprensión (Castillo, 2011). Pero con respecto a su área ontológica, aún no se encuentra un enunciado que indique qué es lo que ambos enfoques entienden por realidad, pues dentro de este debe de estipularse su concepto sobre si la realidad es material, ideal o mixta, aunado a que debe explicitarse si para la arqueología de género y feminista la realidad está sujeta o no, a leyes causales que dicten su comportamiento, así como la posición del objeto de estudio inmerso en dicha realidad (Castillo, 2011).

Pero el hecho de que sean señaladas como una *arqueología temática* “no diezma la posibilidad de explicación e interpretación que se puede desprender desde esta vertiente teórica” (Castillo, 2011, p.27). Incluso algunas investigadoras e investigadores han delineado ciertas estrategias metodológicas para construir datos en pro de la inferencia de los roles de género en el pasado. Entre ellas resaltan el análisis de la distribución de utilajes en entierros, el uso de documentos escritos, la comprensión de la simbolización artefactual del género, el uso de la analogía etnográfica para estructurar hipótesis de trabajo (Castillo, 2011), así como el estudio de las representaciones humanas (Lillo, 2014).

Así, los estudios de género y especialmente los feministas en la arqueología, realizados desde diversos enfoques y con varias metodologías, han resultado en una revaloración de las actividades femeninas y de grupos invisibilizados en cuanto a su contribución dentro de sociedades específicas (Wiesheu, 2007, p.26), implicando un cuestionamiento de las premisas clásicas del mundo antiguo, como aquellas que afirmaban que el hombre siempre fue cazador y la mujer recolectora, o aquellas que proponían a los hombres como los inventores de tecnologías clave para el desarrollo de las sociedades humanas, y como especialistas que producían los diferentes instrumentos que usaban las mujeres en la realización de “sus actividades domésticas”. Y a pesar de la aparente marginalización de la arqueología feminista en el trabajo arqueológico, esta ha influenciado de manera directa e indirecta otras arqueologías tales como: la arqueología *queer* (Voss, 2000), la arqueología de

posiciones teóricas es que, al ser recortes de la realidad social, la temática de la que tratan puede ser abordada desde diferentes posiciones teóricas” (Gándara, 2011, p.46).

agencia (Robb, 2010), la arqueología de la identidad (Hernando, 2002), la arqueología de la unidad doméstica (Manzanilla, 1999; Tringham, 1999), la arqueología de la persona (*personhood*) (Fowler, 2004; Gillespie, 2000) y la arqueología del cuerpo (Joyce, 2005).

La arqueología feminista también dejó entrever que las preguntas que formulamos para comprender a las sociedades del pasado responden muchas veces a nuestras necesidades del presente, por lo que considero que para realizar cualquier investigación, sobre todo aquellas que tratan de interrogar la realidad, debemos de comenzar por cuestionarnos quiénes somos y desde dónde partimos, tal como lo hace Teresa De Lauretis (2000) al comenzar su escrito *El feminismo y sus diferencias*, o la misma Virgine Despentès en *Teoría King Kong* (2019).

En este sentido, partimos de una propuesta desde la arqueología feminista que entiende al género como “el conjunto de cualidades económicas, sociales psicológicas, políticas y culturales atribuidas a los sexos, las cuales mediante procesos sociales y culturales constituyen a los particulares y a los grupos sociales a lo largo de la historia” (Lagarde, 1990, p.61). Sin embargo, no solo se debe postular el sexo como algo meramente biológico, ni el género como una simple construcción cultural, sino que también ambos conceptos se deben considerar como categorías históricas, así como formas culturales de configurar el cuerpo. Conceptos que se encuentran abiertos a su continua reforma, ya que la “anatomía” y el “sexo” no existen sin un marco cultural (Butler, 2006). Pues, y siguiendo los postulados de Judith Butler, el género también es:

una forma de hacer, una actividad performada, en parte, sin saberlo y sin la propia voluntad, no implica que sea una actividad automática o mecánica. Por el contrario, es una práctica de improvisación en un escenario constrictivo. Además el género propio no se <<hace>> en soledad. Siempre se está <<haciendo>> con o para otro, aunque el otro sea sólo imaginario. Lo que se llama mi <<propio>> género quizá aparece en ocasiones como algo que uno mismo crea o que, efectivamente, le pertenece. Pero los términos que configuran el propio género se hallan, desde el inicio, fuera de uno mismo, más allá de uno mismo, en una sociedad que no tiene un solo autor (y que impugna radicalmente la propia noción de autoría) (Butler, 2006, pp. 13-14).

Es decir, el género no es una propiedad de los cuerpos o algo originalmente existente en los seres humanos, sino por el contrario es “el conjunto de efectos producidos en los

cuerpos, los comportamientos y las relaciones sociales, en palabras de Foucault, por el despliegue de una tecnología política compleja” (De Lauretis, 1989, p.8).

La inferencia de los roles de género a través de la cultura material casi siempre se encuentra relacionada con la funcionalidad y uso de diferentes utillajes por diversos géneros sociales. No obstante, los artefactos arqueológicos no sólo reflejan pautas tecno-económicas o funcionales, sino que también vienen imbuidos de una carga simbólica, pues estos en algún momento estuvieron cargados de una serie de mensajes simbólicos que reflejaban cuestiones ideológicas, políticas y relaciones de género (Castillo, 2011), esto bajo el entendido de que “la cultura material no es un instrumento pasivo de la cultura, sino que, muy por el contrario, es uno de los términos de relación a través de los que aquélla se construye, por lo que ambas están entrelazadas y mutuamente determinadas” (Hernando, 2018, p.30).

De la misma manera, las distribuciones de dichos materiales en un sitio arqueológico no indican *a priori* que estos estuvieran asociados con actividades efectuadas por hombres y mujeres, por lo que el análisis, comprensión y la asignación de significados en la cultura material deben operar a través de un análisis exhaustivo de la mayor parte del contexto, para así evitar caer también en la errónea asignación de roles de género por estereotipos (Castillo, 2011). De esta manera, una investigación arqueológica realizada desde un enfoque feminista entiende que partiendo de los datos que ofrece el registro arqueológico existe un margen amplio para la interpretación, pero reconoce también sus límites (Lillo, 2014), a la par que expone que las preguntas que la ciencia se plantea no son inocentes (Cruz, 2009).

El género puede estudiarse a través de un sinnúmero de datos arqueológicos, sin embargo no existen reglas o métodos simples y generalizados para hacerlo, y aunque el género pudiera entenderse como un proceso de estructuración universal, no hay “géneros universales”, puesto que estas categorías de género se producen, reproducen y se transforman a través de varios tipos de discursos entre los que también influyen otras categorías de intersección que también son negociables, por lo que “Gender studies should be about relations and processes, not fixed categories” [los estudios de género debieran ser sobre procesos y relaciones, y no sobre categorías ya establecidas] (Hays-Gilpin, 2004, p.7).

1.2 ¿El género en el arte rupestre?

A lo largo de su estudio, el arte rupestre se ha considerado como obra de arte, objeto arqueológico y expresión simbólica de las sociedades que lo crearon, y “toda obra pictórica en cualquiera de estas tres caracterizaciones, tiene varios niveles de significación o referencia, donde los distintos enfoques de aproximación a la obra pictórica han privilegiado a diferentes niveles de referencia” (Vega, 2015, pp.151-152).

Dichas manifestaciones son vestigios arqueológicos que presentan muchos obstáculos para su estudio, dada la dificultad de establecer postulados concluyentes en términos de interpretación y significado histórico (Viramontes, 2005a). Desde los primeros descubrimientos en el siglo XIX, varios han sido los postulados en torno a la discusión sobre su origen, significado e interpretación, al igual que sus creadores y/o creadoras. Según Viramontes (2005c), se han propuesto varias hipótesis en un intento por explicar estas manifestaciones. Entre las más comunes están:

- a) Ritos: de paso, de iniciación, terapéuticos, relacionados con el agua y la fertilidad animal, vegetal y humana, de apropiación de la caza etc.
- b) Marcadores: territoriales, astronómicos, registros de acontecimientos históricos, registros cartográficos, etcétera.
- c) Escritura: pictografía, marcas numéricas, marcas de identidad, entre otras.

También se denotan diferenciaciones entre su función y significado, donde la primera se encuentra estrechamente relacionada con el contexto arqueológico, es decir, la utilidad práctica del arte rupestre en términos del ritual y que usualmente es vista a través del paisaje sagrado; mientras que el significado, tiene que ver con lo que representa dentro de los contenidos míticos o mágico-religiosos incorporados a rituales específicos, encontrándolo en la percepción de los espacios rituales (cuevas, frentes rocosos) y el simbolismo asociado (Viramontes, 2005c).

Para autoras como Kelley Hays-Gilpin (2004), el arte rupestre es una forma de marcar el paisaje, de darle forma y codificarlo con significados propios del grupo creador, por lo que mucho tiempo después de que sus creadoras y creadores se hayan ido, todavía podemos estudiar las relaciones espaciales y formales entre los sitios con arte rupestre, otros lugares

de actividad humana como los entierros y viviendas, así como las características naturales del paisaje.

A pesar de que varios han sido los enfoques con los que se ha buscado darles una explicación, la mayoría de las ocasiones se ha dejado de lado el potencial para indagar la construcción de relaciones sociales más específicas, que tengan que ver con el género y la identidad. En los últimos años, los estudios de género enfocados en el arte rupestre han ido en aumento, no obstante, estos son escasos y se enfocan en el viejo continente, aunque hay algunas excepciones en Estados Unidos, Argentina y Venezuela.

Uno de estos primeros trabajos en abordar el género en el arte rupestre fue propuesto por Tim Yates en 1990 y 1993, quien realizó un detallado estudio de los motivos antropomorfos en el arte rupestre de Escandinavia, llevando a cabo un temprano intento para teorizar el cuerpo. La norma entonces, que persiste en nuestros días, era identificar figuras masculinas con características aparentemente “fálicas” y como femeninas aquellas que carecían de estas marcas (Joyce, 2005). Sin embargo, Yates (1990, 1993) subrayó que este punto de vista de la identidad sexual basada en la presencia o ausencia de falo estaba enraizado en el entendimiento europeo contemporáneo de la subjetividad sexuada, basada en los hombres como la norma y las mujeres definidas por la falta de masculinidad o pene (Hays-Gilpin, 2004) (figura 1).

Pues si bien, a pesar de que la mayoría de las figuras analizadas no presentaban marcas de características sexuales físicas, y solo unas pocas mostraban lo que podría ser identificado como penes, las que carecían de estos atributos habían sido interpretadas previamente como femeninas, por lo que Yates puntualizó que las figuras no representaban machos y hembras, sino machos y una categoría a propósito ambigua que podría tratar de representar machos o hembras, resaltando la importancia en la relación entre una entidad macho y otra ambigua (Alberti, 2001).

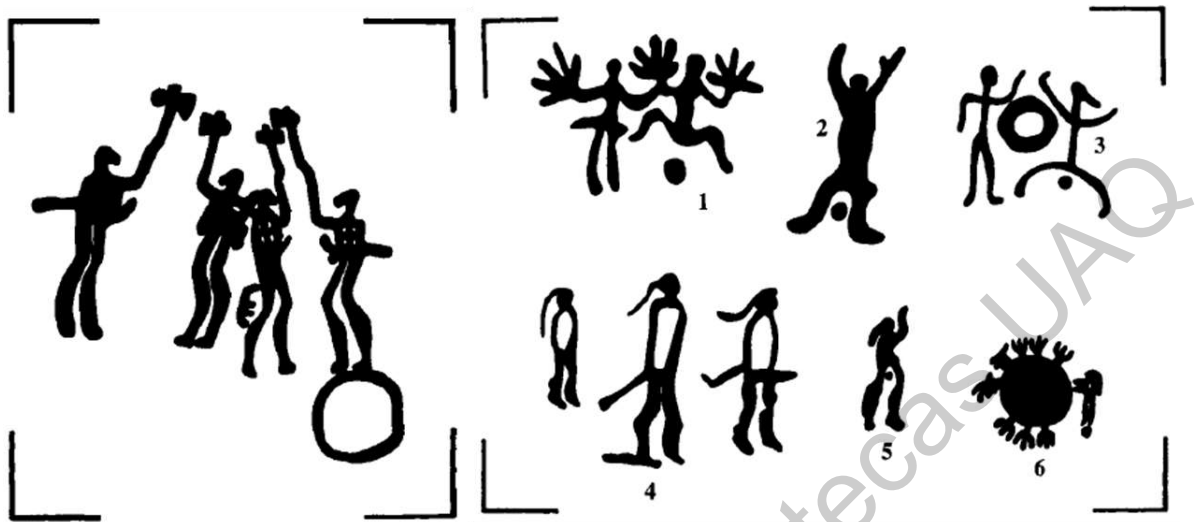


Figura 1. Representaciones masculinas, femeninas y ambiguas registradas en Escandinavia (Fuente: Yates, 1990, figs. 6.1 y 6.2, pp.177 y 183).

Buscando comprender cómo otros entendimientos del género se pudieron haber representado en figuras esquemáticas antropomorfas, Yates consideró necesario repensar la ontología del sujeto de representación a partir de plantearse al cuerpo como una planicie sobre la cual se coloca una retícula para marcar ciertos puntos de enfoque e intensidad, considerando que el cuerpo nace como una meseta sin rasgos distintivos, un plano de consistencia o “cuerpo sin órganos” (bajo los términos de Deleuze y Guatarri, 1972) en el que la cultura escribe sus signos, y donde sus significados asociados son aplicados en esta meseta por un proceso de inscripción cultural (Yates, 1993). A través de su trabajo, Yates expuso la inadecuación de los enfoques arqueológicos formados por la relación conceptual entre imágenes inertes y cuerpos muertos (Joyce, 2005), pues en este caso, la masculinidad no se define como inherente al cuerpo, pero emerge sólo con la aplicación en el cuerpo de varios signos como las armas y el falo (Yates, 1993 en Hays-Gilpin, 2012).

En la misma década, Whitley (1998) trató de explicar las grandes concentraciones de arte rupestre en el paisaje de la Gran Cuenca, en el suroeste de Estados Unidos, a partir de la discusión de la función simbólica de los sitios como portales hacia el mundo sobrenatural, el simbolismo sexual y de género de los sitios, articulado con el simbolismo de género del paisaje. Por ello, mucho de su análisis lo basa en fuentes etnohistóricas de la región.



Figura 2. Motivos en zigzag asociados con rituales de paso femeninos de Southwest Painted Vajantsite, en California (Fuente: Viramontes, 2015, Figura 13, p.43).

Para Whitley (1998), el arte rupestre del Lejano Oeste tiene una raíz chamánica, puesto que las culturas nativo americanas tenían un sistema de creencias de este tipo en el que el arte rupestre se originaba y a través del cual adquiría sentido, por lo que pintar y grabar obedecía a múltiples objetivos, y lo que se representaba variaba considerablemente dependiendo de la experiencia. También propuso que la iconografía plasmada en la roca era producto de rituales de paso femeninos y masculinos. Los motivos elaborados bajo los rituales femeninos se componían por motivos monocromos generalmente delineados en rojo

tales como diseños en zigzag y cadenas de rombos, en una especie de representación de una serpiente de cascabel, la cual era considerada como un símbolo masculino y que actuaba como espíritu auxiliar de las mujeres jóvenes; mientras que la de los hombres se caracteriza por las representaciones vulvares, esto en una especie de inversión de género (Whitley, 1998) (figura 2).

En el 2004, Kelley Hays-Gilpin publicó una serie de ensayos en torno al estudio del género en el arte rupestre en su libro *Ambiguous Images: Gender and Rock art*, en el cual exploró varios tipos de datos tales como: las descripciones de seres humanos y animales sexuados y sus contextos; sitios conocidos a través de registros etnográficos que han sido utilizados para iniciaciones específicas de género, prácticas de fertilidad y otros rituales relacionados con el género entre ellos los de paso; y figuras identificadas mediante tradiciones orales como portadoras de atributos de género.

Asimismo, evaluó textos producidos durante más de un siglo por etnógrafos(as), arqueólogos(as), historiadores(as) del arte y otros(as) quienes atribuyeron significado y funciones de género al arte rupestre basados en suposiciones simplistas en torno a tres tópicos: fertilidad, roles sexuales universales y/o la Diosa Madre, criticando la manera en la que académicamente se veía al género, como una mera clasificación lingüística basada en una analogía con el sexo biológico, inmutable, inflexible y de poco interés para el estudio de los sistemas culturales del pasado.

Para ella, “Investigating gender arrangements is one way to begin because gender actively structures not only social relationships but also belief systems, ritual practice, and the way people think about the natural world” [investigar las configuraciones o arreglos del género es una forma de comenzar, ya que el género activamente estructura no solo las relaciones sociales sino también los sistemas de creencias, las prácticas rituales y la forma en que las personas piensan acerca de lo cotidiano] (Hays-Gilpin, 2004, p.2), por lo que los métodos para su estudio deben incluir todas las técnicas arqueológicas habituales para un registro sistemático y meticuloso, además de un análisis mayor que incluya todo el tipo de evidencia disponible, al igual que el uso cauteloso de analogías, etnografías, registros históricos y la atención constante a supuestos, expectativas y marcos teóricos. Asimismo,

planteó un modelo para el estudio del género en el arte rupestre, desde un caso de estudio en Siberia, donde se tiene mucha información al respecto tanto arqueológica como etnográfica.

Kelley nos hace ver que la identificación del sexo y el género en el arte rupestre, no se resuelve simplemente con la identificación de los genitales en las representaciones antropomorfas o zoomorfas, puesto que existen muchas formas de dibujar tanto a mujeres como hombres, los cuales no pueden ser los únicos sexos ni géneros reconocidos en una cultura determinada (Hays-Gilpin, 2004), puesto que:

identifying gender is most difficult of all because it requires us to look for patterns of association among indications of sex (genitals, body shape), and features that might be gender indicators, such as hair styles, clothing and adornment, tools, weapons, posture, activities, colors, and decorative motifs [identificar el género es de lo más difícil porque nos exige buscar patrones de asociación entre indicadores de sexo (genitales, forma del cuerpo), y características que pueden ser indicadores de género, tales como los estilos de peinados de cabello, ropa y adornos, herramientas, armas, posturas físicas, actividades, colores y motivos decorativos]. (Hays-Gilpin, 2012, p.200)

En muchos sitios con arte rupestre, la mayoría de los motivos antropomorfos no presentan una sexualización clara y mucho menos un género reconocible para nosotras y nosotros, lo que bien podría significar que no era importante representar, que los espectadores previstos habrían estado al tanto de los importantes indicadores de género que no podemos leer hoy y/o que los motivos estaban destinados a representar a todos los géneros simultáneamente (Hays-Gilpin, 2012).

Desde el 2006, Leslie Zubieta presentó una serie de investigaciones en torno a las manifestaciones rupestres de *Mwana wa Chentcherere II*, localizadas dentro del área de ocupación del pueblo chewa, ubicado al este de Zambia en la porción centro-oeste de Mozambique y el centro de Malawi en el África Central. Dichas pinturas no se llevan a cabo en el presente, sin embargo, a partir del estudio de materiales arqueológicos, las tradiciones orales, documentos históricos y los estudios lingüísticos, los investigadores Clark (1959) y Phillipson (1972) las han adscrito específicamente a los antepasados chewa, También se ha propuesto que las pinturas dejaron de realizarse a mediados del siglo pasado, por lo que aun forman parte activa de la memoria de la gente de la región (Zubieta, 2012).

Los motivos pictóricos más característicos, propios de un estilo conocido como Águila Extendida, se identifican por representar una figura semejante a una piel de animal extendida vista desde arriba, la cual casi siempre se acompaña de motivos serpentiformes y otros diseños geométricos como círculos y líneas hechas de puntos negros, rojos y/o blancos, muy similares a los realizados en los cuerpos de las niñas durante el *Chinamwalli*, el ritual de paso más importante para las *chewa* y que tiene que ver con la transición de las niñas en mujeres (Zubieta, 2012).

Zubieta (2006, 2009, 2012, 2016) propone que los motivos pictóricos del estilo y del sitio que semejan pieles de animales, tuvieron una función mnemotécnica en las ceremonias de iniciación de las niñas, esto debido a la similitud entre las pinturas y algunos objetos rituales que son utilizados actualmente durante la ceremonia. Durante la investigación descubrió que las representaciones de algunas de estas pieles de animales pintadas o representadas en objetos se relacionan con metáforas que las mujeres utilizaban para explicar el comportamiento humano de manera velada. Gracias al apoyo de la tradición oral, se descubrió que las pinturas rupestres del sitio comunicaban mensajes específicos con un fuerte contenido simbólico femenino, por lo que se propuso que las pinturas “habrían sido hechas por mujeres, y empleadas para instruir a las “nuevas” mujeres en tópicos posiblemente vinculados con aspectos de fertilidad y sexualidad, entre otros, los cuales constituyen temas centrales en la iniciación” (Zubieta, 2012, p. 293).

A través de su trabajo, Zubieta hace una crítica a la manera en el cómo las y los investigadores tomamos por hecho que la identidad sexual distingue a las mujeres por presentar senos y en los hombres por poseer penes, y que, por lo tanto, la representación de los cuerpos en otras culturas, sobre todo las no occidentales, debe ser semejante. Una serie de presupuestos que no hacen más que limitar nuestra capacidad interpretativa de las diversas representaciones del género y el cuerpo en el mundo antiguo (figura 3).

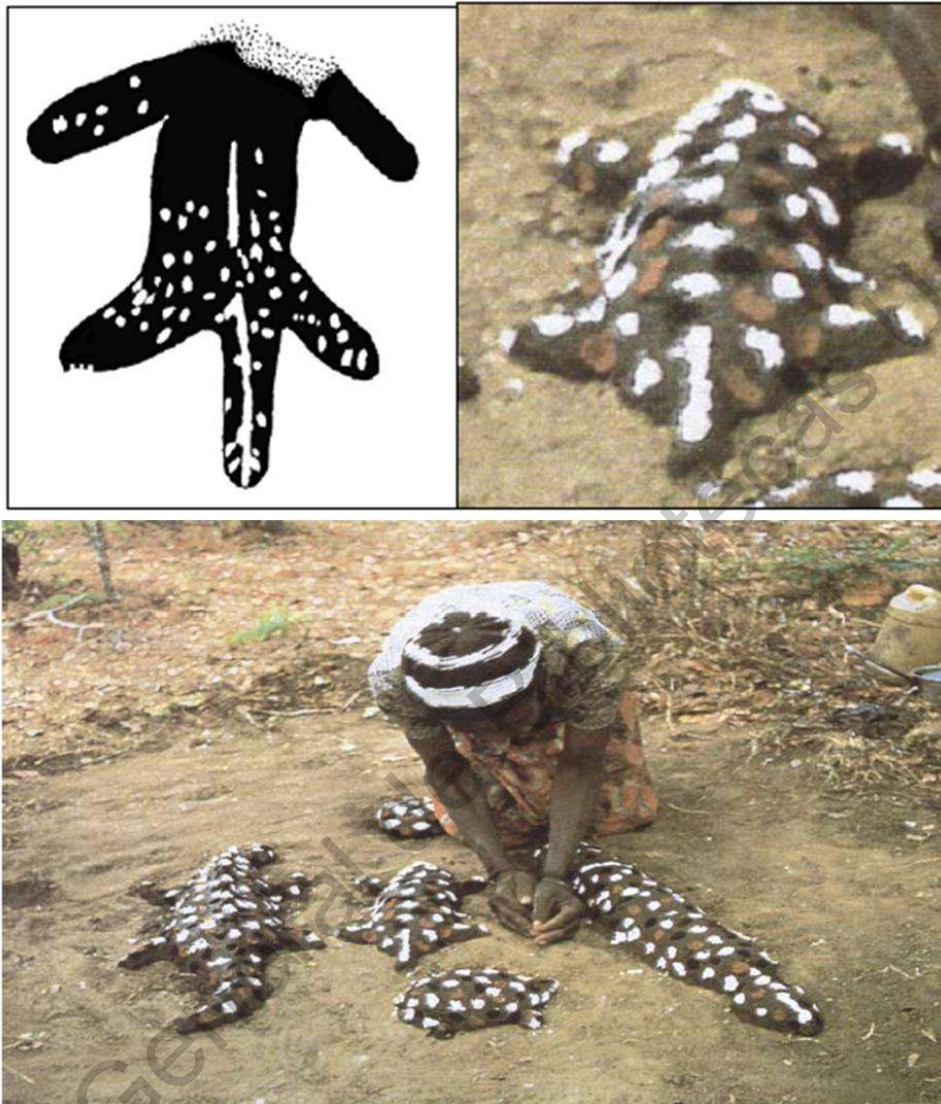


Figura 3. Comparación entre los motivos pictóricos del Mwana wa Chentcherere II y las esculturas elaboradas durante el ritual de paso femenino Chinamanwalli (Fuente: Zubieta, 2012, fig. 4.23 p. 107).

Otro investigador que trató de identificar los roles de géneros en arte rupestre fue Ezequiel Gilardenghi, quien en el 2010 propuso en un estudio preliminar evaluar las formas en que fueron plasmadas dichas relaciones en el arte rupestre del sitio Los Cerritos, ubicado en el Valle Calchaqui en el norte Argentina, durante el Periodo Tardío (900/1470 d.C.). Como parte del estudio se tomaron como objeto de análisis las representaciones antropomorfas, identificando rasgos sexuales que permitieran caracterizar las representaciones, tales como testículos y pene en el caso de los hombres, o vagina, mamas y evidencia de embarazo en el caso de las representaciones de mujeres. Además, Gilardenghi (2010) analizó la ubicación

de los motivos pictóricos unos con otros, su posición representada, las actividades en aparente ejecución, al igual que el tamaño y la cantidad (figura 4), denotándole al arte rupestre la capacidad de representación de identidades grupales e individuales, así como la enseñanza implícita y explícita del corpus de normas, valores y significados sociales constitutivos.

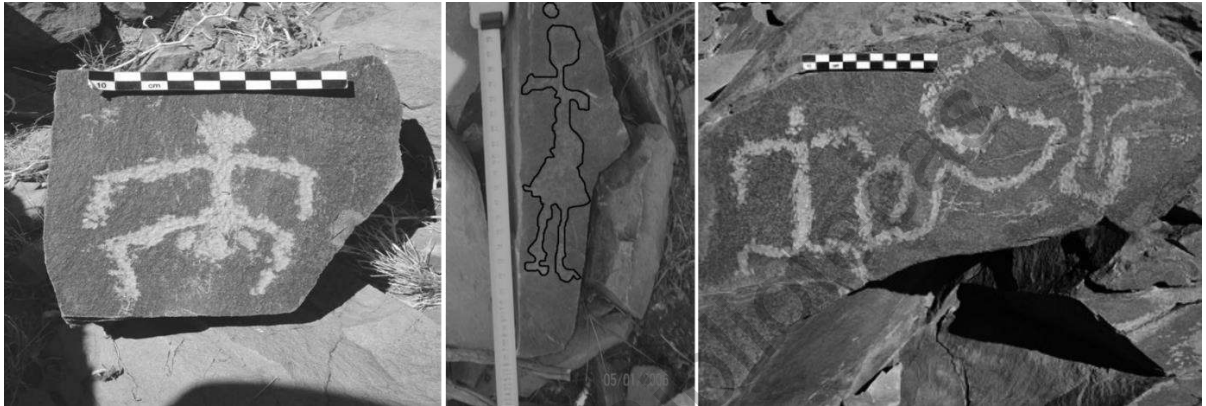


Figura 4. Representaciones masculinas, femeninas y asexuadas en Los Cerritos, Argentina (Fuente: Gilardenguhi, 2010, fig. 3, 4, 6, pp.80 y 81).

Según Gilardenguhi (2010), el arte rupestre del sitio Los Cerritos evidenciaba la construcción de un discurso de invisibilidad en el cual el género femenino era subrepresentado, justificado en la menor cantidad de figuras femeninas plasmadas con respecto a las masculinas, a pesar de que la mayoría de los motivos fueron asexuados, y que el investigador determinó como masculinos a pesar de ello. Así concluyó que las figuras femeninas y masculinas eran cuantitativamente diferentes, representando esto un discurso explícito donde se relataban las diferencias sociales de cada género.

A pesar de que Gilardenguhi plantea un estudio bajo la perspectiva de género, no se vislumbra en su trabajo un planteamiento teórico que en verdad lo tome en cuenta, ya que su análisis se basa únicamente en una diferenciación de representaciones de rasgos sexuales biológicos y binarios. Por ello, considero que su interpretación puede estar cargada de ciertos estereotipos al momento de clasificar los motivos, puesto que no hay elementos suficientemente claros y bien fundamentados que permitan determinar que los motivos asexuados tienen que ser exclusivamente masculinos o binarios. Esto aunado a que una

cuantificación de los motivos por sí misma no implica una relación causal, por lo que su trabajo debe de tomarse con cautela.

En el mismo año, Iraida Vargas lleva a cabo un análisis del arte rupestre en la cuenca del río Caroní, Venezuela, con el objetivo de demostrar que dichas expresiones culturales en la región pudieron haber sido realizadas indistintamente por hombres y mujeres, esto ya que consideraba que muchas de las inferencias previas a su trabajo se habían realizado bajo un sesgo androcéntrico y sexista, el cual no consideraba a las mujeres como parte de la historia, sino que además había servido para apuntalar diversos estereotipos manejados en la actualidad sobre el papel que desempeñaron hombres y mujeres en la vida social, como los mencionados en el apartado anterior, sobre el hombre fuerte cazador contrapuesto a la idea de la mujer débil recolectora. Como expresa Vargas:

se hace difícil aceptar que la creación de representaciones en el llamado “arte” rupestre de las distintas formaciones sociales haya estado vedada a la mitad de la población, la femenina; que las mujeres no hubiesen sido capaces de elaborarlas ni hayan sentido la necesidad ni hayan tenido la sensibilidad de hacerlo. En tal sentido, es necesario apuntar que en la situación anterior puede haber influido el hecho de que todavía muchos/as arqueólogos/as dudan de si la arqueología puede abordar el protagonismo femenino utilizando los registros arqueológicos que excavan y que cuando se hace, se trata de meras especulaciones. Creemos, no obstante, (...) que tales posiciones obedecen no a que ello no sea posible, sino a que nunca antes se ha buscado. (Vargas, 2010, p.56)

Vargas (2010) identifica en las representaciones de la cuenca del río Caroní objetos de la vida cotidiana de los grupos que habitaron la región, muchos de los cuales eran usados únicamente por las mujeres en la realización de sus actividades sociales, así como la representación de posibles mujeres *chamanas* y de bienes naturales recolectados por mujeres (figura 5).

Por lo tanto, declina la idea de que los hombres *chamanes* fueron los responsables de plasmar dichas concepciones relacionadas con mujeres, ya que los motivos “buscaban potenciar el éxito en la negociación con las fuerzas sobrenaturales y aumentar así la eficacia de los agentes (en este caso las mujeres) en la obtención de lo requerido para la vida

cotidiana” (Vargas, 2010, p. 65). Vargas concluye que somos nosotras y nosotros quienes, como investigadores, hemos atribuido solamente a los hombres de las sociedades antiguas la capacidad de expresarse estéticamente, negando u omitiendo las evidencias que indican que esa capacidad creativa también fue desarrollada por las mujeres. Considero que cuestionamientos como estos deben de tomarse en cuenta, ya que permiten la reformulación y creación de nuevas lecturas de la historia con una menor carga de estereotipos, prejuicios o sesgos.

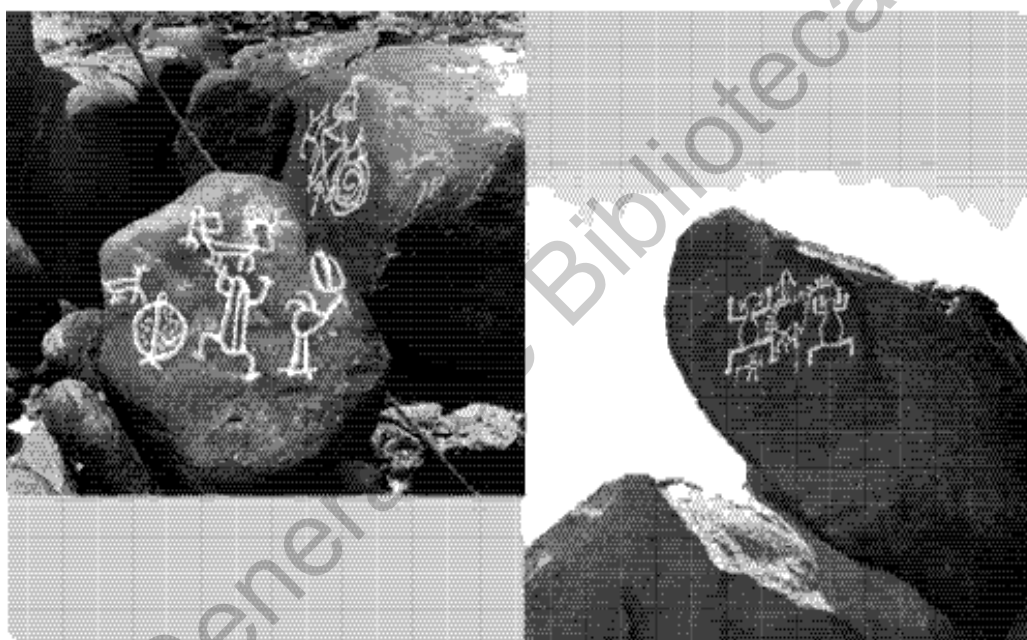


Figura 5. Petroglifos de Guri de apropiación femenina (Fuente: Vargas, 2010, fig. 9, p.64).

Posteriormente en España, Trinidad Escoriza propuso bajo un enfoque feminista y materialista histórico, un estudio integral de las representaciones figurativas en el Levante, así como de los lugares de habitación, y de los entierros humanos vinculados a una misma sociedad, debido a que consideró necesario sumar al estudio de las representaciones rupestres, las investigaciones globales sobre las formas de vida social para de esta forma hacerlas explicativas. Escoriza partió de la premisa de que las relaciones sociales que se exponen a nivel figurativo en el arte rupestre son potencialmente analizables siempre que relacionen situaciones materiales concretas relacionables con sujetos sociales sexuados. A través del arte rupestre Levantino trata de mostrar cómo en determinados grupos sociales del

pasado, donde el patriarcado se atisba ya instaurado, existió una visión legítima desde la lógica de la dominación para mirar e inscribir socialmente los cuerpos de las mujeres representadas (figura 6).

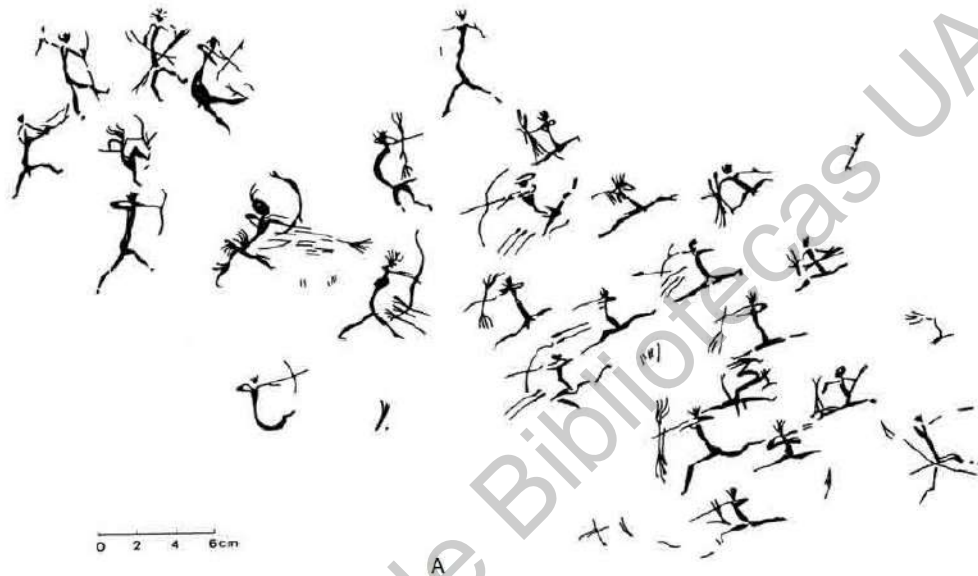


Figura 6 Actividades político-ideológicas, escenas relacionadas con la violencia, enfrentamiento y muerte (Fuente: Escoriza, 2011, fig. 1, p.29).

Su escrito se centra en la crítica a las interpretaciones hechas desde el presente que juzgan a las mujeres representadas y que parten de estereotipos sexistas androcéntricos:

Así, las escasas mujeres que en los paneles levantinos aparecen involucradas en diferentes tipos de actividades, tanto económicas como político-ideológicas, pasan a ser nominadas e identificadas con términos como: grandes damas, danzantes con castañuelas, divinidades femeninas, mujeres aisladas, pasivas, sin actividad, servidoras, virginales, ineficaces, sumisas, trofeos... (Escoriza, 2011, p. 3)

Escoriza propuso la existencia de una antigua estrategia político-ideológica en el Levante, la cual se valió del uso de representaciones figurativas para ocultar y restar valor social a las mujeres en el momento de la creación de condiciones materiales para la producción y mantenimiento de la vida en el pasado. Asimismo, planteó que las escenas levantinas sugieren la existencia de una división del trabajo en función del sexo, la cual indica que las mujeres también fueron un grupo socialmente explotado (Escoriza, 2011) (figura 7).

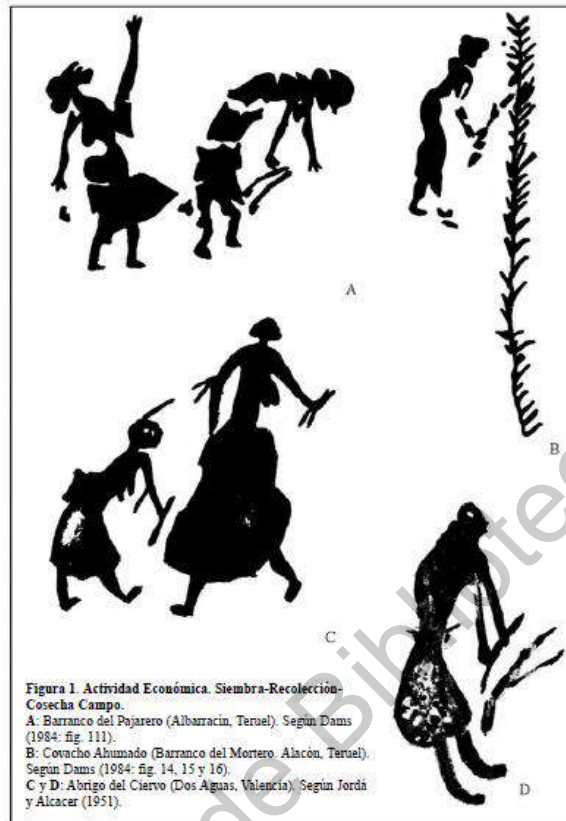


Figura 7. Representaciones femeninas en actividades de siembra, recolección y cosecha (Fuente: Escoriza, 2003, fig. 1, p.735).

Otra de las investigadoras enfocadas en el estudio del arte levantino desde una perspectiva de género es María Lillo. Sus principales objetivos han sido el demostrar la dimensión social, económica y cultural de las mujeres a partir de las representaciones rupestres, rompiendo con los estereotipos construidos desde la ideología patriarcal y actualista que invaden la historiografía. Es decir, estudiar la experiencia vital de las mujeres en las sociedades neolíticas a partir de la información que ofrece la iconografía levantina, además de considerar con actitud crítica las construcciones sobre las mujeres en el pasado, para así romper con estereotipos que las infravaloran y sitúan en un lugar secundario en nuestra historia antigua (Lillo, 2014).

Para ello, Lillo parte de la elaboración de un inventario actualizado de las figuras femeninas en el arte Levantino, así como de una estrategia de determinación de rasgos para la adscripción sexual de las figuras. De la misma forma, su trabajo implicó la definición conceptual de los aspectos etnográficos que caracterizan la imagen femenina en función del

vestido, adornos y objetos con los que las representaciones se relacionan en los paneles rupestres, además de la descripción de las actividades de mantenimiento en que las mujeres han sido representadas, así como la valoración de su aporte a la supervivencia y desarrollo de las sociedades del Neolítico (8,000-3,500 a.C.) en lo que hoy conocemos como Europa (figura 8).

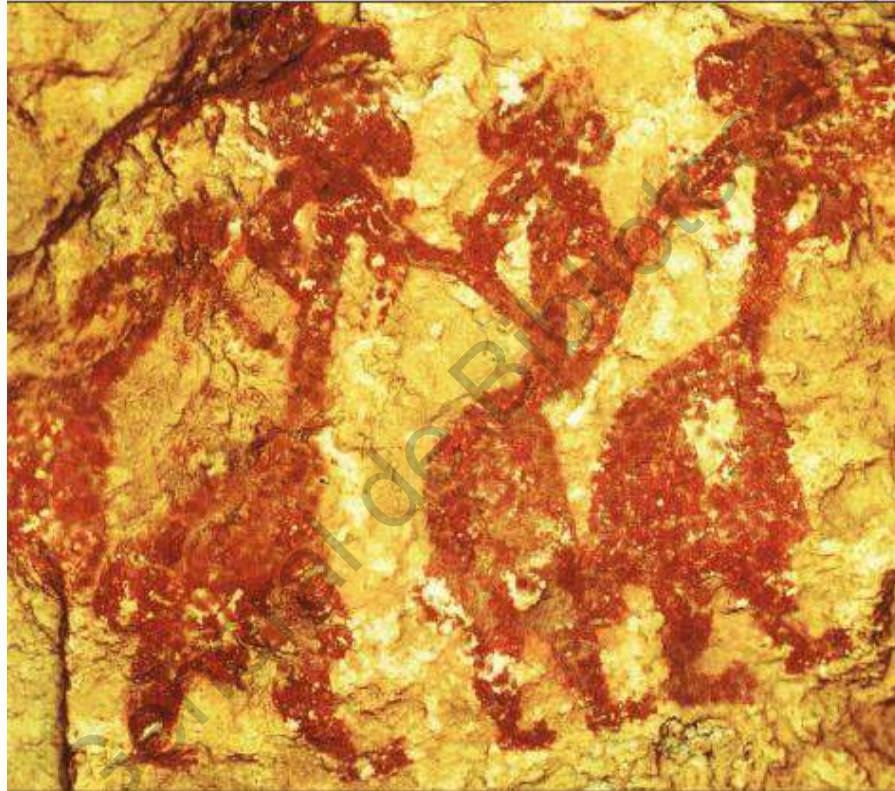


Figura 8. Representaciones femeninas con falda en la península Ibérica (Fuente: Lillo, 2014, p.1).

A diferencia de Escoriza, Lillo no pretende plantear una lectura en clave de desigualdad o disimetría entre los sexos, sino de complementariedad, puesto que plantea la división sexual del trabajo como una estrategia lógica para el buen funcionamiento de la sociedad, al menos para los primeros momentos de desarrollo de una economía agrícola en el pasado, y no como un mecanismo de coerción ni explotación sobre las mujeres. Algo que podría ser arqueológicamente imposible de rastrear con certeza desde el presente, a partir del arte Levantino (Lillo, 2014).

En el 2013, Dean R. Snow analizó las improntas de manos plasmadas en sitios con arte rupestre del Paleolítico Superior (38,000-10,500 a.C.) de Francia y España, para buscar la determinación empírica de los sexos de los individuos que las hicieron, basándose en la hipótesis del dimorfismo sexual presente en la longitud de los dedos entre hombre y mujeres, también conocida como la proporción 2D:4D.

Dicha proporción fue planteada por el biólogo John Manning, la cual se sugiere como indicador indirecto que informa si un individuo ha experimentado una alta o baja concentración de testosterona entre la cuarta y la sexta semana de gestación. Se trata de un análisis que mide la diferencia existente entre la longitud relativa del dedo índice (D2) y anular (D4) entre hombres y mujeres. Cuando el dedo índice tiene una longitud igual o menor que el anular, sería un indicador de que el feto ha recibido una mayor concentración de testosterona (Viramontes, 2015a), es decir, el dedo anular y el índice en mujeres (sexualmente hablando) suelen tener aproximadamente la misma longitud, mientras que el dedo anular en hombres suele ser más largo que el índice.

El análisis de Snow abarcó una muestra de 32 motivos, proponiendo que las personas que hicieron las improntas de manos en abrigo y cuevas del Paleolítico Superior en su mayoría fueron mujeres (24 de 32, 75%). Una interpretación alternativa a la suposición tradicional de que el arte rupestre europeo fue hecho exclusivamente por hombres adultos o jóvenes (Snow, 2013).

En el mismo año, Guillem, Martínez e Iborra (2013) llevaron a cabo un ejercicio similar para identificar quiénes eran las personas creadoras del arte rupestre esquemático prehistórico de ciertos sitios en Valencia y Castellón. Para lo cual, midieron la anchura máxima de la impronta de los dedos identificados en los trazos delineados en la roca y los compararon con trazos efectuados de manera similar, en una especie de experimento, por distintas mujeres, hombres, niñas y niños, teniendo como resultado una heterogeneidad en las medidas de los trazos prehistóricos. Por lo que se interpretó que estos eran efectuados tanto por hombres como mujeres, niñas y niños.

Hacia el 2014, Michaela Rejnková presentó una investigación centrada en el arte rupestre de cazadores-recolectores de Noruega. En ella trató de explorar cómo es que se expresa el sexo y el género en el arte rupestre, bajo la premisa de considerar la distinción

entre figuras humanas y que su interpretación como hombres o mujeres no se da únicamente por el sexo biológico, sino también por sus actividades y su género, criticando las interpretaciones tradicionales que realizaban esta distinción solo a través de la identificación de genitales o características sexuales secundarias representadas. Además, propuso como marcadores sexuales a las representaciones de vagina, pene y senos, mientras que como marcadores de características sexuales secundarias estarían la grasa corporal y los músculos. Para los marcadores de características de género, Rejnková propone la representación de cabello, de estilos de ropa, la decoración corporal, herramientas, actividades, así como las figuras geométricas (Rejnková, 2014) (figura 9).

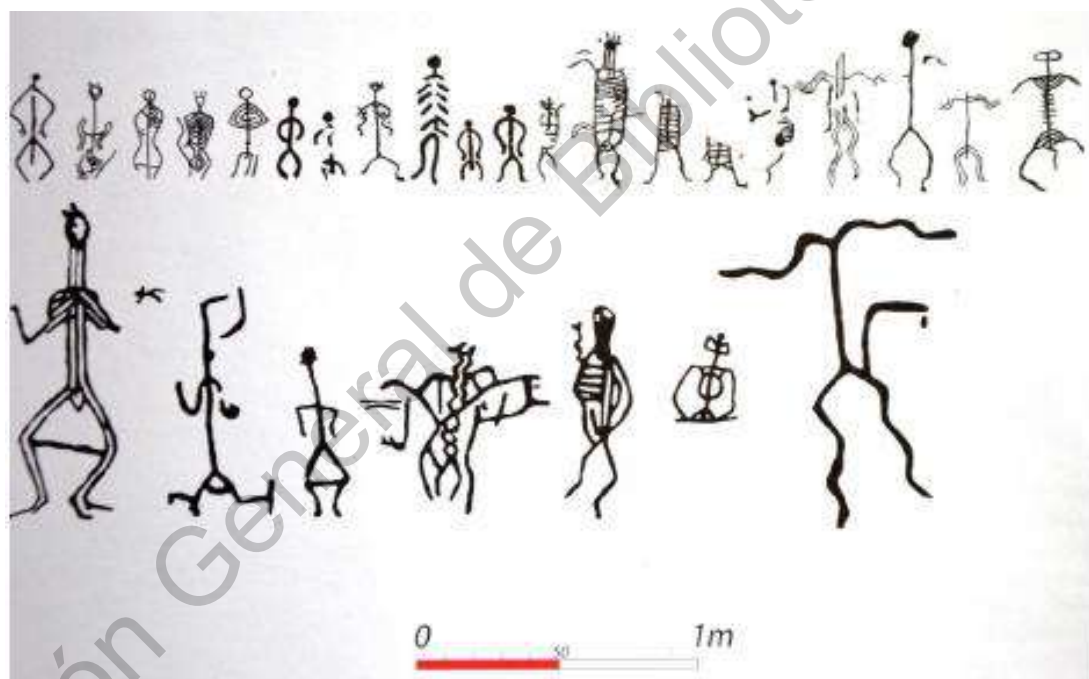


Figura 9. Representaciones antropomorfas identificadas como femenina, masculinas y asexuadas en Vingen (Fuente: Rejnková, 2014, fig. 17 p.48).

Más tarde Riina Hämäläinen abordó las representaciones humanas en los petroglifos de la Edad de Bronce en el sitio arqueológico de Bohuslän (1,700-500 a.C.), Suecia, desde una perspectiva de género con enfoques feministas, queer y de múltiples masculinidades, comprendiendo tanto al género como al cuerpo como fenómenos culturales. Sus principales objetivos fueron el descubrir cómo se manifestaba el género y cómo se trató la sexualidad en dichos grabados, además de ampliar la comprensión de los géneros, tanto de los dos

tradicionales que se piensan representados en los grabados, al mismo tiempo que busca las posibles representaciones de otros géneros (Hämäläinen, 2016).

Hämäläinen incluye para su análisis algunos de los postulados del feminismo de la tercera ola, entre ellos la performatividad de género propuesta por Judith Butler (2006) y la teoría feminista inclusiva de Suzanne Spancer-Wood (2011). Hämäläinen identificó que en el arte rupestre grabado de Bohuslän no hay marcadores claros que indiquen una anatomía femenina. Sin embargo, propone que eso no significa que las mujeres no necesariamente fueron excluidas, sino que en los motivos rupestres probablemente se representó algo que no tendría por qué coincidir con lo que hace a una mujer desde nuestros puntos de vista occidentales. Concluye que la comunidad autora del arte rupestre del sitio tenía un sistema de género que permitía tanto el cambio de género como las existencias de roles alternativos, por lo que el sistema debió de influenciar la manera en que las personas eran representadas (Hämäläinen, 2016).

Si bien, la importancia de dicho estudio radica en reconocer la variedad y diferencia como parte de la experiencia humana, las variaciones de las representaciones corporales que puedan indicar géneros alternativos no binarios no pueden demostrarse únicamente por el estudio del arte rupestre, por lo que la incorporación de fuentes etnográficas y etnohistóricas ha de realizarse, junto con otros datos arqueológicos, cuando estén disponibles.

A pesar de que en México los estudios bajo una perspectiva feminista y de género en arqueología han venido desarrollándose desde hace un par de años, aquellos que contemplan el arte rupestre son nulos pues hasta la fecha sólo contamos con tres que tratan de identificar a las mujeres y/o hombres, aunque no necesariamente parten de teorías feministas ni de género.

Uno de ellos es el presentado por María de la Luz Gutiérrez (2007), titulado *Simbología de género. Algunas lecturas sobre iconografía femenina y masculina en el arte rupestre de la Sierra de Guadalupe, B.C.S.* A partir del análisis de miles de imágenes pintadas y grabadas de ciertos paneles rupestres⁴, la identificación de motivos recurrentes, su asociación con otros menos recurrentes, y la relación de estos con el medio, la investigadora presentó de manera

⁴ Para ese entonces, según Gutiérrez (2007) se tenían registrados alrededor de 700 sitios con arte rupestre en la región.

preliminar una lectura de la iconografía relacionada al género. La primera identificación que hizo de las representaciones antropomorfas fue a partir de características sexuales tales como la presencia o ausencia de senos, genitales, gestación o escenas de copulación. Sin embargo, muchos de sus postulados partieron desde concepciones actuales del cuerpo, identificando como femeninos aquellos que presentaran genitales, senos y/o vientre abultado, y como masculinos el resto de los motivos, justificando que aunque no presentaran genitales, si una complexión robusta (ver Capítulo III) (figura 10).



Figura 10. Ejemplo de representaciones femeninas (superior) y masculinas (inferior) en el repertorio Gran Mural (Fuente: Gutiérrez, 2017, Figura 4, p.6).

En los animales como los venados, también identificó características sexuales mediante la ausencia o presencia de cornamenta y en los borregos un aparente estado de gestación. Con respecto a los indicadores de género, Gutiérrez (2007) identificó una fuerte asociación de representaciones antropomorfas femeninas con tortugas marinas y las borregas relacionándolas con una connotación simbólica de la fertilidad y procreación; por su parte, lo masculino lo encontró asociado con peces, lagartijas y “bastones ceremoniales”. Gutiérrez (2007) concluye que la identificación del género en el arte rupestre va más allá de solo reconocer qué imágenes y objetos se asocian con un género u otro, puesto que considera más

esencial lograr reconocer cuales fueron las actividades que produjeron esta imaginaria y cómo se definen las relaciones de género a través de la simbología.

Por su parte, Carlos Viramontes (2015a), en su artículo titulado *Hombre, mujer o quimera. Antropomorfismo y diferenciación sexual en el arte rupestre de la Sierra Gorda*, trató de abordar la iconografía relacionada con la figura antropomorfa femenina, así como la iconografía rupestre que las mujeres pudieron haber plasmado en abrigo y cuevas de la franja occidental y semidesértica de la Sierra Gorda, en Querétaro, México. Para ello partió de la hipótesis de que “las mujeres participaban activamente en la elaboración del arte rupestre, aunque no necesariamente a través de la representación del cuerpo femenino, sino por medio de otro tipo de motivos” (Viramontes, 2015a, p.23).

Se apoyó en registros etnográficos realizados al sur de California durante la última década del siglo XIX, donde ciertos motivos monocromos, generalmente delineados en color rojo con diseños en zigzag y cadenas de rombos plasmados en las rocas eran elaborados durante ritos de paso femeninos. Además, a través de la utilización de la proporción 2D:4D en las improntas de manos plasmadas en el sitio Cueva de las Manitas, ubicado en el Pinal del Zamorano, propuso una probable diferenciación de espacio, pues mientras que los sectores superiores del interior del abrigo pudieron ser empleados para plasmar manos que consideraron realizadas por hombres adultos, las improntas registradas en el exterior del abrigo pudieron ser plasmadas por adolescentes, probablemente mujeres (Viramontes, 2015a) (figura 11).

Viramontes (2015a) sugiere que una de las principales incógnitas en que debiéramos enfocarnos no es el porqué de la presencia de la figura humana masculina o la aparente poca representación de las figuras femeninas en los motivos pictóricos de la región, sino en la gran abundancia de las figuras asexuadas, concluyendo así que probablemente las representaciones de la figura humana en el arte rupestre de la Sierra Gorda corresponden a símbolos polisémicos, de forma que podrían representar varias cosas al mismo tiempo, y uno de tales significados podría estar vinculado a los rituales de paso y terapéuticos, donde los motivos asexuados podrían estar representando tanto a hombres como mujeres.



Figura 11. Improntas de mano, superior, plasmadas en la cara sureste de un bloque aislado, las cuales podrían haber pertenecido a mujeres o adultos jóvenes; inferior, motivos plasmados al interior del abrigo que podrían haber pertenecido a individuos varones adultos (Fuente: Viramontes, 2015a, Figuras 16 y 17 pp.46 y 48).

En el mismo año, Sahira Rincón (2015), en su artículo *Imágenes femeninas en el Valle de Guadiana*, propuso una relectura de las imágenes femeninas dentro del arte rupestre criticando las posturas que las vinculan únicamente con la fertilidad. Para ello, realizó una aproximación al simbolismo erótico de las representaciones vulvares, así como al aspecto

lúdico y al mismo tiempo formal de la sexualidad que fuera reflejada a través de ese tipo de representaciones a partir del análisis de estos motivos, localizados en tres sitios arqueológicos (La Ferrería, Puerta de la Cantera y Los Solares) con evidencia arqueológica de ocupación Chalchihuite (600-1,000 d.C.) (Rincón, 2015). La propuesta interpretativa de dichos motivos partió del análisis de la técnica de elaboración, orientación, el entorno y la comparación con diseños fosfénicos.

Tras una clasificación de los motivos vulvares por medio de su forma, Rincón (2015) interpretó las representaciones circulares u ovaladas como vulvas dilatadas, haciendo referencia al momento de alumbramiento o postcoital, partiendo de una lectura desde lo erótico y/o asociada a la fertilidad, volviendo a hacer hincapié en aquello que trataba de evitar al comienzo de su investigación. Por otro lado, para las representaciones vulvares triangulares y algunas ovaladas (forma de gota inversa), propuso que “la perspectiva que se desea mostrar, es la de una mujer de pie, ya que al tener dicha posición, sus labios mayores se encuentran paralelos al suelo y por tanto ligeramente ocultos a un primer plano” (Rincón, 2015, pp. 217-218) (figura 12 y 13).

Asimismo, sostiene que “estas representaciones femeninas presentan una carga iconográfica que está fuertemente vinculada al paisaje y a una clara intención de dotar de erotismo a su entorno” (Rincón, 2015, p.209) al estar inmersas en espacios públicos formando parte de un discurso cotidiano vinculado a la vida íntima del grupo creador (Rincón, 2015).

Para ella, estas representaciones pudieron ser producidas por un *chamán* “quien, bajo efectos psicotrópicos, de ayuno, abstinencia, vigilia, movimientos rítmicos o privación sensorial, experimenta imágenes alucinatorias similares a los diseños fosfénicos” (Rincón, 2015, p.215). Cabe señalar, que esta entidad chamánica o de especialista ritual es algo que siempre ha estado asociada implícita o explícitamente con el género masculino en los estudios de arte rupestre en México⁵, aunque la etnohistoria y la etnografía han documentado múltiples casos en donde las mujeres participan activamente en estas prácticas (Viramontes,

⁵ Rincón tampoco cuestiona este supuesto pues emplea la definición de Eliade la cual dice que “Un chamán es un hombre que mantiene relaciones concretas, inmediatas, con el mundo de los dioses y de los espíritus...” (1986, p.88 en Rincón, 2015, p.215).

2015a) entre ellos Álvaro Núñez Cabeza de Vaca (1906) quien menciona “al tal idolo le guardaba y cuidaba siempre vna india bieja que era la sazerdotisa de el templo” (Núñez, 1906, p.XIV) o Schaefer (2003) quien reporta la presencia de mujeres *mara kame* entre las sociedades Huicholas.



Figura 12. Motivos vulvares registrados en Los Solares (Fuente: Rincón, 2015, Figura 9, p.213).



Figura 13. Para Rincón (2015), la vulva central presenta un orificio, el cual está representando un ano. Una especie de visión medica del cuerpo femenino (Fuente: Rincón, 2015, figura 10, p.215).

Considero que este tipo de supuestos que giran en torno a lo erótico podrían resultar peligrosos y poco fundamentados, ya que debemos de tener cuidado cuando las figuras geométricas nos remiten a algo que bajo nuestro esquema de representación consideramos genitales puesto que, y siguiendo a Hays-Gilpin (2012), esto puede decirnos más sobre quienes estamos mirando que sobre los significados previstos en el arte rupestre. Igualmente, realizar interpretaciones de estos motivos aparentemente femeninos desde una lectura que los erotiza sin apoyarse de un aparato teórico y etnográfico más sólido me parece inquietante, porque pueden llegar a reproducir nuestros sesgos sobre la identidad y el género proyectados en el pasado.

Aunque no de una manera tan frecuente, estos tópicos en torno a lo erótico han prevalecido en el estudio del arte rupestre desde sus comienzos, bajo el supuesto de que tanto las representaciones de mujeres como las representaciones vulvares eran hechas por hombres para su placer sexual (Hays-Gilpin, 2012). Lo que no hacía más que objetualizar el cuerpo femenino a través de la representación de las mujeres como espectáculo (cuerpo para ser mirado, lugar de la sexualidad y objeto del deseo) (De Lauretis, 1992),

En Europa, por ejemplo, Guthrie (1979 en Hays-Gilpin, 2004) sugirió similitudes entre las posturas corporales de ciertos motivos esquemáticos paleolíticos con aquellos presentes en las revistas pornográficas occidentales como *Playboy*, sugiriendo que los hombres de todo el mundo y de cualquier época encuentran estas poses especialmente emocionantes (figura 14). Para él, dichas representaciones eran tocadas por los pintores u otros hombres en actos masturbatorios (Onians y Collins, 1978, en Hays-Gilpin, 2004). Este tipo de interpretación lo que hacen es perpetuar, desde el discurso arqueológico, una cosificación del cuerpo femenino como algo innato de la humanidad.

Quizá este es un problema que podría tener su raíz en los primeros acercamientos al arte rupestre tras su descubrimiento en Altamira, España, en donde por más de 30 años los investigadores les denotaban una explicación de “arte por el arte”, lo que sugería que todos los seres humanos tenían un impulso innato para expresar sentimientos estéticos, proponiendo que las obras no tenían ningún objetivo funcional especial más allá del decorativo (Vega, 2015). Asimismo, los “artistas” de tales artefactos y motivos fueron concebidos como genios de su época y por supuesto varones (Hays-Gilpin, 2004). Las

ilustraciones populares de aquella época representan a los pintores como si estuvieran de pie sobre caballetes, produciendo retratos de animales de la misma forma en que se imaginaba a un maestro francés abordando el retrato de un noble (figura 15) (Hays-Gilpin, 2004), convirtiendo el papel de la mujer en la prehistoria en algo totalmente pasivo. Actualmente, muchos de estos supuestos siguen prevaleciendo a la hora de acercarnos a las distintas manifestaciones culturales lejanas a nuestro sistema de creencias occidental moderno.

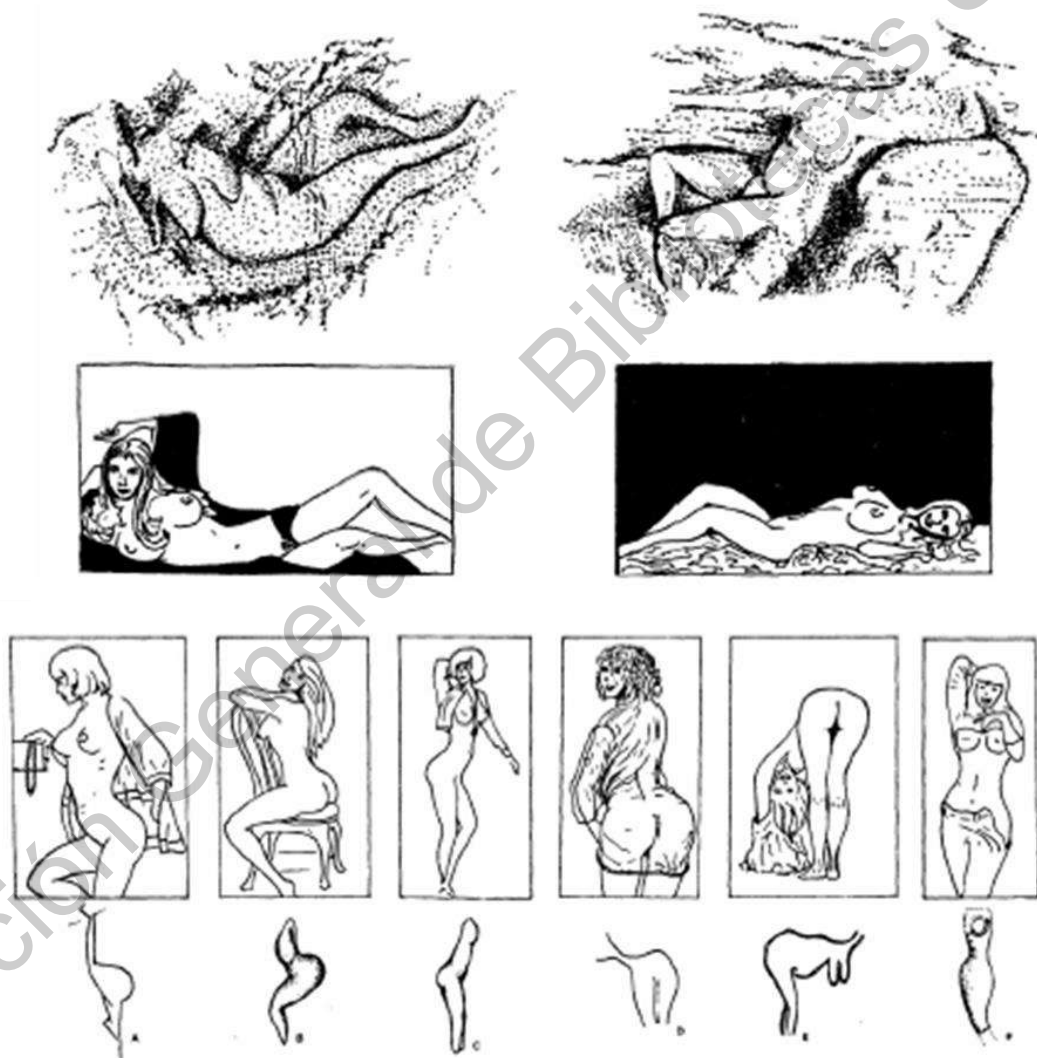


Figura 14. Comparaciones hechas entre las imágenes rupestres paleolíticas con imágenes eróticas de la revista Playboy según Dale Guthrie (1979), (Fuente: Hays-Gilpin, 2004, Fig.3.5 y 3.5, pp.75 y 76).



Figura 15. Litografía de Figuiér, 1870. (Fuente: Hays-Gilpin, 2004, Fig.3.1, p.67).

Considero que estudios como el de Viramontes (2015a), pero sobre todo los trabajos propuestos por Hays-Gilpin (2004, 2012) Zubieta (2006, 2012), Yates (1993), Escoriza (2011), Lillo (2014) y Hämäläinen (2016), nos invitan a plantearnos y replantearnos la necesidad de mirar y abordar el arte rupestre desde otra mirada crítica, que no solo contemple las distintas identidades de género, sino también revisar los supuestos y las perspectivas que usamos para construir la evidencia arqueológica. Y es que algunas de las primeras investigaciones en abordar el estudio del arte rupestre desde una aparente perspectiva de género, se enfocaron más en lograr categorizar y contabilizar las diferencias “sexuales” en los motivos rupestres más allá de su teorización, llegando a contabilizar un mayor número de

elementos pictóricos “masculinos” sobre los “femeninos”, exponiendo en algunos casos, por ejemplo, un aparente discurso de invisibilidad hacia lo femenino por parte del grupo creador. Pero vale preguntarnos si ¿la escasa identificación de la figura femenina en el arte rupestre se debe a prejuicios en las interpretaciones? ¿Esto tendrá que ver con que, a pesar de intentar abordar el arte rupestre desde una perspectiva de género, no se ha logrado avanzar el problema sin las presunciones y estereotipos sexuales y de género actuales?

Por ello es necesario reconfigurar la manera de hacer arqueología creando nuevos problemas y enfoques a través de la reconsideración de nuestro papel como investigadoras e investigadores (Conkey y Gero, 1997). Especialmente, si lo que se busca es tener una revaloración de las actividades femeninas y de los grupos invisibilizados en cuanto a su papel dentro de las sociedades del mundo antiguo, mientras nos cuestionamos sesgos y prejuicios androcéntricos que han permeado el trabajo arqueológico desde hace mucho.

Dado que en el arte rupestre de todo el mundo existen una infinidad de formas en las que se ha buscado representar al ser humano (como las denominadas figuras antropomorfas) evocando una teoría del ser, en especial si se expresa con formas de alteridad (Vigliani, 2018), la implementación de postulados en torno al cuerpo y el género son necesarios, sobre todo en este tipo de búsquedas que implican “interrogarnos acerca de los distintos modos de expresión corporal de los pueblos [lo cual] es sumergirnos también en diversas maneras de ser (humano)” (Vigliani, 2018, p.45).

1.3 Arqueología del cuerpo

Para David Le Breton (2002), el cuerpo no es una realidad en sí mismo, sino una construcción simbólica, en donde:

las representaciones sociales le asignan al cuerpo una posición determinada dentro del simbolismo general de la sociedad. [...] Las representaciones del cuerpo y los saberes acerca del cuerpo son tributarios de un estado social, de una visión del mundo y, dentro de esta última, de una definición de la persona. (Le Breton, 2002, p.13)

Es decir, todo el conjunto de prácticas y concepciones desde donde el cuerpo humano es explicado resulta de la reflexión conjunta de las y los miembros de una cultura, pues “cada

sociedad produce su propia verdad” (Hernando, 2018, p.26), y aunque pudiera estar desprovista de un soporte científico (algo que pareciera pesar mucho dentro de nuestra concepción occidental), son procesos de orden racional que se fundamentan en la observación y la experiencia (Romero, 2004). Además, estos postulados resultan verdaderos para el grupo de personas que los ha creado, porque bastan para dar cuenta de los hechos que se observan cotidianamente, los cuales serán tan diferentes cuantas visiones del mundo haya, ya que cada cultura define, según su propio contexto social y cultural, representaciones del cuerpo humano, y a partir de estas, formas específicas de entender y explicar qué es lo que constituye lo humano (Romero, 2004). Por ejemplo, entre los Rarámuris el cuerpo se concibe como el origen de las representaciones del cosmos pero también como el origen de las relaciones sociales e históricas (Rodríguez, 2018); para muchas personas en la India, no hay una separación radical entre el cuerpo y el alma (Mejía, 2005); mientras que para los Mankon del África Central, se cree que el cuerpo de sus reyes no solo se concibe dentro de un cuerpo físico, sino que también se “extiende” en su palacio y la ciudad (Warnier, 2007).

Por otra parte, y siguiendo los postulados de Elsa Muñiz (2014), consideramos las prácticas corporales en sí mismas como acciones humanas, formas de actuar que dominan la naturaleza, construyen entornos sociales y transforman el medio a partir del hacer cotidiano. Pero estas acciones humanas no sólo se ejercen sobre el medio o lo exterior que rodea a los individuos no sólo producen, dominan o transforman el entorno, sino que en este proceso los sujetos mismos son producidos socialmente. Si consideramos que estas acciones forman parte del medio en que se producen, y que además son históricas, estaremos de acuerdo en que los procesos cambiantes que las caracterizan y diferencian no son independientes de las transformaciones del medio y/o del contexto en el que se desarrollan (Muñiz, 2014).

Entonces estas prácticas corporales junto a las normas sociales constituyen proyectos corporales, que según Chris Shilling (2013), son la idea de la continua construcción, modificación, transformación y moldeado del cuerpo a través de prácticas y normas sobre cómo debe ser el cuerpo en un contexto dado. A pesar de que en un principio el concepto de proyectos corporales solo se pensó posible para sociedades occidentales modernas, dado el peso creciente en la configuración del sentido de la identidad del yo, lo cierto es que el modelo bien se puede plantear para sociedades tradicionales no occidentales del presente o

del pasado, y no solo con aquellas que practicaban algún tipo de modificación corporal como la craneal o dental. Un claro ejemplo de lo anterior son los distintos grupos chichimecas, quienes devoraban la carne de sus enemigos o de animales como los caballos, y se pintaban el cuerpo con símbolos de animales para adquirir su fuerza; estas prácticas eran guiadas por la idea o norma de que por este medio adquirirían las cualidades de las entidades consumidas o representadas (Santa María, 2003; Powell, 1977; González, 2008). Aquí su proyecto corporal pudo haber consistido en buscar ser personas “compuestas” (Martínez, 2021), más fuertes, resistentes y poderosas. O entre los guerreros mexicas, quienes buscaban apoderarse del cuerpo de una mujer muerta en parto para cortar el dedo central de la mano izquierda así como el cabello, ya que se consideraba que éstos servirían para darles valor y arrojo en el combate además de que se pensaba que cegaban al enemigo (Matos, 2011). Si la práctica era la segmentación corporal y la adquisición de las partes, el proyecto era el de poseer tales partes para ser guerreros poderosos, y así poder evitar la captura y la muerte.

Bajo este panorama, los cuerpos humanos suelen ser construidos de acuerdo con los intereses particulares de los grupos hegemónicos de los diversos periodos históricos, contextos económicos y órdenes socioculturales, enmarcados en escenarios políticos en los que la impugnación y la resistencia se encuentran presentes (Rodríguez-Shadow y Campos, 2013). No obstante, las percepciones de los cuerpos son cambiantes, dinámicas, transitorias, y las experiencias que les atañen son interpretadas de distintos modos en diferentes espacios y momentos históricos, moldeadas por la economía, la política, las instituciones dominantes, las prácticas cotidianas, el discurso científico del momento, las creencias religiosas y las tecnologías en boga (Lock y Farquhar, 2007 en Rodríguez-Shadow y Campos, 2013).

En la práctica arqueológica, el estudio del cuerpo humano se remonta al inicio de la disciplina misma, esto tras enfocarse en el análisis de las prácticas y representaciones corporales hechas en roca, arcilla o hueso. Sin embargo, su teorización tardó mucho tiempo en desarrollarse, puesto que el enfoque en el cuerpo no había sido un objeto de análisis explícito (Joyce, 2005; Nanoglou, 2012).

A menudo, los trabajos pioneros se enfocaron en elaborar esquemas evolutivos generales de la humanidad, por lo que “la forma del cuerpo como variación natural de la especie, y no su tratamiento cultural, constituyó el foco de los estudios” (Salerno y Alberti,

2015, p.10). Los trabajos de esta arqueología clásica, con regularidad identificaban ciertos objetos como ornamentos, y discutían el potencial o usos actuales de otros objetos en prácticas corporales, mientras se basaban en representaciones de cuerpos humanos para proponer interpretaciones sobre la belleza idealizada, signos sociales de la edad, estatus y género, así como otros aspectos de la corporalidad (Joyce, 2005). Sin mencionar la rutinaria extracción de restos óseos humanos en las excavaciones arqueológicas, cuya identificación como cuerpos racializados, sexuados y clasificados por edad, dominó la literatura arqueológica sobre el cuerpo hasta la década de 1980 (Joyce, 2005).

A partir de la década de los 80's y bajo los enfoques feministas y de género, el cuerpo logró establecerse en el campo de estudio de la arqueología como evidencia de la vida y los procesos socioculturales que atravesaron los grupos humanos, siendo las manifestaciones físicas, entre ellas los restos óseos (de donde se derivan principalmente estudios en torno a las dietas, salud y prácticas corporales/físicas, entre otros) y las representaciones humanas (como figurillas o la pintura), las primeras vías para un entendimiento del cuerpo en sociedades del pasado (Salerno y Alberti, 2015).

Bajo esta perspectiva, el cuerpo fue entendido como un artefacto, desde donde se analizaba “la relación entre el cuerpo y la cultura material en la construcción de la identidad” (Hernández y Puc, 2011, p. 253). El cuerpo fue entendido entonces como una especie de texto o superficie sobre la cual se inscribían las leyes sociales, la moralidad y los valores, analizándose así un cuerpo social o público (Joyce, 2005). En esta línea, los ornamentos corporales fueron entendidos como elementos que marcaban aspectos ya dados por sentado, del estatus social de una persona individual, o como medios para la comunicación de identidades sociales establecidas, asumiéndose así que los objetos tenían significados relativamente claros dentro de sus culturas de origen, muchos de ellos asociados con la identidad.

De tal concepción del cuerpo como artefacto es que también surgió el supuesto de que atavíos específicos se correspondían con distintas categorías de personas en el pasado, significando que el estatus social de una persona y su historia podían ser leídas a partir de su cuerpo (Joyce, 2005). Lo que dio como resultado que algunas investigaciones arqueológicas enfocadas en el cuerpo físico se realizaran desde estudios de economía política, estableciendo

vínculos entre las relaciones de producción y la efectividad del vestuario, como marca de estatus y jerarquía social. Un ejemplo de esto fue el trabajo realizado por Peter Peregrine (1991), quien revisó la historia de los argumentos arqueológicos para la significación de los ornamentos de vestuario, como indicadores de estatus sociales específicos en sociedades con economías de bienes de prestigio. Propuso entonces una interpretación basada en la conexión entre la reproducción social y la “producción de personas corporales”, donde la relación entre la aparición de poderosas elites y los avances en la especialización artesanal, parecieran estar asociadas con un aumento significativo en la cantidad de trabajo dedicado a la fabricación de adornos personales utilizados para legitimar la autoridad política (Peregrine, 1991).

En el mismo sentido también tenemos el trabajo de Héctor Hernández y Leydi Puc (2011) sobre identidad de género en las representaciones humanas de Chichén Itzá, quienes analizaron los elementos iconográficos de algunas representaciones humanas presentes en el arte monumental de las estructuras del Templo Inferior de los Jaguares, del Palacio de las Columnas Esculpidas y en el Templo de los Guerreros, ubicadas en el espacio de la Gran Nivelación. En el estudio se concluyó que las representaciones humanas plasmadas en estos espacios públicos se materializaron siguiendo un ideal de corporalidad a partir de elementos como el género, la edad y el estatus, así como de expresiones corporales tales como la modificación, las posturas, la vestimenta y el adorno.

Las premisas detrás de estos trabajos, propias de una arqueología que veía al cuerpo como texto y/o artefacto, largamente establecidas sobre la relación del ornamento corporal y la identidad, siguen siendo influyentes en la investigación arqueológica. Aunque los trabajos más recientes consideran estas relaciones como producto de la construcción activa de la identidad, y no simplemente como la señalización de identidades existentes independientes, enfocando ahora la atención en el grado de intencionalidad que puede asumirse en el uso del vestuario y la manera en que la vestimenta sirve para perpetuar las identidades corporales (Joyce, 2005).

Así, a principios de la década de los noventa comienzan a desarrollarse una serie de trabajos arqueológicos que parten de la fenomenología, los postulados de Foucault y la teoría feminista, donde las publicaciones arqueológicas enfocadas en temas sobre la corporalidad se diversificaron e intensificaron, pasando en promedio de un artículo publicado al año antes

de 1990, a casi seis por año después de esa fecha (Joyce, 2005: Tabla 1), lo cual, según Joyce (2005) también se vio favorecido con el desarrollo de las críticas postprocesuales, las cuales hacían un llamado a poner atención a temas como la agencia humana, los aspectos de la identidad y el cuerpo (Brumfield, 1992 en Joyce, 2005)⁶.

Estas críticas se debieron a la pasividad atribuida a los cuerpos del pasado, y por ello buscaron desafiar la noción del cuerpo intacto y acotado, proponiendo el estudio de cuerpos permeables con límites transgredidos y/o redefinidos a través de diversas prácticas que involucran adornos, ropa y otras cosas que podrían no ser sencillas de comprender para nuestros esquemas de pensamiento contemporáneo (Nanoglou, 2012). Es decir, bajo esta nueva perspectiva se busca entender el “cuerpo fenomenológico vivido”, haciendo referencia a la experiencia vivida del cuerpo, la inscripción psíquica o interna del mismo, tomando el esquema del cuerpo o la anatomía imaginaria como su objeto de estudio (Joyce, 2005) definiendo al cuerpo como aquel que “concentra toda la carga identitaria, dando cabida a conceptos de persona caracterizados por la fluidez de sus límites y su constante transformación” (Moragón, 2014, p.30), asignándole importancia no solo a la materialidad del cuerpo sino también a su relación con lo humano y lo no-humano (Moragón, 2014).

Bajo la influencia de esta nueva perspectiva, que enfatizaba la importancia de las dimensiones transculturales de la identidad social y la negociación activa de las posiciones sociales, académicas y académicos interesados en la corporalidad comenzaron a teorizar otras líneas de evidencia que permitieran arrojar más detalle sobre las vistas planas y estereotípicas de cuerpos en sociedades del pasado, derivadas de las representaciones normativas propuestas con anterioridad.

A través de la revisión de la evidencia de modificaciones corporales que pudieron haber afectado la exterioridad del cuerpo (particularmente evidentes en los restos óseos), arqueólogas/os se han comenzado a preguntar por una variedad de experiencias corporales, moviéndose lejos de las discusiones de cuerpos normativos, e incluyendo consideraciones sobre la experiencia sensorial, considerada imposible de detectar en el contexto arqueológico

⁶ Simultáneamente, la frecuencia de las investigaciones concernientes al tema del cuerpo, pero desde la perspectiva de la bioarqueología también se incrementaron de forma brusca, por lo que, en los últimos años, tanto los enfoques interpretativos como positivistas han visto en el cuerpo un sujeto de estudio bastante atractivo.

(Joyce, 2005). Kus (1992), fue una de las primeras investigadoras que hicieron un llamado para atender la necesidad de incluir la experiencia sensorial como parte de cualquier arqueología de la corporalidad, argumentando que las interpretaciones arqueológicas que no atendieran directamente la cuestión de los sentidos podrían perder aspectos significativos de la experiencia humana, que motivaron a las personas del mundo antiguo a actuar en formas particulares (Joyce, 2005).

Para el caso de México resalta al respecto el trabajo de López Austin (1980, 2004) sobre las nociones del cuerpo humano en los campos de la ideología, de la historia de la medicina y de los estudios taxonómicos en el mundo nahua. Para López el cuerpo humano era “el núcleo y vínculo general de nuestro cosmos, centro de nuestras percepciones, generador de nuestro pensamiento, principio de nuestra acción, y rector, beneficiario y víctima de nuestras pasiones” (2004, p.7). Por ello, las concepciones que se forman acerca del cuerpo humano son meollos receptores, ordenadores y proyectores de las esferas físicas y sociales que las envuelven, por lo que su estudio debe partir del conocimiento de las sociedades que las crearon (López, 2004).

En síntesis, podemos observar que en la discusión actual en torno al cuerpo en arqueología resaltan dos perspectivas: la primera que ve al cuerpo como artefacto y texto, vinculada con las aproximaciones osteológicas al estudio de los restos humanos, la cual ha reforzado la materialidad de dichos elementos; y la segunda, vinculada a la perspectiva de la teoría social la cual observa al cuerpo como una construcción social, que involucra prácticas, experiencias, representaciones e ideas dinámicas y en cambio continuo (Rivera, 2012).

La arqueología desarrollada desde la tradición Occidental se alineó a la separación de la mente –aquel lugar no material de la identidad– del cuerpo de acuerdo con la primera perspectiva. Sin embargo, los enfoques fenomenológicos y posthumanos adoptados por la arqueología en fechas recientes han ofrecido una nueva perspectiva sobre el cuerpo, entendido ahora como el instrumento por el cual toda la información y conocimiento es recibido, y su significado es generado (Joyce, 2005). Por lo que el salto de un análisis de un cuerpo objetivado a un entendimiento de la corporalidad activa, involucrando el reemplazo de enfoques semióticos por perspectivas interpretativas hermenéuticas, fenomenológicas y posthumanas en la arqueología contemporánea, está permitiendo su uso mayor para el

análisis sobre la producción y el entendimiento de los cuerpos vividos. Lo anterior se convierte en un paso para que la arqueología también deje de lado las dicotomías mente-cuerpo, interior-exterior, considerando los caminos en que las prácticas corporales, y las representaciones de los cuerpos, trabajaron juntas para producir experiencias de personidades (personhood) (Fowler, 2004) corporales diferenciadas (Joyce, 2005) e interseccionados, creando con ello una mayor riqueza interpretativa a la par que cuestiona “las herramientas teóricas y metodológicas que han caracterizado el pensamiento occidental desde hace varios siglos” (Moragón, 2014, p.31).

Dentro de estas metodologías también se ha incorporado el entendimiento de otras ontologías, las cuales han permitido comprender distintas formas de concebir los cuerpos. Algunos de estos supuestos parten de las propuestas de Philippe Descola (2004) y Viveiros de Castro (1996, 2004), especialmente en el medio anglosajón, quienes cuestionan la manera en la que nos aproximamos al estudio de los contextos culturales dejando entrever que la base de la realidad de las sociedades de estudio puede ser completamente ajena a la nuestra desechando cualquier apriorismo o analogía directa (Moragón, 2014), posibilitando el entendimiento de las relaciones, el entramado, compromiso, enredo o dependencia tanto de las entidades humanas como entidades no humanas a través de redes de relaciones complejas (Hodder, 2012; Martínez, 2021).

1.4 Método

El arte rupestre puede decirnos mucho sobre cómo los pueblos del pasado experimentaron y representaron sus mundos, sin embargo, no hay reglas universales sobre la descripción del género de las personas humanas o no humanas, incluso teniendo patrones formales claros, ya que resultan imposible definirles sin el apoyo de la evidencia arqueológica, etnográfica y/o fuentes históricas porque tanto el sexo como el género están constituidos bajo categorías culturales e históricas propias de cada cultura (Hays-Gilpin, 2004, 2012).

Al explorar en la presente investigación las complicadas dimensiones del género en la iconografía y el estilo del arte rupestre en nueve sitios ubicados en la Cañada de los

Murciélagos, tratamos de no proyectar los estereotipos de género actuales hacia el pasado, sin embargo, reconocemos que nuestro contexto influye en la presente investigación.

Como mencionamos previamente, partimos de la premisa que considera tanto el género como el sexo dos entidades no estáticas, cuya definición depende de la cultura a la que se encuentran inscritas, puesto que no todas las culturas dividen los cuerpos en las mismas categorías que podríamos pensar desde nuestra mirada occidental como “comunes”, ni todas las culturas perciben las categorías sexuales fijas desde el nacimiento de un individuo hasta su muerte (Yates, 1993, Hays-Gilpin, 2012). Por ejemplo, en algunos grupos Sambia de las tierras altas de Papúa-Nueva Guinea, los órganos sexuales no son indicativos directos de la identidad sexual de un niño o niña, sino que la masculinidad depende de la adquisición de semen y la feminidad de la menstruación (Zubieta, 2006).

De igual forma, tenemos cuatro postulados propuestos por Hays-Gilpin (2004), los cuales debemos de tener presentes antes de comenzar una investigación como esta, estos son:

1. Tanto el sexo como el género no siempre fueron importantes para la/el artista o artistas, por lo que puede que no estén representados en absoluto, o pueden estarlo de manera inconsciente e inconsistente.
2. Cuando el sexo fue tomado en cuenta por quien pintó o quienes pintaron, no siempre podremos reconocer dicha descripción en la actualidad, ya que las diferentes tradiciones culturales formulamos diferentes soluciones para representar las diferencias sexuales.
3. Y lo más importante, visto desde una perspectiva mundial, tanto el sexo como el género no son clasificaciones binarias ni mucho menos sencillas.
4. De igual manera, son necesarias las discusiones en torno a la naturaleza polisémica de los símbolos y las funciones de estas.

Como pudimos notar líneas arriba, el reconocimiento del sexo y el género en el arte rupestre no se resuelve con la mera identificación de los genitales en las representaciones de personas o animales, puesto que existen muchas formas para representar tanto a hembras como machos, u otros, ya que las descripciones de estos posibles marcadores de sexo tales como vaginas, penes y senos no tienen el mismo significado en todos los tiempos, lugares y contextos rituales, por lo que la búsqueda de tales significados comienza con una búsqueda

de patrones de repetición de determinadas formas en determinados entornos (Hays-Gilpin, 2004).

En la región semidesértica de la Sierra Gorda, como en muchas partes del mundo, la mayoría de las imágenes en el arte rupestre que concebimos como antropomorfas carecen de características sexuales identificables, por lo menos bajo nuestro esquema conceptual, y dado los nulos estudios de género en sociedades cazadoras y recolectoras del centro norte de México la identificación podría parecerse imposible en primera instancia, sin embargo, el género es un concepto abstracto y la formulación de acuerdo a este a menudo tiene efectos materiales y de comportamiento, los cuales podemos estudiar (Hay-Gilpin, 2004). Así que, para poder resolverlo, dividimos la metodología de la presente investigación en tres momentos:

1.4.1 Primer momento

Este abarcó la revisión tanto bibliográfica, etnohistórica, etnográfica, así como la información de documentación arqueológica proveniente de los trabajos de investigación en el área de estudio, con el fin de establecer una base para el análisis.

Los sitios que abordamos contaban con un exhaustivo registro y documentación, producto de años de investigación por parte del proyecto *Arte rupestre en la cuenca del río Victoria* (ver Capítulo 2), el cual consiste en una metodología que aprovecha el desarrollo de herramientas digitales (cámaras fotográficas réflex digitales y video de alta definición, aparatos de posicionamiento geográfico con rangos de error muy bajo y tabletas digitales especiales para diseño gráfico) con el fin de lograr un grado de precisión que hasta hace unos años era impensable (Viramontes et al., 2020a).

Dicho registro y documentación consta de (Viramontes et al., 2020b):

- a) Descripción del sitio arqueológico y su entorno cultural y natural.
- b) Cédula oficial de la Dirección de Registro Público de Monumentos y Zonas Arqueológicas (DRPMZA) del Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- c) Cédula oficial de la Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural del INAH.
- d) Registro tridimensional del soporte (fotogrametría de rango corto).

e) Ubicación específica mediante el Sistema de Posicionamiento Global.

f) Registro detallado de los elementos gráficos a través de tomas fotográficas digitales de alta resolución, tanto de motivo gráficos individuales como por grupos y conjuntos.

g) Calcos digitales, elaborados a través del realce de los motivos por *plugin DStretch* y la corrección de la óptica de la imagen digital mediante el uso de un *software* de diseño fotográfico (figura 16).

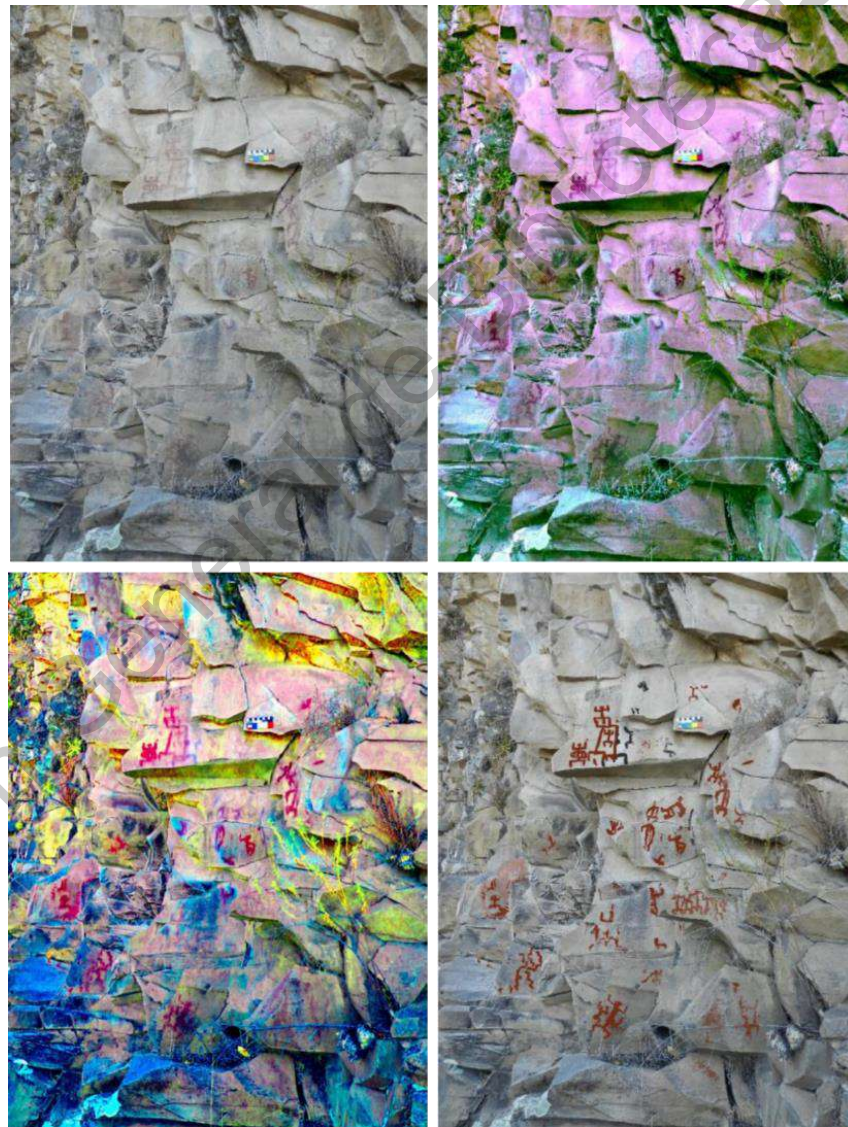


Figura 16. Proceso de digitalización y elaboración de calcos. De izquierda a derecha y de arriba abajo: fotografía del soporte general, imágenes digitalizadas con *plugin DStretch*, armado final y restitución hipotética. Camposanto, Victoria Guanajuato (Fuente: Viramontes 2019, p.24).

Estos datos fueron retomados para el análisis de los sitios, los conjuntos y los motivos pictóricos, gracias a las calcas proporcionadas, fotografías que tuvieron que ser filtradas por medio de *plugin DStretch*, así como por los informes generados previamente por Viramontes y Flores (2007, 2012, 2013, 2014, 2015, 2016, 2017b, 2018), Viramontes y Fonseca (2011) y Viramontes et al., (2020a, 2020b).

1.4.2 Segundo momento

El segundo momento consistió en el análisis concreto de los motivos rupestres de los sitios El Derrumbadero I, El Derrumbadero II, Cueva del Cuervo, El Tepozán, Las Huertas I, Las Huertas II, El Carricillo, Camposanto y Ceja de la Mesa del Durazno, con el objetivo de identificar características que permitieran sexuar o encontrar posibles marcadores de géneros. Este a su vez se acompañó de un análisis espacial que consideró los motivos en su espacio geográfico y en relación con otros datos arqueológicos, así como de la cartografía correspondiente generada mediante el *software QGIS 3.12.0*.

Para la clasificación de los motivos gráficos⁷, retomamos la propuesta usada para el estudio del arte rupestre del semidesierto de Querétaro y Guanajuato (Viramontes, 2005c, 2005b, Viramontes y Flores, 2017), la cual consiste en un método de clasificación de los motivos basado en las características formales más importantes tales como la técnica de producción, el color, la forma, entre otras, y que derivó en un esquema tipológico que partió de separar los grafismos en *categorías, clases, tipo y variantes* con el fin de simplificar el proceso de ordenación.

Las categorías se dividieron en *figurativos* y *no figurativos* (figura 17). La primera hace referencia a aquellas representaciones que son posibles identificar claramente con individuos u objetos existentes. Esta se divide en dos subcategorías: *biomorfos* que incluye las clases *antropomorfos, zoomorfos, fitomorfos* y *antropo-zoomorfos vulvas*, *objetos* que incluye las

⁷ En el estudio del arte rupestre, tanto el registro como la clasificación de los motivos es un tema que ha sido muy debatido, lo que ha resultado en una gran variedad de propuestas que responden a diferentes fines y objetivos. La propuesta de Viramontes (2005c) en un primer momento fue planteada con el objetivo de “definir la distribución de diseños específicos dentro de territorios definidos y su posible relevancia en relación con el paisaje” (Viramontes, 2005c, p.117), lo que derivó en “observaciones relativas a la organización espacial, disposición, temporalidad probable, recurrencias y conformación de estilos gráficos” (Viramontes, 2005c, p.117) (ver capítulo 2).

clases *muebles e inmuebles*, además de los motivos “vulvares” esto hablando de formalidad geométrica particular, pero no asumiendo que representen vulvas dentro de la carga sexo genéricas. A su vez, las clases se dividen en tipos *esquemáticos y realistas* para los biomorfos y en *elementos arquitectónicos, cruces y altares* para los objetos. En los casos más complejos, se empleó el último nivel de las variantes, las cuales son agrupaciones de diseños con equivalencias formales dentro de un mismo tipo (Viramontes, 2005c).

Con respecto a los no figurativos, estos incluyen todas aquellas representaciones que semejan algún elemento geométrico. Sus clases incorporan las *formas básicas* como círculos, cuadrados y rectángulos, rombos, triángulos, elipses y semicírculos; *lineales* como líneas rectas, curvas y espirales; y *puntos* aislados, agrupados y alineados (Viramontes, 2015c). Así mismo, en esta categoría se agregaron aquellos elementos definidos como “manchas”, los cuales son el resultado de restos de pigmentos o aplicaciones de pigmento de forma intencional.

Para el análisis de los motivos también partimos de la distinción de la manufactura a través de la identificación de la técnica de elaboración, color o patrones cromáticos y gama, seguido por su morfología la cual consistía en la identificación de su posición (estática o dinámica) y en el caso de los antropomorfos la identificación de elementos distintivos tales como tocados, objetos portables, presencia de genitales que permitieran asignarles un sexo, presencia de manos y/o pies, y vestimenta (figura 18).

Propusimos una base de datos enfocada en la descripción de los sitios, los conjuntos, y los motivos con especial énfasis en los antropomorfos, las manos, los vulvares y la relación de otros motivos con estos. Lo anterior debido a que consideramos que estos motivos podrían mostrarnos más con respecto a las posibles relaciones de género. Sin embargo, también consideramos una serie de campos con el fin de describir aquellos motivos que no pudieran entrar en las clasificaciones anteriores, debido a que los motivos tienen que interpretarse en contexto.

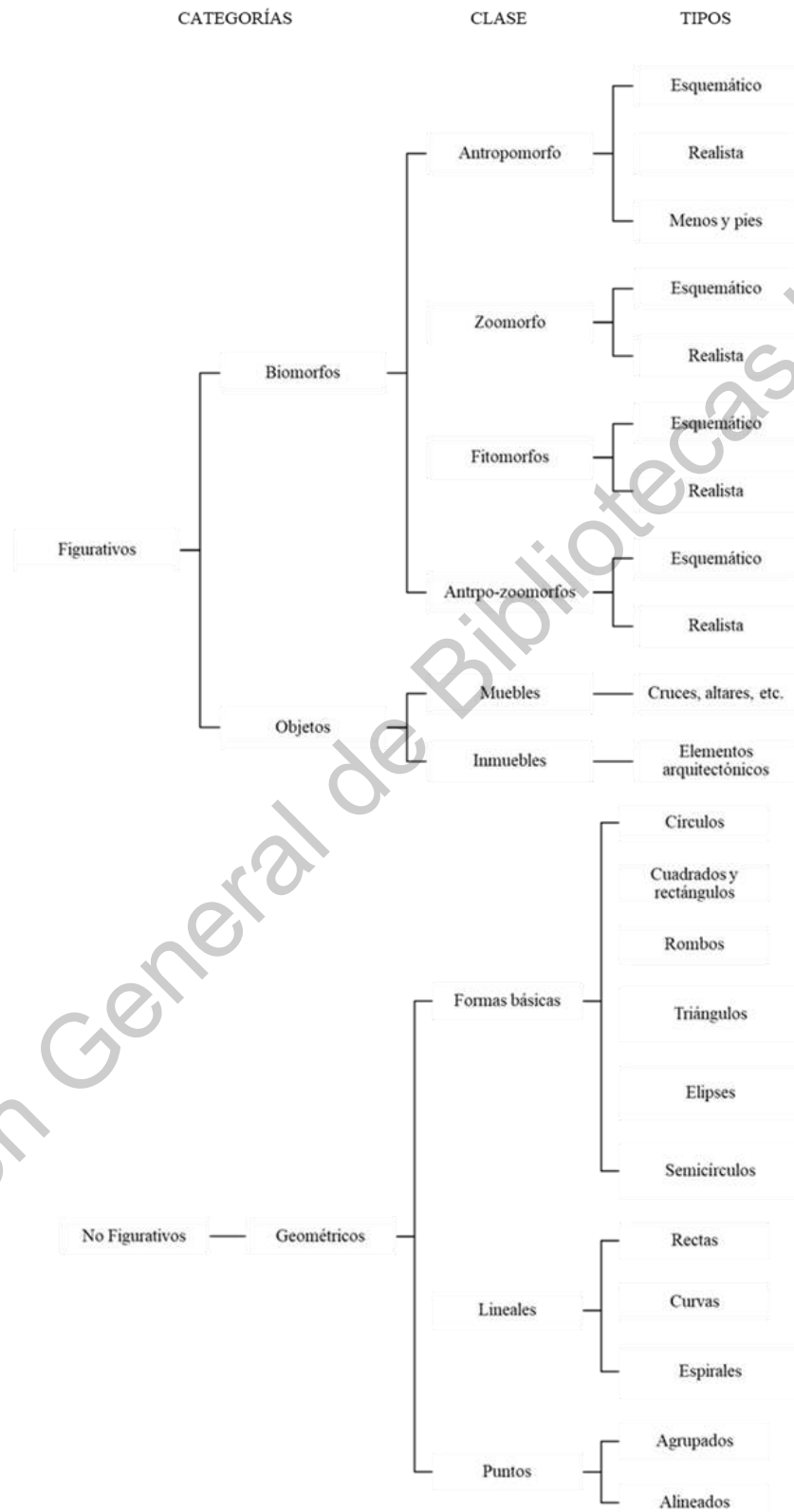


Figura 17. Motivos figurativos y no figurativos. (Modificado de Viramontes, 2005c).

manufactura			morfología	
Técnica	Color o patrones cromáticos.	Gama	Posición	Distinción
Delineado	Monocromo	Rojo	Estática	Tocado
Tinta plana	Bicromo	Amarillo	Dinámica	Objetos portables
Negativo*	Policromo	Negro		Sexuados
Etc.		Blanco		Manos/pies
		Combinaciones		Vestimentas

Figura 18. Propuesta de análisis de los motivos, especialmente los antropomorfos a partir de la identificación de la manufactura y morfología.

Esta base de datos se concibe como flexible y relacional, por lo que las opciones de entrada no son únicas ni absolutas, y responden a los objetivos de la presente investigación. Fue vaciada en el programa *Excel* con los siguientes campos:

a) SITIOS (CONSIDERACIONES GENERALES).

1. Datos generales

Nomenclatura: Clave asignada por el proyecto.

Nombre del sitio: Nombre común del sitio.

Referencia: Referente al informe o año de registro.

2. Localización

Estado: Localización estatal.

Municipio: Localización municipal.

Este: Coordenada UTM.

Norte: Coordenada UTM.

Área: Aislado, Pinal del Zamorano, Valle Intermontano, Cañada del Cuervo

3. Características geográficas

Altitud: Metros sobre el nivel del mar.

Clima: Tipo de clima presente en la zona.

Geología: Tipo de roca presente en la zona. Determinado por una carta geológica.

Topografía general: Topografía

Topografía específica: Disposición del sitio

Disposición: Disposición del panel rupestre.

Hidrología: Recurso hidrológico cercano al sitio.

Disponibilidad: Con referente al recurso hidrológico (perene, intermitente).

Distancia: Distancia del recurso hidrológico con respecto al sitio.

Orientación: Orientación del sitio con respecto a los puntos cardinales.

Campo Visual: Predominio visual desde el sitio, calculado a través de los SIG's en: Alto (≤ 20 km), Media (≤ 10 km) y Baja (≥ 5 km).

4. Características gráficas

Tipo de manifestación gráfica: Petrograbado, pintura, ambas

Temporalidad: Con respecto al panel

Tradición: Tradición pintada semidesierto, Tradición grabada semidesierto.

Estilo: rojo lineal Cadereyta, policromo Victoria, rojo lineal Zamorano, lineal extorax

N° Conjuntos: Cantidad de conjuntos

Estado de conservación: Bueno, regular, malo.

5. Observaciones generales

b) CONJUNTOS

1. Datos generales

Nomenclatura: Clave asignada por el proyecto.

Nombre del sitio: Nombre común del sitio.

Referencia: Referente al informe o año de registro.

Conjunto: Nomenclatura asignada por el proyecto.

2. Características

N° de grupos: Cantidad de grupos.

N° de motivos aislados: Cantidad de motivos aislados.

N° de motivos totales: Cantidad de motivos totales

Categoría: Figurativo, No figurativo

Clase: Antropomorfos, zoomorfos, antropo-zoomorfos, fitomorfos, muebles, inmuebles, formas básicas, líneas y puntos...

Tipo: Esquemático, realista, elementos arquitectónicos, ...

Antropomorfos: Cantidad

Zoomorfos: Cantidad

Antropozoomorfos: Cantidad

Fitomorfos: Cantidad

Muebles/Inmuebles: Cantidad

Círculos: Cantidad

Puntos: Cantidad relativa

Líneas: Cantidad relativa

Otros: Cantidad relativa

Color: Rojo, naranja, amarillo, blanco y negro.

Técnica de elaboración: Impresión digital o digitación, delineado, pincelado, contorno cerrado, contorno abierto, tinta plana, etc.

Orientación del panel: Con respecto a los puntos cardinales.

3. Observaciones

c) ANTROPOMORFOS

1. Datos generales

Nomenclatura: Clave asignada por el proyecto.

Nombre del sitio: Nombre común del sitio.

Referencia: Referente al informe o año de registro.

Conjunto: Nomenclatura asignada por el proyecto.

Grupo: Nomenclatura asignada por el proyecto

Este: coordenada UTM

Norte: coordenada UTM

1. Generalidades

Técnica: Impresión digital o digitación, delineado, pincelado, contorno cerrado, contorno abierto, tinta plana, etc.

Volumen: Si, No

Color: Monocromo, Bicromo, Policromo

Gama: Rojo, negro, blanco, amarillo, etc.

2. Corporalidad

Posición: Estática, Dinámica.

Manos: Forma de las manos del motivo antropomorfo. Tridigitas, muñón, ausentes.

Pies: Forma de los pies del motivo antropomorfo. Tridigitos, lateralizados, ausentes.

Brazos: Posición de los brazos del motivo antropomorfo. Extendidos, flexionados hacia abajo, hacia arriba, en Z etc.

Piernas: Posición de las piernas del motivo antropomorfo. Extendidas, flexionadas hacia abajo, hacia arriba, en Z etc.

Vientre: Abultado, Ausente.

Posibles Senos: Ausente, Presente.

Sexuado: Si, No, Probable, Indeterminado.

Tipo: Referente a la sexualización. Macho/Hembra/Indeterminado/Otro.

Descripción: Pene, vagina, pechos, línea entre las piernas, dos líneas entre las piernas, punto entre las piernas, No aplica, otro.

Tocados: Ausencia, Presencia

Tipo: Referente al tocado. Conejero, radial, pluma, plumas etc.

Objeto portable: Bastones, estandartes, arco, flecha, escudo, indeterminado, Ausente

Observaciones

3. Elementos asociados

Antropozoomorfos: Si/No

Color: Referente al antropozomorfo

Descripción: Referente al motivo antropozoomorfo

Ubicación: con respecto al motivo antropomorfo

Zoomorfos: Si/No

Tipo: Esquemático/realista

Especie: Invertebrados, reptiles, aves, cérvidos, cánidos, équidos, bóvidos, no determinados.

Sexuado: Si/No/Indefinido

Tipo: Hembra/Macho/Otro

Color: Referente al motivo zoomorfo.

Ubicación: Con respecto al motivo antropomorfo.

Fitomorfos: Si/No

Tipo: Abstracto/realista

Especie: Planta de maíz, yuca, palmas, etc.

Color: Referente al motivo fitomorfo

Ubicación: con respecto al motivo antropomorfo

Muebles e inmuebles: Si/No

Tipo: Altar, cruces, templo, etc.

Color: Referente al motivo mueble y/o inmueble

Descripción

Ubicación: con respecto al motivo antropomorfo

No figurativos

Línea: Si/No

Tipo: rectas, curvas, espirales etc.

Color: Referente al motivo lineal

Ubicación: con respecto al motivo antropomorfo

Círculo: Si/No

Tipo: simples, radiales, decorados, elipses, semicírculo, etc.

Color: Referente al motivo circular

Ubicación: con respecto al motivo antropomorfo

Puntos: Si/No

Tipo: aislados, agrupados, alineados, salpicados

Color: Referente al motivo no figurativo

Ubicación: con respecto al motivo antropomorfo

Otros: Descripción del motivo

Color: Referente al motivo no figurativo

Ubicación: con respecto al motivo antropomorfo

Observaciones

d) MANOS

1. Datos generales

Nomenclatura: Clave asignada por el proyecto.

Nombre del sitio: Nombre común del sitio.

Referencia: Referente al informe o año de registro.

Conjunto: Nomenclatura asignada por el proyecto.

Este: coordenada UTM

Norte: coordenada UTM

2. Características generales

Tipo: Improntas/Dibujo

Dimensiones: largo y ancho en cm, solo de los motivos completos y bien conservados.

Color: Rojo, Negro, Amarillo, etc.

Decoración: Si/No

Tipo: Respecto a la decoración

Dedos: Cantidad

Lateralidad: Izquierda, derecha, indefinida.

3. Elementos asociados

Antropozoomorfos: Si/No

Color: Referente al antropozomorfo

Descripción: Referente al motivo antropozomorfo

Ubicación: con respecto a la mano

Zoomorfos: Si/No

Tipo: Esquemático/realista.

Especie: Invertebrados, reptiles, aves, cérvidos, cánidos, équidos, bóvidos, no determinados.

Sexuado: Si/No/Indefinido

Tipo: Hembra/Macho/Otro

Color: Referente al motivo zoomorfo.

Ubicación: Con respecto a la mano.

Fitomorfos: Si/No

Tipo: Abstracto/realista

Especie: Planta de maíz, yuca, palmas, etc.

Color: Referente al motivo fitomorfo

Ubicación: con respecto a la mano.

Muebles e inmuebles: Si/No

Tipo: Altar, cruces, templo, etc.

Color: Referente al motivo mueble y/o inmueble

Descripción

Ubicación: con respecto a la mano.

No figurativos

Linea: Si/No

Tipo: rectas, curvas, espirales etc.

Color: Referente al motivo lineal

Ubicación: con respecto a la mano.

Circulo: Si/No

Tipo: simples, radiales, decorados, elipses, semicírculo, etc.

Color: Referente al motivo circular

Ubicación: con respecto a la mano.

Puntos: Si/No.

Tipo: aislados, agrupados, alineados, salpicados

Color: Referente al motivo no figurativo

Ubicación: con respecto a la mano.

Observaciones

e) **VULVA**

1. Datos generales

Nomenclatura: Clave asignada por el proyecto.

Nombre del sitio: Nombre común del sitio.

Referencia: Referente al informe o año de registro.

Conjunto: Nomenclatura asignada por el proyecto.

Este: coordenada UTM

Norte: coordenada UTM

2. Características generales

Color: Rojo, negro, amarillo, etc.

Técnica: Impresión digital o digitación, delineado, pincelado, punteado, tinta plana, etc.

Forma: Cuadrada, triangular, circular, etc.

Contorno: Abierto/Cerrado

Asociado: Si/No

3. Elementos asociados

Antropomorfo: Si/No

Tipo: PENDIENTE

Sexuado: Si/No/Indefinido

Tipo: Referente a la sexualización. Femenino, masculino, otro.

Descripción: Pene, vagina, pechos, otro.

Color: Referente al motivo antropomorfo

Dimensioe: Largo y ancho máximo, en cm.

Ubicación: con respecto a la vulva.

Antropozoomorfos: Si/No

Color: Referente al antropozomorfo

Descripción: Referente al motivo antropozomorfo

Ubicación: con respecto al motivo antropomorfo

Zoomorfos: Si/No

Tipo: Esquemático/realista

Especie: Invertebrados, reptiles, aves, cérvidos, cánidos, équidos, bóvidos, no determinados.

Sexuado: Si/No/Indefinido

Tipo: Hembra/Macho/Otro

Color: Referente al motivo zoomorfo.

Ubicación: Con respecto a la vulva.

Fitomorfos: Si/No

Tipo: Abstracto/realista

Especie: Planta de maíz, yuca, palmas, etc.

Color: Referente al motivo fitomorfo

Ubicación: con respecto a la vulva.

Muebles e inmuebles: Si/No

Tipo: Altar, cruces, templo, etc.

Color: Referente al motivo mueble y/o inmueble

Descripción

Ubicación: con respecto a la vulva.

No figurativos

Linea: Si/No

Tipo: rectas, curvas, espirales etc.

Color: Referente al motivo lineal

Ubicación: con respecto a la vulva.

Circulo: Si/No

Tipo: simples, radiales, decorados, elipses, semicírculo, etc.

Color: Referente al motivo circular

Ubicación: con respecto a la vulva.

Puntos: Si/No

Tipo: aislados, agrupados, alineados, salpicados

Color: Referente al motivo no figurativo

Ubicación: con respecto a la vulva.

Observaciones

f) OTROS ELEMENTOS (Propuesta para elementos figurativos y no figurativos aislados o no contemplados en las bases anteriores).

1. Datos generales

Nomenclatura: Clave asignada por el proyecto.

Nombre del sitio: Nombre común del sitio.

Referencia: Referente al informe o año de registro.

Conjunto: Nomenclatura asignada por el proyecto.

Este: coordenada UTM

Norte: coordenada UTM

2. Características

Categoría: Figurativos/No figurativos/Mancha (restos de pigmento).

Clase: Zoomorfo, fitomorfo, mueble, inmueble, geométricos, etc.

Tipo: Abstracto/Realista

Técnica: Impresión digital o digitación, delineado, pincelado, contorno cerrado, contorno abierto, tinta plana, etc.

Color 1: Monocromo, bicromo, policromo

Color 2: Rojo, negro, blanco, amarillo, etc.

Especie: Probable especificación, aves, cuadrúpedos, insectos, plantas de maíz, yucas, templos, cruces, alatares, círculos, líneas, puntos, etc.

Sexuado: Si, No, Indefinido (pensado para los motivos zoomorfos).

Tipo: Macho, hembra, otro.

Decoración: Tipo de decoración, Pensado principalmente para los motivos no figurativos, como los círculos.

Descripción: General de los motivos

3. Observaciones

1.4.3 Tercer momento

Por último, el tercer momento consistió en la formulación de una propuesta interpretativa a partir de los datos obtenidos tras el análisis, en conjunto con la información documental, etnográfica, etnohistórica y arqueológica, con el objetivo de aproximarnos al arte rupestre bajo una interpretación comprensiva que nos permitiera vislumbrar en torno a la construcción de las relaciones de género de las y los antiguos habitantes del semidesierto guanajuatense.

Hemos de precisar que mostramos cautela con respecto a los relatos etnográficos, los cuales suelen presentarse como explicaciones universales y como si en ellos no hubiera cambios en el tiempo. Sin embargo, estos son un registro realizado en un tiempo y espacio específico, por lo que debemos de estar conscientes de ello para poder comprender el comportamiento de una sociedad en su historia particular (Zubieta, 2006).

Estamos conscientes de que la analogía etnográfica no es una simple comparación de similitudes inferidas o una lista de semejanzas acumulativas (Zubieta, 2006), sino por el contrario, es un procedimiento subyacente a la producción y expansión del conocimiento mediante la aplicación del procedimiento de inferencia inductiva, el cual nos permite proyectar de lo conocido a lo desconocido, convirtiéndose en una heurística (Gándara, 1990).

Entendiendo la analogía etnográfica como una herramienta que se concibe como pilar de la arqueología misma (Gándara, 1990), la revisión de nuestros casos no pretende ser ingenua, sino allanar el camino para una mejor interpretación comprensiva del arte rupestre guanajuatense de acuerdo con el marco crítico del presente trabajo. Por ello se retoman casos de distintos contextos, priorizando las dimensiones ontológicas a las que hacen referencia, eminentemente culturales, y en las que podemos buscar información con respecto a prácticas de representación de la identidad, roles de género, los cuerpos y la sexualización. Por lo que las comparativas etnográficas de distintos contextos se presentan válidas siempre y cuando se tomen en cuenta los criterios mencionados en la presente sección, que nos permiten hablar de una analogía etnográfica crítica que sirve de apoyo sustantivo para alcanzar los objetivos de nuestra investigación.

Una consideración semejante se observará con respecto a los datos de las fuentes del siglo XVI utilizadas. Si bien, estas presentan algunos sesgos que han sido ampliamente discutidas en otros espacios (López, 1997), también presentan información que puede servir

para arrojar luz sobre nuestro estudio. Esto lo hicimos desde un sistema de argumentación que se observa a lo largo de este trabajo, el cual trata las distintas líneas de evidencia presentadas (etnografía, fuentes documentales, datos arqueológicos y producción cartográfica) con relativa independencia, y a la vez en estrecha relación, para formular una propuesta lo más coherente posible desde la posición teórica de la que partimos.

Por todo lo anterior es que nuestra propuesta se presenta como flexible y propensa a ser enriquecida con la consideración de información etnográfica, etnohistórica y arqueológica posterior o proveniente de fuentes desconocidas, sin implicar en ningún sentido que nuestra interpretación comprensiva es generalizable ni inmune al cambio a través de las discusiones siempre enriquecedoras que esperamos este trabajo pueda despertar.

Dirección General de Bibliotecas UAG

Capítulo II

Contexto de investigación regional

2.1 Marco geográfico

El Semidesierto Guanajuatense y Queretano abarca los municipios de Atarjea, Doctor Mora, San José Iturbide, San Luis de la Paz, Santa Catarina, Tierra Blanca, Victoria y Xichú en el estado de Guanajuato, así como Cadereyta de Montes, Colón, Peñamiller y Tolimán en el estado de Querétaro. Esta no es una región geográficamente homogénea, pues presenta un amplio espectro de paisajes naturales que incluyen desde zonas de planicies, mesetas y lomeríos, hasta el escarpado territorio de las estribaciones suroccidentales de la Sierra Gorda (Viramontes, 2005c).

Por lo que más allá de ser una región definida por sus características fisiográficas, corresponde más bien a el tipo de clima y vegetación propios de las regiones semiáridas del centro-norte de México (Viramontes, 1998) tales como el semiseco templado semiseco semicálido, y aunque estos son predominantes, también se presentan algunas “zonas templadas subhúmedas y semicálidas a consecuencia de la variación de los relieves” (Jiménez, 2019, p.26).

Hacia el norte de dicha región, en el nororiente de Guanajuato entre los paralelos 21°40' y 21°60' de latitud norte; meridianos 100°03' y 100°23' de longitud oeste, se localiza el municipio de Victoria, el cual se caracteriza por presentar la mayor cantidad de sitios con arte rupestre en el área, entre ellos los sitios que componen La Cañada de los Murciélagos (figura 19).

Victoria, antes San Juan Bautista Sichú o Xichú de Indios, tiene una superficie de aproximadamente 1,042.55 kilómetros cuadrados, siendo el municipio de mayor extensión en Guanajuato después de San Luis de la Paz (Arvizu, 2015). Colinda al norte con los municipios potosinos de Rioverde, San Ciro de Acosta y Santa María del Río; al oeste con San Ciro de Acosta y Xichú; al sur con Doctor Mora y Tierra Blanca; y al este con San Luis de la Paz, ocupando el 3.4% de la superficie del estado de Guanajuato.



Figura 19. Mapa de localización del área de estudio.

Fisiográficamente, el municipio de Victoria se compone al centro y al sur por la subprovincia Sierras y Llanuras de Guanajuato perteneciente a la provincia Mesa del Centro, y al norte por la subprovincia Carso Huasteco perteneciente a la provincia Sierra Madre Oriental (figura 20).

La provincia Mesa del Centro, que abarca la mayor parte del municipio (65.7%) y donde reside la Cañada de los Murciélagos, se caracteriza por sus amplias llanuras interrumpidas por algunas sierras dispersas, la mayoría de origen volcánico. Las llanuras de mayor extensión se encuentran en la zona de Ojuelos-Jalisco, mientras que la zona con mayor presencia de sierras se localiza en los Altos de Guanajuato. Su altitud promedio es de 1 700 a 2 300 msnm (INEGI, 2008), sin embargo, en “esta parte del semidesierto llega a alcanzar los 3380 msnm en la cumbre del Pinal del Zamorano, que no es sino un antiguo volcán” (Viramontes, 2005a, p.69). Con respecto a los cerros y la mesa que conforman la Cañada de los Murciélagos (Los Amores, Cerro Grande y mesa La Taponá), sus alturas van desde los 2230 msnm hasta los 1930 msnm, lo que la convierte en un área con una topografía irregular y accidentada con dirección noreste-suroeste (Viramontes, 2020b).

Esta provincia fisiográfica se encuentra formada por un basamento de rocas marinas del Cretácico y Jurásico, el cual fue cubierto a partir del Terciario por rocas ígneas extrusivas ácidas, intermedias y básicas (Viramontes, 2005a) (figura 21), las primeras son las más comunes en el área. Entre las zonas mineras destaca el distrito minero de Pozos, localizado a 10 km al sur de San Luis de la Paz y que contiene en sus yacimientos cobre, plomo, zinc y plata (Iracheta, 2009).

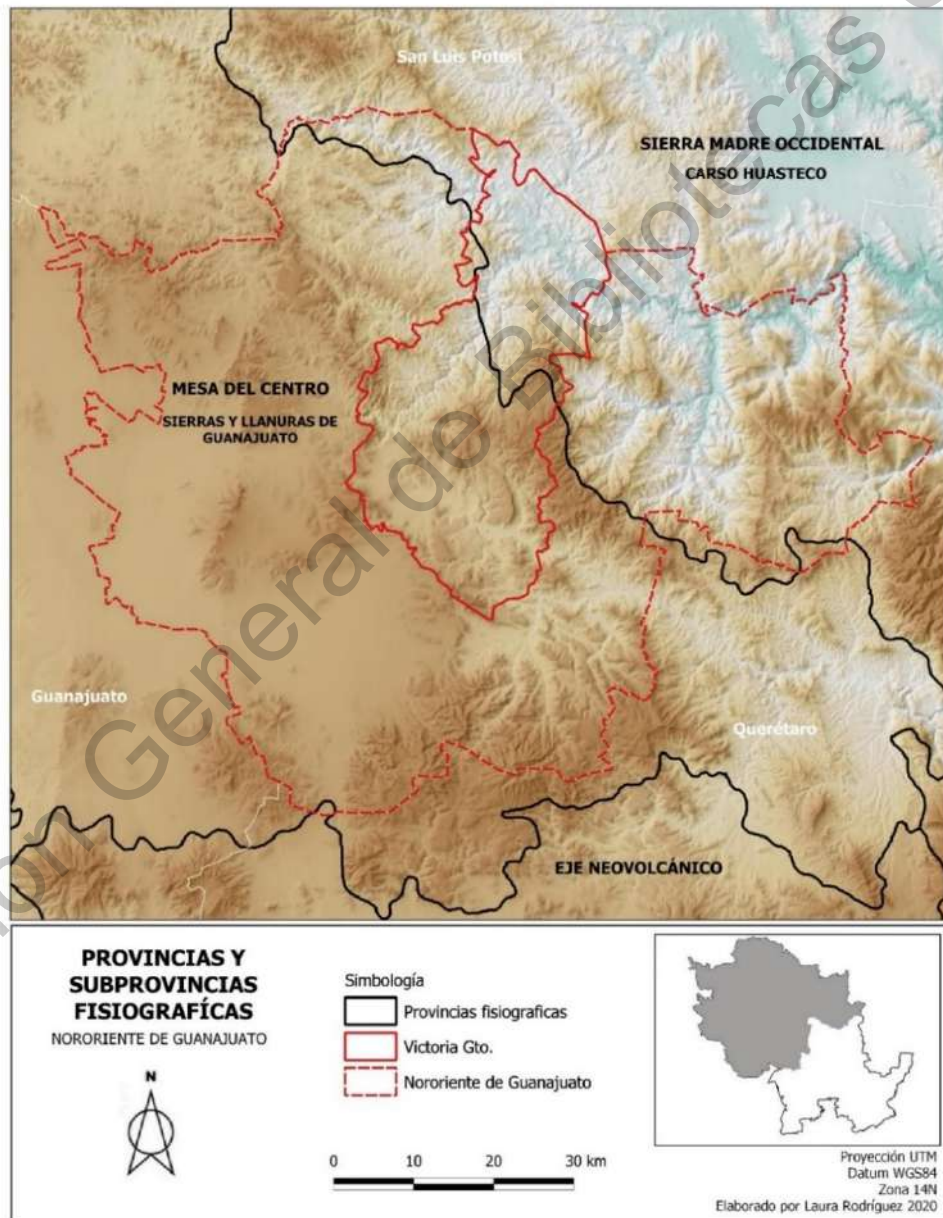


Figura 20. Mapa de identificación de provincias y subprovincias fisiográficas.

Predominan los suelos tipo Feozem que son el cuarto tipo más común en el país. Estos se caracterizan por presentar una capa superficial oscura, suave, rica en materia orgánica y en nutrientes. Sus profundidades son muy variantes, cuando son profundos están generalmente en terrenos planos y se utilizan para la agricultura de riego o temporal, pero cuando no lo son se sitúan sobre laderas o pendientes limitando con la roca o alguna cementación muy fuerte en el suelo, por lo que tienen rendimientos más bajos y se erosionan con mayor facilidad, sin embargo, pueden ser empleados para el pastoreo o la ganadería (INEGI, 2008). En menor medida se encuentra el Luvisol hacia el centro de Victoria, este se caracteriza por ser un suelo con acumulación de arcilla, generalmente se encuentran en zonas templadas o tropicales lluviosas, aunque también se han registrado en climas más secos. Son frecuentemente rojos o amarillentos y se destinan mayormente a la agricultura con rendimientos moderados (INEGI, 2008) (figura 22).

Por su parte la provincia Sierra Madre Oriental, situada al este del país y cuya extensión cubre desde el sur de Texas hasta el sur de Veracruz, se caracteriza por su relieve montañoso compuesto en su mayoría por rocas sedimentarias de origen marino del Jurásico y Cretácico, las cuales fueron levantadas y plegadas siguiendo un eje con dirección aproximada sur-norte (INEGI, 2008). Estos plegamientos, caracterizan a la Sierra Gorda y frecuentemente se encuentran recostados y afallados, así como por la presencia de sierras de laderas abruptas y la formación de profundos cañones (Viramontes, 2005a).

Las rocas son calizas del cretácico inferior y calizas interestratificadas con capas de lutitas del cretácico superior. También se hayan rocas ígneas extrusivas ácidas (riolitas e ignimbritas), que a su vez se encuentran cubiertas por rocas ígneas extrusivas básicas (basalto) (Iracheta, 2009) (figura 21). Entre las zonas mineras, destaca el distrito minero de Xichú-Artajea, de donde se explotan yacimientos de plata, plomo, zinc, fluorita y mercurio (Iracheta, 2009). Aquí se pueden observar suelos tipo Litosol, cuya principal característica es la poca profundidad (menor a 10 centímetros) que en ciertas áreas permite ver la roca que le da origen. Su fertilidad natural y la susceptibilidad a la erosión es muy variable dependiendo de otros factores ambientales, su uso depende principalmente de la vegetación que los cubre. Además, es el tipo de suelo más común en el país (INEGI, 2008) (figura 22).

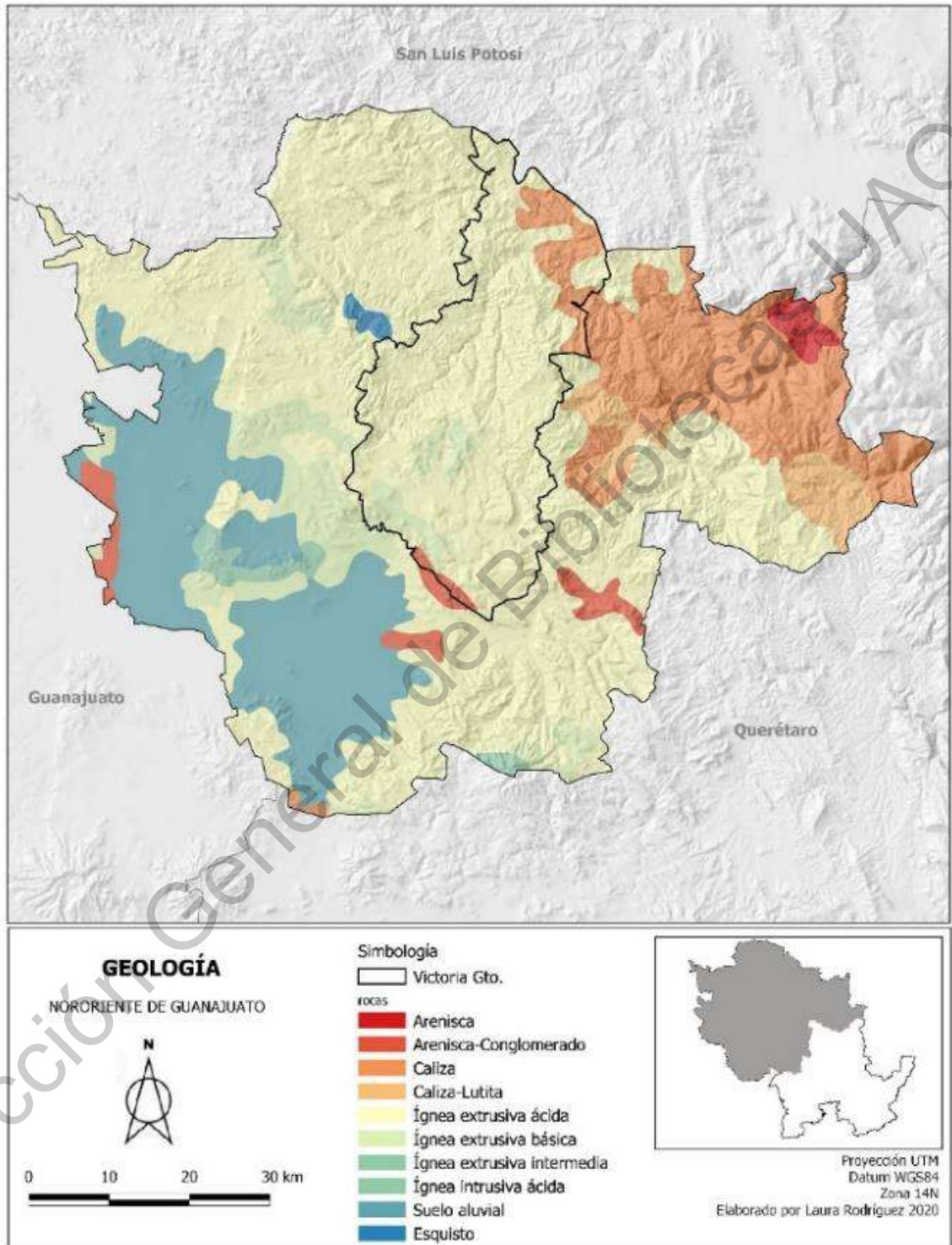


Figura 21. Mapa geológico, donde se observa una predominancia por el tipo ígnea extrusiva ácida.

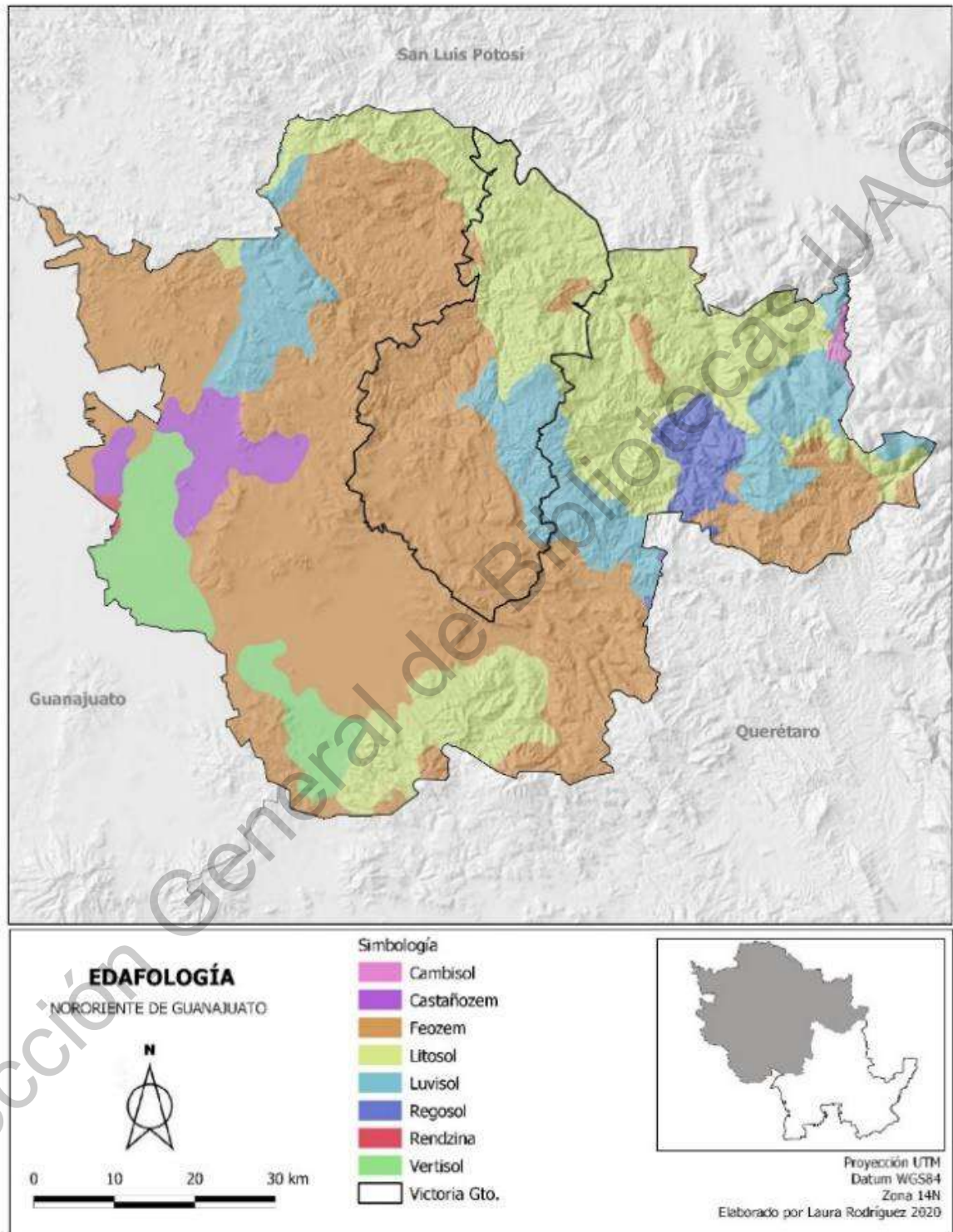


Figura 22. Mapa edafológico donde predominan los suelos tipo Feozem.

Con respecto al sistema de topoforma, Victoria se compone por los tipos Sierra alta escarpada (64.9%) al norte, Meseta basáltica con cañadas (33.4%) al sur y Llanura aluvial de piso rocoso o cementado (1.7%) al suroeste (figura 23).

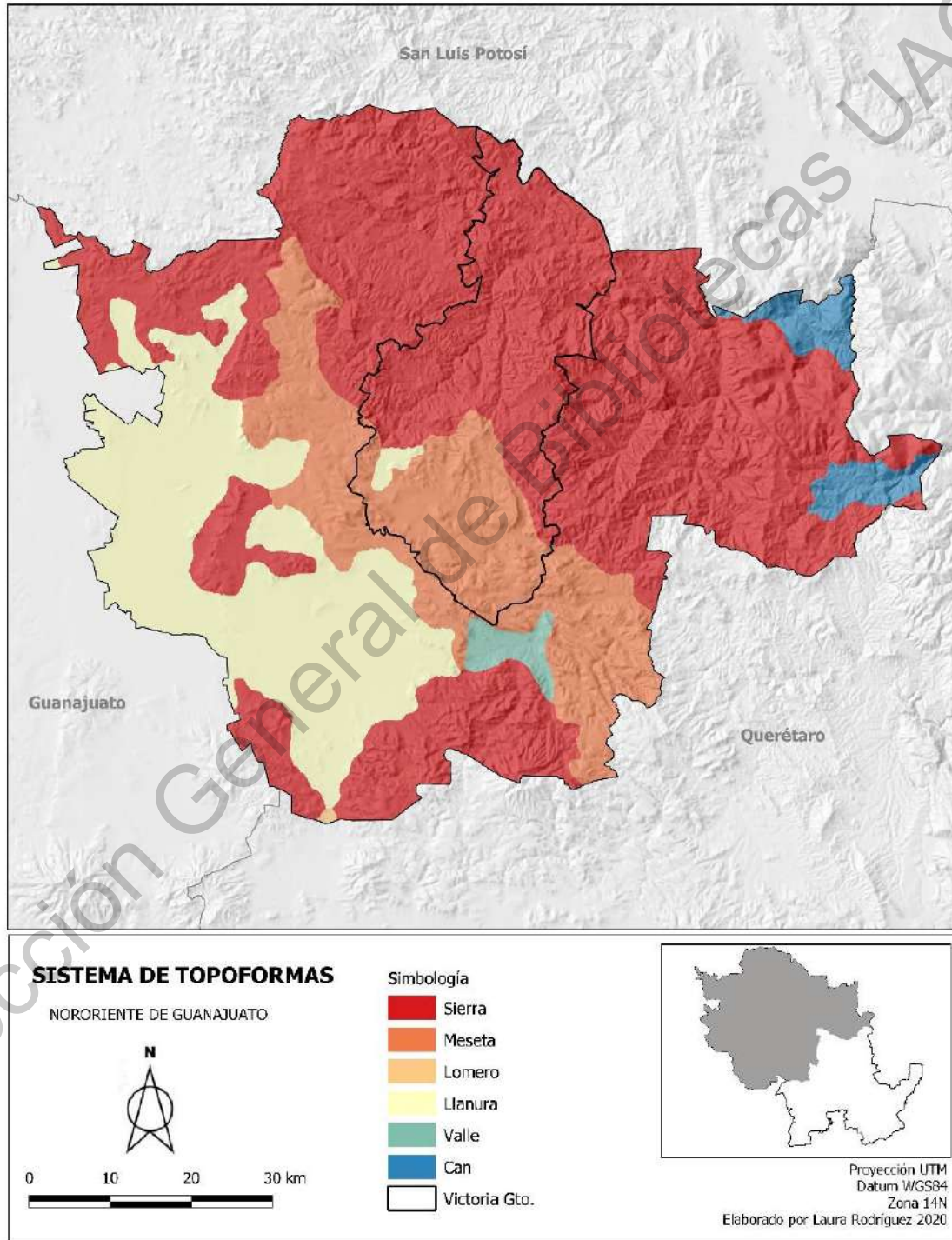


Figura 23. Sistema de topoformas.

Presenta un clima semiseco semicálido, semiseco templado y templado subhúmedo con lluvias en verano. Su rango de temperatura oscila entre los 14-22°C., con un rango de precipitación anual de 500-800 mm (figura 24).

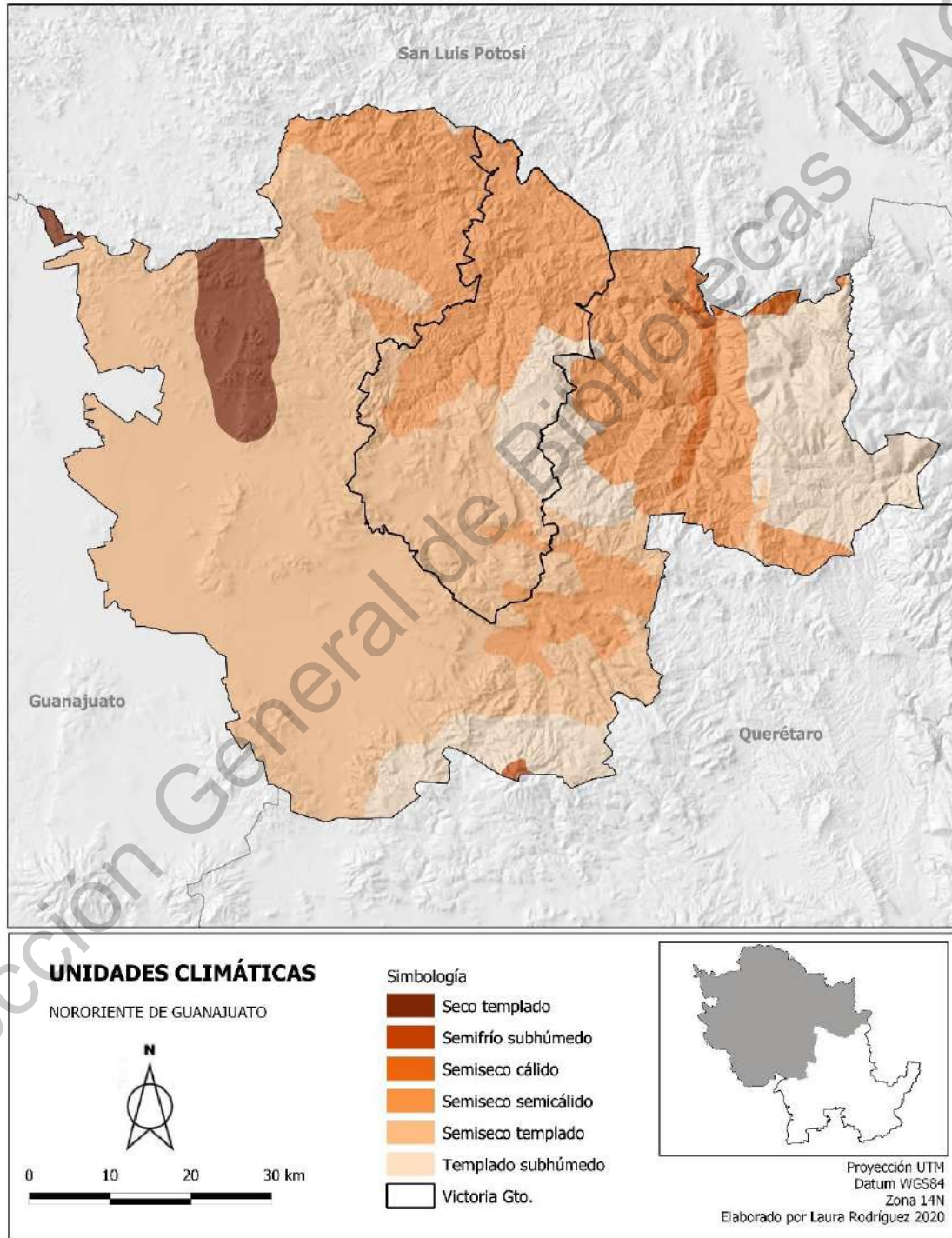


Figura 24. Mapa de las diferentes zonas climáticas presentes en el nororiente de Guanajuato y Victoria.

Hidrológicamente, el semidesierto de Guanajuato se ve favorecida por una compleja red de afluentes entre las que destaca al norte, este y sureste la región hidrológica Pánuco (RH-26) que fluye hacia la vertiente del Océano Pacífico abarcando las cuencas Moctezuma con la subcuenca R. Extóraz (Santa Catarina, Tierra Blanca y el sur de Victoria) y Tamuín con las subcuencas Río Santa María bajo y Río Santa María Alto (Xichú, Atarjea y el noreste de San Luis de la Paz y Victoria); al oeste y sur se localiza la región hidrológica Lerma-Santiago (RH-12) que desemboca en el Golfo de México, e integra la cuenca Río de la Laja (San Luis de la Paz, Doctor Mora y San José Iturbide) (Iracheta, 2009; Jiménez, 2019).

Al norte de Victoria, cruza el Río Santa María, el cual proviene de la parte sur del estado de San Luis Potosí. Mientras que al sur del municipio, cruza el Río Victoria que corre en dirección oeste-este (Arvizu, 2015) (figura 25).

En cuanto a la fauna silvestre, se piensa que las especies que pudieron existir en el pasado fueron el berrendo (*Anticapra amaericana*), el venado bura (*Odocoileus hemonius*), el pecarí (*Pecari tajacu*) así como el venado cola blanca (*Odocoileus virginianus*) (Viramontes y Flores, 2017). Actualmente la fauna menor se compone de armadillo (*Dacypus novemcinctus*), zorrillos (*Mephitis macroura*), ardillas (*Sciurus nelsoni*), serpientes ratoneras (*Coluber constrictor*), serpiente de cascabel (*Crotalus molossus*), águilas (*Aquila chrysaetus*), halcones (*Falco sparverius*), lechuzas (*Tito alba*), búhos (*Bubo virginianus*), lagartijas (*Sceloporus* sp. y *Cnemidophorus* sp.), liebres (*Lepus mexicanus*), tuzas (*Pappogiomis merriani*), ratones de campo (*Liomys irroratus* y *Peromyscus* sp.) además de ranas y sapos (*Bufo* sp.) (Viramontes y Flores, 2017a).

Como mencionamos previamente, la flora característica de las regiones semidesérticas es particular, actualmente esos recursos silvestres ofrecen a la población parte importante de su dieta de forma estacional. Entre ellos están el mezquite (*Prosopis glandulosa*), pitahaya (*Stenocereus dumortieri*, *Stenocereus* sp.), garambullo (*Myrtillocactus geometrizan*), la flora organiforme (*Stenocereus marginatus*), raqueteadas (*Opuntia imbricata*), biznaga (*Echinocactus grusonii*), lechuguilla (*Agave ferox* y *Agave lecheguilla*), cucharilla (*Dasylyrion acrotiche*), yuca (*Yucca periculosa*), huizache (*Acacia farnesiana*), granjeno (*Celtis pallida*), sangre de grado (*Croton draco*) y encinos (*Quercus* spp.) (Viramontes y Flores 2017a).

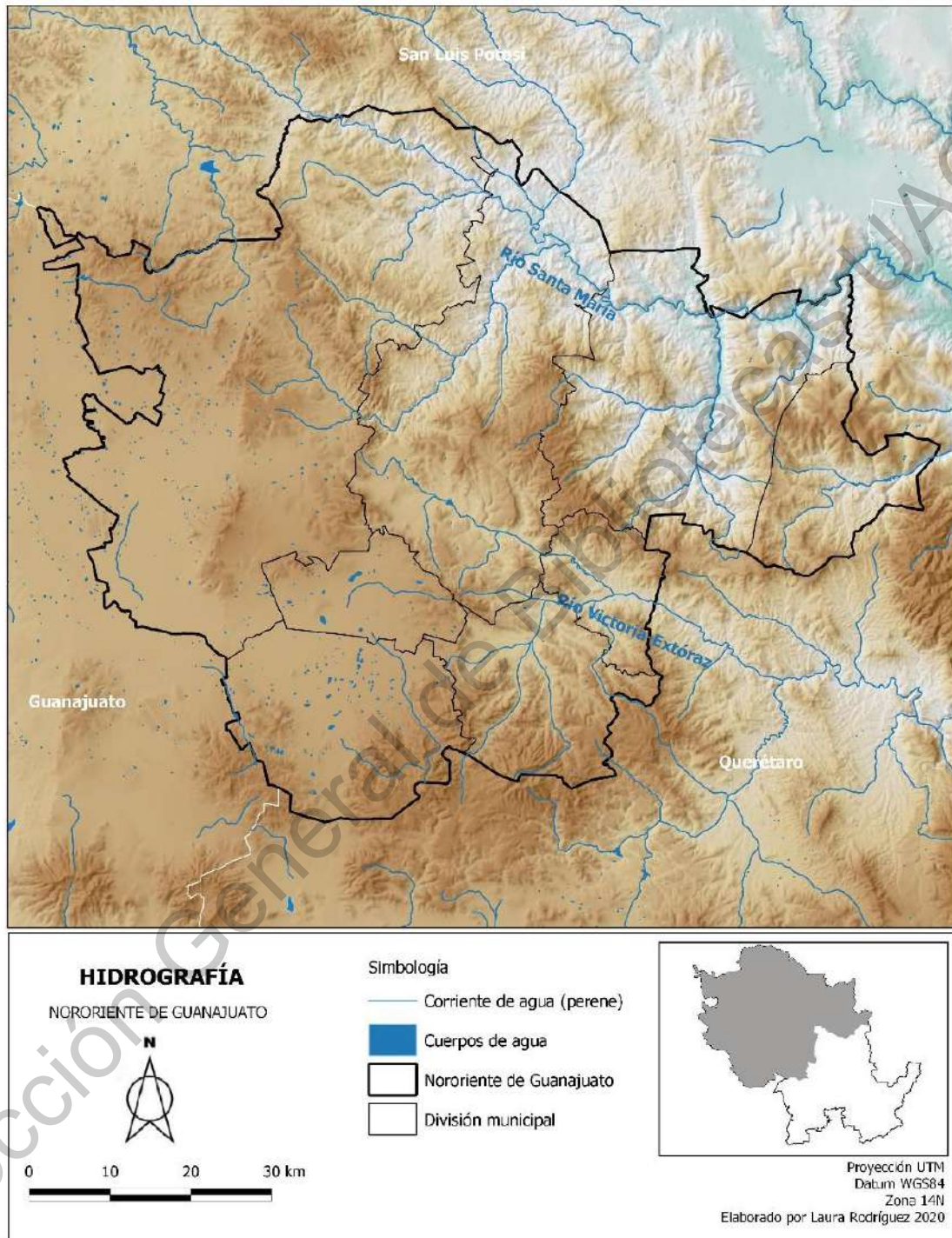


Figura 25. Hidrografía, principales ríos del semidesierto de la Sierra Gorda.

Con respecto al uso potencial de la tierra, pese a que la mayor parte del territorio (91.7%) no es apto para la agricultura, se registran algunas áreas destinadas a la agricultura

mecanizada continua (8.1%) y manual estacional (0.2%). Con respecto a la actividad pecuaria, la mayor parte se aprovecha la vegetación natural únicamente para el ganado caprino (89.6%) (INEGI, 2009).

Según Arvizu (2015), la población de Victoria vive de la escasa agricultura que se practica en una porción de los ejidos de Cañada de Moreno, Malinto, Cieneguilla, Misión de Arnedo, El Quelite, Salitrera y parte de la cabecera municipal. Otra parte vive de la ganadería, sobre todo en la parte norte y alta de la sierra. También existe la migración hacia el país vecino del norte, y en menor medida a ciudades cercanas como Querétaro. Otro de los ingresos importantes es el de las personas que se dedican a la educación, pues un poco más de 500 personas son profesores y profesoras quienes laboran tanto en Victoria como en municipios aledaños.

2.2 Antecedentes de investigación

Desde el siglo XIX y hasta la primera mitad del siglo XX, la historia antigua de los grupos de recolectores y cazadores que habitaron la región fue elaborada a partir de las crónicas de la época virreinal, las cuales fueron escritas por militares y religiosos durante la conquista y colonización del norte de la Nueva España (Viramontes, 2005b). Uno de estos textos, que además jugó un papel primordial por ser una de las pocas fuentes primarias más importantes para el conocimiento de la cultura de quienes habitaron el septentrión mexicano, fue *Guerra de los Chichimecas* atribuido a Fray Guillermo de Santa María, escrito hacia el último tercio del siglo XVI.

Las primeras investigaciones arqueológicas en torno al arte rupestre de la región se dieron con los reportes de Emilio Bejarano en 1973 y Gloria Blancas Tomé entre 1978 y 1979 en el estado de Guanajuato (Viramontes y Flores, 2006). Poco tiempo después, Ana María Crespo (1981) realizó el registro de los sitios El Tecolote, Cueva Longa, Cueva de los Monos o de la Zorra, La Mojonera, Cerro Redondo, Cueva del Sombrerito y Peña del Meco, localizados en diversas regiones también de Guanajuato, aumentando con ello el *Atlas de Arte Rupestre del estado de Guanajuato* (Viramontes y Flores, 2007).

Mientras tanto en el estado de Querétaro, los primeros reportes fueron hechos en el marco de la mesa redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología celebrada en Querétaro en 1985 por Margarita Velasco y Antonio Urdapilleta quienes mencionaron un sitio con pintura en “El Durazno”, y otro con grabado en “Las Animas”, ubicados en la Sierra Gorda (Viramontes, 2000, 2005a).

Posteriormente, entre los años 1985 y 1988, como parte del Proyecto *Atlas arqueológico nacional*, personal del entonces Departamento (hoy Dirección) de Registro Público de Monumentos y Zonas Arqueológicas (DRPMZA) del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) registraron algunos sitios con arte rupestre en Querétaro y 44 en Guanajuato, en los cuales se incluía únicamente una cedula con información general, dibujos a mano alzada y fotografías (Viramontes, 2005a, Viramontes y Flores 2017a). Hacia 1990, John Greer informaba de la existencia de cinco abrigos rocosos con pintura y grabado en la cuenca alta del río Ayutla, zona limítrofe entre Querétaro y Guanajuato. A la par, Ana María Crespo elaboraba una nueva documentación parcial del abrigo El Potrero (Viramontes y Fenoglio, 2013).

Pero es hasta el año de 1997 que el estudio sistemático de los sitios arqueológicos con arte rupestre es llevado a cabo a escala regional bajo la dirección de Carlos Viramontes. Sin embargo, este se enfocó en el semidesierto queretano. Dicho proyecto llevó por nombre *Los pames en la arqueología del semidesierto queretano*, y “surgió de la necesidad de caracterizar de manera más completa a los grupos que habitaron en la región semidesértica del estado” (Viramontes, 1998, p.4). El proyecto concluyó en 2002 con el registro sistemático de 55 sitios en los municipios de Cadereyta de Montes, Colón, Peñamiller, San Joaquín, Huimilpan, Tolimán, Pedro Escobedo, San Juan del Río y Tequisquiapan en el estado de Querétaro y dos en el municipio de Victoria en el estado de Guanajuato (Viramontes, 1998, 1999, 2000, 2005a, 2005c) (figura 2.8).

De estas investigaciones se desprenden publicaciones como: *De chichimecas, pames y jonaces. Los recolectores cazadores del semidesierto de Querétaro* (Viramontes, 2000), *Gráfica rupestre y paisaje ritual. La cosmovisión de los recolectores-cazadores de Querétaro* (Viramontes, 2005c), *El lenguaje de los símbolos. El arte rupestre de las sociedades prehispánicas de Querétaro* (Viramontes, 2005a), *Las representaciones de la figura humana*

en la pintura rupestre del semidesierto de Querétaro y oriente de Guanajuato (Viramontes, 2005d) y El papel del chamanismo en el arte rupestre de Querétaro (Viramontes, 2005b).

Debido a que la porción norte de la franja occidental y semidesértica de la Sierra Gorda que abarca parte del estado de Guanajuato era prácticamente desconocida, en 2003 se presentó ante el Consejo de Arqueología un proyecto multidisciplinario titulado *Arte rupestre, sociedad y entorno. Estudio y conservación de Arroyo Seco y de la cuenca alta del río Victoria Extóraz*, bajo la dirección de Viramontes e integrado por Ana María Crespo, Carlos Álvarez del Castillo, Beatriz Cervantes y Luz María Flores (Viramontes, 2017, Viramontes et al., 2020a), el cual pretendía “incorporar diferentes miradas al arte rupestre de Guanajuato, no sólo desde la arqueología, sino también desde la antropología, la etnohistoria, la biología, la geografía cultural, etcétera” (Viramontes, et al., 2003 en Viramontes et. al, 2020a, p.5). Sin embargo, tras el fallecimiento de Ana María Crespo el equipo original se disgregó, por lo que a finales de 2004 se redefinieron metas y objetivos, renombrando al proyecto como *Arte rupestre en la cuenca del río Victoria*, cuyo objetivo principal fue:

conocer las particularidades de la expresión gráfica rupestre de las sociedades que vivieron en el oriente del estado de Guanajuato, su vinculación con diversas actividades rituales y su relación con el paisaje en el que se encuentran inmersas, desde la época prehispánica hasta la actualidad. (Viramontes y Flores, 2007, p.5)

Se plantearon dos estrategias paralelas y complementarias. Una enfocada en “establecer las condiciones que garantizaran la conservación del sitio arqueológico Arroyo Seco” (Viramontes y Flores, 2007, p.5), y otra que buscaba “tener un acercamiento arqueológico e histórico a la gráfica rupestre de la zona de estudio” (Viramontes y Flores, 2007, p.5). Para ello, se recurrió a la localización, registro y documentación de los diversos sitios con arte rupestre en la franja occidental y semidesértica de la Sierra Gorda de Guanajuato y Querétaro; al establecimiento de tradiciones gráficas producto de diversas sociedades así como su relación con el paisaje; a la documentación de la forma en que actualmente se perciben estas manifestaciones culturales en la tradición local; a la recopilación de información sobre las tradiciones populares locales vinculadas con las prácticas cotidianas, rituales y de cosmovisión general que pudieran estar asociadas a los sitios con arte rupestre; además de la definición de estrategias que permitieran la salvaguarda de las diferentes formas de expresión

rupestre en la región (Flores y Viramontes 2005; Viramontes y Flores 2006, 2018, Viramontes et. al 2020a).

En el primer año, los trabajos se enfocaron en el registro exhaustivo de Arroyo Seco, uno de los sitios más relevantes de la región. Su registro había comenzado en 1998, pero bajo este proyecto, se incorporaron nuevos conjuntos pictográficos al registro original, se elaboró un levantamiento topográfico y se geo-referenciaron por primera vez todos los conjuntos. Asimismo, se buscó el establecimiento de las condiciones que garantizaran su conservación debido a su alta exposición al turismo no controlado (Flores y Viramontes, 2005).

Hacia los años 2006 y 2007, se documentaron alrededor de 22 sitios de arte rupestre en el valle intermontano de Victoria y sus inmediaciones, lo que permitió tener una idea más clara del tipo de expresión rupestre presente en el área (Viramontes y Flores, 2007). Estos fueron: El Tecolote, El Salto, El Fraile, Victoria Sur, El Paredón, La Terraza, Jacalasúchil Curva, Las Golondrinas I, Las Golondrinas II, Invernadero, Higueras, El Cerrito, Panteón Victoria, La Sobrepiedra, Los Huizaches, El Risco, La Piedra del Tejaban, El Copudo, Cueva Prieta, El Derrumbadero I, El Derrumbadero y Cueva del Cuervo (Viramontes y Flores, 2007).

En una primera etapa (2005-2010), la metodología de registro se basó en la elaboración de dibujos a partir de un registro digital fotográfico y de video (Viramontes et al., 2020a). Todos los motivos registrados hasta este momento fueron incorporados a una base de datos para su análisis bajo un enfoque cuantitativo-cualitativo con el objetivo de valorar las relaciones estadísticamente significativas entre los motivos gráficos rupestres y los diversos elementos conspicuos del paisaje inmediato (Viramontes y Fonseca, 2011; Viramontes et al., 2020a).

Para el 2010, tras lograr la incorporación de Arroyo Seco al Modelo Guanajuato de Gestión Patrimonial en el marco del Fideicomiso de Administración e inversión para la Realización de Actividades de Rescate y conservación de Sitios Arqueológicos en el Estado de Guanajuato que permitió contar con recursos para el estudio local y regional en el nororiente de Guanajuato, se iniciaron los trabajos de protección, conservación y adecuación de Arroyo Seco, con miras a su apertura pública la cual logró concretarse en marzo del 2018, generándose, además, el subprograma Proyecto Arqueológico Arroyo Seco (PAAS),

dependiente académico del PARCRV con el fin de no duplicar metas y objetivos, administrar de mejor manera los recursos, así como coordinar eficientemente las actividades de conservación y puesta en valor de Arroyo Seco (Viramontes y Flores, 2015).

A la par con las actividades del PAAS, los trabajos de localización, registro, documentación, actualización de cédulas e investigación en el ámbito regional, continuaron en los municipios de Tierra Blanca y Victoria, incorporándose ocho sitios (Viramontes y Flores, 2015), y 14 más en San Luis de la Paz, Xichú, Comonfort, San Miguel de Allende, San Felipe y San Diego de la Unión, registrados con el objetivo de contar con elementos de comparación y que a su vez permitieran proponer estilos y tradiciones pictóricas amplias, además de realizar una valoración del estado de conservación del patrimonio rupestre del nororiente de Guanajuato (Viramontes y Flores, 2016, 2018; Viramontes et al., 2020a). Estos sitios fueron: Cerro Redondo, El Chorro de las Cabras, El Huerto de los Cuecillos, La Fragua, Peña del Meco, Cueva de Indios, Cueva de los Monos, Peña Alta (Viramontes y Flores, 2015), Peña de los Monos II, Los Letreros, El Tambor, La Garza, El Mono, La Toma de Xichú (Viramontes y Flores, 2016), El Carricillo, El Salto III, El Salto IV, La Peñita II, Piedra de la Siembra de Nombres II, Las Huertas I y Las Huertas II (Viramontes y Flores, 2019).

Para ello, se incorporaron nuevos procesos de documentación de los soportes pintados apoyados de nuevas y mejores herramientas tecnológicas con el fin de elaborar un registro más riguroso y objetivo. Este consistía en levantamientos topográficos y fotogramétricos (registro tridimensional), registros fotográficos digitales en alta resolución de los motivos, registros de video digital con resolución full HD, realce de los motivos fotografiados a través de la herramienta *DStretch* y la corrección de la óptica de la imagen digital mediante el uso de un software de diseño fotográfico para la digitalización de los motivos pictóricos, además de la descripción de los sitios arqueológicos (entorno cultural y natural). Asimismo, se definió una nomenclatura acorde a los requerimientos de documentación y manejo de información y se intervinieron algunos soportes en el sitio de Arroyo Seco para su conservación (Viramontes y Flores, 2019; Viramontes et al., 2020a).

Hacia el 2015, ante la necesidad de vincular las conclusiones derivadas del estudios del arte rupestre regional con otros datos arqueológicos, tales como el estudio del patrón de asentamiento estacional, de explotación y adaptación del entorno por parte de las sociedades

que habitaron el nororiente de Guanajuato, se llevaron a cabo una serie de reconocimientos en superficie para poder localizar campamentos estacionales, yacimientos para el abastecimiento de materias primas, áreas de captación de recursos y de transformación de herramientas, entre otros. Dicho reconocimiento comprendió la parte alta de la Mesa de Ortiz, Mesa de la Cruz y Cerro la Misión, todas aledañas al valle intermontano de Victoria, al igual que los escarpes cercanos, los cuerpos temporales de agua, los senderos y las rutas antiguas de tránsito (Viramontes et al., 2020a). Durante los recorridos se identificaron 12 campamentos estacionales y/o unidades con evidencias de alguna actividad humana, siendo el más sobresaliente el paraje Sobrepiedra-Donicó por lo que los trabajos de investigación se intensificaron en este sitio durante los años 2016 y 2017.

Hacia los años 2018, 2019 y 2020, se terminó la documentación gráfica de cuatro sitios ubicados en el valle intermontano (El Salto III, El Salto IV, La Peñita II y Piedra de la Siembra de Nombres II) y cinco en la Cañada de los Murciélagos (El Carricillo, Las Huertas I, Las Huertas II, Cueva del Cuervo y Tepozán), de entre los que sobresalían Cueva del Cuervo y Tepozán debido a su riqueza iconográfica, pues en ambos se registraron cientos de motivos muy variados y particulares que caracterizan el nororiente de Guanajuato (Viramontes et al., 2020a, 2020b).

El resultado de estos años de investigación en el área ha permitido constituir avances significativos para el estudio, conservación y la salvaguarda del arte rupestre de la región, cuyo catálogo de sitios con manifestaciones rupestres suma 58 solo en el estado de Guanajuato, de los cuales conocemos sus características iconográficas, tipo de soportes, disposición espacial, entre otras (Viramontes y Flores, 2019) (figura 26).

A la par, se han llevado a cabo diversas publicaciones, de las que sobresalen *Danzar para curar. Las representaciones antropomorfas rupestres del semidesierto guanajuatense y su función terapéutica* (Salinas, 2012), *Las improntas de manos en el arte rupestre de Querétaro y Guanajuato* (Viramontes, 2013), *Sistemas de Información geográfica aplicados al análisis de los sitios de manifestaciones rupestres del nororiente de Guanajuato* (Martínez y Viramontes, 2015), *¡Vámonos de pinta! Una propuesta para acercar a los niños al arte rupestre* (García et.al, 2015), *Paisaje, cosmovisión e identidad. Las representaciones miniatura en el arte de Guanajuato* (Viramontes et.al 2015), *Iconografía y paisaje sagrado.*

El arte rupestre de Arroyo Seco (Viramontes y Flores, 2015), *Cruces altares y glosas. El avance evangelizador en el arte rupestre de Guanajuato* (Viramontes y Salinas, 2016), *La memoria de los ancestros, el arte rupestre de Arroyo Seco, Guanajuato* (Viramontes y Flores, 2017a), *Los cazadores recolectores en el valle intermontano de Victoria. Una propuesta de interacción entre nómadas y sedentarios en el centro norte a partir de la distribución de obsidiana* (Jiménez, 2019) y *Análisis de las representaciones antropomorfas en la pintura del arte rupestre de la Sierra Gorda de Guanajuato: un acercamiento desde la semiología* (Canseco, 2020).

Así, las investigaciones en torno al arte rupestre de esta región bien se pueden distinguir en dos etapas: la primera de ellas enfocada en la localización y descripción de los sitios y motivos pictóricos (Bejarano, 1973; Blancas, 1978; Crespo, 1981; Velasco y Urdapilleta, 1985; Greer, 1990) “derivado seguramente del escaso conocimiento que se tenía de los sitios de manifestaciones rupestres” (Viramontes, 2017, p.19); mientras que en la segunda etapa se logró estandarizar un método de registro así como la búsqueda de propuestas que permitiesen explicar y comprender esta práctica rupestre desde diferentes perspectivas (Salinas, 2012; Viramontes, 1998, 1999, 2000, 2005a, 2005b, 2005c, 2005d; Flores y Viramontes, 2005; Viramontes y Flores 2007, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015, 2016, 2017b y 2018).

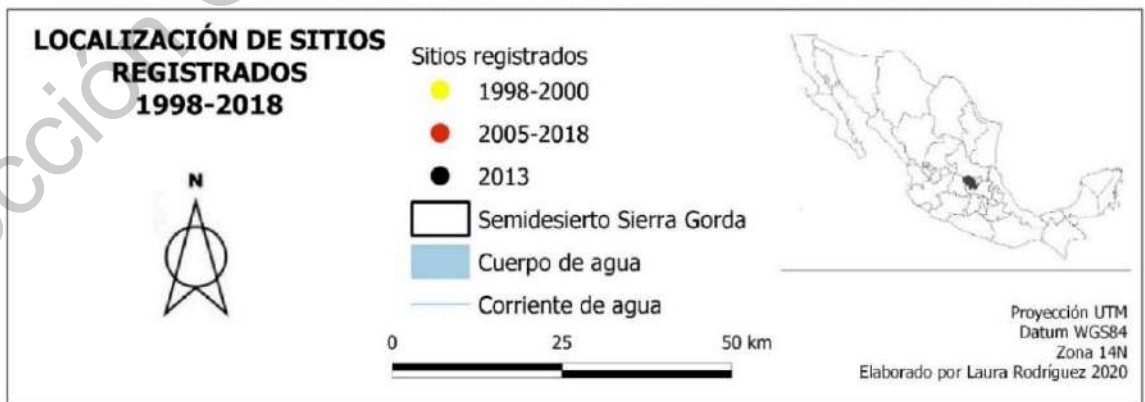
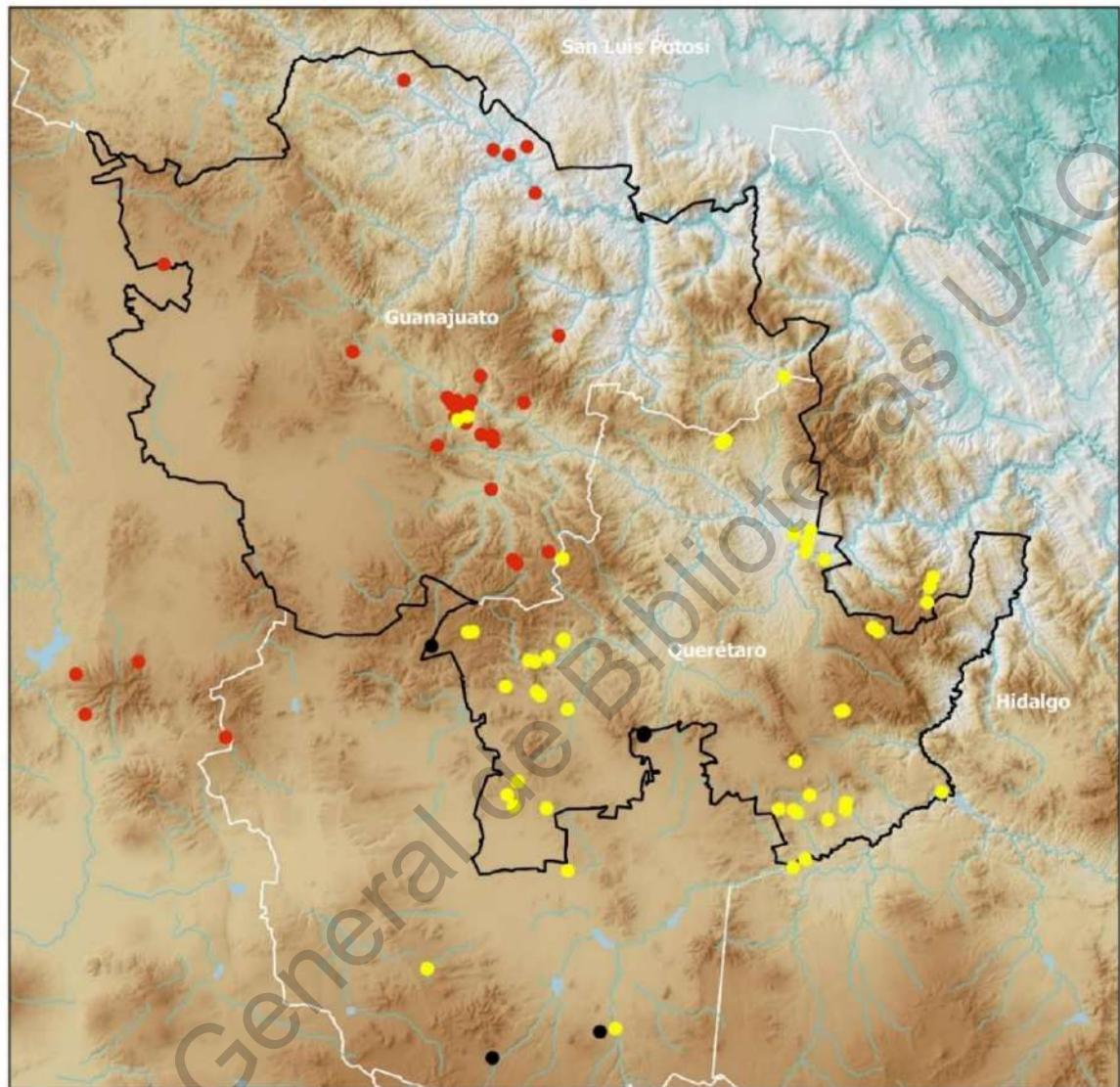


Figura 26. Distribución de sitios registrados en el marco de los proyectos Los pames en la arqueología del semidesierto queretano (1998-2000) y Arte rupestre en la cuenca del río Victoria (2005-2018).

2.3 El poblamiento en el nororiente de Guanajuato

El nororiente de Guanajuato es un área que durante la época prehispánica estuvo habitada principalmente por grupos recolectores-cazadores nómadas y seminómadas. Las y los primeros pobladores pudieron haber llegado en épocas remotas, perdurando hasta después de la época de contacto con sociedades europeas. Por lo que su poblamiento se ha dividido en cuatro periodos: el primero enfocado en el poblamiento temprano, el segundo en la transición al seminomadismo y la convivencia con grupos agricultores norteros, el tercero con la llamada “etapa chichimeca”, y el cuarto durante la época de contacto y conquista por parte de grupos españoles.

Si bien, aún no contamos con investigaciones enfocadas de manera específica al poblamiento temprano de lo que hoy es Guanajuato, sin embargo, en los estados vecinos- quienes comparten características generales significativas- de San Luis Potosí y Querétaro se han encontrado evidencias de los grupos más antiguos.

En San Luis Potosí, se han identificado en Cedral restos arqueológicos con una antigüedad aproximada de 32,000/31,000 años a.P. (Lorenzo y Mirambell, 1981; Mirambell, 2012)⁸, mientras que para la región centro las evidencias de ocupación más antiguas se dataron hacia el 1000 a.C. cuyas características se asemejan a las Culturas del Desierto datadas por Jennings y Norbeck a partir del 8000 a.C. (Rodríguez, 2016).⁹

Hacia el sur del área de estudio, los primeros sitios datados hacia el 7000 a.C. y que pudieron haber sido ocupados por alrededor de 6,500 años, se han estudiado y documentado a partir de dataciones por C¹⁴ de material arqueológico proveniente de la Cueva de San Nicolás en Querétaro y de la cueva de El Tecolote en Hidalgo, además de que se han comparado con material arqueológico obtenido de Oaxaca, Puebla, Querétaro, Hidalgo, Tamaulipas y del suroeste de Estados Unidos (Irwin Williams, 1960 en Viramontes, 2000).

⁸ Sin embargo, esta información debe de tomarse con cautela dado el debate actual sobre la ausencia de una estratigrafía clara y los escasos fechamientos radiocarbónicos.

⁹ Según Francois Rodríguez (2016), a pesar de que ya existía desde épocas anteriores, en el periodo denominado como Venadito que va del 1000 a.C. al 200 d.C., se registra por primera vez el complejo Cazadores-Recolectores, cuyos vestigios se encontraron en cuevas, abrigos rocosos y campamentos al aire libre junto al arroyo Venadito. Estos grupos, conformados en microbandas, explotaron los recursos típicos del medio semidesértico como granos, frutos silvestre y raíces, además de la cacería de pequeños animales. A finales de este periodo, se produce el primer contacto con sociedades agricultoras, lo que se infiere a través de la presencia de navajillas prismáticas de obsidiana (Rodríguez, 2016).

Este primer poblamiento, correspondiente a una etapa de nomadismo pleno y generalizado en la región Centro-Norte de México, pudo haber iniciado aproximadamente en el 8000 a.C. por grupos de cazadores-recolectores (Viramontes, 2005a). Se ha propuesto que estos primeros grupos se adaptaron a la paulatina desertificación del centro y norte de México, la cual ocurrió desde finales del Pleistoceno y principios del Holoceno, lo que les orilló a volverse especialistas en la explotación de los ambientes semiáridos (Viramontes y Flores, 2017a).

Hacia el 500 a.C. se registra un cambio en la forma de vida nómada a seminómada de algunos grupos recolectores-cazadores de Querétaro y Guanajuato, lo cual fue propiciado por la paulatina colonización del Bajío por parte de sociedades mesoamericanas, quienes desde el periodo Formativo Terminal, ocuparon las márgenes de los ríos Lerma y San Juan, aunado a la mayor especialización en la explotación del medio transformando los patrones de aprovechamiento de diferentes nichos ecológicos en función de la época del año (Viramontes y Flores, 2017a).

Alrededor del 400 a.C., sociedades agrícolas mesoamericanas provenientes del Altiplano Central se asentaron en buena parte de lo que actualmente es Querétaro y Guanajuato, permaneciendo hasta aproximadamente el siglo XII de la era actual, ocasionando una expansión hacia el norte de la frontera agrícola que se consolidó con el establecimiento de Teotihuacan como centro hegemónico en el Altiplano Central. En Querétaro se han documentado evidencias de grupos teotihuacanos en los sitios arqueológicos de El Cerrito, El Rosario y La Negreta, sin embargo, en la región semidesértica permanecieron grupos de recolectores-cazadores, especialmente en las zonas más áridas y accidentadas de las estribaciones sudoccidentales de la Sierra Gorda (Crespo y Viramontes, 1999). Durante este tiempo, los grupos de recolectores-cazadores, que para estos momentos ostentaban ya un patrón de vida seminómada, se mantuvieron en un estrecho contacto con estas sociedades agrícolas sedentarias, a veces en convivencia pacífica y otras en condiciones de enfrentamiento, pero generalmente intercambiando ideas y bienes (Viramontes y Flores, 2017a).

Lo anterior parece extenderse a la subárea cultural del Tunal Grande, al noroeste de nuestra área de trabajo, donde algunos estudios han arrojado resultados semejantes que

caracterizan una relación de convivencia pacífica a lo largo de más de 1,000 años entre estas sociedades (Braniff 1992; Crespo 1976; Rodríguez 1985, 2016). Este amplio periodo se caracterizó por el establecimiento de una continuidad de relaciones culturales entre grupos sedentarios agrícolas, nómadas y seminómadas que alcanzó otras áreas como la Cuenca del Río Verde hasta el primer milenio de nuestra era (Michelet 1996; Rodríguez 1985; 2016).

Desde el 1100-1200 d.C., tras el abandono por parte de grupos sedentarios debido a condiciones no del todo claras, aunque se atribuyen a drásticos cambios ambientales, económicos y políticos (Armillas 1964, 1969; Elliot et al., 2009), el territorio fue reapropiado ampliamente por sociedades de recolectores-cazadores seminómadas, etiquetadas bajo el nombre genérico de *Chichimecas*, a quienes se les atribuye una buena parte de la producción del arte rupestre regional (Viramontes y Flores 2017a) (figura 27).

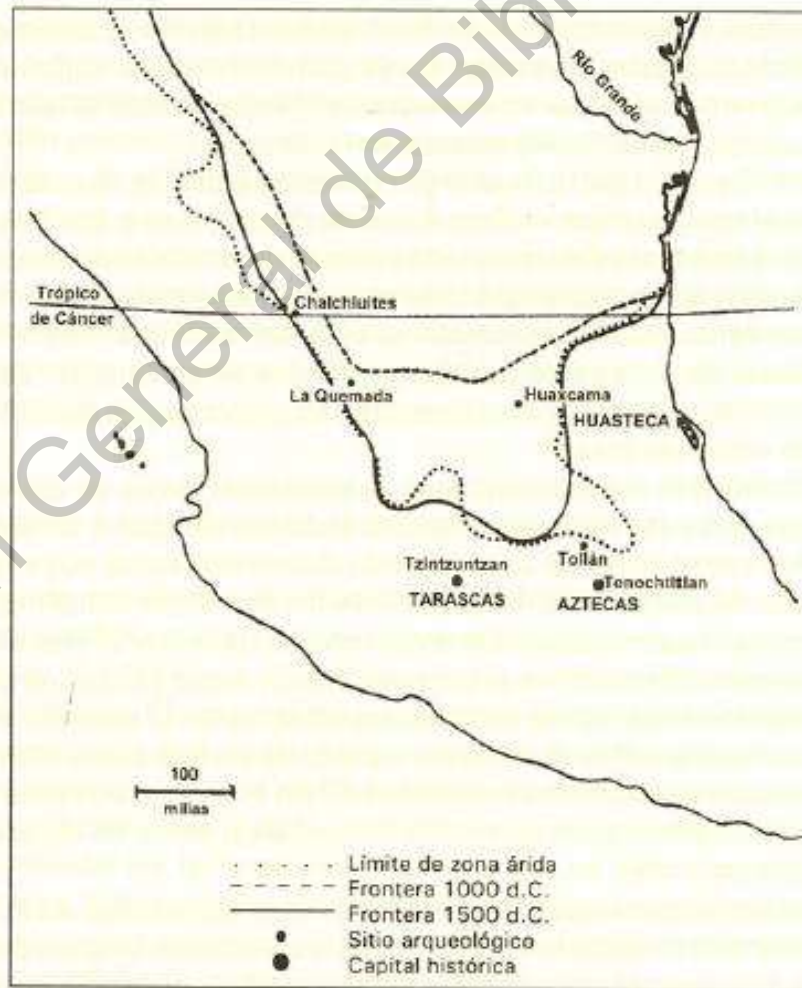


Figura 27. Fluctuación de la frontera norte mesoamericana (Fuente: Armillas, 1969, p.698).

Algunas de las cosas que sabemos sobre estos pobladores, como mencionamos líneas arriba, se lo debemos a los escritos por parte de misioneros, frailes y militares de la segunda mitad del siglo XVI, quienes se dieron a la tarea de describir algunas características de estos grupos con fines, principalmente, para la conquista y la evangelización de la zona. Entre estos se mencionan, que toda la región del centro-norte de México era identificada por los nahuas como el *Chichimecatlalli*, quienes la caracterizaron como un área de “tierra muy pobre, muy estéril y muy falta de todos los mantenimientos” (*Códice Florentino*, lib. XI, f. 231^a en Viramontes y Flores, 2017a, p.47). Según Santa María (2003), el nombre de *Chichimeca* era un genérico usado igualmente por los Mexicas para referirse a “todos los indios que andan vagos, sin tener casa ni sementera” (Santa María, 2003, p.205), el cual era un “compuesto de *chichi*, que quiere decir perro, y *mecatl*, cuerda u sogá, como si dijeren *perro que trae la sogá arrastrando*” (Santa María, 2003, p.205) (figura 28).



Figura 28. Representación de Chichimecas, de acuerdo con informantes de Sahagún (Fuente: *Códice florentino*, 1980 [1547], lib. X, ff. 119r-125a en Viramontes y Flores 2017b, p.37).

Para otros como Torquemada (1969) quiere decir:

como Chupador o Mamador y proviene de *chuchuliztli*, mamar, o de *chichinaliztli*, chupar porque estas Gentes em sus principios, se comían las Carnes de los Animales, que mataban crudas, y les chupaban la Sangre, a la manera del que mama. (Torquemada, 1969, p.39).

Hacia los últimos años de la época prehispánicas dicha área estuvo habitada por diversos grupos recolectores-cazadores quienes, a pesar de que durante mucho tiempo erróneamente se les designó como un grupo homogéneo, tenían distintos idiomas, un desarrollo político y social diverso, una estructura social compleja y jerarquía interna, los cuales se dividían en bandas, naciones y parcialidades que, en casos de amenazas bélicas, eran capaces de establecer confederaciones (Viramontes y Flores, 2017a). Pues siguiendo a Santa María:

Estos chichimecas se dividen en muchas naciones y parcialidades y en diversas lenguas, y siempre unos con otros han traído y traen guerras sobre bien livianas causas, aunque algunas veces se confederan y hacen amigos por hacerse más fuertes contra otros enemigos, y después se tornan a enemistar. (2003, p.205)

Entre estos diferentes grupos se encontraban Pames, Guamares, Guaxabanes, Copuces, Guachichiles y Sanzas, quienes habitaban la Sierra Gorda de Guanajuato, además de los actuales municipios de San Luis de la Paz, San Miguel de Allende, Dolores, San Felipe y San Diego de la Unión (Santa María, 2003; Viramontes y Flores, 2017b) (figura 29).

Los Pames¹⁰ adoptaron un patrón seminómádico estacional con un importante componente sedentario (Viramontes y Flores, 2017a), para Gallardo (2011) fueron un grupo de transición entre los pueblos mesoamericanos y los que habitaban el norte de México. Durante el Posclásico, una gran parte de los Pames estuvo en contacto con distintos grupos sedentarios, entre ellos los Tarascos, los Mazahuas, los Otomés, los Huastecos y los Nahuas del Meztitlán (Gallardo, 2011), razón por la cual aceptaron con mayor facilidad la vida sedentaria que el resto de los grupos cazadores y recolectores de la región (Chemin, 1984).

¹⁰ La historia de los Pames es de un largo proceso de movilización y adaptación. Actualmente, a pesar de ser agricultores sedentarios, siguen manteniendo algunas características de los pueblos recolectores-cazadores. Actualmente, los pames se ubican en la región llamada *Pamería*, la cual se extiende desde la zona media en San Luis Potosí hasta el noroeste del estado de Querétaro (Gallardo, 2011).

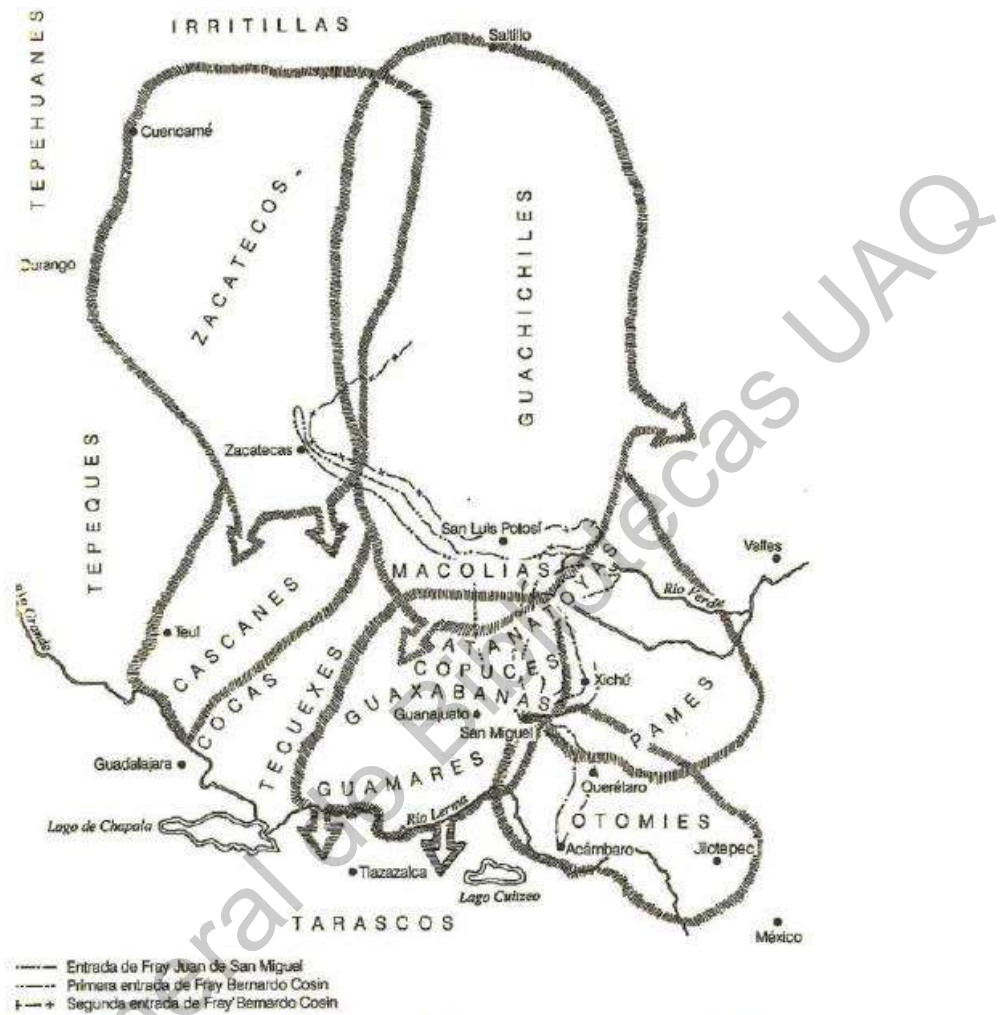


Figura 29. Mapa de distribución de los grupos chichimecas según Santa María (Fuente: Santa María, 2003, Mapa 2, p.45).

Según Santa María (2003), el grupo menos belicoso y el más cercano a la ciudad de México fue el conformado por los Pames, siendo los que principalmente pudieron haber habitado el nororiente de Guanajuato hacia finales del siglo XVI, pues ocupaban una gran extensión territorial que comenzaba en:

la provincia de Mechuacán, en pueblos sujetos a Acámbaro, que son San Agustín, y Santa María, y en Yrapuato, y aun llega en términos de Ucareo, que es esta otra parte del Río Grande, y de allí van a pueblos sujetos a Xilotepeque, que son Querétaro y Tulimán San Pedro, por el río de San Juan abajo, y tocan a Izmiquilpa, y Pescadero de Mestzilán, y por aquellas serranías hasta el fin de Pánuco, y vuelven por los pueblos de

Parrón a Posinquí y a Sichú y a los Samúes, que son de la misma lengua, y Cuevas Pintadas, donde acaban. (Santa María, 2003, p.206)

No se tiene claro cuál es el lugar al que Santa María se refiere con Cuevas Pintadas; sin embargo, Viramontes y Flores (2017a) sugieren que podría tratarse de las inmediaciones del valle intermontano de Victoria, donde las manifestaciones rupestres son muy abundantes, además, por la mención de los lugares Sichú y los Samúes, los cuales podrían corresponder a San Juan Bautista Sichú (actualmente Victoria) y el Mineral Real de San Francisco de los Amues/Sichú (actualmente Xichú).

Hacia el este se distribuían los Guamares, a quienes Santa María describe como la “más valiente y belicosa, traidora y dañosa” (2003) nación, esto en:

Empiezan desde la villa de San Miguel, y allí fue su principal habitación, y alcanza a la de San Felipe y minas de Guanajuato y llega hasta la provincia de Mechuacán y Río Grande. Están poblados en pueblos de Juan de Villaseñor, Pénjamo, y Carámara, a dar a los Organos y Portezuelo, que es el primer fuerte, camino de Zacatecas, y baja a las sierras del Jale y Bernal y valle de San Francisco y toman parte del Tunal, y de las sierras de Santa María y Atotonilco y no llegan a la raya de Pánuco porque los atajan los Guachichiles. (Santa María, 2003, pp.206-207)

Por su parte, los Guachichiles también ocuparon un territorio extenso que comenzaba: por la parte de Mechuacán del Río Grande y salen a Ayo el Chico y Valle de Señora, y los Arandas y sierras de las minas de Comanja y villa de los Lagos, que es el Nuevo Reino de Xalisco, y toman las sierras del Xale y Bernal y Tunal Grande, por el límite de los Guamares y Bocas de Manticoya, las Salinas y Peñol Blanco y Mazapil, y por las Macolias llegan hasta los confines de Pánuco. (Santa María, 2003, p.207)

Es decir, el territorio de los Guachichiles iba desde Saltillo, Coahuila hasta San Felipe Guanajuato, siendo el Tunal Grande, actualmente San Luis Potosí su epicentro de distribución (Nicolas y Motilla, 2008). A su vez, su territorio estaba dividido en un gran número de parcialidades entre las que Santa María destacó los Maticoya, Xale, Machiab, Guazcalo, Moquimahal, Macolia, Guayname, Salinas y Peñol Blanco. Fue el grupo que más daños causó a los conquistadores. Su nombre fue puesto por los nahuas para referirse a *cabeza colorada*, puesto que se observó que los Guachichiles “se embijan lo más común con

colorado y se tiñen los cabellos con ello, y porque algunos de ellos usan a traer unos bonetillos agudos de cuero colorado y así a los gorriones de las jaulas que tienen las cabezas coloradas” (Santa María, 2003, p.207).

Si bien, los grupos que habitaron la parte centro y norte de México, fuera del núcleo mesoamericano, fueron muchos y muy vastos, no obstante, tanto los Pames como los Guamares y Guachichiles confluyeron, por lo menos durante la segunda mitad del siglo XVI, en el nororiente de Guanajuato, razón por la cual su descripción se centra en ellos, aunque no descartamos otras fuentes realizadas en el norte del México para otros grupos de recolectores y cazadores.

Según Alonso de León (2005), estos grupos recolectores y cazadores habitaban en “montes en bajíos, mudándose de una parte a otra; dividiéndose o juntándose las familias como se les suele antojar” (de León, 2005, p.18), generalmente se hallaban en grupos reducidos, pero durante la guerra se formaban mayores congregaciones de alrededor de quince chozas colocadas en medialuna o en hilera (de León, 2005). Su subsistencia estaba basada en una economía de apropiación de alimento por medio de la recolección, caza y hasta la pesca (Salinas, 2012).

Para Santa María, estos grupos “no tenían religión” o algún ídolo, debido a que no se les había encontrado evidencia, pero lo que sí reporta es la ejecución de: “algunas exclamaciones al cielo mirando algunas estrellas, que se ha entendido, dicen lo hacen por ser librados de los truenos y rayos, y cuando matan algún cautivo bailan a la redonda de él” (2003, p.208). Por su parte, Núñez Cabeza de Vaca menciona la existencia de adoratorios “pintados todo de diuersas orrorosas figuras, y con unos arquillos tambien pintados, y el idolo era de piedra o de barro, y estaba sentado” (1906, p. XIV) el cual era cuidado por “vna india bieja que era la sazerdotisa de el templo” (Núñez, 1906, p. XIV).

Por lo general, se describe a estos grupos como extremadamente crueles puesto que:

A la persona que prenden, ora sea hombre o mujer, lo primero que hacen es hacerles de corona, quitando todo el cuero y dejando todo el casco mondo [...] Quitárses así mismo los nervios para con ellos atar los pedernales en sus flechas [...]. Que ni perdonan sexo ni edad, que al niño que mama le achuecan en una piedra y a la madre desuellan la cabeza y matan y a los demás hacen todo lo que está dicho. Aunque ha

acontecido a tomar algunos por cautivos y servirse de ellos, y estos como fuesen muchachos o mujeres mozas, porque a hombre nunca se ha visto perdonar. Sus mujeres parecen que son más piadosas, que se ha visto acariciar los presos, darles de comer y llorar con ellos, lo que no se ha visto a ningún hombre. (Santa María, 2003, pp.208-209)

También se describe que estos grupos poseían un buen dominio con el arco y la flecha: Es su manera de pelear con arco y flechas, desnudos, y pelean con harta destreza y osadía, y si acaso están vestidos, se desnudan para el efecto. Traen su aljaba siempre llena de flechas, y cuatro o cinco en la mano del arco. (Santa María, 2003, p.209).

Esta habilidad no era exclusiva de los hombres, ya que también describe que las mujeres tiraban “con sus arcos a una hoja de tuna, la cual tiene por dentro llena de zumo colorado de tunas, y esto hacen cuando quieren ir a alguna guerra y en ello ponen sus agujeros” (Santa María, 2003, p.210), lo que fue entendido por Santa María como una especie de juego, pero no era el único pues también se practicaba el juego de pelota llamado *batey* y el juego de frisoles y canillas, en donde se apostaban flechas y cueros.

Otros de los “pasatiempos” según Santa María eran los bailes, los cuales: son harto diferentes de todos los demás que acá se usan. Hácenlos de noche alrededor del fuego, encadenados por los brazos unos con otros, con saltos y voces, que a los que han visto parecen desordenados, aunque ellos con algún concierto lo deben hacer. No tienen son ninguno, y en medio de este baile meten al cautivo que quieren matar, y como van entrando va cada uno dándole una flecha, hasta el tiempo que el que se le antoja se la toma y le tira con ella. (2003, p.210)

Estos “bailes” también eran conocidos como *mitotes*, los cuales trataban de una expresión comunitaria llevada a cabo con diversos fines ceremoniales, como el hacer llegar a las deidades su agradecimiento por las bondades recibidas o comunicarles las aflicciones y temores esperando la protección de los peligros a futuro (generalmente antes de una guerra), para hacer alianzas y/o para controlar las enfermedades y otros males del presente (González, 2008).¹¹

¹¹ Este tipo de ritual fue practicado hasta el siglo XX por los Coras y otros grupos indígenas de la Sierra Madre Occidental y Oriental, aunque con algunos elementos agregados de la religión católica (González, 2008).

Según Alonso de León (2005), la mayoría de los mitotes se llevaban a cabo durante el verano, esto gracias al excedente de recursos disponibles. También se invitaba a otros grupos lejanos por medio del envío de puntas de flecha y/o la flechas, según León, “para convocar a guerras, el mensajero que envía lleva unas flechas con piedra, y ensangrentadas, [...] Cuando es para hacer paces, envían el recaudo y una flecha sin piedra, lisa, sin embije ni untura” (2005, p. 26).

Con respecto a sus prácticas funerarias, las fuentes mencionan que solían quemar a sus difuntos y las cenizas las arrojaban al aire, además del consumo de ciertas partes corporales, entre ellas los huesos molidos mezclados con peyote, aunque también se habla de algunos enterramientos en campos y cuevas (de León, 2005; Santa María, 2003).

Solían practicar la monogamia, pues siguiendo a Santa María “Tienen matrimonios y conocen mujer propia y los celebran por contratos de tercería de parientes, y muchas veces los que son enemigos, se hacen amigos a causa de los casamientos. Por la mayor parte, cuando casan en otra parcialidad, sigue el varón el domicilio de la mujer” (2003, p.210). Sin embargo, se ha propuesto que esta línea matrilocal solo era celebrada entre Guchichiles y Tobosos, y que la mayoría de los grupos eran patrilocales, siendo las mujeres en la mayoría de los casos quienes por inconformidad efectuaban el divorcio (Salinas, 20112).

Con respecto a su vestimenta, Santa María (2003) y de León (2005) describen que las mujeres solían traer “fajados unos cueros de venados” (Santa María 2003, p.211) a modo de falda ocasionalmente colocándoles “cuentas, o frisoles, o frutillas duras; o otros géneros de caracoles o dientes de animales que hacen un ruido al andar” (de León, 2005, p.20). También se menciona que andaban con el torso desnudo, mientras que los hombres solían estar completamente desnudos usando ocasionalmente una especie de sandalias para protegerse de las espinas (de León, 2005). Aunque tanto Alonso de León como Núñez Cabeza de Vaca reportan que algunos hombres solían vestirse con el atuendo propio de las mujeres e inclusive llevar a cabo encuentros homosexuales:

Entre estos ciegos hay alguno que, siendo varones, sirven de hembras contra naturaleza; y, para conocerse, andan en el propio traje de las indias, y cargando su *huacal* y haciendo los propios ministerios que ellas; sin que por ello él se ofenda, ni ellas lo menosprecien. (de León, 2005, p.32).

En el tiempo que assi estaua entre estos vi vna diablura y es que vi vn hombre casado con otro, y estos son vnos hombres amarionados, impotentes, y andan tapados como mugeres y hazen officio de mugeres y tiran arco y lleuan muy gran carga; y entre estos vimos muchos dellos assi amarionados como digo, y son mas membrudos que los otros hombres y mas altos; sufren muy grandes cargas. (Núñez, 1906, p.97).

Estos grupos recurrían también a la pintura corporal a través de “untarse de colores con almagre colorado y otros minerales, de ellos negros y amarillos” (Santa María, 2003, p.211). Powell (2013) y Alonso de León (2005) mencionan que esta pintura corporal junto con los tatuajes eran distintivos de un grupo a otro, inclusive se relacionaban a diferencias sexo-genéricas, sin embargo no dan más detalle de ello, aunque si recalca que dicha pintura corporal era una práctica de suma importancia, debido a que a partir de ella podían acceder a poderes que escapaban del cuerpo humano, tales como las cualidades de los animales pintados en el cuerpo (Powell, 2013). Al respecto Arlegui menciona que la pintura corporal solía ser un atuendo para la guerra para intimidar al enemigo y adquirir las cualidades de las representaciones pintadas:

El atuendo y la gala con la que van a la guerra...buscan arcilla de diferentes colores, las cuales abundan en estas tierras, y ellos pintan sus grotescos cuerpos con eso; pintaban serpientes, víboras, sapos y otros animales inmundos, y llevaban en sus cabezas plumas de diferentes aves y colores... con semejantes imágenes feas y horribles, ellos causan miedo en cualquiera que los ve... y lo que es peor, ellos creen que llevan consigo el coraje y mortalidad de esos animales que se pintan en sus cuerpos, y esta es la manera en que se vuelven más feroces. (Arlegui, 1815, en Kindl, 2018, p.111).

Salgo que en las fuentes llamo nuestra atención es que según Santa María, las mujeres chichimecas, que habitaron la zona a finales del siglo XVI, repudiaban al varón, pues en estas recaía todo el trabajo:

ansí de guisar de comer, como de traer los hijos y alhajas a cuestras cuando se mudan de unas partes en otras, porque a los varones no les es dado cargarse, ni se encargan de otra cosa más que con su arco y flechas pelear o cazar, y las mujeres les sirven como si fuesen propias esclavas, hasta darles las tunas mondadas. Crían sus hijos con harto trabajo, porque como no tienen casa y andan de unas partes en otras, muchas veces les

acontece parir caminando, y aun con las pares colgando y corriendo sangre caminan, como si fuesen alguna oveja o vaca. (Santa María, 2003, p.210) (figura 30).



Figura 30. Hombre, mujer e infante chichimecas, de acuerdo con los informantes de Sahagún (Fuente: Códice florentino, 1980 [1547], lib. X ff.119r-125a en Viramontes y Flores, 2017b, p.38).

Por su parte, Alonso de León describe a los hombres como “glotones, epicúreos, flojos y holgazanes” (2005, p.22), siendo las mujeres quienes buscan la comida mientras ellos dormían o se paseaban, incluíble la caza por los hombres “... la carne del cual es lo mejor que tienen; y, en matándolo, lo dejan, y envían a sus mujeres, otro día por él; y ellas, por el rastro lo hallan y lo traen” (de León, 2005, p.21).

A través de fuentes como estas, la investigadora Leticia González Arriata (2007) ha propuesto una división marcada del trabajo entre hombres y mujeres entre este tipo de sociedades, donde los primeros estarían encargados de la caza de animales de cierto tamaño como el venado y el berrendo, la elaboración de instrumentos como el arco, flechas, cuchillos, y demás objetos líticos, así como del resguardo del grupo contra ataques diversos (la guerra). Mientras que el grupo femenino, se dedicaría a la recolección y procesamiento de los vegetales (una tarea nada despreciable pues en esta se basaba la mayor parte de su alimentación y sustento), además del cuidado de las infancias y la fogata, el transporte del agua y la leña. También ha propuesto que aquellos objetos que tenían función específica

relacionada en su mayor parte con las actividades de caza y destazamiento, tendrían una función de objetos de intercambio y objetos simbólicos, entre los cuales destacaría el cuchillo enmangado cuyo acceso y posesión no estaba dado para todos los hombres del grupo.

Esta clase de conceptualizaciones tradicionales de lo masculino y femenino en el mundo antiguo no solo se aplica en lo económico o la división sexual del trabajo, sino que también se ha concebido en el ámbito de la religión y los espacios rituales, pues en todos los casos se habla constantemente de un especialista ritual o entidad chamánica que comúnmente ha estado implícita o explícitamente asociada con el género masculino, los cuales serían los líderes del grupo, aunque la etnohistoria y la etnografía han documentado múltiples casos en donde las mujeres participan activamente en estas prácticas (Viramontes, 2015). Siguiendo a González (2007):

es posible plantear que una buena parte de la actividad masculina estaba dirigida a la manipulación de elementos ideológicos y a la elaboración y aprendizaje de rituales practicados en momentos importantes de definición y reforzamiento de los lazos con la naturaleza, con lo sobrenatural o con la propia sociedad humana por medio de las alianzas de parentesco. Se puede postular que las actividades y cargos de chamanes y hechiceros, con toda la carga de conocimiento social que implicaría, eran actividades predominantemente masculinas; el conocimiento de los vínculos sociales que los unían con otras bandas, la forma de reafirmarlo y deshacerlos, serían un conocimiento y sobre todo una prerrogativa masculina. (2007, p.47)

¿Pero podemos hacer estas formulaciones únicamente a partir de la lectura de las fuentes?

Bajo estas concepciones propuestas desde la arqueología, las prácticas ideológicas estarían legitimando la dominación masculina sobre la femenina al interior de estos grupos; no obstante, en estas investigaciones hay datos no planteados como el hecho de que en las mismas fuentes se menciona la destreza y dominio que las mujeres presentaban con el arco y la flecha, o la presencia y aceptación de miembros del grupo quienes performaban otros géneros, tal como lo observo Alonso de León y Cabeza de Vaca, y que mencionamos líneas arriba.

También, considero que muchos de esos supuestos están basados en una división universal del trabajo en donde recientemente investigaciones arqueológicas han demostrado lo contrario (Haas et al., 2020), esto aunado a que no debemos de pasar por alto el hecho de las fuentes fueron escritas por hombres con fines muy específicos, quienes pudieron haber minimizado e inferiorizando el papel de las mujeres en estos grupos (ver capítulo IV).

Por otra parte, investigaciones recientes han sugerido que el valle de Victoria estuvo constantemente frecuentado por distintas bandas de recolectores y cazadores, quienes encontraron diversos espacios para la captación de recursos además de lugares propicios para el resguardo y desarrollo de actividades cotidianas y rituales. Dichos grupos tenían una alta movilidad por lo que probablemente durante las jornadas de aprovisionamiento coincidieron con otras bandas enriqueciéndose así su interacción por medio de intercambios de productos, materias y creencias a lo largo de la región y con otras regiones como el Occidente, la Sierra Gorda Queretana y Río Verde, San Luis Potosí (Jiménez, 2019) (figura 31).

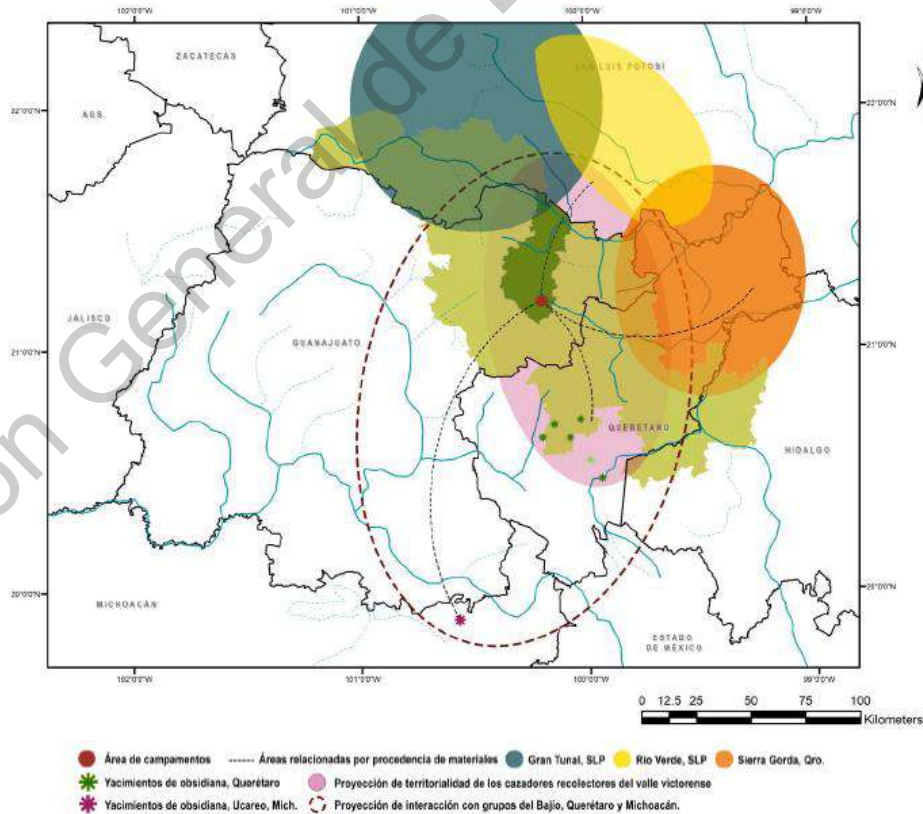


Figura 31. Mapa de áreas de interacción de los grupos recolectores y cazadores del valle de Victoria (Fuente: Jiménez, 2019, fig. 6.2, p.208).

El proceso de conquista y colonización de la Sierra Gorda de Guanajuato por parte de los españoles fue violento, lento y lleno de contratiempos, pues duró desde la segunda mitad del siglo XVI hasta el siglo XVIII. Durante este tiempo, surgieron una serie de fundaciones de pueblos de comunidades agricultoras Otomíes procedentes de Jilotepec, quienes convivieron con los pocos recolectores-cazadores serranos confinados en misiones, así como con mestizos y criollos que llegaron atraídos por las actividades mineras y ganaderas (Viramontes y Flores, 2017a).

Los primeros misioneros en llegar a la región fueron los franciscanos, aunque a finales del siglo XVI les siguieron los agustinos y jesuitas. Uno de los primeros asentamientos del área fue San Luis de la Paz, probablemente fundado como una estancia defensiva contra los grupos recolectores-cazadores hacia el 1552-1594 (Ramírez, 1982 en Viramontes y Flores, 2017a). A este le siguieron Casas Viejas (San José Iturbide), San Juan Bautista Sichú de Indios (Victoria) y Tierra Blanca, además de los fundos mineros Palmar de Vega (Pozos) y Mineral Real de San Francisco de Sichú (Xichú). Sin embargo, algunos pueblos tuvieron que ser abandonados debido a las continuas hostilidades a las que se vieron sometidos los colonos (Viramontes y Flores, 2017a).

La última etapa de poblamiento se caracterizó por su raigambre mestiza, de quienes se asentaron en algunas partes de la región, y además tuvieron una participación muy activa en las luchas civiles de la Independencia, la Revolución y la Guerra Cristera (Viramontes y Flores, 2017b).

2.4 El arte rupestre en el nororiente de Guanajuato

Durante todas estas diferentes etapas de poblamiento, los grupos que habitaron el semidesierto expresaron diversas visiones del mundo a través del arte rupestre, generalmente vinculadas con su cosmovisión, convirtiéndose en una práctica compartida tanto por sociedades nómadas y seminómadas, como por agricultores (Viramontes y Flores, 2017b; Viramontes, 2017).

Gracias a las investigaciones efectuadas bajo los proyectos *Los pames en la arqueología del semidesierto queretano* y *Arte rupestre en la cuenca del río Victoria*, se ha

logrado vincular el arte rupestre con la cosmovisión de los antiguos recolectores-cazadores que habitaron la región, identificar estilos gráficos y proponer diversas hipótesis en torno a la iconografía y los paisajes sagrados, así como indagar en el papel que pudieron haber jugado las y/o los especialistas rituales en la generación del arte rupestre.

El arte rupestre de la franja occidental y semidesértica de la Sierra Gorda de Guanajuato y Querétaro forma parte de una amplia tradición pictórica, conocida como Tradición Pintada México Semi-Árido, propuesta por Brigitte Faugère (1997), la cual se compone de un arte esquemático donde predomina la técnica de delineado, las tonalidades rojas, la bicromía rojo/amarillo o rojo/negro y las representaciones de las figuras humanas, así como los diseños geométricos (Viramontes y Flores, 2017a). Esta se encuentra desde el norte de Michoacán hasta Guanajuato, Querétaro, San Luis Potosí, Aguascalientes, y probablemente más al norte, lo que correspondería al territorio norteño habitado por las sociedades de cazadores-recolectores del periodo Posclásico (Faugère, 1997; Viramontes 2005c; Viramontes y Flores, 2017a; Martínez 2021).

A partir del análisis formal de cientos de motivos gráficos, se han establecido cinco estilos de representación grafico-rupestre en la región, los cuales se comprenden como inmersos en amplias tradiciones gráficas de grupos de cazadores-recolectores. Estos son: el *Rojo Lineal Cadereyta*, *Policromo Victoria* y *Rojo Lineal Zamorano* integrados la Tradición Pintada Semidesierto, mientras que los estilos *Lineal Extórax* y *Abstracto Zamorano* consisten en estilos de petrograbado, propios de la Tradición Grabada Semidesierto (Viramontes, 2005c y 2005d). Cabe señalar que estos diferentes estilos no son considerados como marcadores cronológicos, sino como la expresión de actores individuales en el marco de las convenciones sociales compartida del momento en que se elaboraron (Viramontes y Flores, 2017a). La clasificación parte de la forma en la que se representaron los motivos, el grosor de los trazos, el color y los detalles que se incluyen, esto último especialmente en los motivos antropomorfos (Viramontes, 2005c).

El estilo Rojo Lineal Cadereyta se encuentra disperso en cuevas y abrigos de toda la región semidesértica. Presenta una marcada inclinación por los motivos lineales monocromos de color rojo, dimensiones más bien reducidas y trazos de grosor medio, así como por la representación de la figura humana esquemática en disposición estática y delineada en

diferentes tonalidades de rojo. En su mayoría, estos motivos antropomorfos tienen los brazos y piernas dispuestos hacia abajo en línea quebradas que en muchos de los casos forman ángulos rectos, pero también pueden tener los brazos hacia arriba y en menor medida uno hacia arriba y otro hacia abajo; rara vez muestran detalles o algún accesorio como pies, dedos, cabeza, tocados, faldellines, bastones, arcos, flecha, etc. Algunos ostentan un diseño más elaborado, como el empalmado de dos o hasta tres antropomorfos superpuestos o continuos, aprovechando la línea central que hace las veces de tronco para incorporar otro juego de brazos o piernas. Además, tiene mayor predominancia por los motivos no figurativos sobre los biomorfos (Viramontes, 2005c, 2005d) (figura 32).

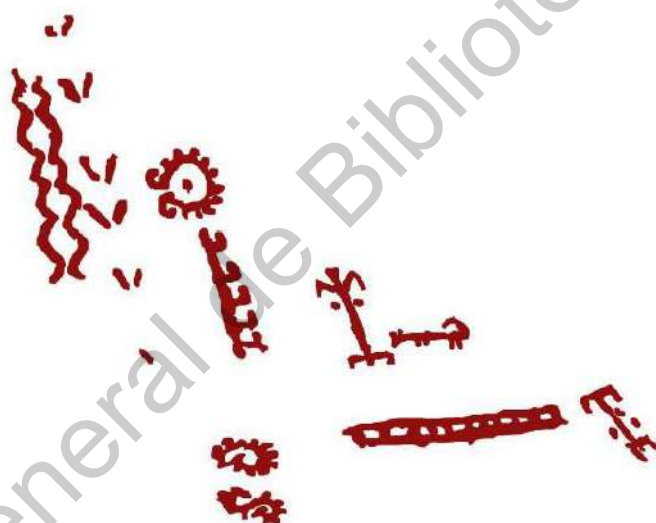


Figura 32. Motivos antropomorfos, zoomorfo y no figurativos estilo Lineal Cadereyta. Cueva de las Manitas, Conjunto III Grupo 2 (Fuente: Viramontes y Flores, 2012, p.200).

En su disposición no se observa una regla clara, pues estos motivos pueden encontrarse aislados o agrupados, dispuestos en formas aparentemente caóticas, o en ocasiones formando parte de escenas complejas, pues se han documentado paneles donde los motivos antropomorfos parecieran efectuar alguna danza; en muchas ocasiones los motivos antropomorfos esquemáticos de este estilo se encuentran asociados a círculos concéntricos y radiales, los cuales se han interpretado como probables representaciones solares. Sus dimensiones oscilan entre los 15 y 25 centímetros (Viramontes, 2005d, Viramontes y Flores, 2017a).

Por su parte, el estilo Policromo Victoria, restringido casi únicamente en la parte norte de la región, se distingue por integrar en la composición dos o hasta tres colores, siendo los más comunes el rojo y amarillo. Por lo general, en un solo antropomorfo se combinan el rojo y el amarillo o el rojo y negro, en menor medida también se han documentado en combinación de dos tonos de un mismo color, aunque también hay motivos monocromáticos (Viramontes, 2005c, 2005d) (figura 33).

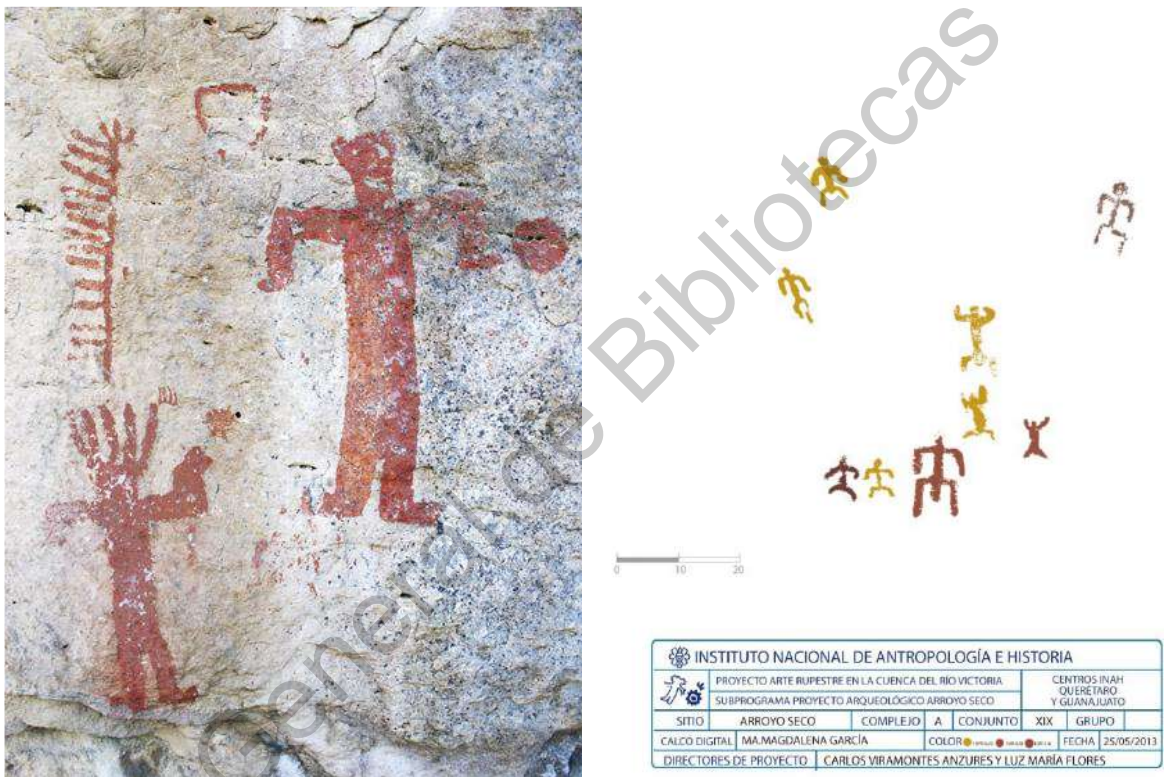


Figura 33. Estilo Policromo Victoria. Arroyo Seco (Fuente: Viramontes y Flores, 2012, pp.22 y 92).

Igualmente, este estilo se distingue por su toque de “realismo” que les otorga cierto dinamismo a las figuras humanas, lo que los convierte en motivos únicos además de que resultan de suma importancia ya que representan casi el 70% de los grafismos. En ocasiones, los diseños antropomorfos representan escenas de cacería de venado o de guerra. Suelen asociarse con círculos de diferentes diseños, principalmente concéntricos y radiales o en combinaciones de unos y otros. A veces se acompañan también de representaciones fitomorfas policromas interpretadas como peyotes y plantas de maíz. Las dimensiones de los diseños por lo general van de los 25 cm a los 50 cm. En la mayoría de los casos se plasmaron

mediante trazos más o menos anchos, aunque también se han registrado algunos que primero fueron delineados y después rellenados, ya sea del mismo u otro color, otros solo se dejan delineados. Presenta una predominancia por los motivos biomorfos sobre los no figurativos (Viramontes, 2005c, 2005d).

El estilo Rojo Lineal Zamorano solo se ha registrado en las inmediaciones de El Pinal del Zamorano ubicado en el límite entre Querétaro y Guanajuato. Se encuentra integrado por motivos antropomorfos delineados muy finos en rojo con un alto grado de abstracción y de dimensiones reducidas de entre uno y dos milímetros de ancho, lo que podría ser el resultado de una elaboración mediante instrumentos muy delgado. La mayoría de los motivos antropomorfos presentan detalles como dedos, manos, pies, cabeza e incluso cabello, y algunos suelen estar acompañados por venados u otros cuadrúpedos. Entre estos no existen representaciones de escenas de cacería (Viramontes, 2005c, 2005d).

Las figuras humanas de este estilo se plasmaron de distintas formas, sin embargo, conservan un patrón común compuesto de una línea vertical solida a la que se le agregó un círculo semejando la cabeza, que puede estar rellenado o solo delineado. En otras ocasiones, dicha figura se representa mediante la técnica del contorno abierto o cerrado, también en algunos casos puede observarse que el cuerpo se rellenó con un tono ligeramente diferente del que se empleó para delinear el cuerpo (Viramontes 2005c, 2005d) (figura 34).

Por lo general no se agregan las extremidades inferiores y superiores, pero cuando estas son representadas suelen ser muy cortas en relación con el tronco, lo que provoca la ilusión de alargamiento del torso. De la misma forma, los dedos tanto de manos como pies parecen ser un rasgo que ocupa un lugar relevante, aunque generalmente aparecen tres dedos. Otro rasgo relevante de estos motivos antropomorfos es que suelen representarse atravesados por una o varias líneas a la altura de la cintura, o por una hilera de triángulos, lo que se ha asociado con el autosacrificio, la muerte y el renacimiento del especialista ritual durante el trance. Muchas veces en la cabeza se observan adornos a manera de “tocados” en ocasiones compuesto por dos o más líneas, o un círculo a manera de “aura”. Igualmente se han registrado elementos que semejan bastones cortos sostenidos por las figuras antropomorfas, aunque también se han registrado tan largos como la figura misma. Los bastones suelen tener un diseño a base de triángulos dispuestos uno al lado del otro para formar una hilera. Al igual

que el estilo Policromo Victoria, presenta una predominancia por los motivos biomorfos sobre los no figurativos (Viramontes, 2005d).



Figura 34. Estilo Rojo Lineal Zamorano (Fuente: Viramontes, 2005d, fig.9, p.384).

En estos estilos por lo general las figuras humanas son asexuadas, aunque algunos presentan una línea continua desde el tronco y entre las piernas, las cuales han sido consideradas como indicativos de órganos sexuales masculinos (Viramontes 2017; Viramontes et.al 2015).

Otros motivos muy recurrentes son los círculos concéntricos, los cuales han sido clasificados bajo la denominación de geométricos con el fin de no asignarles a *priori* una carga semántica propia del trasfondo occidental moderno, que le reste lugar a lecturas más afines al pensamiento de los grupos que produjeron tales diseños. Esta forma de clasificación se aplica de igual manera con otros motivos tales como líneas rectas, paralelas, perpendiculares, curvas, en zigzag, retículas, pectiformes, entre otros muchos.

Aunque sobresalen los motivos antropomorfos y circulares, también se han logrado registrar algunas improntas de manos, que en su mayoría suelen encontrarse en sitios ocultos y de difícil acceso, lo que ha hecho suponer que quizá estas eran únicamente conocidas por un número reducido de personas. También se han identificado probables representaciones de animales igualmente esquemáticos, lo que ha ocasionado que la identificación de especies particulares sea complicada e incluso imposible en ocasiones, por lo que, de manera similar

al caso de los motivos geométricos, se optó por clasificarlos de manera general en cuadrúpedos, aves, reptiles, insectos, etcétera.

Finalmente, con respecto a los petrograbados, el estilo Lineal Extóraz, ubicado en sitios de la ribera del río Extóraz en el municipio de Peñamiller, se compone por representaciones antropomorfas esquemáticas, círculos radiales externos al igual que diseños abstractos y geométricos elaborados mediante percusión. Mientras que el estilo Abstracto Zamorano, localizado únicamente en dos sitios a las faldas del Pinal del Zamorano, se compone de representaciones geométricas elaboradas mediante abrasión directa (Viramontes, 2005c, 2005b, Viramontes y Flores 2017a).

En el caso de los sitios de nómadas y seminómadas, se han observado cuatro tipos de concentraciones: la primera en el municipio de Cadereyta al norte del río San Juan, la segunda cerca de los escurrimientos de agua del Pinal de Zamorano, el tercero en el valle intermontano de Victoria, y el cuarto la Cañada de los Murciélagos (Viramontes, 2005 y Viramontes y Flores, 2017a) (figura 35).

La subregión de Cadereyta se localiza al sur de la región semidesértica, en los municipios de Cadereyta, Tequisquiapan y Colón, en el estado de Querétaro. Es una de las zonas más áridas, secas y escarpadas, durante mucho tiempo se constituyó como parte de la frontera entre las sociedades sedentarias-agricultoras de corte mesoamericano y las sociedades de cazadores-recolectores del norte de México. Una de las principales características de los sitios con arte rupestre de esta región es la diversidad de los motivos pictóricos, estos en su mayoría se relacionan con grupos de cazadores y recolectores, entre los cuales destaca el sitio La Nopalera en donde se sintetiza los conceptos básicos que es posible observar separados en muchos sitios de la región (Viramontes, 2005c).

Siguiendo a Viramontes (2005c), en esta subregión no se manifiestan claramente los paisajes sagrados, sin embargo, si se observan espacios rituales en los que quedaron plasmados muchos de los conceptos básicos de la cosmovisión de los grupos recolectores-cazadores, entre los que probablemente estarían los relacionados con cultos relativos al agua. Entre los elementos gráficos que sustentan dicha propuesta están las representaciones de plantas de maíz, los motivos zoomorfos como los ciempiés y los lagartos asociados a los antropomorfos, así como los motivos no figurativos “todo ello vinculado al poder del

especialista ritual y su acceso al inframundo, al lugar de los muertos y de los ancestros” (Viramontes, 2005c, p.210).

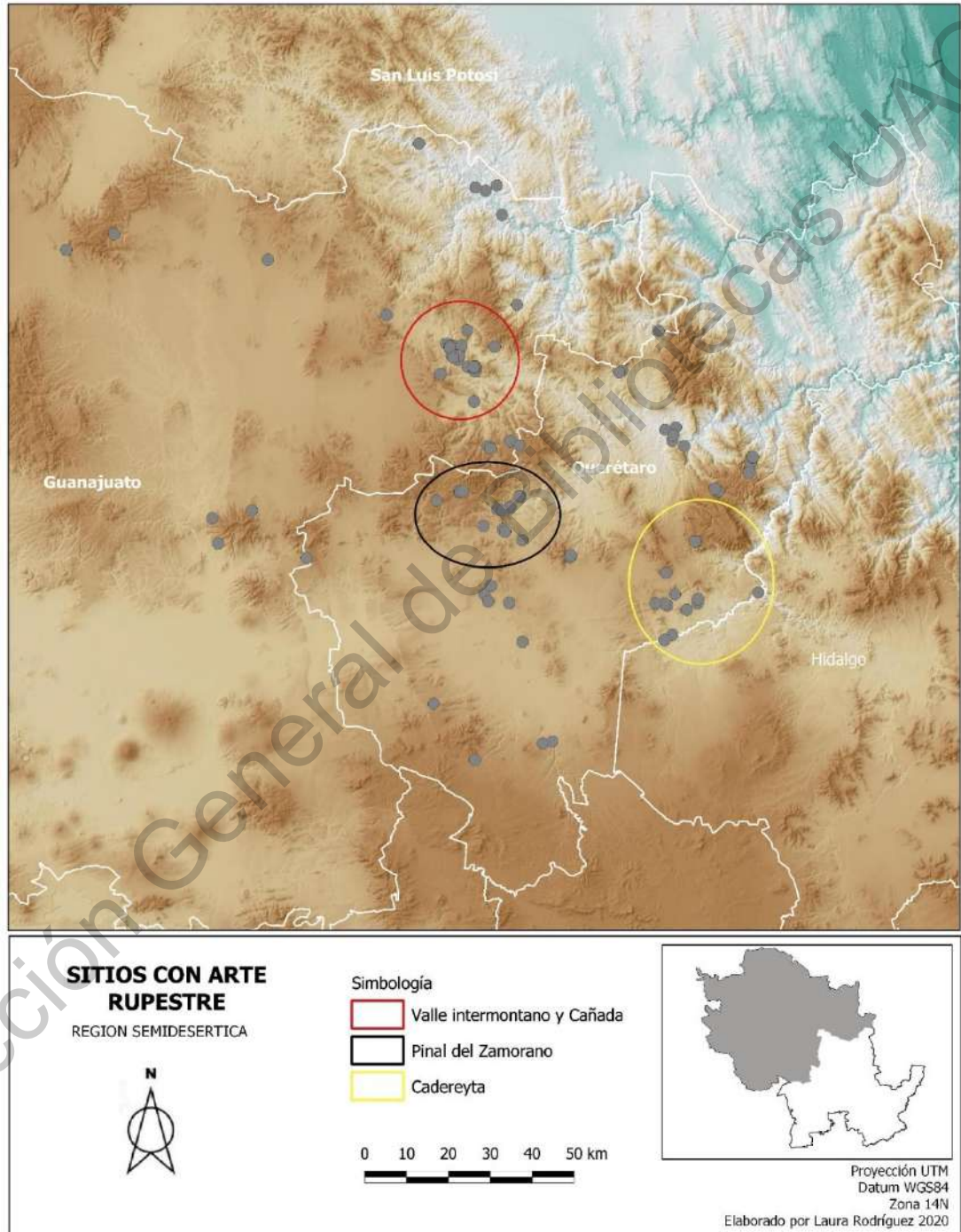


Figura 35. Concentración de sitios con arte rupestre registrados en la Región Semidesértica. Modificado de Viramontes, 2020 conferencia “El papel del paisaje como estructuradora de las prácticas rituales en el arte rupestre del nororiente de Guanajuato” en línea.

En el área también se han observado muchos motivos figurativos, los cuales podrían tener significados polisémicos, aunque una de las propuestas es que estos son “el resultado de fenómenos entópticos derivados del empleo de alguna planta psicotrópica como el peyote o la datura [...] medios utilizados por el chamán para llegar al trance y a las visiones propias de este estado alterado de la conciencia” (Viramontes, 2005c, p.211). Asimismo, en esta subregión se ha registrado la mayor cantidad de elementos gráficos que aluden al momento de contacto con los españoles.

Por su parte, la subregión de El Pinal del Zamorano, ubicada en las inmediaciones del macizo montañoso de 3400 msnm, se caracteriza por presentar un clima templado húmedo, así como una vegetación compuesta por pino y encino, esto en contraste con el clima seco de la región circundante. Por ello, se cree que esta área pudo haber jugado un papel primordial en la vida cotidiana y en la cosmovisión de los grupos cazadores del semidesierto, puesto que un importante porcentaje de los abrigos y frentes rocosos del semidesierto plasmados de arte rupestre se localizan en los escurrimientos de agua procedentes del Pinal del Zamorano (Viramontes, 2005c).

En esta área se documentó lo que podría ser una jerarquización de sitios en función de su gráfica rupestre, ya que aquellos que se ubican cerca de los cauces de agua “manifiestan una iconografía más abundante y variada que la que se observa en aquellos abrigos que se encuentran alejados de los ríos, arroyos o manantiales” (Viramontes, 2005c, p.240). También llama la atención la gran cantidad de impresiones de manos en positivo que se han registrado, la mayoría en color rojo, aunque también las hay en negro (Viramontes, 2005c).

Otra de las áreas relevantes para esta investigación es el pequeño valle intermontano localizado en la capital del municipio de Victoria, en donde se ha documentado la mayor concentración de sitios con arte rupestre, sumando 46, tres cuartas partes del total de sitio en la región, “lo que nos da una idea de la importancia que tuvo el valle para las antiguas sociedades de recolectores-cazadores de la Sierra Gorda” (Viramontes y Flores, 2017a, p.35). El valle intermontano también ostenta algunas de las formaciones rocosas más espectaculares del nororiente de Guanajuato (Viramontes y Flores, 2017a).

La imaginería rupestre aquí es básicamente esquemática con un predominio por la representación de la figura humana arquetípica, delineada de frente, en disposición estática y

plasmada a partir de sus rasgos más elementales, aunque en algunas ocasiones pueden observarse diversas variantes como la disposición de brazos o piernas hacia arriba y/o hacia abajo, con o sin pies, manos, dedos, tocados y otros atributos. Estas figuras son predominantemente asexuadas, sin embargo, un número menor presenta una línea recta que se prolonga desde el tronco y termina entre las extremidades inferiores, lo que se ha inferido como una posible sexualización masculina (Viramontes y Flores, 2017a; Viramontes, 2006).

En menor medida se encuentran las representaciones zoomorfas, fitomorfas y los motivos geométricos, principalmente los círculos sencillos. Hay una predominancia por el color rojo, aunque también se han registrado el amarillo y la combinación de ambos. Mientras que los tintes negros son casi inexistentes y los blancos suelen corresponder a la época colonial.

Los soportes pintados fueron dispuestos en lugares amplios y de fácil acceso, a pie de monte o en la ladera media baja de los cerros que lo circundaban, particularmente en el sector sur o sobre pequeñas elevaciones aisladas. Se ha pensado, que esta disposición de los paneles podría evidenciar la práctica de un ritual “público”, donde podrían participar todas y todos los miembros del grupo, aunque no necesariamente pintando, y donde los códigos simbólicos que se estaban plasmando eran del conocimiento general, pero tal vez de forma limitada (Viramontes et al., 2015).

Por lo tanto, en este valle se habría generado “un paisaje sagrado como una transformación cultural del paisaje natural, y en parajes específicos se realizaban rituales con un profundo significado en términos de la cosmovisión y la observación de la naturaleza” (Viramontes y Flores, 2017a, p.97). Asimismo, este paisaje “se marcó por medio del arte rupestre en espacios y lugares significativos que se constituyeron en un lenguaje visual que definía la estructuración de un territorio sagrado” (Viramontes y Flores, 2017a, p.97). Esta práctica de “escribir” la historia (ya sean mitos, tradiciones orales, reminiscencias personales, rituales y hábitos corporales) en el paisaje, denominada como “escritura topográfica” “topogramas” y “topografos”, “actúan como mecanismos mnémicos o memorísticos que permiten recordar eventos y procesos históricos, particularmente aquellos en los que la dimensión espacial es central” (Santos-Granero, 2004, p.190), proliferando en grupos de

tradición oral, ejemplo de ello son los Yanasha del Perú, los pueblos Nasa de Colombia y Wakuénai de Venezuela (Santos-Granero, 2004).

Entre los sitios del valle que presentan una abundante y variada iconografía se encuentran: Arroyo Seco, La Sobrepiedra-Donico y el Tecolote. El primero, se localiza en la parte central del valle, entre las poblaciones de Victoria y los Remedios. Desde este sitio, son visibles la mayor parte de los sitios con arte rupestre de las inmediaciones (Martínez y Viramontes, 2015). Se conforma por dos pequeños cerros identificados localmente como La Zorra (Complejo A) y La Tortuga/La Pintada (Complejo B), los cuales están separados por los cauces intermitentes de los arroyos Seco y Grande (figura 36).

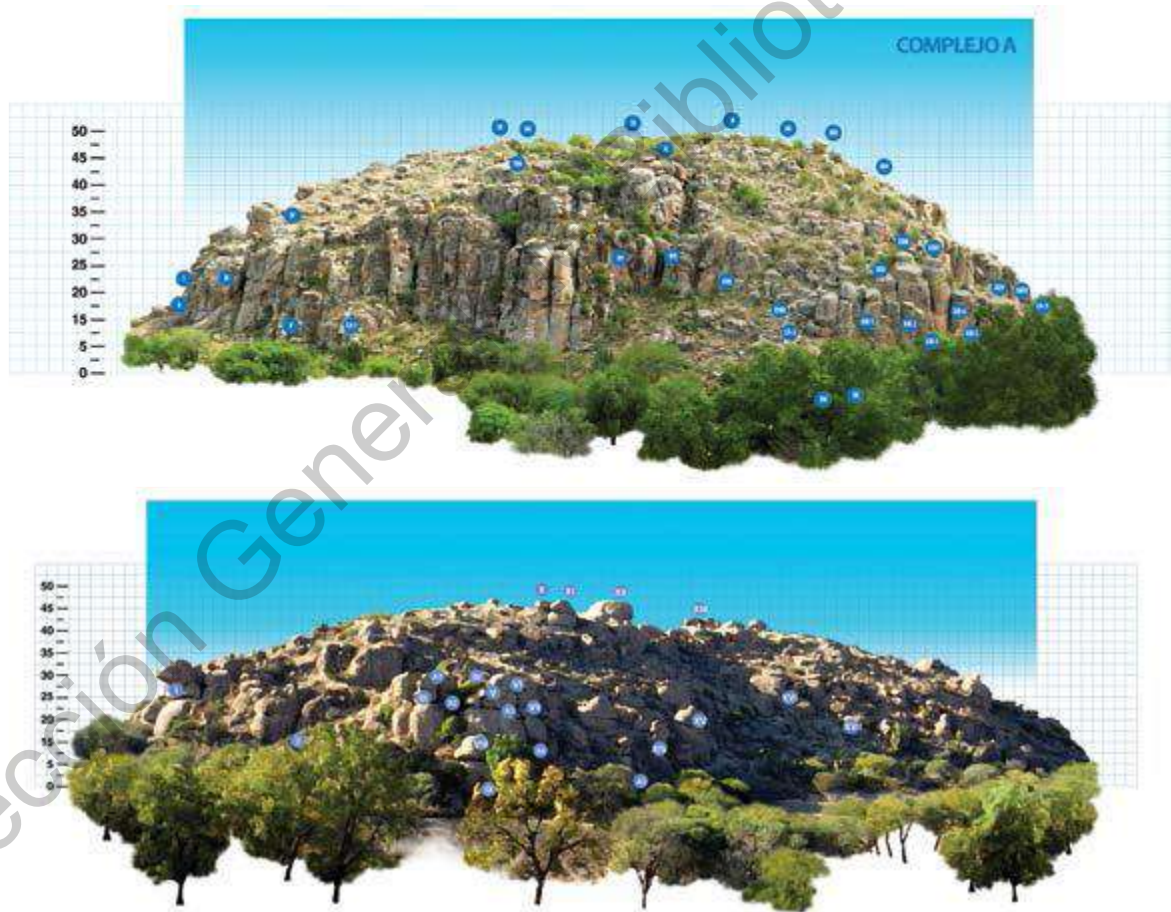


Figura 36. Disposición de los conjuntos pictóricos en los Complejos A y B del sitio Arroyo Seco (Fuente: Viramontes y Flores 2017a, p-143).

Actualmente, se tienen identificados y documentados 42 conjuntos compuestos por 83 soportes y cientos de motivos pictóricos. La mayoría de los conjuntos (26) y grafismos (53.4%) se encuentra en La Zorra (Complejo A), mientras que en La Tortuga (Complejo B) cuenta con 16 conjuntos y el 46.5% de los grafismos. En los soportes se pueden observar varias etapas pictóricas, las cuales no solo datan de la época prehispánica, sino también de la época Colonial y hasta del siglo XIX (figura 37).

Por su parte La Sobrepiedra-Donicó, se localiza a un kilómetro al norte de Arroyo Seco. Alcanza una extensión de 30 hectáreas, que incluye terrazas artificiales, espacios semicirculares delimitados por grandes bloques de roca, pequeñas covachas, abrigos rocosos y material arqueológico disperso en superficie. En él, se han localizado y registrado un total de 16 conjuntos gráficos con 43 grupos pictóricos y una gran cantidad de motivos aislados. El estilo pictórico del sitio concentra las características básicas del arte rupestre de Victoria (Viramontes y Flores, 2008 y 2018) (figuras 38 y 39).

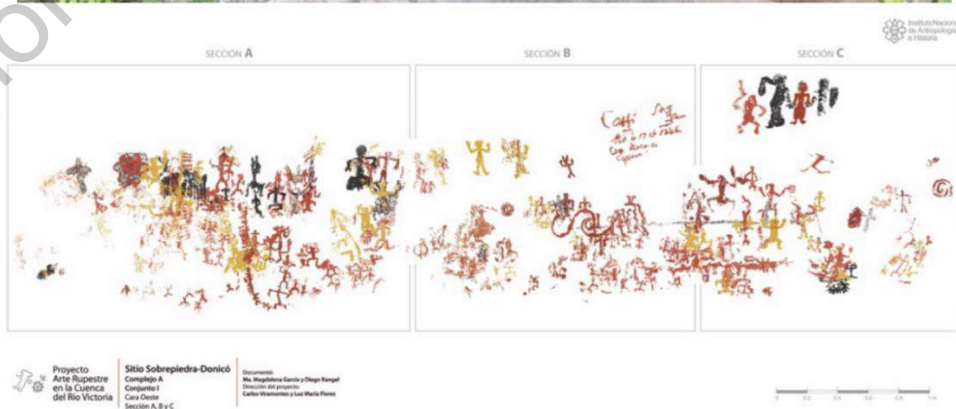


Figura 37. Motivos antropomorfos en el sitio Arroyo Seco (Fuente: Archivo PARCRV, 2020).

A menos de ocho kilómetros al sureste del valle intermontano encontramos nueve sitios con arte rupestre que conforman la Cañada de los Murciélagos, estos son: El Derrumbadero I (22), El Derrumbadero II (23), Cueva del Cuervo (24), El Tepozán (50), Camposanto (51), El Carecillo (52), La Huerta I (56), La Huerta II (57) y La Mesa de la Ceja de Durazno (58). Fueron dispuestos en parajes de difícil acceso, ocultos a la vista y en escarpes cercanos a la cima de los cerros que delimitan la cañada (Viramontes et al., 2015) (figura 40).



Figura 38. Vista hacia el norte de los Conjuntos I y II de la Sobrepiedra-Donicó (Fuente: Viramontes y Flores, 2018, p.6).



Proyecto: Arte Rupestre en la Cuenca del Río Victoria
 Sitio Sobrepiedra-Donicó
 Conjunto I
 Cueva Ocho
 Sección A, B y C
 Dirección: Mtro. Magdalena García y Diego Romo
 Dirección del proyecto: Carlos Domínguez y Luis María Flores

Figura 39. Soporte rocoso Conjunto I Sobrepiedra (Fuente: Viramontes y Flores, 2018, pp.47- 48).

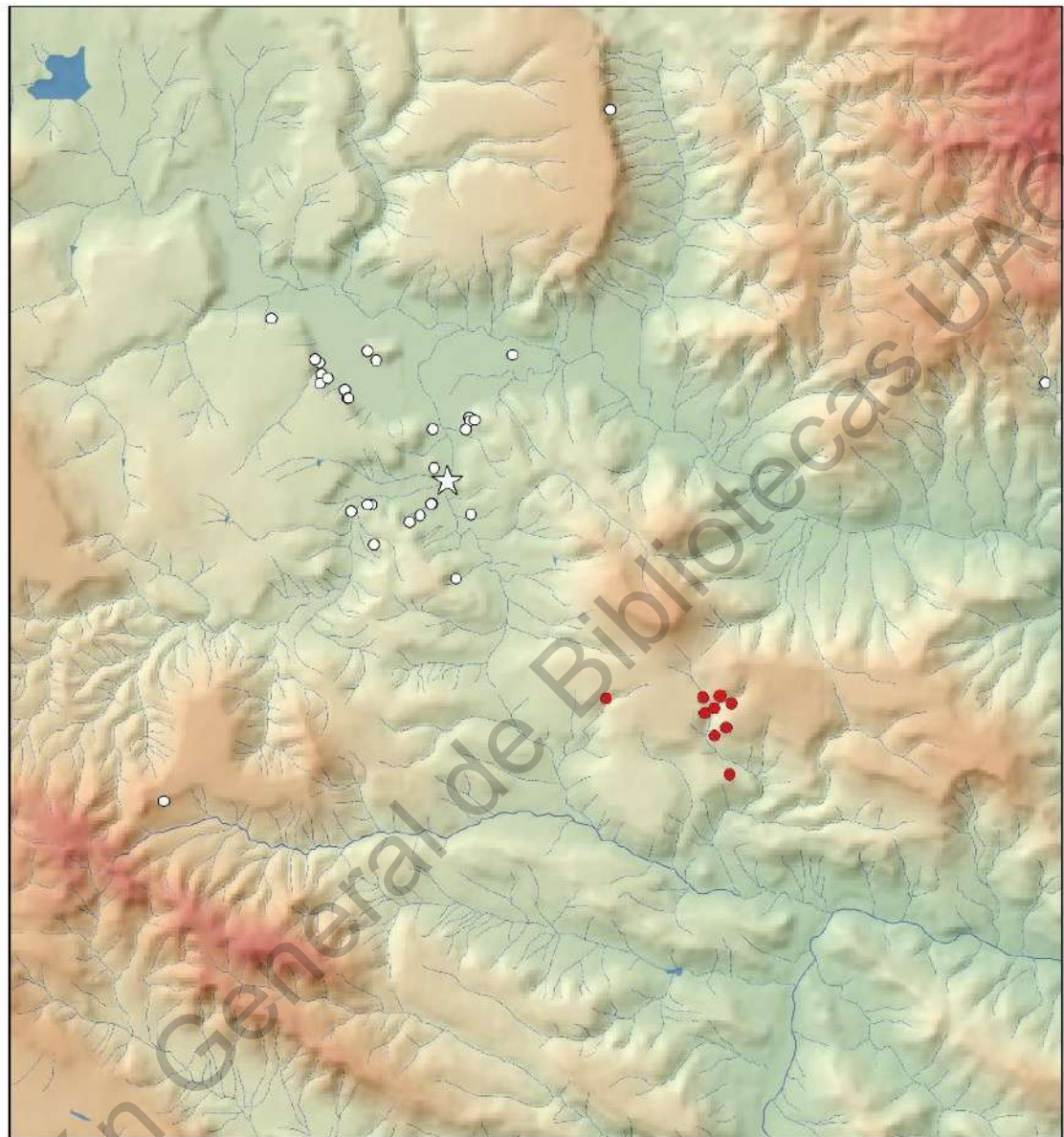


Figura 40. Sitios con arte rupestre, al norte en blanco se observa el Valle intermontano de Victoria, al sur en rojo la Cañada de los Murciélagos.

A grandes rasgos, estos sitios, comparten las características iconográficas generales del resto de la imaginería rupestre del valle intermontano, sin embargo, también presentan muchos motivos pictóricos únicos registrados solo en este paraje y poco comunes en el arte rupestre regional, tales como figuras antropomorfas con genitales explícitos masculinos o con rasgos sobrenaturales y en posiciones anatómicas imposibles, vulvas, figuras antropomorfas con atributos zoomorfos, improntas de manos, abundantes seres alados, grafismos “miniaturas” plasmados con suma delicadeza, círculos decorados con diseños complejos y elaborados, una gran cantidad de motivos realizados probablemente durante la época colonial, además de un abundante empleo de tintes rojos y negros, mientras que los motivos en amarillo son muy escasos (Viramontes 2015b) (ver capítulo IV) (figura 41).



Figura 41. A la izquierda, motivo vulvar, Cueva del Cuervo (Tomado de Viramontes, 2015a, fig.11, p.41). A la derecha, antropomorfo con características sexuales explícitas. Tepozán Conjunto III Grupo 3. (Fuente: Archivo PARCRV, 2020).

Viramontes (2015b) considera que probablemente la Cañada de los Murciélagos pudo tener una función ritual diferente a la del valle debido al acceso restringido y por la singularidad de sus motivos, los cuales fueron plasmados por el mismo grupo que plasmó los motivos del valle, por lo que la práctica de pintar en las rocas en este paraje pudo haber sido un ejercicio más bien íntimo donde “sólo acudían talvez los iniciados, como el especialista ritual y sus auxiliares, o bien sectores de la comunidad directamente involucrados en ritos específicos de fertilidad, iniciación, de paso hacia la mayoría de edad, etcétera” (Viramontes y Flores, 2017a, p.117) (figura 42).

Tabla 1. Principales diferencias espaciales e iconográficas entre los sitios de manifestaciones rupestres del valle intermontano y la cañada	
VALLE INTERMONTANO	CAÑADA DE LOS MURCIÉLAGOS
Rituales colectivos	Rituales más íntimos
Fácil acceso	Difícil acceso
Pie de monte o ladera media	Escarpes en la cima
Intervisibilidad de corto alcance	Intervisibilidad de largo alcance
Abundan tintes rojos y amarillos; escasean los negros	Abundan tintes rojos y negros; escasean los amarillos
Bicromos en rojo y amarillo	Bicromos en rojo y negro
Antropomorfos masculinos asexuados y sexuados simples	Antropomorfos masculinos asexuados, sexuados simples y sexuados completos
————	Vulvas
————	Antropomorfos en posición anatómica imposible
————	Teriantropos
————	Improntas de manos
Representaciones de cuadrúpedos	Representaciones de seres alados
Presencia moderada de círculos con diseños simples monocromos y en composiciones bicromas de rojo y amarillo	Presencia abundante de círculos con diseños complejos monocromos y en composiciones bicromas de rojo y negro
————	Presencia de motivos miniatura
————	Figuras ecuestres

Figura 42. Cuadro comparativo entre e Valle intermontano y la Cañada de los Murciélagos (Fuente: Viramontes y Flores, 2017, tabla 1, p.135).

A través de la propuesta de distribución de los sitios en estas diferentes subregiones, se ha planteado la existencia de un patrón de distribución relacionada con la:

forma en que las sociedades antiguas integraron los paisajes naturales a su cosmovisión, convirtiéndolos en paisajes sagrados con un fuerte impacto en diferentes ámbitos de la propia sociedad, al mismo tiempo que se constituyeron en una manera de organizar ritualmente el territorio. (Viramontes, 2005c, p.247).

Es decir, los espacios donde fueron plasmados los motivos pictóricos no fueron elegidos al azar, pues las sociedades que los plasmaron “incorporaron ciertos parajes a su cosmovisión transformando conceptualmente el paisaje natural en paisaje sagrado, mismo que marcaron ritualmente con el arte rupestre” (Viramontes, 2017, p.22). También se piensa que muchas de las cuevas, abrigos y frentes rocosos fueron pintados y grabados “durante ritos de paso, de fertilidad, de iniciación, pero también funcionaron como marcadores territoriales o de eventos históricos o astronómicos significativos, además de ser parte de rituales terapéuticos” (Viramontes, 2017, p.36), donde pudieron haber intervenido diferentes personajes, desde la

o el especialista ritual hasta grupos mayores de personas, entre ellos las y/o los adolescentes en los llamados ritos de paso.

En el arte rupestre de la región resulta significativa la constante repetición de la figura humana. Debido a sus particularidades, atributos, vinculación espacial con ciertos motivos gráficos y su significación recurrente en algunos abrigos y frentes rocosos de la región, se ha propuesto que tales motivos pudieran ser un indicador de prácticas rituales asociadas a la figura humana del o la especialista ritual, quien pudo haber representado un papel como intermediario entre la realidad tangible, y aquella donde se situaban los poderes sobrenaturales (Viramontes, 2005d; Viramontes y Flores 2017a).

Durante y después de la conquista española, algunos motivos fueron plasmados con una técnica claramente indígena, aunque los motivos anteriores fueron sustituidos por iconos propios de la tradición católica popular, tales como figuras ecuestres, personajes a caballo, cruces, altares, glosas y fechas que dejaron testimonio de la tarea evangelizadora de distintas ordenes religiosas en territorio chichimeca. Y durante varias décadas hasta el día de hoy, muchos sitios siguieron siendo visitados por grupos que se resistían al orden colonial y a la imposición religiosa (Viramontes y Flores, 2017a).

Capítulo III

Cuerpo prehispánico: representación y corporalidad

Retomando algunos de los postulados de Capítulo I (*Sustentación teórica-metodológica*), concordamos en que las concepciones formadas entorno al cuerpo humano “son meollos receptores, ordenadores y proyectores de la esfera física y social que las envuelven” (López, 2004, p.7), y su estudio debe partir del conocimiento de las sociedades que las crearon, puesto que estos son el resultado de la reflexión conjunta de las y los miembros de un determinado grupo social, y es ahí donde cobran sentido.

Debido a una serie de factores, entre ellos la violenta colonización de la zona y la poca investigación en torno estos temas, no se tiene información directa con respecto a cómo estas sociedades recolectoras y cazadoras del semidesierto guanajuatense concebían su cuerpo, por lo que el uso de fuentes etnográficas, etnohistóricas y otros datos arqueológicos pueden resultar de gran ayuda para la comprensión del pensamiento antiguo, los cuales, como ya mencionamos (ver Capítulo I) deben ser usados con cautela.

En dichos datos, abordamos concepciones no solo de sociedades recolectoras y cazadoras del norte de México, quienes durante la época de contacto con los españoles compartieron el área denominada como Gran Chichimeca, sino que también de sociedades sedentarias mesoamericanas, debido a que autores como Kirchhoff (1943), Armillas (1991), Viramontes (2005c) y Viramontes et al. (2015) sugieren que las sociedades del semidesierto guanajuatense con filiación Pame estuvieron estrechamente vinculadas de muchas maneras con los grupos mesoamericanos, por lo que el intercambio tanto de bienes como de ideas fue una constante (Jiménez, 2019).

3.1 Representaciones corporales en el México Antiguo

Las imágenes o representaciones son uno de los lenguajes más antiguos para transmitir mensajes y conocimiento empleado por la humanidad. En Mesoamérica, ya sea moldeada,

modelada, tallada, esculpida o pintada, la figura humana fue una de las representaciones más recurrentes en todas sus formas y acciones a lo largo de la historia (Florescano, 2018), siendo una figurilla de cerámica recuperada en Tlapacoya (2300 a.C.) la más antigua que se tiene registrada en esta área cultural (Joyce, 2000).

Estas figurillas, acompañaron las primeras secuencias cerámicas durante el periodo Formativo Temprano (2500 – 1000 a.C.) (Joyce, 2000), lo que evidenció la relevancia de la figura humana y la forma en la que era percibida (Gallegos, 2011). Joyce sugiere, que las y los infantes pudieron haber participado en el modelado de estas figurillas tempranas, asimilando a través de ello el proceso de representación diferencial de los individuos al igual que el valor otorgado a lo femenino y masculino (2008 en Gallegos, 2011).

Hacia el Formativo Medio (1200 – 700 a.C.) la cantidad y variedad de dichas figurillas aumentaron considerablemente (Sarmiento, 2000), especialmente en sitios como Tlatilco en el Valle de México o Chupícuaro en el Occidente, estas mostraban cuerpos desnudos diferenciados capaces de atribuirles identidad sexual. Por lo general estas pequeñas esculturas se han identificado como representaciones femeninas debido a sus rasgos corporales tales como la presencia de pechos, caderas anchas, vientre abultado y vulva, aunque también hay algunas representaciones masculinas. Las figurillas de Tlatilco aparecen con mayor frecuencia en entierros de mujeres (Grove, 2000), mientras que las Chupícuaro las vemos en diversos contextos funerarios y domésticos (Faugère, 2014). Las figurillas femeninas han sido asociadas a un culto doméstico, a la fertilidad e incluso se ha mencionado que pudieron ser elementos asociados a los linajes (López y López, 2001; Grove, 2000; Sarmiento, 2000; Faugère, 2014), aunque también podrían estar vinculadas a prácticas de embellecimiento, expresión sexual y con la transición de la infancia a la adultez (Joyce, 2000); mientras que las masculinas se asocian más con representaciones de personajes con funciones específicas dentro de la organización social (López y López, 2001; Grove, 2000). No todas están desnudas, algunas también portan poca ropa, normalmente solo una falda sencilla, así como una gran variedad de peinados¹² y ornamentos como collares, brazaletes,

¹² Algunos de estos peinados sugieren que probablemente las mujeres trenzaban su cabello con tiras de tela pintada, prácticas que actualmente se llevan a cabo en comunidades mayas de Chiapas y Guatemala (Grove, 2000).

narigueras, ajorcas en el cuello, espejos, colmillos colgados, pendientes y restos de pigmento (López y López, 2001; Grove, 2000; Sarmiento, 2000; Faugère, 2014).

Para Joyce (2000) el resalte del cuerpo a través de la pintura corporal, el tratamiento del cabello y los ornamentos asociados fueron los temas principales de las figurillas del Formativo, las cuales inscribieron de forma permanente momentos de performances de género a través del embellecimiento corporal.

Poco después del establecimiento de estas primeras aldeas, en algunas regiones se empleó la roca para la representación monumental de figuras antropomorfas (Joyce, 2000), siendo los Olmecas (1500 a.C. – 500 a.C.) los principales exponentes, pues a través de su escultura aparecen las primeras representaciones exactas y meticulosas del cuerpo humana que revolucionaron la manera de representarlo a partir del manejo del volumen (González, 2000), el refinado sentido de la proporción, el movimiento y la composición de escenas (Florescano, 2018). Entre estas destacaron las llamadas cabezas colosales debido a que cada una poseía rasgos faciales y tocados propios, por lo que fueron interpretadas como retratos de gobernantes (Florescano, 2018). Pero también se han identificado, como parte de ofrendas, algunas máscaras¹³ y pequeñas esculturas en piedra verde y madera que van desde la cabeza y el torso hasta el cuerpo completo (González, 2000), en algunas inclusive se reflejó la concepción en torno al cosmos como espejo del cuerpo¹⁴ (Florescano, 2018).

A pesar de que en la escultura Olmeca se observan finos detalles corporales, en ella no se destacaron características sexuales como en el caso de Occidente, sin embargo, una buena parte de estas han sido identificadas con el género masculino ya que se consideran que son representaciones de gobernantes y/o seres supremos.

Según Florescano (2018), con los Mayas del periodo Clásico (200 – 950 d.C.) se inicia otra etapa de representación y entendimiento del cuerpo humano gracias al desarrollo de la escritura, lo que “proporcionó a los gobernantes un código de identidad unificador y un instrumento idóneo para comunicar mensajes a distintos públicos” (Florescano, 2018, p.186).

¹³ En excavaciones efectuadas en el Templo Mayor, Matos Moctezuma (1979) identificó depositada como parte de una ofrenda una pequeña máscara Olmeca, lo que habla de su importancia y el gran valor asignado por civilizaciones posteriores como la Mexica a casi dos milenios después de su elaboración.

¹⁴ Ejemplo de ello es la figura denominada “Joven Señor” o “Slim” la cual está dividida horizontalmente en los tres niveles del cosmos (Florescano, 2018).

A partir de la imagen y la escritura, los Mayas lograron describir en glifos las partes y características del cuerpo humano, el cual fue plasmado en distintas posiciones, acciones y formas, no obstante, la postura frontal en combinación con el cuerpo de frente y la cara de perfil fue lo más común. Si bien, la figura más representada fue la de *ajaw*¹⁵ (gobernante) el cual iba acompañado de un rico atavío en posiciones que denotaban una actitud de mando (Florescano, 2018), también se han identificado murales que presentan escenas cotidianas de sus habitantes, como los registrados en un basamento piramidal en la Acrópolis de Calakmul, en el que se observan escenas de un mercado o un banquete ceremonial donde participan mujeres y hombres en actitudes de oferta y consumo de alimentos, así como de carga y transporte de mercancía (Florescano, 2018). Este tipo de escenas sobresalen del resto no solo por lo que pudieran ser representaciones cotidianas del mundo Maya, sino porque son unas de las pocas escenas donde lo femenino no es interpretado de forma pasiva.

Durante este mismo periodo, en los cientos de murales del sitio más representativo del centro de México, Teotihuacan, se identificó la icónica Serpiente Emplumada junto con algunas escenas de sacerdotes con ricos atavíos y vírgulas del discurso brotando de su boca, personajes con formas de jaguares y cientos de pequeñas figuras humanas en distintas actividades (jugando el juego de pelota, saltando, danzando, nadando, descansando entre otras) y con distintos atuendos, peinado y objetos portables (Florescano, 2018; López y López, 2001). A diferencia de sus contemporáneos Mayas, los Teotihuacanos no realizaron representaciones individualizadas de sus gobernantes, ni mucho menos de guerreros con víctimas de conquista, proliferando mayormente las representaciones de los dioses, sacerdotes y actividades comunitarias. En la cerámica se observa el uso de moldes para la elaboración de figurillas antropomorfas con grandes cabezas planas, rapadas parcial o totalmente y con grandes tocados, por lo general estas fueron asexuadas y portaban vestimentas simples como túnicas, faldas o taparrabos (López y López, 2001; Fonseca, 2011).

¹⁵ El *ajaw* o *K'uhul ajaw* fue la figura central del reino maya, así como el punto focal hacia el cual giraban todas las miradas, estos residían en el palacio real que era considerado el punto central cósmico. Asimismo, se pensaba que su poder real provenía de las fuerzas sobrenaturales que mantenían el equilibrio del cosmos (Florescano, 2018).

Hacia el Epiclásico (600 – 900 d.C.) y principios del Posclásico (900 – 1200 d.C.) se observan otras formas de representación humana, especialmente en la Mixteca-Puebla, caracterizadas no solo por su estilo códice y policromía, sino además por la simplificación que da resultado a estereotipos rígidos con muy pocas variaciones. En dicho estilo, la figura humana carece de proporciones naturales, pues la cabeza llega a medir de tres a cuatro veces la altura total del cuerpo, asimismo, la silueta del rostro, las piernas y los pies se presenta de perfil, mientras que el tronco presenta un ángulo indefinido (Florescano, 2018). En estos códices, predominaron los relatos de origen y fundación de los reinos, las acciones de los dioses, héroes y señores junto con su descendencia y matrimonios, al igual que las guerras, conquistas y nombres de gobernantes. Hasta ahora, la más famosa es la historia narrada de 8 Venado Garra de Jaguar (1011 – 1063 d.C.) (Florescano, 2018; López y López, 2001).

Ya en el Posclásico tardío (1200 – 1521 d.C.), se observa un panorama belicoso en las esculturas, proliferando las representaciones de sacrificios humanos. Un claro exponente fueron los Mexicas, quienes simplificaron los motivos y se concentraron en los rasgos esenciales de la figura humana (López y López, 2011; Florescano, 2018).

En el caso de las sociedades recolectoras y cazadoras del norte de México, la representación de la figura humana también ha sido una constante a través del arte rupestre, en distintos niveles de intensidad y en una gran variedad de diseños, aunque por lo general, se tratan de representaciones arquetípicas delineadas de frente en disposición estática, reducida a sus rasgos más elementales y significativos (Viramontes, 2015). Pese a ello, las investigaciones enfocadas en el cuerpo o en cómo estas sociedades se preocuparon por representarlo son pocas, limitándose a regiones muy específicas (Gutiérrez, 2007, 2013; Viramontes, 2005a, 2005b, Viramontes et al., 2015; Viramontes y Flores, 2017a; Salinas, 2012; Vigliani, 2016).

Hasta ahora, las representaciones del cuerpo humano más antiguas que se tienen documentadas en el territorio mexicano corresponden a las pinturas de las cordilleras centrales de la península de Baja California, comúnmente conocidas como Tradición Gran Mural, y cuya antigüedad se remonta, aproximadamente, hacia el año 5510 a.C. (Gutiérrez, 2013).

Dicho estilo se caracteriza por sus paneles de gran tamaño con cientos de grafismos, así como por presentar un estilo realista donde predominan principalmente las figuras humanas, venados, borregos cimarrones y diversas especies de peces, aunque en menor medida también se han registrado berrendos, liebres y conejos, aves, pumas, lobos marinos, coyotes, tortugas, mantarrayas, serpientes, langostas y delfines (Gutiérrez, 2007, 2013).

Las representaciones humanas son estáticas y están dispuestas de frente, con un cuerpo plano, los brazos en alto, las cabezas trazadas de manera tosca redondeada y sin facciones, piernas abiertas, pies y manos lateralizados, algunos suelen portar tocado el cual presenta una amplia gama o algún otro objeto como dardos cruzándoles el cuerpo; generalmente son policromas predominando las combinación rojo y negro dividiendo el cuerpo en dos partes, aunque también los hay monocromos (Gutiérrez, 2013, Florescano, 2018).

María de la Luz Gutiérrez, quien es una de las principales investigadoras del área, propuso una clasificación de las figuras humanas a partir de la actitud, el color y los patrones cromáticos, los tocados, los indicadores de “género” y las escenas que denotan interacción sexual. De la misma manera, a partir de la observación, identificación, asociación y relación de miles de motivos pintados y grabados en ciertos paneles rupestre, realizó una lectura preliminar de imágenes y composiciones que pudieran estar relacionadas a una iconografía de género (Gutiérrez, 2007, 2013).

Propone que “una fracción del componente antropomórfico de los paneles analizados representa a los grupos sociales que fueron responsables de su creación” (Gutiérrez, 2013, p.378), es decir, que las personas que elaboraron estas manifestaciones lograron plasmar su reflejo en la roca, perpetuando con ello sus rasgos identitarios, su filiación y sus vínculos con su pasado real y mítico, lo que además se interpretaron como linajes, los cuales fueron definidos a través de las formas de los tocados o cabezas y los patrones cromáticos (Gutiérrez, 2013).

En términos generales, distinguió los motivos antropomorfos femeninos por la presencia de senos, genitales, o ambos, así como por la forma redondeada del cuerpo y la sugerencia de un estado de gestación, el cual se representó usando las protuberancias de matriz geológica. Por su parte, los motivos masculinos fueron identificados por la ausencia de senos, pasando la evidencia de genitales a un segundo plano, pues estos “pueden o no

presentar genitales” (Gutiérrez, 2013, p.310), haciendo un mayor énfasis en la forma del torso, donde según Gutiérrez (2013) “se advierte la clara intención de diseñar espaldas anchas y brazos fuertes, típicos de la complejión masculina” (Gutiérrez, 2013, p.310).

Tras su análisis, Gutiérrez (2007, 2013) identificó que los genitales exteriores, principalmente los femeninos (vulvas), fueron frecuentemente disociados y representados en solitario o bien en conjuntos de densidades variables. Estos conjuntos de vulvas grabadas se observaron en sectores de algunos paneles Gran Mural o en la superficie de grandes bloques pétreos localizados al interior de los abrigos rocosos que los contenían, pero existen muchos otros sitios que fueron dedicados exclusivamente a la ejecución de este motivo. En este tipo de contextos, las vulvas solían estar acompañadas por cientos de líneas y horadaciones, en ocasiones aprovechando las grietas, salientes o convexidades naturales de la roca para aportar volumen a las vulvas, mientras que el pene o falo estaban asociados a representaciones de peces, lagartijas y “bastones ceremoniales”.

Con respecto a los motivos antropomorfos, aquellos identificados como masculinos superaron estadísticamente por mucho a los femeninos, pues solo en cuatro sitios los motivos femeninos representaron el 8% en contraposición con los masculinos, con un 92%¹⁶. Gutiérrez propone que la escasa presencia de representaciones femeninas en los paneles se:

deriva de la función que pudieron haber tenido los Lugares emblemáticos y sus paneles rupestres, es decir, lugares de agregación para la celebración de rituales relacionados con la veneración de los muertos y los ancestros, entre otras muchas ritualidades. En este sentido es pertinente señalar que las mujeres tenían sus propios espacios y lugares para la realización de ceremoniales privados relacionados con su género, mismos que fueron significados con pintura y grabado rupestre. Tal es el caso de los abundantes sitios donde fueron grabadas cientos de vulvas y horadaciones, ya sea en abrigos rocosos, cantiles, malpaisales o en piedras aisladas; también se han identificado lugares

¹⁶ Tan solo en Cueva Pintada de los 43 antropomorfos identificados 35 corresponden a masculinos y 7 a femeninos; en Cueva Palmarito de 95 antropomorfos identificados, 89 corresponden a masculinos y 6 a femeninos; en San Borjitas de 94 antropomorfos identificados, 87 corresponden a masculinos y 7 a femeninos; y en Los monos de San Juan de 70 antropomorfos identificados, 65 corresponden a masculinos y 5 a femeninos (Gutiérrez, 2013).

donde predominan los antropomorfos femeninos y algunos símbolos asociados a este género. (2013, p.403)

Aunque esta escasa presencia de las representaciones femeninas también puede responder a una serie de prejuicios en la interpretación, más que a un aparente discurso de invisibilidad por parte del grupo creador, y que puede leerse en la metodología de clasificación, donde se propone una universalidad “típica en la complejión” masculina y femenina desde nuestros conceptos de percepción corporal del presente proyectados hacia el pasado, además de que considera que los motivos antropomorfos deben caer únicamente en una de dos categorías (masculino/femenino) cuando no hay datos suficientes, hasta el momento, que sustenten que todos los motivos tienen un claro indicador sexual, por lo que también podrían tratarse de representaciones ambiguas.

Otro de los motivos relacionados con el cuerpo humano muy recurrente en el arte rupestre de todo el mundo y cualquier época son las manos, cuya asociación con el cuerpo humano resalta por ser partes muy representativas de la identidad de una persona (Lozada y Vigliani, 2021).

Dada su extensa presencia, es probable que no tengan una función única, aunque las propuestas de interpretación más recurrentes han sido en torno a productos de ritos diversos entre los que destacan los de paso o iniciación (Viramontes, 2013, 2015a, 2015b ; Fonseca-Ibarra, 2018), asociación con el poder y la curación, firma de autores o huella de dioses (Palka, 2005), para denotar la presencia o pertenencia en el lugar, vehículos de invocación de poder sobrenatural (Vigliani, 2011; Viramontes y Flores, 2017a) o como activadores de la agencia de los espacios sagrados en el paisaje (Martínez, 2021).

En Mesoamérica, las manos han ocupado un lugar importante dentro de la cosmovisión de estos pueblos, llegando atribuir valores mágicos, de poder y presencia espiritual (Ladrón de Guevara, 1988). Su relevancia también cobra sentido durante los rituales y ceremonias de curación pues es aquí donde son necesarias para los “tocamientos” que le confieren energía a algo o alguien, gracias a que las manos son consideradas como “conductores o portales de energía sobrenatural que fluye a través de ellas, del mismo modo que en los acantilados y fisuras pétreas” (Palka, 2009, p.6).

Como puede leerse en las líneas anteriores, en la arqueología mexicana las representaciones de la figura humana en las sociedades sedentarias estratificadas se han venido relacionado con representaciones del poder supremo y de las elites gobernantes, aunque hay algunas excepciones (Florescano, 2018). Sergio Arroyo (2004) propone que la representación de lo humano entre estas cumplía la función de evocar eventos memorables y emitir para la sociedad y los individuos significados específicos, aunque estos simbolismos podrían ser polisémicos por lo que podrían estar representando varias cosas al mismo tiempo (González, 2008), algo también compartido para las sociedades cazadoras y recolectoras del norte de México. Por su parte, Rosemary Joyce (2000) sugiere que estos son medios de representación permanente del género a través de los cuales las personas buscaron limitar y controlar el comportamiento de otras personas en las comunidades, convirtiéndose en “sitios de discursos” formadores de ideologías de género pero también de resistencias y transformación de estas.

3.2 La concepción de cuerpo-persona

Tanto los escritos de fray Bernardino de Sahagún como el *Vocabulario* de fray Alonso de Molina, han sido particularmente importantes en el estudio de las concepciones relativas al cuerpo humano entre los antiguos grupos mesoamericanos, especialmente los Nahuas. Sin embargo, estas solo presentan un listado de nombres por lo que se quedan fuera temas particulares de la constitución del cuerpo humano y su funcionamiento (López, 2004).

Dichos documentos históricos muestran el conjunto de concepciones en torno al cuerpo humano como propias de un sistema único, homogéneo y estático, sin embargo, López Austin (2004) puntualiza que esto es una imagen distorsionada de las fuentes, que unifica en una sola visión (generalmente la de los gobernantes) lo que en realidad fue una multiplicidad de sistemas muy imbricados entre sí en el complejo ideológico, aunque probablemente también se debieron de haber compartido algunas de las características más elementales de las

antiguas sociedades nahuas del Altiplano Central, con aquellas en las que dominaba el mismo modo de producción, bajo la concepción de un “núcleo duro” (López, 2001).¹⁷

Dentro del sistema ideológico de estos grupos, la concepción en torno al cuerpo humano ocupó un lugar central de su cosmovisión, debido a que respondían tanto a los anhelos como a las necesidades, preocupaciones y apetencias cognoscitivas más cercanas de las personas y de la universalidad de lo existente, puesto que el cosmos era concebido como antropomorfo (López, 2004).

Para Florescano (2018), en los distintos grupos mesoamericanos es recurrente la idea de que el cuerpo “físico” humano tiene un compañero espiritual complementario llamado de distintas formas (*tonalli*, *nahual* o *wahyis*), mientras que el “alma esencial” se entiende como parte del cuerpo desde la gestación hasta su muerte, por lo que la “figura humana se entendía formada por todos sus componentes corporales, [y] el retrato que lo acompañaba se identificaba con su mismo cuerpo o ser” (Florescano, 2013, pp.116-117).

Es decir, el cuerpo en la tradición mesoamericana se concebía de manera muy distinta a la del cuerpo anatómico o biológico moderno occidental. No existía una concepción de lo exterior e interior separados por una barrera hermética como la piel, sino un intercambio permanente y continuo entre este afuera y adentro en donde la piel era constantemente atravesada por todo tipo de flujos, por lo que las categorías “biológico” y “cultural” no se concebían como de orden diverso o separadas una de otra, sino como ambas pertenecientes a una corporalidad singular y móvil que incorporaba en su centro flujos sólidos y fluidos permanentes tales como el aire, vapores, “jugos” y materia (Marcos, 1995).

Siguiendo a López Austin (2004), en el cuerpo de los antiguos Nahuas, por ejemplo, residían tres entidades anímicas conocidas como *tonalli*, *teyolia* y *ihiyotl*. La primera era una fuerza otorgada por Ometéotl que determinaba el grado de valor anímico de una persona, le imprimía un temperamento particular, afectaba su conducta futura, influía en el crecimiento de niñas y niños, y también se le atribuía la facultad del pensamiento. Se hallaba distribuida

¹⁷ López Austin (2001, 2004) define al *núcleo duro* como un conjunto complejo de elementos culturales estructurantes y resistentes al cambio, aunque no inmunes, que a su vez permite que nuevos elementos se incorporen a dicho conjunto en un sentido congruente en el contexto cultural. Por lo que a partir de datos históricos, etnográficos, lingüísticos e iconográficos propone la existencia de una cierta unidad en los sistemas de pensamiento mesoamericano.

por todo el organismo, aunque principalmente se alojaba en la cabeza, por lo que las acciones curativas y preventivas de enfermedades relacionadas con ella eran dirigidas a la mollera, frente, rostro, cabello o la cabeza en general. Por su parte, la *teyolia* residía en el corazón y era la encargada de la memoria, el conocimiento y la inteligencia, también era la entidad anímica que iba a los mundos de los muertos; mientras que la *ihiyotl* se localizaba en el hígado, donde a su vez residía la vida, el vigor, las pasiones y los sentimientos (López, 2004).

Actualmente, algunos grupos indígenas en México comparten esta concepción en torno al cuerpo compuesto por tres entidades anímicas, entre ellos: Yoemem o Yaquis de Sonora (Olavarría, Aguilar y Merino 2008; Olavarría, 2011), Mexicaneros de Durango (Alvarado, 2004), Nahuas de Tlacotepe (Romero, 2004) y Puebla (Fagetti, 1998, 2010), Wixaritari o Huicholes (Kindl, 2014), Tennek (Ariel de Vidas, 2003), Mayas (Hirose, 2008; Cervera, 2007; Bourdin, 2007, Martínez, 2007), Chontales (Carrasco, 1960), Otomíes (Galinier, 1990; Gallardo, 2019) y Rarámuris (Aguilar y Martínez, 2008, Rodríguez, 2018), aunque estos últimos con un alma extra en las mujeres debido a su capacidad de gestación.

Estas entidades anímicas diferían con respecto a la edad¹⁸ y el sexo de las personas, si bien el *tonalli* llegaba desde la concepción en el vientre materno, tras el nacimiento se tenían que efectuar una serie de rituales para fijarlo por medio de la asignación del nombre lo que a su vez le daba la condición humana, posteriormente, las entidades maduraban mediante el consejo y la enseñanza de sus padres (Díaz Barriga, 2013), por lo que la diferenciación de una persona en cuanto al grado de fuerza de sus entidades anímicas, “partía del acrecentamiento progresivo que se adquiría con el paso de los años, con el contacto con los objetos sagrados y con el ejercicio de las funciones públicas” (López, 2004, p.455).

Asimismo, una buena parte de sus normas se encontraban respaldadas por el temor a los daños corporales, muchos de los cuales debían de aprenderse desde la infancia, por ejemplo, si un niño bebía antes que su hermano mayor, su crecimiento se detenía, o si no guardaba la distancia debida con las personas mayores, el fuego vital en ellos acumulados con los años podría lesionarlos (López, 2004).

¹⁸ Los Nahuas del Altiplano Central dividían la vida de un individuo en distintas etapas, cada una con sus propias características, y estas a su vez, se subdividían en estadios más precisos. Estas iban desde la niñez (*pitzintli*), juventud temprana (*tlamacazqui*), edad adulta (*tlapaliuhqui*) y vejez (*huehutqui*) (Díaz Barriga, 2013).

Estos daños corporales o enfermedades están fuertemente relacionadas con el “desequilibrio”, “el cual es causado por una pérdida, que resulta de la salida o raptó de algún componente anímico. También puede ser originaria por la intrusión (persona no humana) de un elemento patógeno al cuerpo” (Salinas, 2014, p.31), por lo que se tendría que recurrir a la implementación de terapias para el restablecimiento del equilibrio. Por ejemplo, entre los Otomíes de la sierra oriental de Hidalgo, si una persona está decaída o sufre de desmayos, es porque no tiene fuerza y se tendrá que atender su *nzáki* (entidad anímica que otorga “fuerza”), o si enferma de “susto” el *ndähi* (aire o espíritu) abandona el cuerpo y el especialista ritual tendrá que devolverlo (Gallardo, 2019). Mientras que para los grupos recolectores y cazadores que habitaron el semidesierto guanajuatense, Fernando Salinas (2012, 2014) propone, a partir de un análisis arqueológico, etnográfico y etnohistórico, que por medio de la danza y la ejecución de pintura rupestre en determinados lugares estos grupos buscaron mantener o restaurar un equilibrio cósmico-corporal en un rito terapéutico de carácter colectivo.

Otro de los padecimientos de desequilibrio frecuente tiene que ver con los cambios abruptos entre lo caliente y lo frío del cuerpo, lo que puede ser ocasionado por múltiples circunstancias como maleficios, descuidos, agravios e infortunios (García, 2017). Bajo la concepción Pame, “todas las cosas del mundo, de acuerdo con su origen y de acuerdo con el lugar donde se encuentran se consideran frías o calientes” (García, 2009, p.134) entre ellas el sol, las personas mayores, los hombres, el maíz y sus productos, el rastrojo, las bebidas embriagantes o el fuego son seres calientes; mientras que la tierra, las mujeres, los niños son seres muy fríos (García, 2009). Por lo que todo el tiempo, entre los Pames “se habla de las cosas frías y calientes y de lo que hace daño o no” (García, 2017, p.79) pues estas rigen el comportamiento y las relaciones entre las y los individuos de una comunidad. Por ejemplo, si una mujer no puede tener hijos es porque tiene el vientre demasiado frío, si alguien tiene un grano es porque le pica el sol, o si un danzante llega muy caliente de bailar toda la tarde y se toma una cerveza helada enfermara mortalmente (García, 2017). Estas concepciones también son compartidas por otros grupos como los Nahuas (López, 2004), Otomíes (Ramírez, 2017) y los Yaquis (Merino, 2008).

La búsqueda de equilibrio era imprescindible para la conservación de todo orden, del cotidiano al cósmico, además de que permeaba las relaciones duales entre los elementos y las fuerzas de la naturaleza, las divinidades y lo humano, así como entre las relaciones de mujeres y hombres, sin embargo, esta dualidad no debe entenderse como algo fijo ni estático, sino como un continuo en cambio (Marcos, 1995).

En el caso de las categoría femenino y masculino, estas también están abiertas y en flujo, pues siguiendo a López Austin “no hay un ser exclusivamente femenino o exclusivamente masculino sino diferentes grados (matices) de combinaciones” (conferencia DEAS, enero 1990 en Marcos, 1995 p. 16), por lo que la masculinidad es definida sólo en referencia a la feminidad y viceversa (Marcos, 1995).

Entre los Mexicas, por ejemplo, este entendimiento del género como algo complementario, fluido y en constante cambio, ha sido interpretado a partir de los patrones cosmológicos presentes en los mitos y las imágenes representacionales, comenzando con *Ometeotl* (Dios-Dos o Dios doble), quien era concebido como un par femenino-masculino (*Ometecuhli* y *Omecihuatl*), o las deidades del maíz, las cuales son asociación con lo masculino (*Cinteotl-Iztlacoliuhqui*) o femenino (*Xilonen-Chicomecoatl*) depende de las etapas del crecimiento del cultivo (Joyce, 2000). Por su parte, los Mayas también tenían sus deidades en par femenino y masculino, ejemplo de ello son *Itzam Na* e *Ix Chebel Yax* (Marcos, 1995).

Según Miriam López (2017), en las concepciones del pensamiento nahua, el cuerpo femenino y masculino son entendidos de forma distinta, pues mientras que el cuerpo masculino es percibido como el paradigma del cuerpo humano, el cuerpo femenino se ve constantemente en estado transitorio por lo que es percibido como inestable debido a que sufre transformaciones físicas importantes tales como la menstruación, la amenorrea, el embarazo, el parto, el puerperio y la lactancia, estados vinculados con su poder genésico, por ello “las mujeres son percibidas como alteridad, pues poseen una energía que da vida, pero que también puede provocar enfermedad y muerte” (López, 2017, p.93). Mientras que para los antiguos Nahuas, esta concepción del cuerpo femenino también está estrechamente relacionada con la Tierra, “pues ella les proveía a las mujeres de la fuerza creadora y, a la vez, destructiva” (López, 2017, p.93), y su vulnerabilidad se encontraba relacionada con el

estado de su *tonalli*, el cual mermaba con la pérdida de sangre durante la menstruación y el parto (López, 2017).

Actualmente, entre los Rarámuris, el cuerpo de una persona puede transformarse y fortalecerse a través de la indumentaria, entre ella la pintura corporal, utilizada durante alguna ceremonia o ritual, pues esta se considera como parte del cuerpo y representa a su vez parte de la identidad necesaria para lograr los cometidos específicos (Rodríguez, 2018). De la misma manera, el contacto con ciertos espacios u objetos como cuevas, abrigos rocosos, huesos de ancestros o artefactos antiguos pueden cambiar la composición de una persona e inclusive el género, transformándola al contacto, tal es el caso de un abrigo rocoso ubicado en la sierra tarahumara caracterizado por ser fuente de la transformación de género; asimismo si un hombre rarámuri tiene contacto de manera directa con artefactos asociados a actividades de mujeres, como un metate, presentara deseos sexuales y conductas femeninas de manera paulatina, y a la inversa si una mujer llegase a tocar las herramientas masculinas (Wyndham, 2011).

Por su parte, para los Inuit o esquimales del Ártico, el cambio de sexo es algo recurrente, pues al feto se le atribuye esta capacidad al nacer, lo cual se explica a partir de determinados procesos que ocurren durante el alumbramiento, entre ellos la posición del feto y la perturbación de algún elemento durante el rito de parto. Estos individuos son considerados sujetos particulares, un tercer sexo con habilidades de adivinación, sanación y chamánicas. También es recurrente la práctica del travestismo y el cambio de género por medio de la pluralidad de identidades asociadas a los nombres de la persona, heredados de sus parientes. Estas evidencias de la multiplicidad de género se observan en la vestimenta, el uso de herramientas tradicionales del otro género y por la transposiciones religiosas y simbólicas vinculadas a las prohibiciones vinculadas a cada género (Bilbao, 2019). Otro grupo que puede travestirse y cambiar de género, son las y los *machi*, especialistas rituales Mapuche del sur de Chile; en sus vidas cotidianas estos hombres y mujeres son vistos como individuos comunes, sin embargo, en contextos rituales, cambian al género opuesto a través de la vestimenta, asumiendo identidades duales con el propósito de curar (Bacigalupo, 2010).

Este travestismo, como lo mencionamos en el capítulo II, también es reportado por Alonso de León (2005) y Núñez Cabeza de Vaca (1906) en los grupos de recolectores y

cazadores del norte de México durante la época de contacto, quienes aseguraron haber visto hombres con la vestimenta propia de mujeres, cargando su huacal, haciendo tareas designadas al género femenino, además de encuentros homosexuales, que aunque para Núñez dichas personas llegaban a “sufrir grandes cargas” (1906, p.97) debido a su cambio de género, para Alonso de León (2005) eran bien recibidos dentro de la comunidad, por lo menos por las mujeres:

...siendo varones, sirven de hembras contra naturaleza; y, para conocerse, andan en el propio traje de las indias, y cargando su *huacal* y haciendo los propios ministerios que ellas; sin que por ello él se ofenda, ni ellas lo menosprecien. (de León, 2005, p.32).

...son vnos hombres amarionados, impotentes, y andan tapados como mugeres y hazen officio de mugeres y tiran arco y lleuan muy gran carga; y entre estos vimos muchos dellos assi amarionados como digo, y son mas membrudos que los otros hombres y mas altos; sufren muy grandes cargas. (Núñez, 1906, p.97).

En este sentido, y siguiendo a Joyce (2000) la construcción del género en estas sociedades tiene que ver con actos performativos, entendidos bajo el concepto de Judith Butler (2006), es decir, el género se construye a través de la ejecución de actividades constantes y reiterativas, tanto en contextos ceremoniales como cotidianos, muchas de ellas condicionadas por grupos dominantes, aunque esto no implica que sean actividades automáticas o mecánicas ni mucho menos fijas.

Cada una de estas prácticas performativas a través de las cuales se conjuga el género en Mesoamérica vuelven al cuerpo, no simplemente como un determinante dado del género, sino como el sitio a través del cual el género es naturalizado por ser asumido en la carne (Joyce, 2000), en pocas palabras, el cuerpo ejecuta estos actos performativos, pero a su vez estos actos performativos ejecutan el cuerpo, en una relación doble, instaurando las prácticas corporales a seguir. El sexo biológico puede ser uno de los condicionantes del género, pero no un determinante, pues la construcción de este también se ve atravesado por otros condicionantes como la edad, el trabajo y la posición o rango social (Joyce, 2000).

Bajo estas circunstancias, las representaciones o imágenes son empleadas como medios para la formalización de estereotipos, pues funcionan como “tecnologías de género” (De Lauretis, 1989) que determinan el actuar y el modo de ser de las personas a través de la

restricción y el control de los comportamientos, lo que repercute en cómo se inscriben las prácticas corporales y la utilización de los espacios públicos y privados, pero a su vez, estas imágenes y representaciones permiten la negociación de estos ocasionando la proliferación de espacios de resistencia que posibilitan el cambio y la agencia (Joyce, 2000). Por ende, la abundancia del detalle en las imágenes mesoamericanas, que en ocasiones exigió una extendida exégesis para la inteligibilidad, señala la importancia de las imágenes como sitios de diferenciación entre grupos e individuos cuyos entendimientos narrativos de una imagen eran diferentes (Joyce, 2000).

Cabe señalar que no solo lo concebido bajo la categoría de humano y las deidades poseía género o la fuerza vital, puesto que también esto se veía reflejado en los animales, las plantas, las cosas, los espacios, los puntos cardinales y el tiempo, por lo que muchas de las concepciones alrededor a estos eran entendidos a partir de comparaciones con el cuerpo humano, probablemente porque el cuerpo genérico, femenino o masculino, estaban imbricados no solo el uno con el otro, sino a su vez con el universo (López, 2004, Marcos, 1995). Ejemplo de ello son las alternancias del sol y la luna concebidas como masculino y femenina, la invocación de las aguas femeninas y masculinas durante el baño ritual de los recién nacidos (Marcos, 1995), o la constante relación entre las cuevas, el útero y la vulva (Balutet, 2011) para los antiguos Nahuas.

Actualmente los Rarámuris proyectan su concepción en torno al cuerpo hacia el entorno inmediato, y lo vemos, por ejemplo, en el nombre dado a ciertos artefactos como los espejos laterales de los automóviles: *nakároa*, orejas; las cucharas: *seká*, mano; las bolsas de plástico: *chiwawira*, escroto; entre otras (Rodríguez, 2018). Aunque las más relevantes vienen dadas en torno a la tierra:

sus piernas y sus brazos, su corazón, su carne, sus huesos y su sangre [son] los inmensos árboles del bosque, y los pastos de la pradera son su cabello, la tierra es su carne, las piedras de los arroyos y las rocas de las montañas son sus huesos, el aire es su aliento. (Moreno, s.a., p.5 en Rodríguez, 2018, p. 234)

Mientras que para los Achuar de la Amazonia ecuatoriana, la mayor parte de las plantas y animales tienen un alma (*wakan*) similar a la de un ser humano lo que les confiere conciencia reflexiva e intencional, emociones y la capacidad para comunicarse, por lo que se

dice que los humanos, las plantas y los animales tienen diferencia de grado y no de naturaleza (Descola, 2004).

Recientemente, ciertos investigadores han empleado algunos postulados en torno a las corrientes del Posthumanismo (Braidotti, 2015, 2020)¹⁹ para tratar de comprender mejor estas otras realidades, de entre las que destaca Fowler (2004), quien propone la noción de *personhood* para explicar cómo es que las personas se constituyen a través de la totalidad de sus relaciones, las cuales no son únicamente entre personas, sino también entre objetos, lugares, plantas, animales, rocas y otras entidades no humanas; por lo que los procesos vitales abordados a través de la representación corporal también son útiles para determinar el funcionamiento del universo y la realidad de un determinado grupo gracias a su estrecha vinculación (Galiniér, 1990).

Tras este breve recorrido por las representaciones humanas en el México Antiguo, queda claro que estas sociedades tenían una obsesión por plasmar el cuerpo, algunas de manera muy detallada, por lo que concuerdo con Joyce (2000) al decir que probablemente estas imágenes fungieron como medios para la formalización de estereotipos y a su vez de las actividades cotidianas y rituales, así como las prácticas corporales, cuyas concepciones giran alrededor de actos performativos, no estáticos y en continuo cambio. Así, la condición de ser persona en estas sociedades se entiende bajo una alta variedad de aspectos que incluyen la composición corporal (cuerpo físico, entidades anímicas, fluidos, movimientos etc.), sus relaciones continuas en sociedad y con lo “no humano”, la cosmovisión y sus esquemas representacionales.

¹⁹ El Posthumanismo, entre muchas otras cosas, nos ha dejado entrever que no todas y todos podemos sostener que hemos sido siempre humanos, por lo que nos hace cuestionarnos profundamente el estatuto de lo humano, reformulando la cuestión de la subjetividad a la par que impone la necesidad de inventar formas de relaciones éticas, normas y valores adecuados a la complejidad de estos tiempos (Braidotti, 2015).

Capítulo IV

Descripción del arte rupestre de la Cañada de los Murciélagos en el semidesierto guanajuatense

Como mencionamos previamente, los sitios analizados para la presente investigación fueron:

Nomenclatura	Sitio
22	El Derrumbadero I
23	El Derrumbadero II
24	Cueva del Cuervo
50	Tepozán
51	Camposanto
52	Carricillo
56	Las Huertas I
57	Las Huertas II
58	Ceja de la mesa del Durazno

Todos ubicados en la Cañada de los Murciélagos, un paraje caracterizado por su topografía irregular, accidentada y rodeada por mesetas y estribaciones escarpadas con dirección noreste-suroeste (Viramontes et al., 2020b) (figura 4.1).

Están dispuestos en lugares de difícil acceso y ocultos por pronunciadas elevaciones y, en su mayoría, frentes y/o abrigos rocosos ubicados en escarpes cercanos a la cima de los cerros que componen dicha cañada (Viramontes, et al., 2020a).

Las altitudes de los sitios van de los 2080 a los 1934 m.s.n.m. Cerca de ellos, se encuentran arroyos de temporal o escorrentías, y a menos de dos kilómetros en línea recta se encuentra el río Corralillos-Tierra Blanca (figura 43).

Aún no se cuentan con fechas absolutas, sin embargo, se piensa que los sitios datan de la época prehispánica y la época de contacto con los españoles, es decir de los 700 a los 1800 d.C. (Viramontes y Flores, 2007, 2018, 2019; Viramontes et al., 2020a y 2020b).

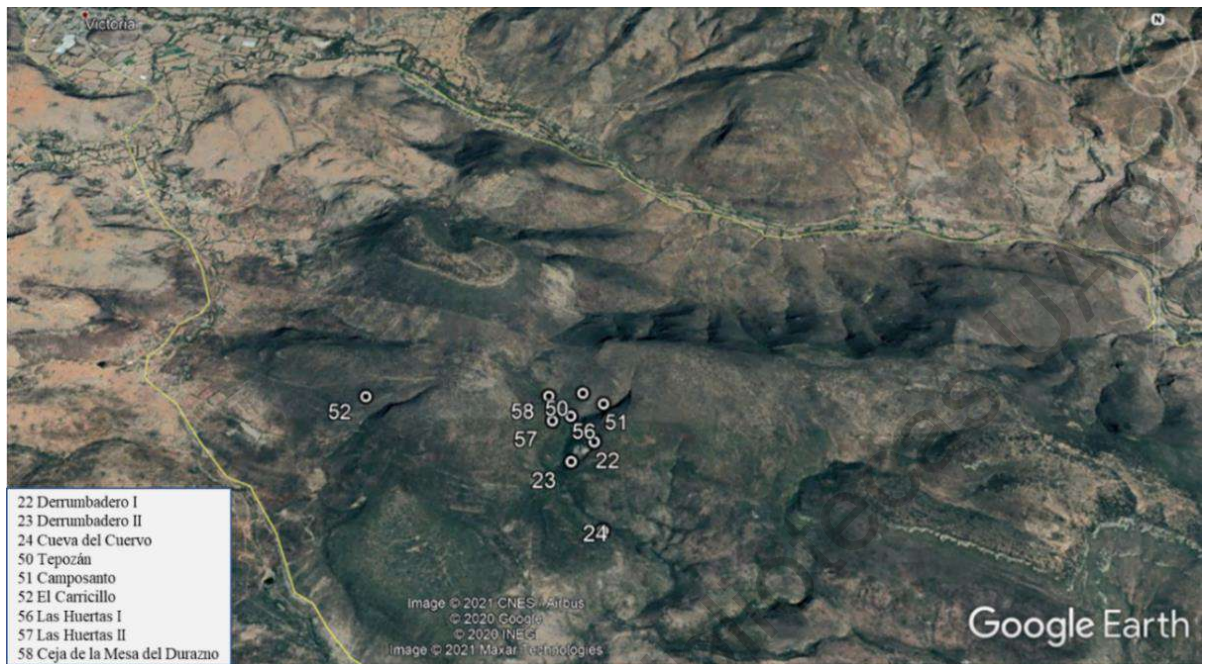


Figura 43. Disposición de los sitios que conforman la Cañada de los Murciélagos. (Fuente: Imagen Satelital tomada y modificada de Google Earth, 15 de enero de 2021).

La mayoría de los sitios presentan un dominio visual alto (igual o superior a los 20 kilómetros en línea recta), de entre los que destaca el Tepozán, por su alineación hacia el Sur y visibilidad con el macizo montañoso Pinal del Zamorano. Únicamente el Camposanto presenta un rango de visibilidad medio (12 km), y Cueva del Cuervo y Ceja de la Mesa del Durazno un rango bajo (1.5 km) (Tabla 1, figuras 44-49).

En las inmediaciones, Claudia Jiménez (2019) reportó un área de actividad caracterizada por la presencia de una gran cantidad de material lítico.

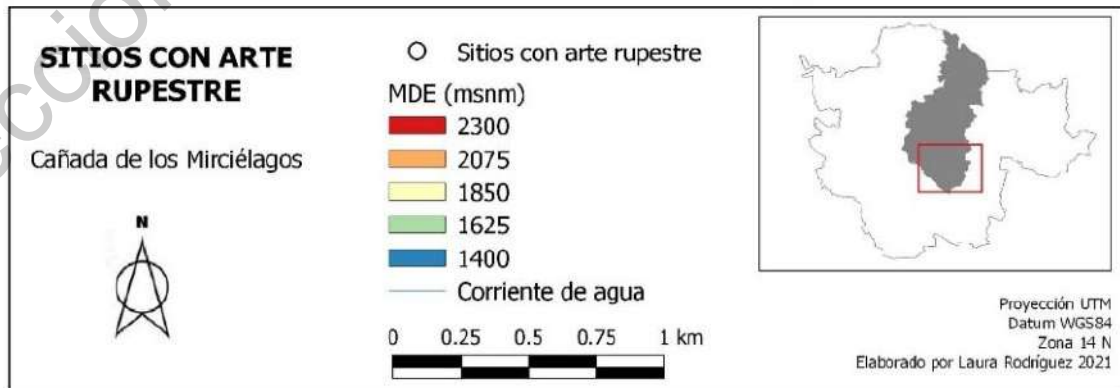
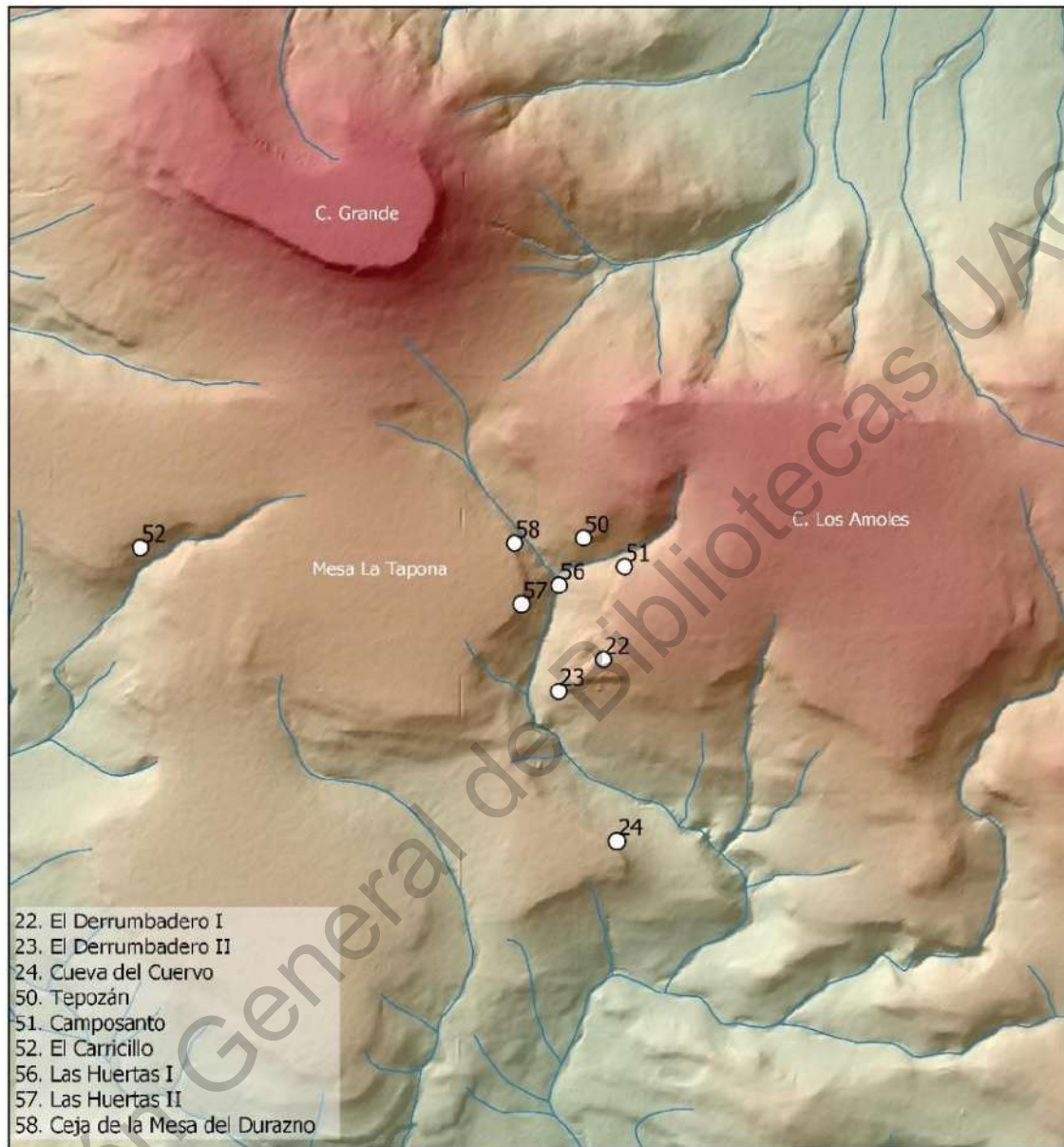


Figura 44. Localización de los sitios arqueológicos con arte rupestre en la Cañada de los Murciélagos.

Tabla 1.
Tabla de características generales de los sitios analizados.

SITIO	ALTITUD	TOPOGRAFÍA A GENERAL	TOPOGRAFÍA A ESPECÍFICA	DISPOSICIÓN	HIDROLOGÍA	DISTANCIA (M)	ORIENTACIÓN	CAMPO VISUAL	TEMPORALIDAD	N° CONJ	N° GRUP	M/A
22. El Derrumbadero I	2060	Cerro	Escarpe	Frente rocoso	Arroyo Temporal	250	Oeste	Alta ≤20km	Prehispánico	1	36	
23. El Derrumbadero II	1985	Cerro	Escarpe en ladera media	Frente rocoso	Arroyo Temporal	250	Noroeste	Alta ≤20km	Prehispánico y Colonial	1	8	
24. Cueva del Cuervo	1947	Cañada	Escarpe	Frente rocoso	Arroyo Temporal	80	Noreste	Baja ≥5km	700-1600 d.C.	6	31	
50. Tepozán	2055	Cañada	Escarpe	Frente rocoso y abrigo	Arroyo Temporal	600	Sur	Alta ≤20km	700-1600d.C.	3	15	1
51. Camposanto	2080	Cerro	Escarpe		Arroyo Temporal	50		Media ≤10km	Prehispánico	2	6	
52. El Carricillo	2011	Cañada	Escarpe	Frente rocoso	Arroyo Temporal	80	Noroeste	Alto ≤20km	700-1600 d.C.	1	10	
56. Las Huertas I	1934	Cañada	Pie de monte	Frente rocoso	Arroyo Temporal	10	Este	Alto ≤20km	1600-1800 d.C.	1	3	
57. Las Huertas II	2027	Cañada	Pie de monte	Frente rocoso	Arroyo Temporal	10	Sureste	Alto ≤20km	1600-1800 d.C.	2	3	2
58. Ceja de la Mesa del Durazno	2051	Mesa	Escarpe		Arroyo Temporal	60	Noroeste	Bajo ≥5km	Prehispánico	3	7	1

Datos Viramontes y Flores 2007, 2018, Viramontes et al., 2020a, 2020b.

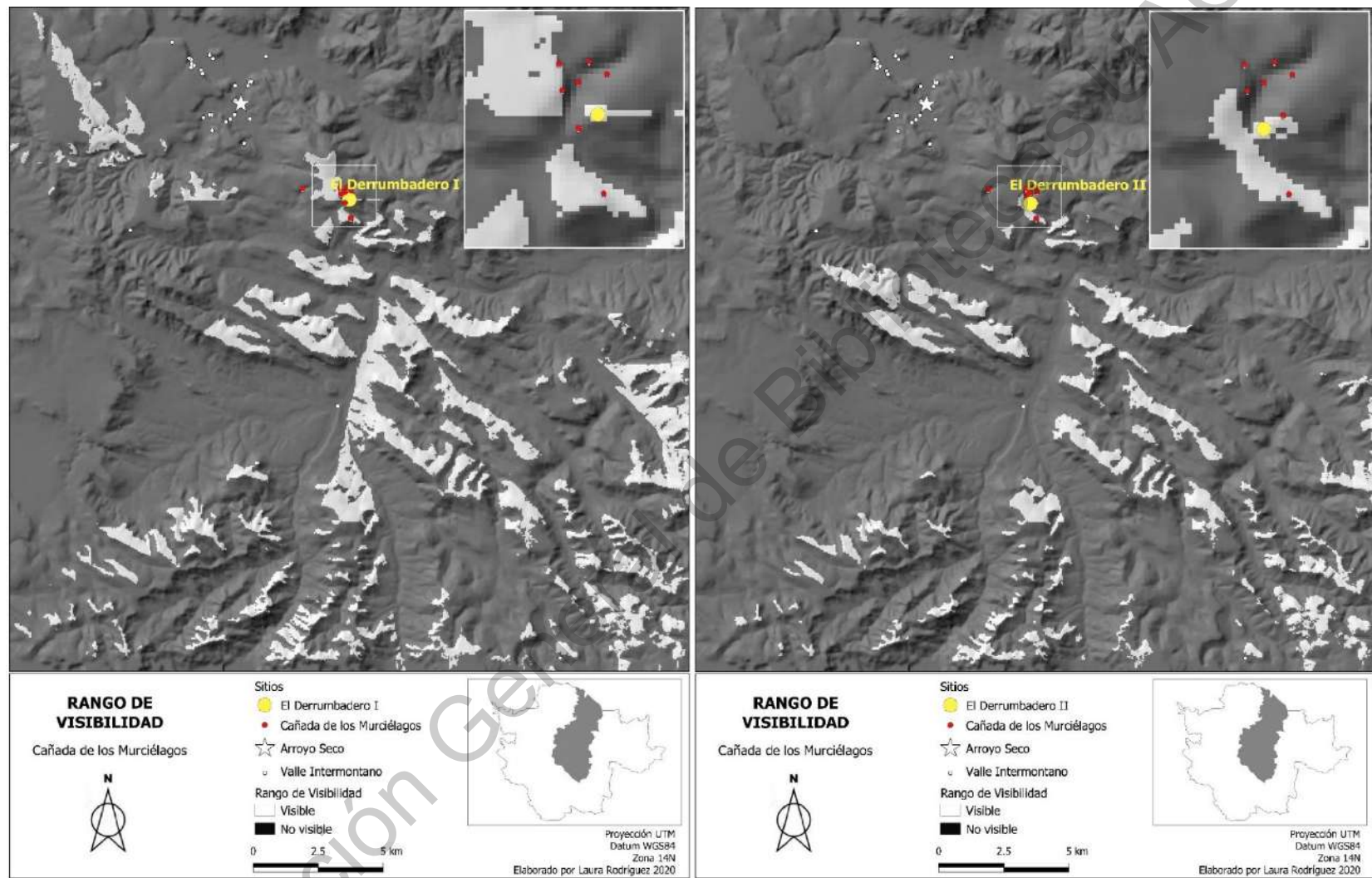


Figura 45. Rango de Visibilidad, a la izquierda El Derrumbadero I, a la derecha El Derrumbadero II.

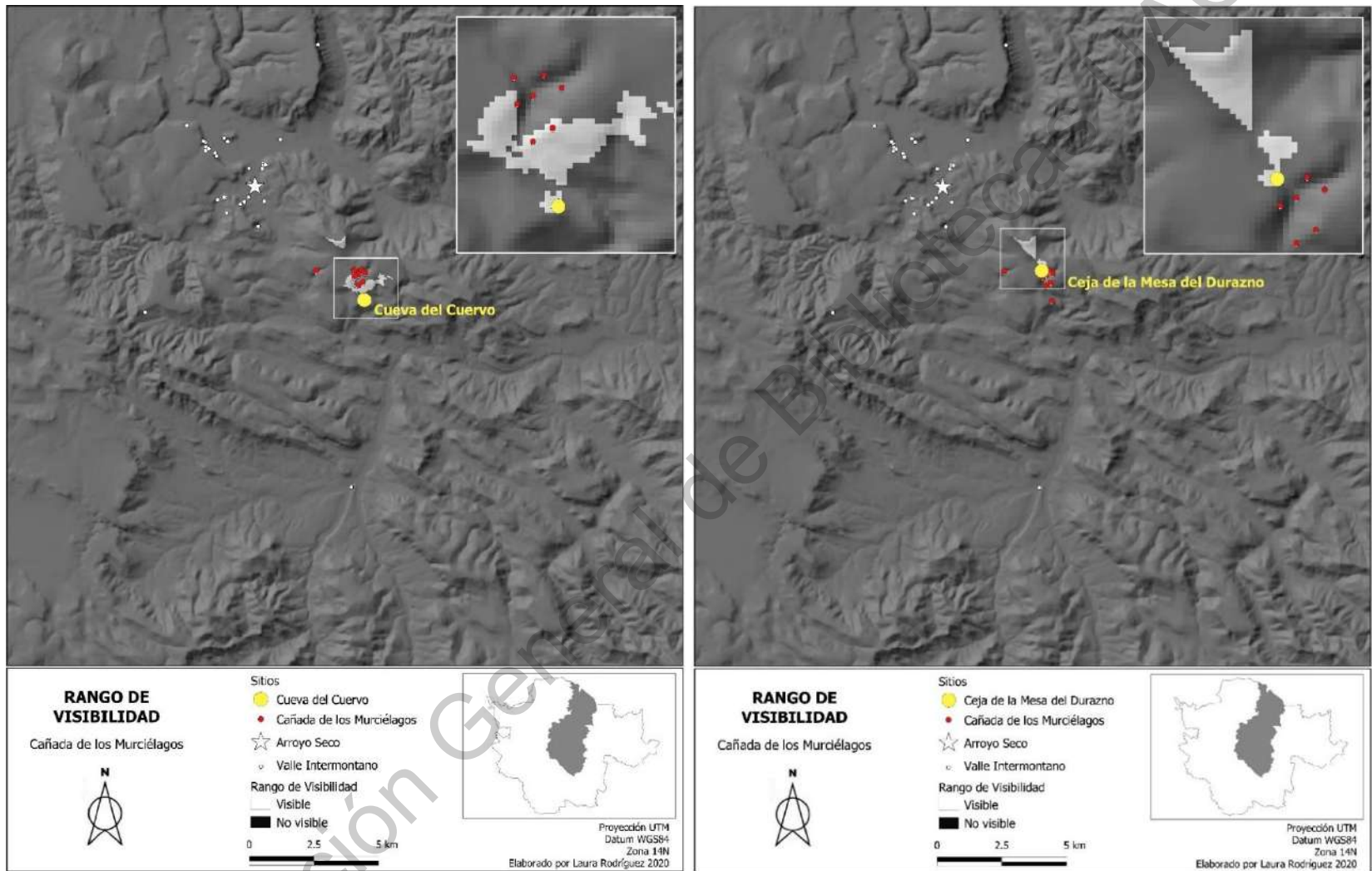


Figura 46. Rango de Visibilidad, a la izquierda Cueva del Cuervo, a la derecha Ceja de la Mesa del Durazno.

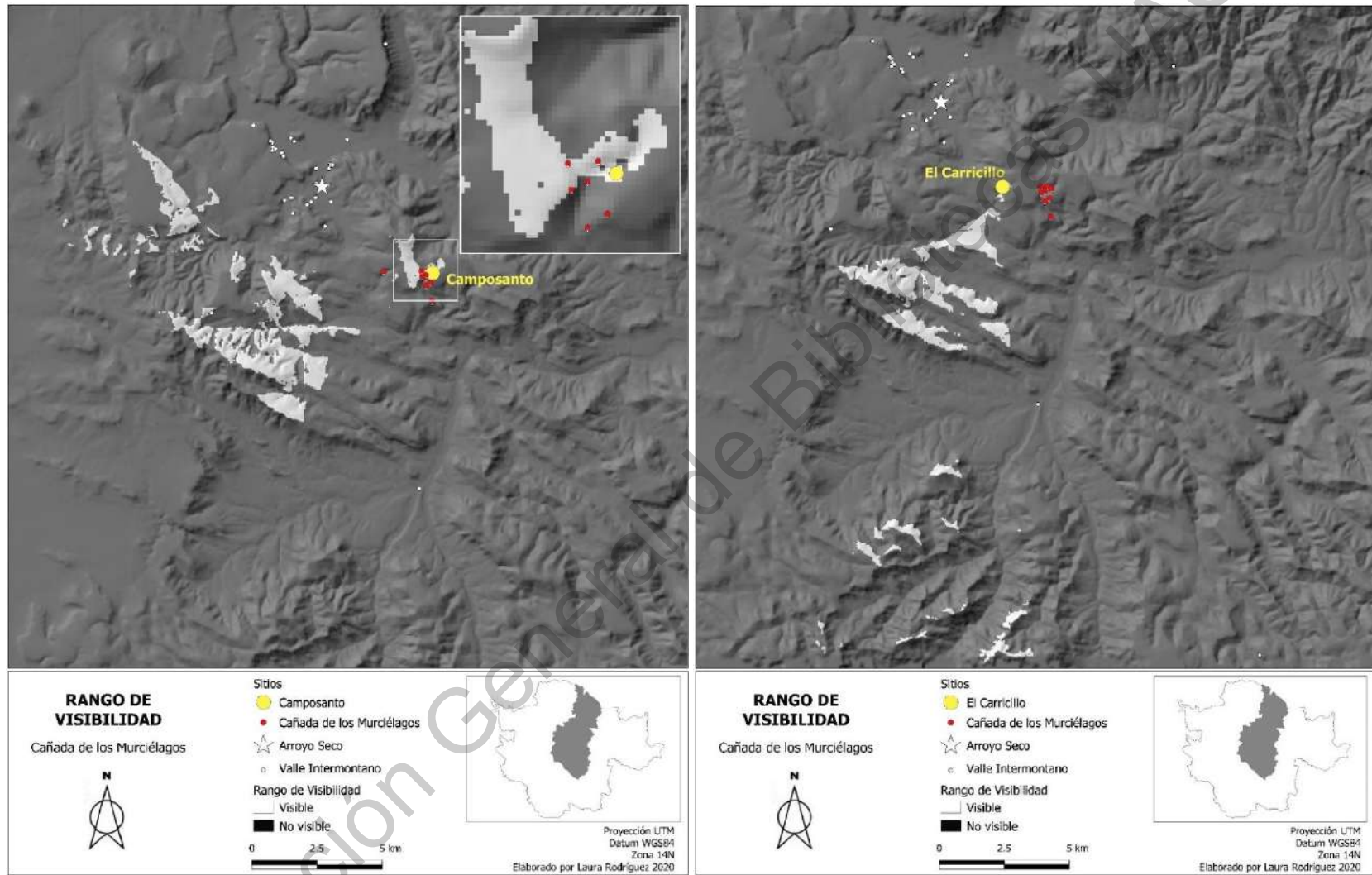


Figura 47. Rango de Visibilidad, a la izquierda Camposanto, a la derecha El Carricillo.

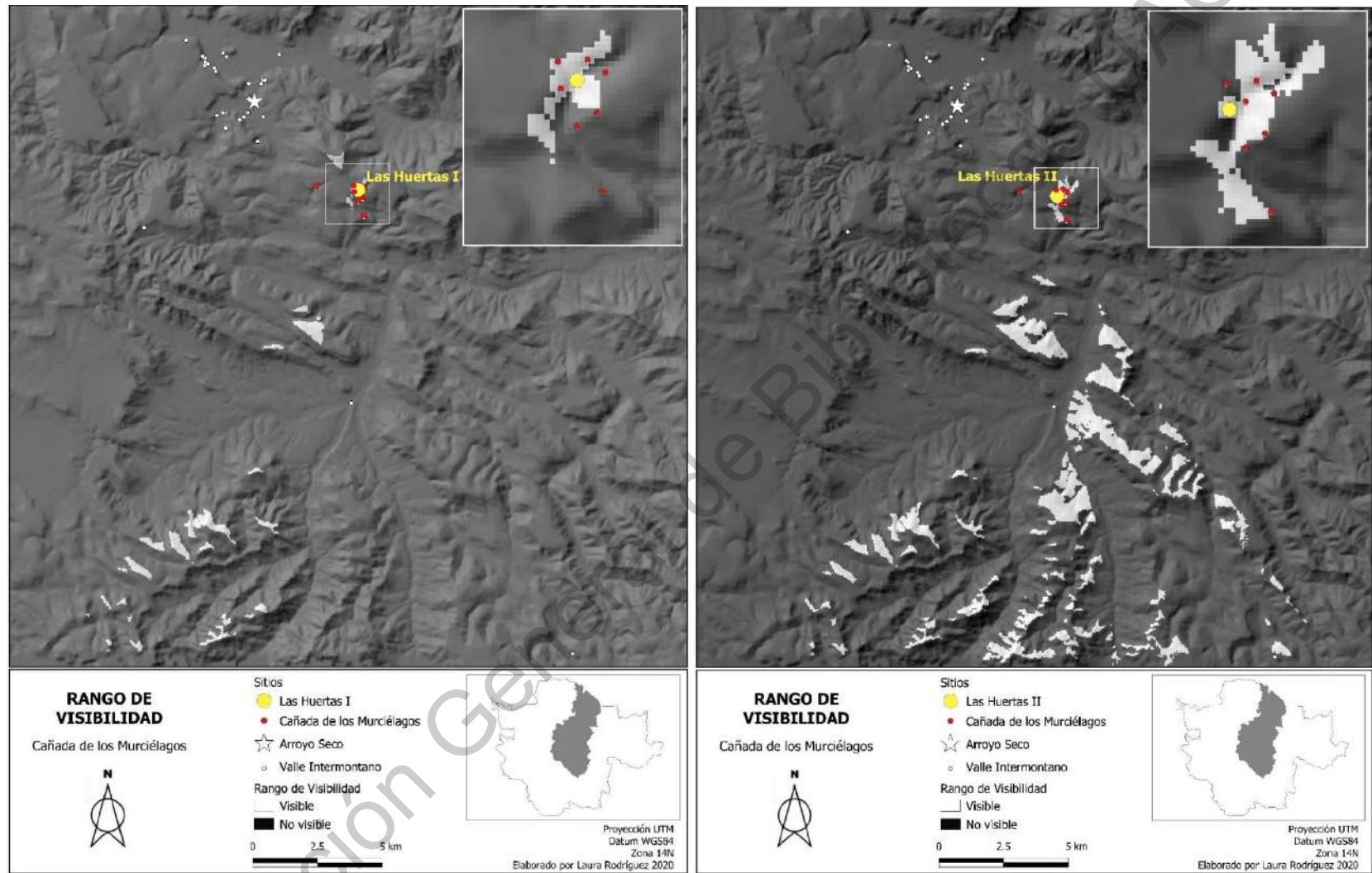


Figura 48. Rango de Visibilidad, a la izquierda Las Huertas I, a la derecha Las Huertas II.

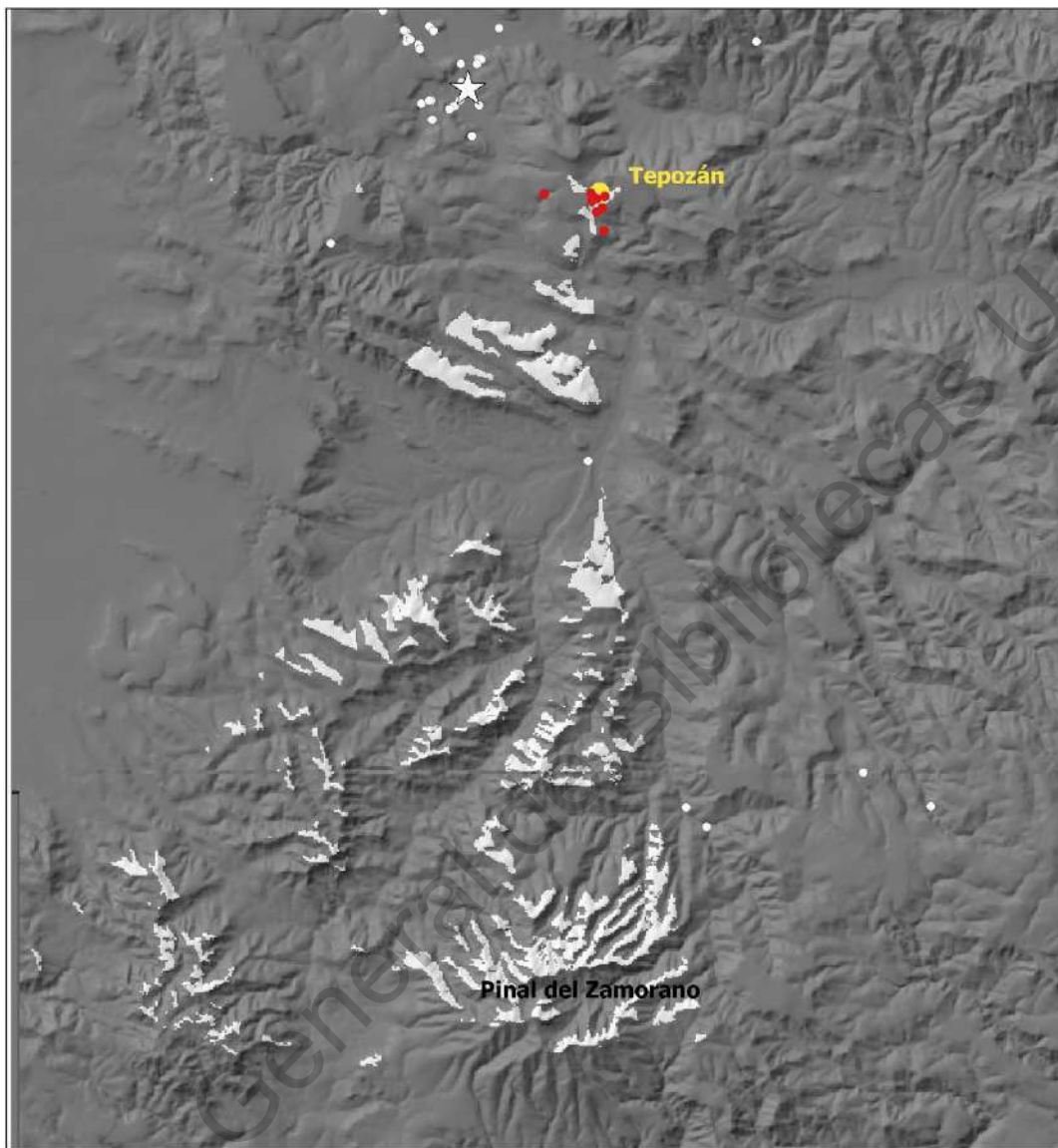


Figura 49. Rango de Visibilidad, El Tepozán.

En cuanto a la clasificación de los motivos pictóricos, el primer nivel empleado fue el de Categoría, el cual se compone por los tipos Figurativos y No figurativos, donde este último fue el más recurrente con un 57%, mientras que los Figurativos representaron el 43% (figura 50), sin embargo, tras hacer una comparación entre las distintas clases de ambas categorías los motivos antropomorfos fueron los más recurrentes (figura 51).

El Tepozán fue el sitio que presentó un mayor número de motivos con un 38% (709), seguido por la Cueva del Cuervo con un 25% (473), Camposanto con 11% (196), Ceja de la Mesa del Durazno con 8% (153), El Carricillo con 7% (136), Derrumbadero II con 5% (86) y Derrumbadero I con 4% (78), mientras que los sitios con menor número de motivos fueron Las Huertas I y Huertas II con 1% cada uno de ellos (Tabla 2).

Cabe señalar que únicamente las manchas aparentemente intencionales y que mostraban una superposición a algunos motivos en una especie de cancelación, se tomaron en cuenta dentro de los motivos no figurativo, mientras que aquellas manchas identificadas como restos de pigmento se analizaron, pero no formaron parte de la contabilización de los motivos que se describen a continuación.

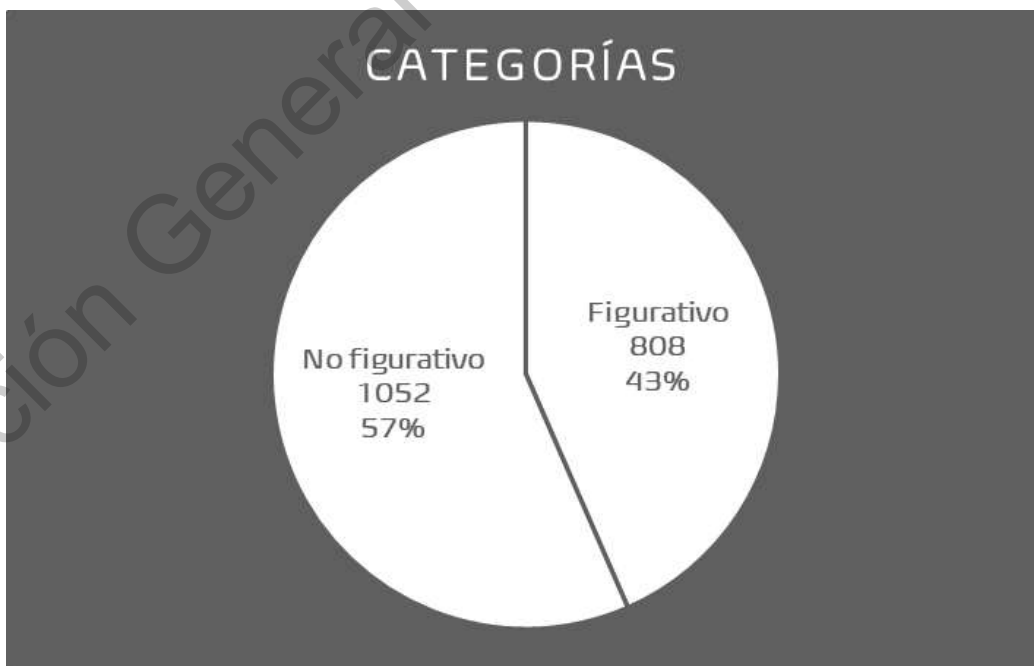


Figura 50. Gráfica de motivos por categoría. (Fuente: Datos análisis, 2020).

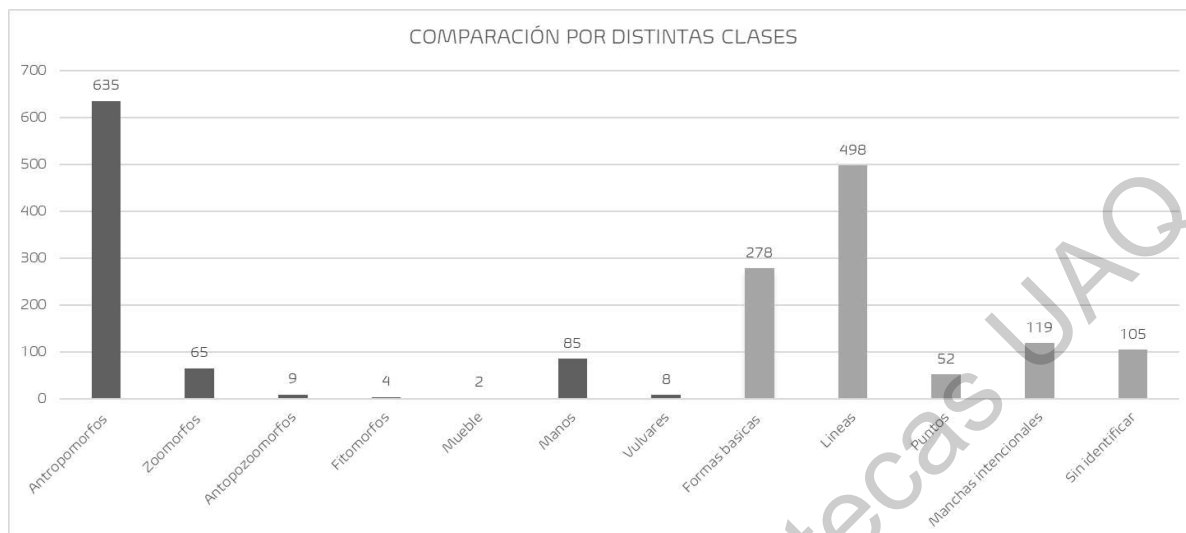


Figura 51. Comparación de las distintas clases. A la izquierda motivos figurativos, a la derecha no figurativos (Fuente: Datos análisis, 2020).

Tabla 2.
Relación de sitios y motivos figurativos y no figurativos

SITIO	FIGURATIVOS	NO FIGURATIVOS	TOTAL GENERAL	%
Camposanto	80	116	196	11
Ceja de la Mesa del Durazno	77	76	153	8
Cueva del Cuervo	204	269	473	25
El Carricillo	68	68	136	7
Derrumbadero I	31	47	78	4
Derrumbadero II	39	47	86	5
Las Huertas I	2	9	11	1
Las Huertas II	9	9	18	1
Tepozán	298	411	709	38
Total general	808	1052	1860	100

Datos análisis, 2020.

4.1 Figurativos

En la categoría de los Figurativos, los motivos antropomorfos son los más recurrentes con 78.5%, seguido por las improntas de mano con 10.5%, los zoomorfos con 8%, y los antropozoomorfos, vulvares, fitomorfos y muebles con 2% (figura 52 y tabla 3).

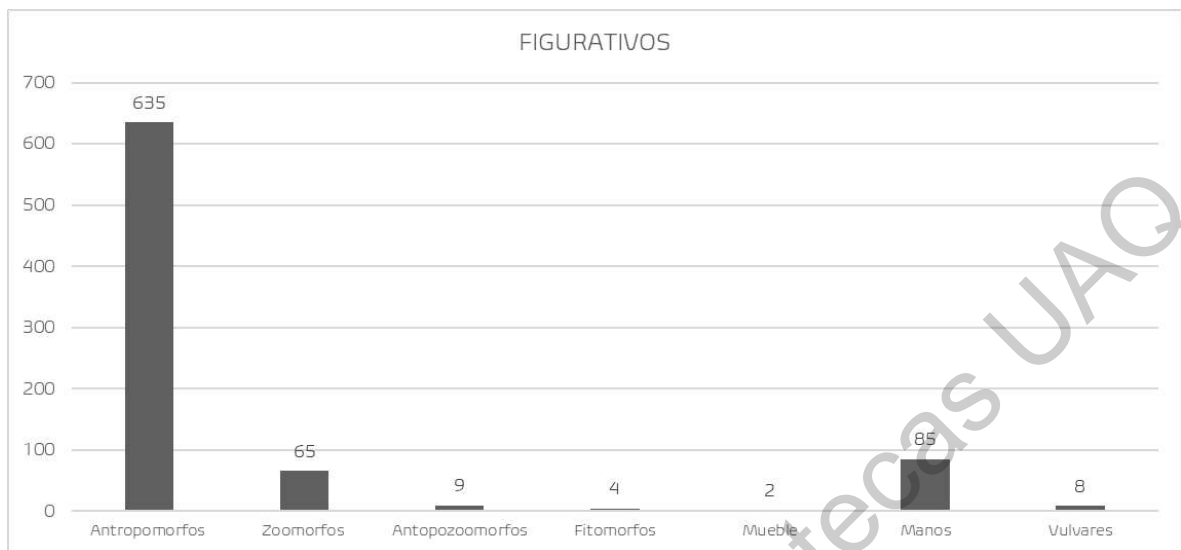


Figura 52. Grafica de los motivos figurativos (Fuente: Datos análisis, 2020).

Tabla 3.
Relación de los sitios y los motivos figurativos.

SITIO	A	Z	AZ	FITOMORFO	MUEBLE	MANOS	VULVAR	TOTAL GENERAL
Camposanto	64	7	2			6	1	80
Ceja de la Mesa del Durazno	70	2			1	2	2	77
Cueva del Cuervo	184	17					3	204
El Carricillo	66	2						68
Derrumbadero I	2		2			27		31
Derrumbadero II	17	9		1	1	11		39
Las Huertas I	2							2
Las Huertas II	9							9
Tepozán	221	28	5	3		39	2	298
Total general	635	65	9	4	2	85	8	808

A: Antropomorfo, Z: Zoomorfo, AZ: Antopozoomorfo. Datos análisis, 2020.

4.1.1 Antropomorfos

Las representaciones antropomorfas de este paraje, en gran medida, guardan similitud con aquellas plasmadas en el resto del nororiente de Guanajuato, puesto que están integradas por una figura arquetípica “reconocida en diversas partes del mundo como la abstracción

antropomorfa por excelencia” (Viramontes, 2005c, p.129). Dicha figura es esquemática, delineada de frente, en disposición estática (99%)²⁰ y solo muestran sus rasgos más significativos del cuerpo humano, tales como una línea recta vertical que representa el tronco, y otro par de líneas quebradas hacia arriba o hacia abajo para formar las extremidades superiores e inferiores, en algunas ocasiones se agregó un apéndice para indicar la cabeza y algunos más en las extremidades para formar manos, dedos y pies (Viramontes, 2005c, Viramontes et. al, 2015) aunque estos últimos fueron escasos pues el 10% presento manos y el 21% pies.²¹ A pesar de que el 94 % de los motivos se encuentran delineados (598, de los cuales 59 se delinearon con un pincel muy delgado), también identificamos, aunque en menor medida, algunos en tinta plana (2.4%, 15), contorno cerrado (1%, 6), contorno abierto (0.5%, 3), y las combinaciones delineado y tinta plana (2.5%, 12) y delineado y punteado (0.1%, 1). Por lo general, se plasmaron en distintas tonalidades en rojo (84%, 534), sin embargo, también los hay en negro (11%, 71), amarillo (2%, 10), blanco (0.4%, 3), así como las combinaciones bicromas rojo y negro (2.5%, 16) y amarillo y negro (0.1%, 1) (figura 53 y tabla 4).

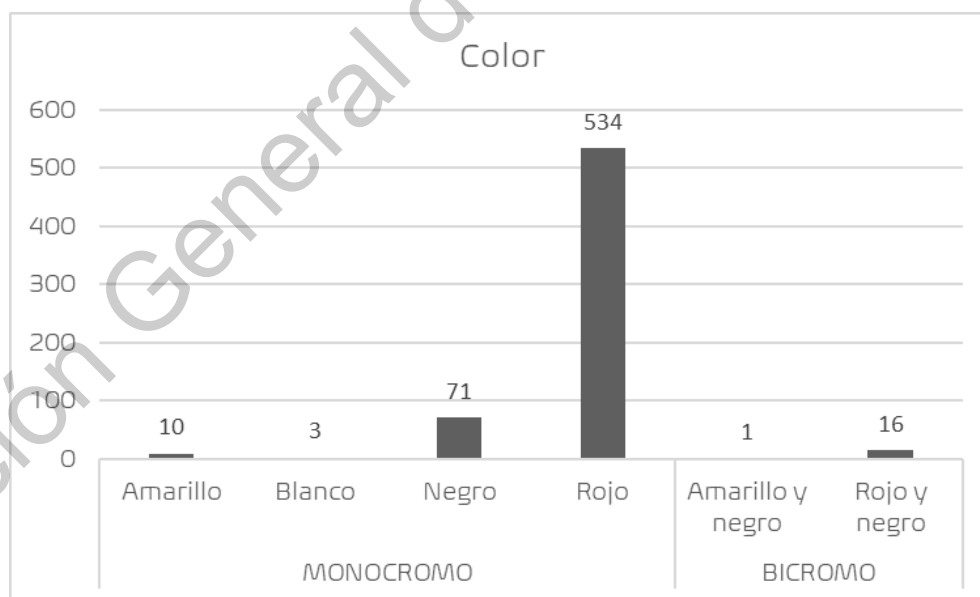


Figura 53. Gráfica del color de los motivos antropomorfos (Fuente: Datos análisis, 2020).

²⁰ Muy pocos motivos presentaron volumen (5%, 32) o una posición dinámica (1%, 7).

²¹ Con respecto a las manos, se identificaron 32 (5%) lateralizadas, 28 (4%) tridigitas/dedos, 3 (0.5%) muñón y 3 (0.5%) en zigzag/torcidas. Mientras que los pies 131 (20.5%) fueron lateralizados y 3(0.5%) tridigitos.

Tabla 4.
Relación de los sitios y color de los motivos antropomorfos.

SITIO	MONOCROMO				BICROMO		TOTAL GENERAL
	Amarillo	Blanco	Negro	Rojo	Amarillo y negro	Rojo y negro	
Camposanto			5	56		3	64
Ceja de la Mesa del Durazno	1	1	10	58			70
Cueva del Cuervo			34	138		12	184
El Carricillo	5		7	53	1		66
El Derrumbadero I				2			2
El Derrumbadero II			1	16			17
Las Huertas I		2					2
Las Huertas II			3	6			9
Tepozán	4		11	205		1	221
Total general	10	3	71	534	1	16	635

Datos análisis, 2020.

En el Tepozán y Cueva del Cuervo, sobre algunos motivos antropomorfos se registró una línea perpendicular a modo de “cancelación” o como si se estuviera buscando borrar el motivo (figura 54).



Figura 54. Motivos antropomorfos “cancelados”, Cueva del Cuervo, conjunto VI, grupo 1 (Fuente: Viramontes et al., 2020a, p.171).

Uno de los rasgos que distingue las representaciones antropomorfas de la Cañada con respecto al Valle es el tamaño de los motivos, pues se identificaron 65 (10%) antropomorfos miniatura en el Tepozán (41), Cueva del Cuervo (20), El Carricillo (1) y Ceja de la Mesa del Durazno (1). Estos se delinearon con trazos sumamente finos, con muchas de las características mencionadas anteriormente, pero con tamaños que van de los dos a los siete centímetros de longitud (figura 55).



Figura 55. Antropomorfos miniatura identificados en Cueva del Cuervo. A la izquierda conjunto IV grupo 4, a la derecha conjunto VI grupo 1 (Fuente: Viramontes et al., 2020a, p.125 y 170).

La mayor parte de los motivos antropomorfos no muestran características que nos permitan designarles un sexo (63%, 398) (figura 64). Sin embargo, en 11(2%) motivos se representaron de manera explícita los genitales masculinos (pene y testículos) (figura 56), estos aparecen principalmente en el Tepozán y Cueva de Cuervo, y en menor medida en Camposanto y Las Huertas II (tabla 4).



Figura 56. Antropomorfos masculinos con representaciones explícitas de pene y testículos. a y b) El Tepozán, Conjunto I (Fuente: Viramontes et al., 2020b); c) Cueva del Cuervo, Conjunto VI (Fuente: Viramontes et al., 2020a); d) Tepozán, Conjunto III (Fuente: Viramontes et al., 2020b); e) Camposanto, Conjunto I (Fuente: Archivo PARCRV, 2020)

También se han identificado en 208 (33%) motivos más una probable sexualización, de los cuales 174 podrían ser masculinos y 34 femeninos, así como 18 indeterminados (figura 4.22). Los motivos masculinos consisten en una representación lineal continua del tronco que se extiende entre las piernas, algunas suelen ser más largas que las piernas (30), otras con terminación en punta (36) y otras más en combinación de estas (4), aunque la mayoría no rebasa la longitud de dichas extremidades inferiores (104) (figura 57, 58 y tabla 5).

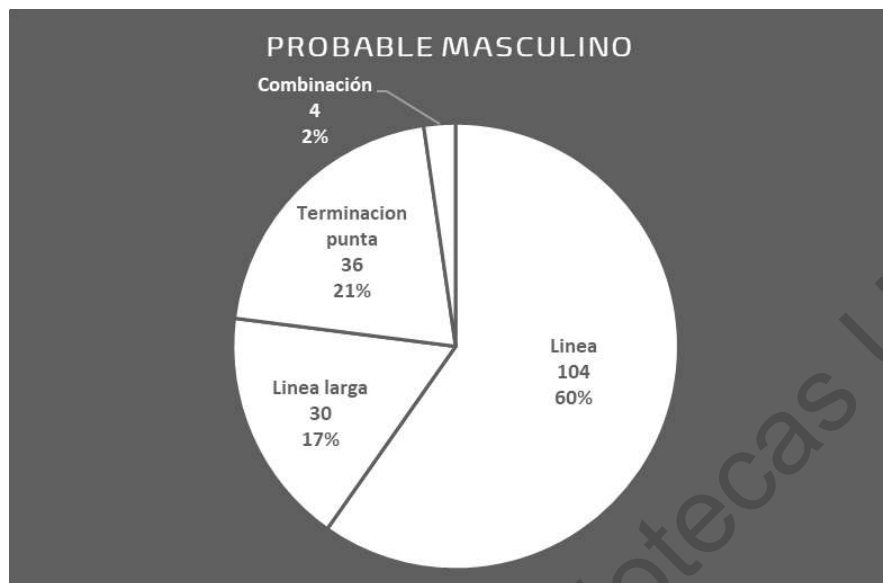


Figura 57. Gráfica de representaciones antropomorfas con posibles características sexuales masculinas (Fuente: Datos análisis, 2020).



Figura 58. Tipos de probables antropomorfas masculinos. De izquierda a derecha: a) línea entre las piernas (Tepozán, conjunto III, Fuente: Viramontes et al., 2020b); b) línea más larga que las piernas (Tepozán, conjunto II, Fuente: Viramontes et al., 2020b), c) terminación en punta (Cueva del Cuervo, conjunto II, Fuente: Viramontes et al., 2020a); d) más larga que las piernas y terminación en punta (Cueva del Cuervo, conjunto IV, Fuente: Viramontes et al., 2020a).

En cuanto a las probables representaciones sexuales femeninas, estas se caracterizan por presentar entre las piernas: un punto (6), dos (12) y tres líneas (2), un triángulo, cuadrado o círculo (3), así como por la probable representación de un vientre abultado (11) (figuras 64, 59-62 y tabla 5).

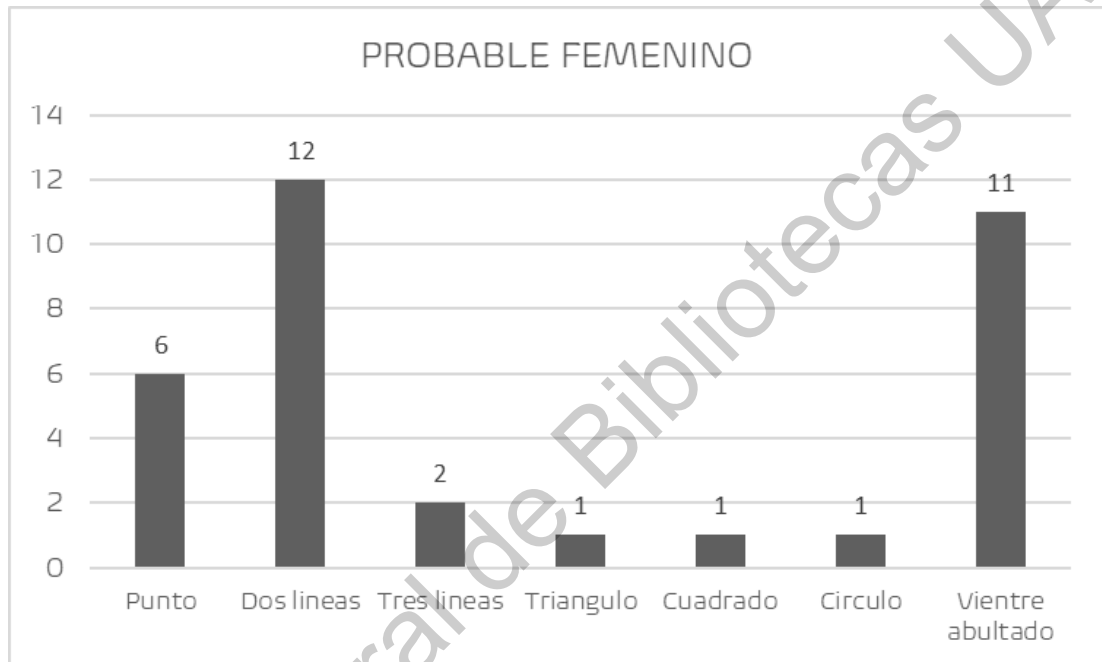


Figura 59. Gráfica de representaciones antropomorfas con posibles características sexuales femeninas (Fuente: Datos análisis, 2020).

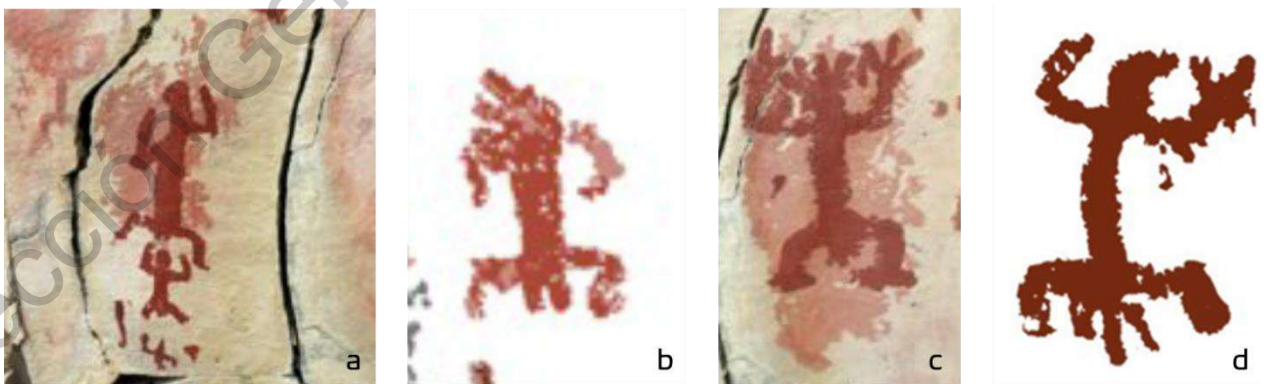


Figura 60. Probables representaciones sexuales femeninas de dos y tres líneas entre las piernas. a y c) Tepozán conjunto I, grupo 2 (Fuente: Viramontes et al., 2020b); b) El Carricillo, conjunto I, grupo 2 (Fuente: Viramontes y Flores, 2018); d) Camposanto conjunto II, grupo 1 (Fuente: Archivo PARCRV, 2020).



Figura 61. Probables representaciones sexuales femeninas de punto y cuadrado entre las piernas. a) Camposanto conjunto II y grupo 4, b y c) El Carricillo conjunto I grupo 1 y 2 (Fuente: Viramontes y Flores, 2018).



Figura 62. Probable representación sexual femenina con vientre abultado. El Carricillo conjunto I (Fuente: Viramontes y Flores, 2018).

Los 18 (1%) antropomorfos indefinidos presentan distintas características, dos de ellos presentan una línea en zigzag entre las piernas (figura 63), una línea entre las piernas no unida al cuerpo (2), una línea curva (1) y una línea recta, pero con las piernas juntas formando un círculo (1) (figura 64). Con respecto a los 12 motivos restantes, estos presentan una protuberancia por debajo del tronco, por lo que probablemente sea una extensión de este (tabla 5).



Figura 63. A la izquierda posible antropomorfo con línea en zigzag entre las piernas (Cueva del Cuervo conjunto II, Fuente: Viramontes et al., 2020a), a la derecha antropomorfo con línea recta y piernas en círculo (Ceja de la Mesa del Durazno, conjunto III, Fuente: Archivo PARCRV, 2020).

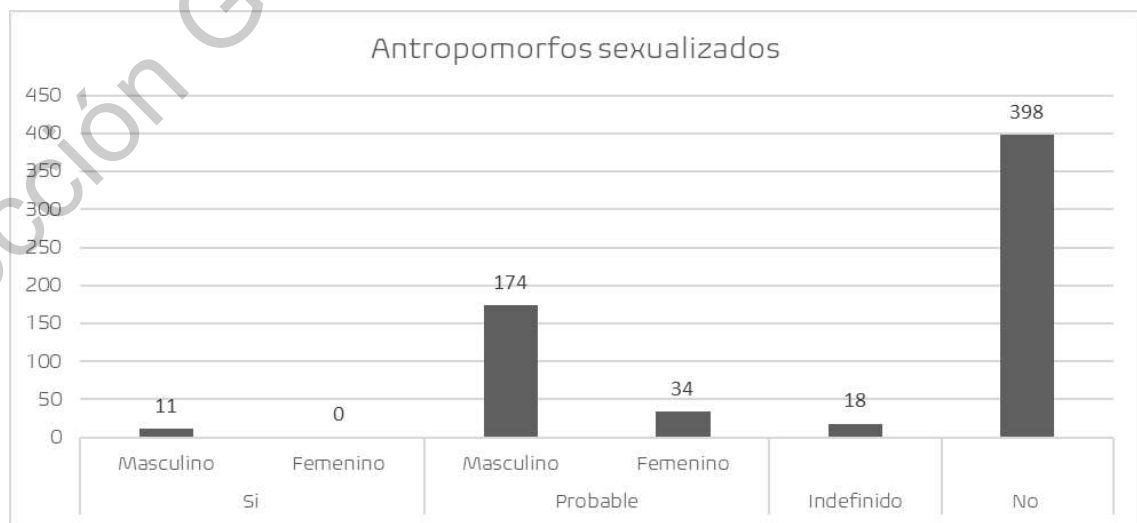


Figura 64. Gráfica de motivos antropomorfos sexualizados, probables y asexualizados (Fuente: Datos análisis, 2020).

Tabla 5

Relación de sitios y probables representaciones antropomorfas sexuadas, probables y asexuados.

SITIO	SI	PROBABLE		INDEFINIDO	NO	TOTAL GENERAL
	Masculino	Masculino	Femenino			
Camposanto	1	17	8	2	36	64
Ceja de la Mesa del Durazno	0	13	8	1	48	70
Cueva del Cuervo	4	56	5	8	111	184
El Carricillo	0	23	4	1	38	66
Derrumbadero I	0	1	0	0	1	2
Derrumbadero II	0	2	1	1	13	17
Las Huertas I	0	0	0	0	2	2
Las Huertas II	1	3	0	0	5	9
Tepozán	5	59	8	5	144	221
Total general	11	174	34	18	398	635

Datos análisis, 2020.

También se trató de identificar la presencia de senos en estas representaciones antropomorfas, sin embargo, estas solo se registraron en dos motivos en los sitios Cueva del Cuervo y Carricillo, ambas se caracterizan por ser dos pequeños puntos a los costados del tronco justo bajo los brazos. En un primer momento creíamos que estos podrían ser indicadores de una sexualización femenina, sin embargo ambos motivos fueron clasificados como probable masculinos debido a la presencia de una línea entre las piernas, aunque no descartamos la idea de que podría tratarse de un género ambiguo (figura 65).



Figura 65. Probable representación de senos en motivo antropomorfo. Cueva del Cuervo conjunto I, (Fuente: Viramontes et al., 2020a).

Únicamente el 21% (133) de todas las representaciones antropomorfas presentan una especie de tocado o peinado. Estos son muy variados, pero entre las principales formas encontramos: V/conejo (39%, 50), dos líneas curvas/cornamenta (16%, 21), radial/plumas (14%, 19), tridente (10%, 13), línea/pluma (9%, 12), y recto horizontal con y sin apéndices laterales (5%, 8) (figura 66, 67 y tabla 6).

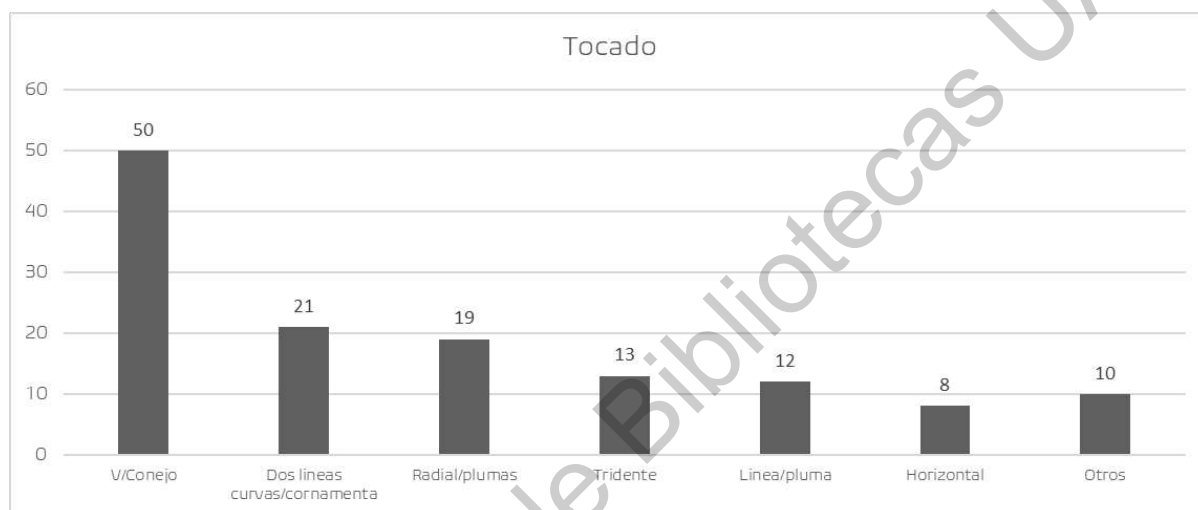


Figura 66. Tipos de tocados identificados (Fuente: Datos análisis, 2020).

Tabla 6
Relación de los sitios y los tipos de tocado identificados

SITIO	V/ CONEJO	DLC/C	RADIAL/ PLUMAS	TRIDENTE	LINEA/ PLUMA	H	OTROS	TOTAL GENERAL
Camposanto				2	2	2	1	7
Ceja de la Mesa del Durazno	1	1	4		1			7
Cueva del Cuervo	12	7	3	1	5	4	4	36
El Carricillo	4		2			2	1	9
Derrumbadero I								0
Derrumbadero II	1	1	5	1				8
Las Huertas I							1	1
Las Huertas II				1				1
Tepozán	32	12	5	8	4		3	64
Total general	50	21	19	13	12	8	10	133

DLC/C: Dos líneas curvas/cornamenta, H: Horizontal. Datos análisis, 2020.

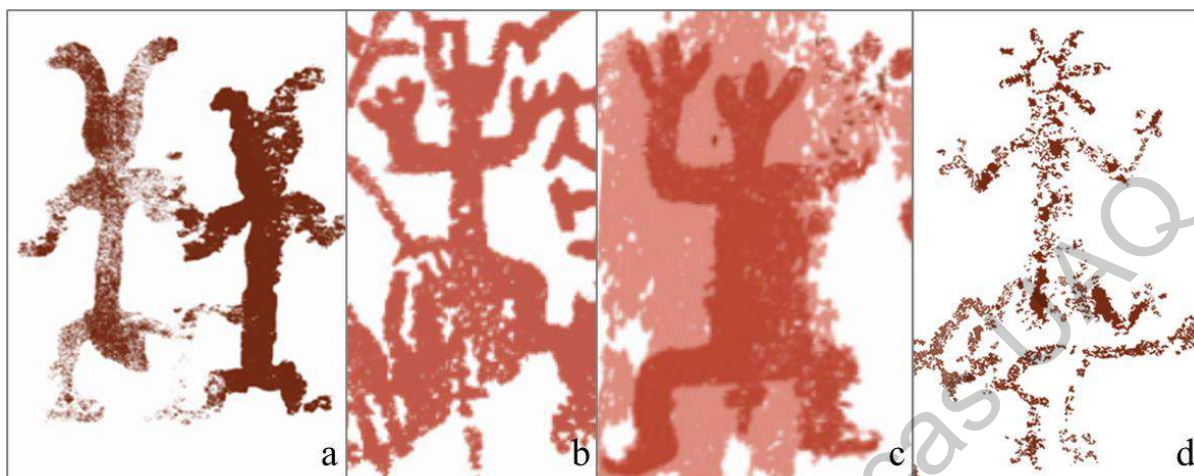


Figura 67. Tipo de tocados más recurrentes, de izquierda a derecha: conejo, dos líneas curvas, tridente (Tepozán conjuntos I y III) y radial (Derrumbadero II conjunto I) (Fuente: Archivo PARCRV, 2020).

Si bien, la mayoría de los tocados se encuentran en representaciones antropomorfas asexuadas, un 29% de estos también los encontramos en los probables masculinos, donde el tipo V o conejo fue el más frecuente (figura 68. y tabla 7).

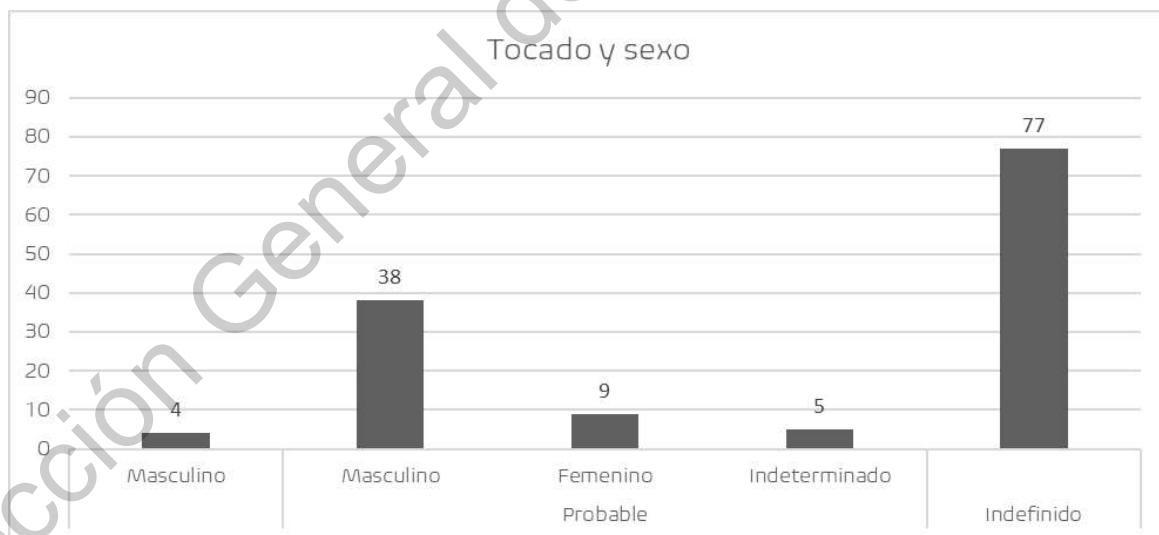


Figura 68. Gráfica de relación del número de tocados por antropomorfos asexuados, probables y sexuados (Fuente: Datos análisis, 2020).

Tabla 7.

Relación entre los tipos de tocado y los antropomorfos asexuados, probables, indefinidos y sexuados.

TOCADO	MASCULINO	PROBABLE		INDEFINIDO	ASEXUADO	TOTAL GENERAL
		Mas	Fem			
V/Conejo	3	17	1	0	29	50
Dos líneas curvas/ cornamenta	0	9	1	1	10	21
Radial/plumas	0	4	2	2	11	19
Tridente	1	1	2	0	9	13
Linea/pluma	0	5	0	1	6	12
Horizontal	0	2	1	0	5	8
Otros	0	0	2	1	7	10
Sin tocado	7	136	25	13	321	502
Total general	11	174	34	18	398	635

Datos análisis, 2020.

En muy pocos casos, las representaciones antropomorfas llegaron a presentar una especie de vestimenta, pues solo se reflejó en 30 motivos. Esta se componía de una especie de falda, casi siempre asemejando un triángulo, colocada sobre las piernas (figura 69).



Figura 69 Antropomorfo con probable “falda” registradas en Cueva del Cuervo y Tepozán (Fuente: Viramontes et al., 2020a, 2020b).

En cuanto a los objetos portables, destacan dos antropomorfos con arco y flecha, así como aljaba, uno con bastón, tres con estandartes, uno con Macuahuitl, y otros cinco solo presentan una extensión en uno de sus brazos, lo cual no se encuentran bien definido (figura 70).

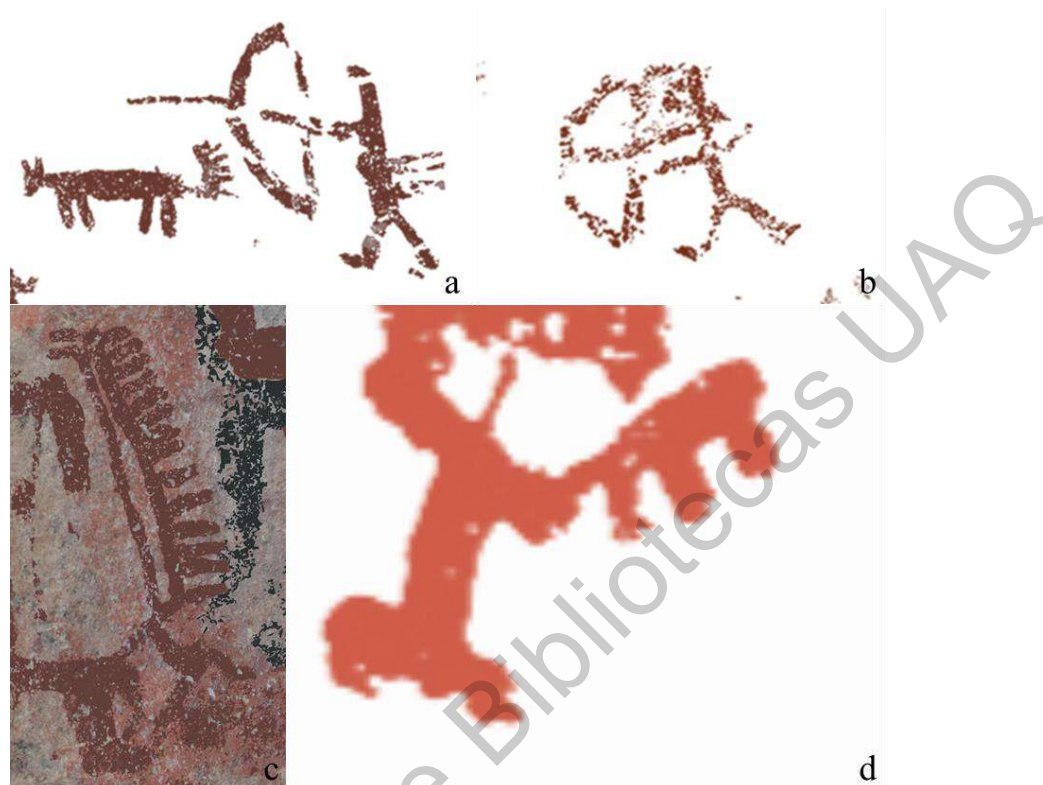


Figura 70. Representaciones antropomorfas con objetos portables. a y b) Arco y flecha (Derrumbadero II, conjunto I, Fuente: Viramontes y Flores, 2018), c) estandarte (Cueva del Cuervo, conjunto VI, Fuente: Viramontes et al., 2020a), d) Macuahuitl (Tepozán, conjunto I, Fuente: Viramontes et al., 2020b).

Muchos de los motivos se encuentran asociados a otros antropomorfos, algunos de ellos formando parejas, aunque por lo general la asociación se da más con motivos no figurativos como líneas, círculos y en menor medida puntos, así como zoomorfos (figura 71).



Figura 71. Motivos antropomorfos en pares registrados en Tepozán. A la izquierda conjunto VI grupo 1, a la derecha conjunto VI grupo 3 (Fuente: Viramontes et al., 2020b).

4.1.2 Manos

Las improntas de mano representaron el 10.5% de los motivos Figurativos y el 4.5% de los motivos en general. El sitio con un mayor número fue el Tepozán (39), seguido por el Derrumbadero I (27), Derrumbadero II (11), Camposanto (6) y Ceja de la Mesa del Durazno (2). Aunque dichas improntas representan del 5 al 1% de los motivos totales en cada sitio, en el Derrumbadero I son tantas que comprenden el 35%. Todas fueron rojas y no estaban decoradas.

En su cuanto a su lateralidad, 56% fueron derechas, 25% izquierdas, y 19% indefinidas. Solo se midió el largo de aquellas manos completas que presentaban un buen estado de conservación, estas oscilaron entre los 8 y 24 centímetros, siendo las más recurrentes aquellas que van de los 8 a los 24 centímetros (tabla 8, figura 72-74).

Tabla 4.8

Relación entre el número de improntas de mano registradas y sus medidas.

SITIO	MANOS	%	MEDIDAS			
			8-11	12-14	15-17	19-24
Camposanto	6	3		2	2	1
Ceja de la Mesa del Durazno	2	1.3	1		1	
Cueva del Cuervo	0					
El Carrecillo	0					
Derrumbadero I	27	35	6	7	5	
Derrumbadero II	11	13	3	4	2	
Las Huertas I	0					
Las Huertas II	0					
Tepozán	39	5.5	10	12	6	2
Total general	85	4.5	20	25	16	3

Datos análisis, 2020



Figura 72. Par de improntas de mano. Tepozán, conjunto II (Fuente: Archivo PARCRV, 2020).

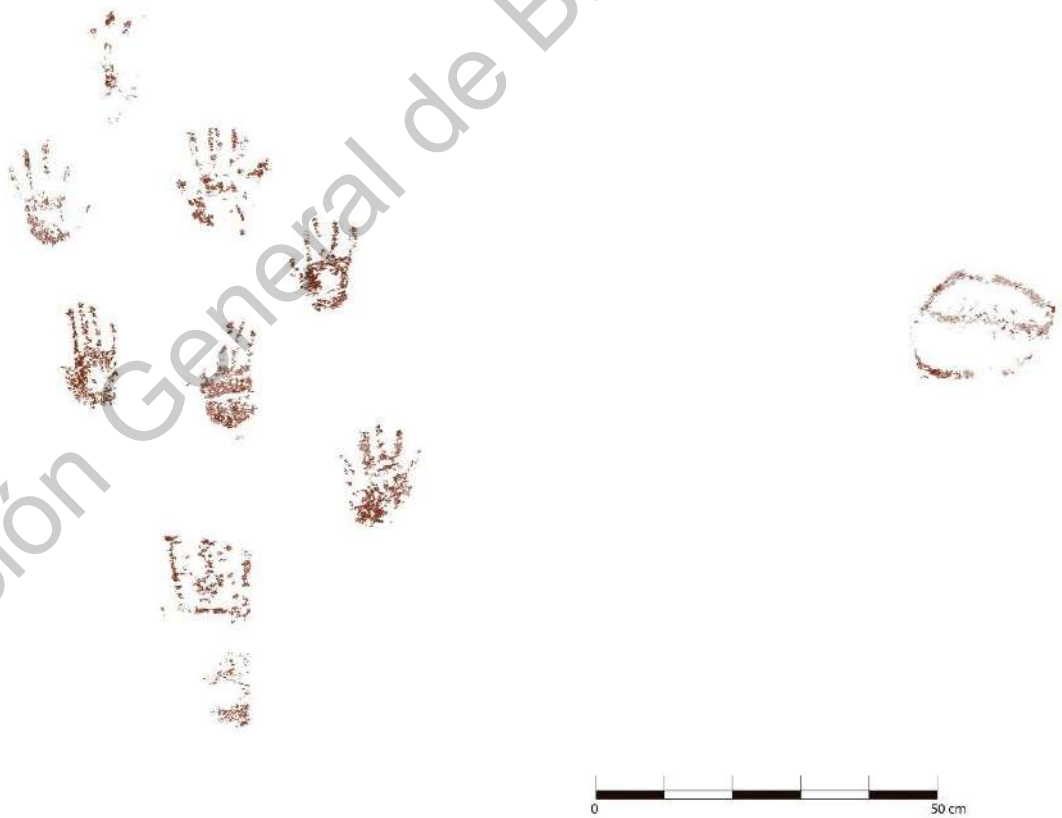


Figura 73. Par de improntas de mano. Derrumbadero I, conjunto III (Fuente: Archivo PARCRV, 2020).

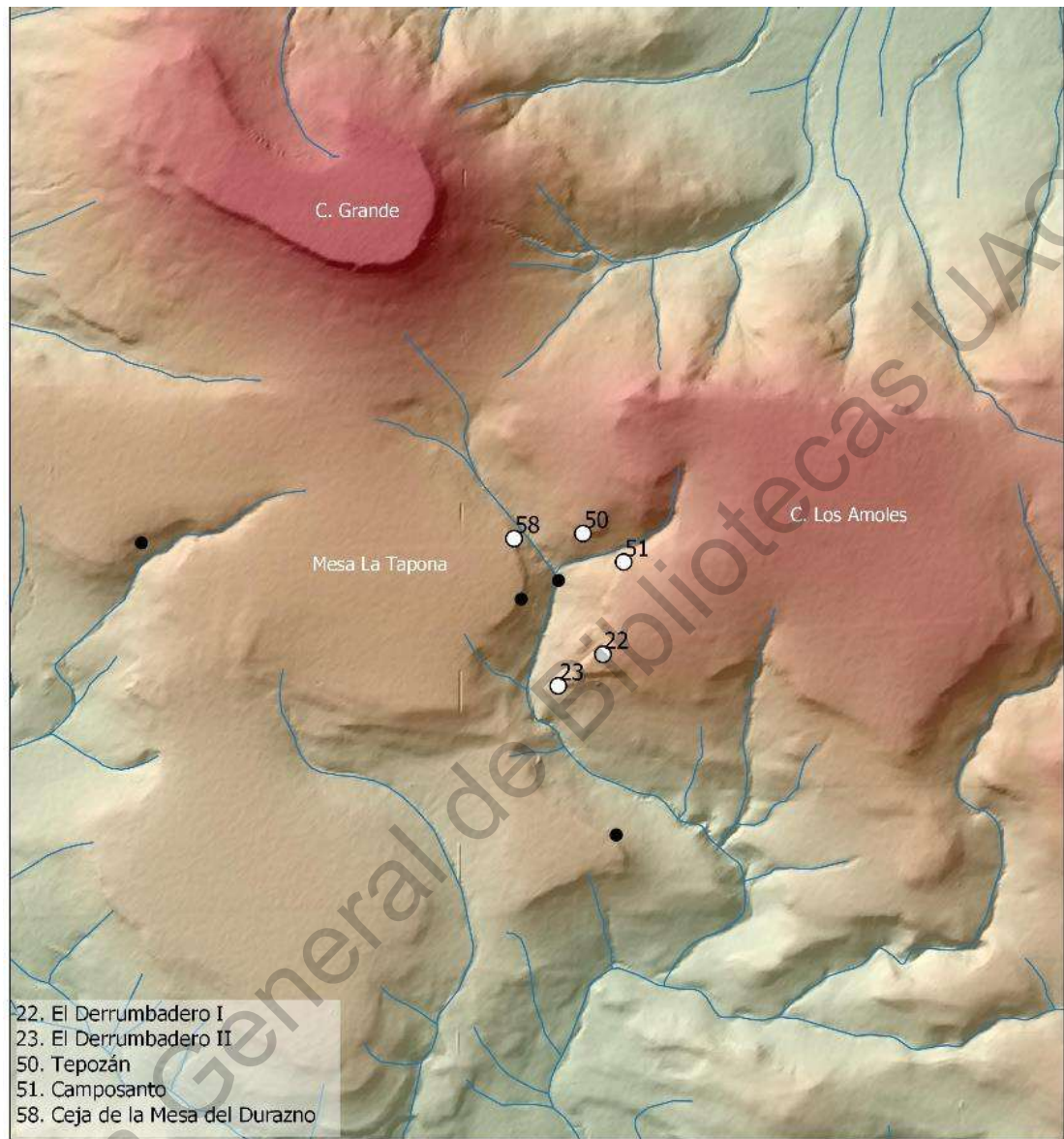


Figura 74. Mapa de localización de sitios con evidencia de improntas de mano.

4.1.3 Vulvares

Como mencionamos en capítulos anteriores, cuando hablamos de motivos “vulvares” nos estamos refiriendo a una formalidad geométrica particular (ya sea triangular, rectangular o circular con una línea en la parte central inferior), pero no asumiendo que representan vulvas dentro de la carga sexo genéricas.

Estas se registraron únicamente en Curva del Cuervo (3), Ceja de la Mesa del Durazno (2), Tepozán (2) y Camposanto (1). Se delinearon en rojo, y una, además, presentó un contorno de puntos en negro.

Su forma es principalmente triangular (5), pero también las hay rectangular (1), rombo (1) e irregular (1) y sus contornos son tanto abiertos (3) como cerrados (5). Ninguna está aislada, y principalmente se encuentran asociadas con representaciones antropomorfas y líneas rectas (figuras 75 y 76).



Figura 75. Motivos vulvares registrados en Cueva del Cuervo (conjuntos IV y VI) y Tepozán (conjunto I) (Fuente: Viramontes et al., 2020a; Viramontes et al., 2020b).

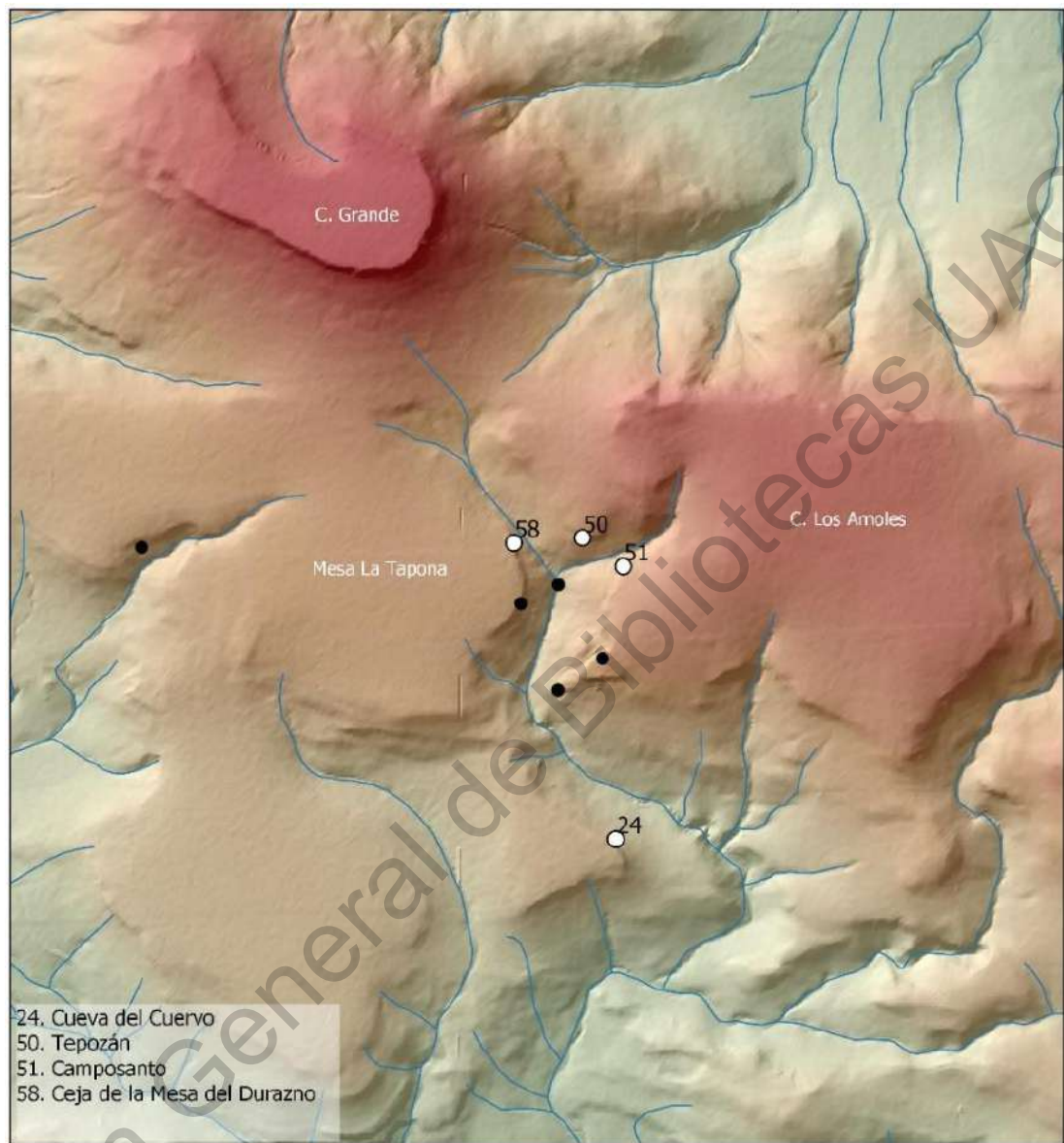


Figura 76. Mapa de distribución de motivos vulvares en la Cañada de los Murciélagos.

4.1.4 Zoomorfos y fitomorfos

Las 65 representaciones zoomorfas fueron esquemáticas. Estas se dividieron en cuadrúpedos, aves o animales alados, insectos y reptiles, siendo los primero los más recurrentes (figura 77).

Dado el esquematismo de los motivos, resulta difícil especificar la especie, pues en ninguno de los cuadrúpedos se observan astas u otros elementos que los vinculen con cérvidos, por lo que podrían tratarse tanto de canidos como cérvidos, liebres o felinos. Las orejas suelen ser puntiagudas y cortas, así como redondeadas y largas, y su cola tiende a curvarse hacia arriba (Viramontes, 2020).

Las aves fueron plasmadas de frente con las alas extendidas y las plumas indicadas por una sucesión de líneas verticales hacia abajo, algunas veces aparece un pico en la cabeza (Viramontes, 2020). Entre estas destaca una que aparenta estar sujeta con una especie de cuerda, por lo que se ha propuesto que puede haber sido una representación de un ave en cautiverio (Viramontes, 2020).

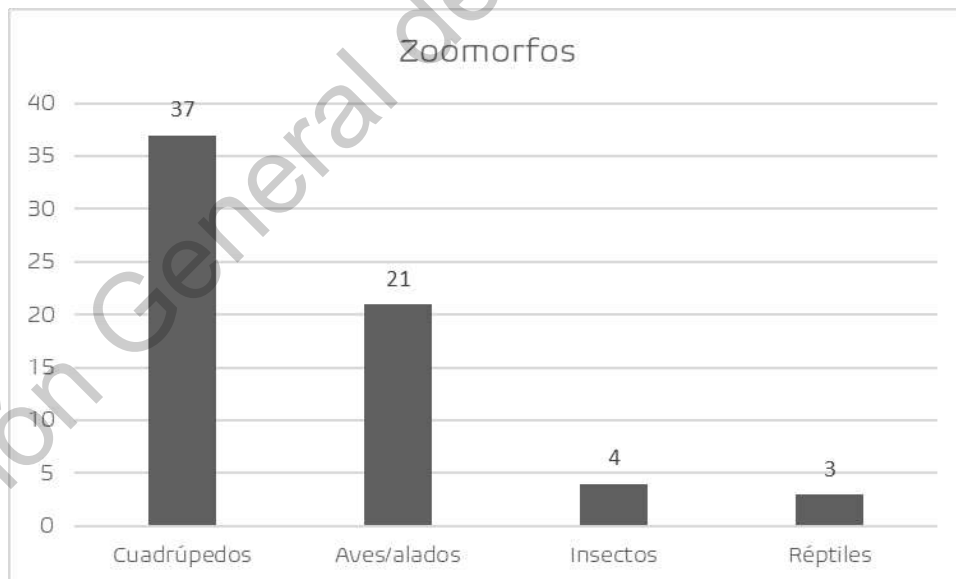


Figura 77. Gráfica de motivos zoomorfos (Fuente: Datos análisis, 2020).

Por su parte, los posibles motivos fitomorfos se componen por una probable representación de maíz y tres probables yucas, las cuales se componen por un tronco irregular, así como de dos líneas delgadas con terminación tridente que se desprende de este, asemejando una palmera (figura 78).



Figura 78. Representaciones de aves (Cueva del cuervo conjunto IV, Fuente: Viramontes et al., 2020a), cuadrúpedos (Derrumbadero II conjunto, Fuente: Viramontes y Flores, 2018), y probable fitomorfo (Cueva del Cuervo, conjunto VI, Fuente: Viramontes et al., 2020a).

4.1.5 Antropozoomorfos

Esta clase está compuesta por dos representaciones esquemáticas delineadas en negro con extremidades largas, tridigitas y con una línea muy larga entre las piernas. Además de siete representaciones de jinetes, algunas con montura, las cuales se delinearon en rojo (cinco) y negro (dos). Estas últimas se han documentado en otros sitios del semidesierto y corresponden a un momento posterior al contacto español, aunque su manufactura es indígena (Viramontes, 2005) (figura 79).



Figura 79. Representaciones de jinetes, Tepozán conjunto III, (Fuente: Viramontes et al., 2020b).

4.2 No figurativos

Los motivos no figurativos registrados en la Cañada de los Murciélagos guardan mucha semejanza con aquellos identificados en el resto del Semidesierto de Querétaro y Guanajuato. Se dividieron en las clases: formas básicas (26%, 278), líneas (48%, 498), puntos (5%, 52), sin identificar (10%, 107) y manchas intencionales (11%, 117) (figura 80 y tabla 9).

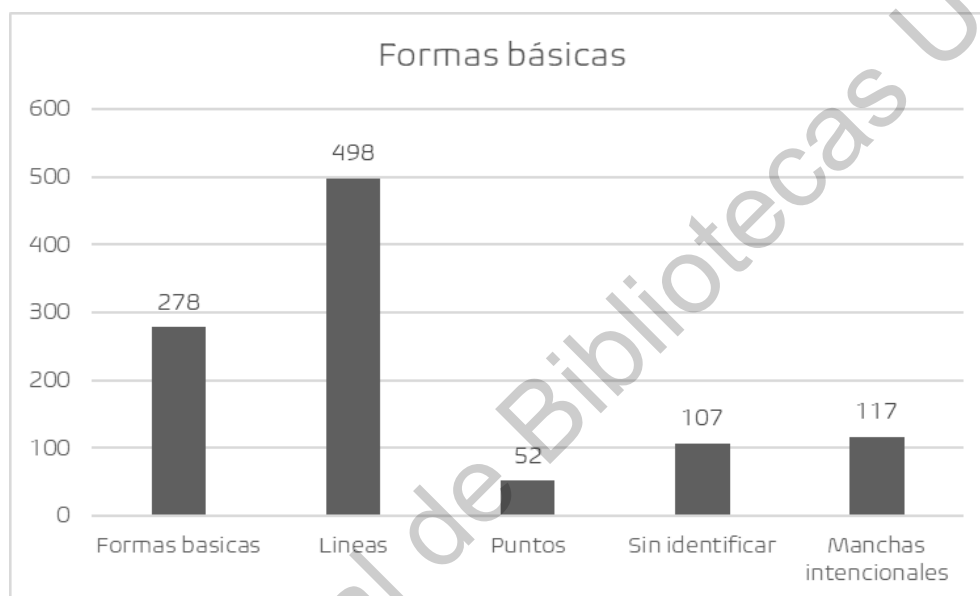


Figura 80. Gráfica de clases de motivos no figurativos (Fuente: Datos análisis, 2020).

Tabla 9.
Relación de los sitios y las clases de motivos no figurativos

SITIO	FORMAS BÁSICAS	LÍNEAS	PUNTOS	SIN IDENTIFICAR	MANCHAS INTENCIONALES	TOTAL GENERAL
Camposanto	20	63	3	28	2	116
Ceja de la Mesa del Durazno	16	52	1	5	2	76
Cueva del Cuervo	81	125	14	22	27	269
El Carricillo	11	32	4	21		68
Derrumbadero I	15	21	2	9		47
Derrumbadero II	12	20	1	11	3	47
Las Huertas I		8		1		9
Las Huertas II	4	2		1	2	9
Tepozán	119	175	27	9	81	411
Total general	278	498	52	107	119	1052

Datos análisis, 2020.

Por lo general se delinearon en distintas tonalidades en rojo (87%, 915) y en menor medida en negro (9%, 95), aunque también los hay en amarillo, blanco, rojo/negro, rojo/amarillo, rojo/blanco y la policromía rojo, negro y amarillo (figura 81).

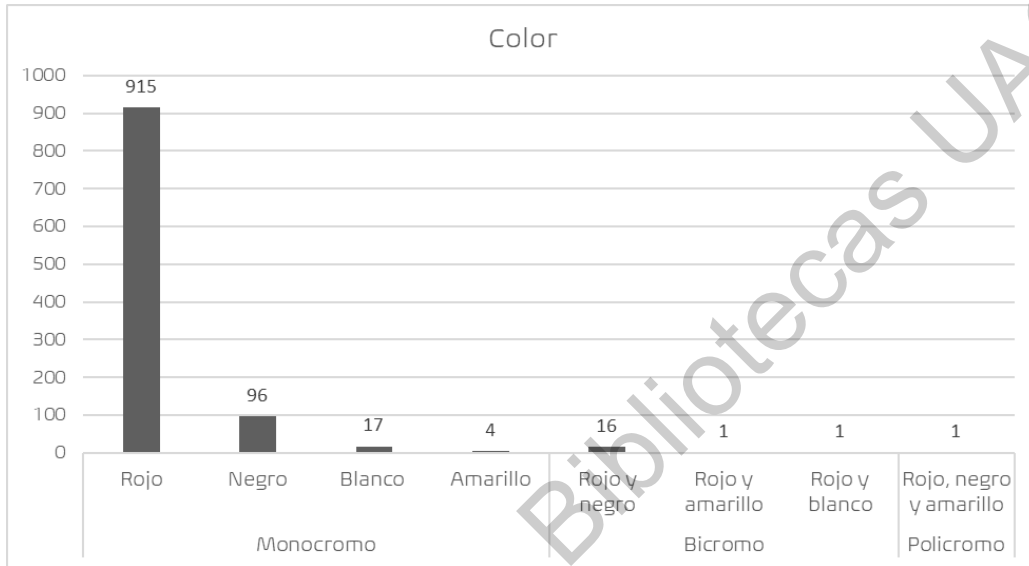


Figura 81. Gráfica de color en los motivos no figurativos (Fuente: Datos análisis, 2020).

Dentro de las formas básicas encontramos círculos (196), semicírculos (18), elipses (12), rectángulos (29), rombo (1) y triángulos (22), siendo los círculos los más recurrentes (figura 82, 83 y tabla 10).

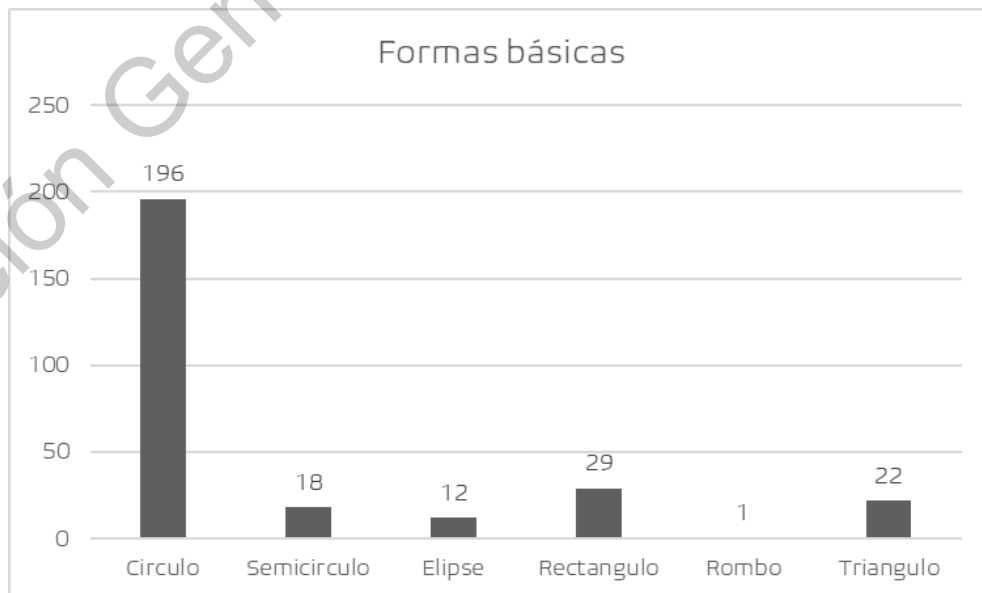


Figura 82. Contabilización de las formas geométricas básicas (Fuente: Datos análisis, 2020).

Tabla 10
Relación de las formas básicas y los sitios.

SITIO	CIRCULO	SEMICIRCULO	ELIPSE	RECTÁNGULO	ROMBO	TRIANGULO	TOTAL GENERAL
Camposanto	17	1		1		1	20
Ceja de la Mesa del Durazno	12	2			1	1	16
Cueva del Cuervo	65	5	4	4		3	81
El Carricillo	7	3		1			11
Derrumbadero I				12		3	15
Derrumbadero II	10			1		1	12
Las Huertas I							
Las Huertas II	4						4
Tepozán	81	7	8	10		13	119
Total general	196	18	12	29	1	22	278

Datos análisis, 2020.

Los círculos presentan una gran variedad de diseños, estos van desde los sencillos, radiado y decorados, los cuales a su vez se subdividen en una infinidad de formas (tabla 11). Los motivos circulares comúnmente se encontraron asociados a motivos antropomorfos, u otros no figurativos.

Tabla 11
Relación de los tipos de círculos por sitios

SITIO	CIRCULO			TOTAL GENERAL
	Sencillo	Radial	Decorado	
Camposanto	3	14		17
Ceja de la Mesa del Durazno	7	4	1	12
Cueva del Cuervo	24	33	8	65
El Carricillo	3	4		7
Derrumbadero I				
Derrumbadero II	1	9		10
Las Huertas I				
Las Huertas II	3	1		4
Tepozán	21	50	10	81
Total general	62	115	19	196

Datos análisis, 2020.

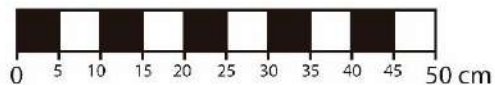


Figura 83. En tan solo el conjunto III del sitio Tepozán logramos ver una gran variedad de círculos (Archivo PARCRV, 2020).

Con respecto a las líneas, estas fueron la clase más recurrente. Se dividen en los tipos líneas recta (441), curva (38) y elipse (19) (tabla 12), y en cada una de ellas hay una gran abundancia de formas (tabla 13).

Tabla 12.
Relación de tipo de líneas por sitios.

SITIO	LINEA			TOTAL GENERAL
	Recta	Curva	Espiral	
Camposanto	55	5	3	63
Ceja de la Mesa del Durazno	43	4	5	52
Cueva del Cuervo	107	14	4	125
El Carricillo	31		1	32
Derrumbadero I	20	1		21
Derrumbadero II	19	1		20
Las Huertas I	7	1		8
Las Huertas II	2			2
Tepozán	157	12	6	175
Total general	441	38	19	498

Datos análisis, 2020.

Tabla 13.
Relación de tipo de líneas rectas y sitios.

SITIO	ALINEADAS	ASTERISCO	CELDILLA	CORCHETE	CRUZ	ESCALERA	H	INTERCON SEN	INTERCON COM	PARALELA	PECTIFORMES	QUEBRADA	RECTA	T	V	X	ZIGZAG	TOTAL GENERAL
Camposanto				2	6	3		1	1	1	2	1	19		1	1	3	55
Ceja de la Mesa del Durazno		1	1		1	2				3		4	14	2			3	43
Cueva del Cuervo	4	2	1	1	8	9	2	1	4	2	3	1	44	2			2	107
El Carricillo	5				1	1		3	4			1	5					31
Derrumbadero I			1					1	1	2	2	7	3	3				20
Derrumbadero II					1			2	1	6		4	3	1			1	19
Las Huertas I						1		2			1	2	1					7
Las Huertas II	1									1								2
Tepozán	1		1		1	4		1	3	1	1	3	25	3	2	5	1	157
Total general	1	3	4	3	4	2	2	4	1	3	2	8	11	1	3	6	2	441
	1				2	0		0	4	3	5	6	4	1			4	498

Datos análisis, 2020.

Los puntos se dividieron en aislados, alineado y agrupados siendo estos últimos los más recurrentes. Mientras que en el Tepozán resaltan las agrupaciones de puntos, en la Cueva del

Cuervo estos son predominantemente aislados (tabla 14). Estos se han considerado como probables cuentas, sin embargo aún no se tienen datos precisos que permitan corroborar esta hipótesis (Viramontes, 2005c).

Tabla 14.
Relación de tipo de puntos por sitios

SITIO	PUNTOS			TOTAL GENERAL
	Aislados	Alineados	Agrupados	
Camposanto	1		2	3
Ceja de la Mesa del Durazno	1			1
Cueva del Cuervo	9	1	4	14
El Carricillo			4	4
Derrumbadero I			2	2
Derrumbadero II			1	1
Las Huertas I				
Las Huertas II				
Tepozán	2	8	17	27
Total general	13	9	30	52

Datos análisis, 2020

Con respecto a las manchas intencionales, estas se denominaron así debido a que “parecen derivarse del acto intencional de establecer un tipo de violencia simbólica con los motivos gráficos que están cubriendo” (Viramontes, 2020b, p.58). Estas sumaron 119, y se registraron principalmente en el Tepozán (81) (tabla 9 y figura 84).



Figura 84. Manchas Intencionales. Tepozán y Cueva del Cuervo conjunto VI (Fuente: Viramontes et al., 2020a).

Capítulo V

La performatividad del género a través de la roca

Es tiempo de dejar de estudiar y de describir el sexo como si formara parte de la historia natural de las sociedades humanas. La “historia de la humanidad” saldría beneficiada al rebautizarse como “historia de las tecnologías”, siendo el sexo y el género aparatos inscritos en un sistema tecnológico complejo

B. Preciado, 2002

Retomando algunos de los postulados descritos en los capítulos anteriores, entendemos al género no solo como una forma de hacer una actividad incesante y performada, que constantemente se está “haciendo” con o para otros de manera consciente e inconsciente, pues los términos que nos permiten ser reconocidos, son construidos socialmente (Butler, 2006); sino que también el género es prostético, ya que no se da sino en la materialidad de los cuerpos (Preciado, 2002). Por ello sus efectos son producidos en los cuerpos, pero también en los comportamientos y en las relaciones sociales a través del despliegue de complejas tecnologías de género (De Lauretis, 1989). Por lo que no debemos de entender al sexo como algo meramente biológico, ni al género como una simple construcción cultural, puesto que ambos conceptos son entendidos bajo categorías históricas que repercuten en formas culturales y específicas de configurar el cuerpo (Butler, 2006).

Como mencionamos previamente, no tenemos datos directos del sistema de creencias de los grupos quienes pintaron en las rocas del semidesierto guanajuatense, por lo que la utilización de otros datos arqueológicos, etnohistóricos y etnográficos fueron de gran ayuda. Asimismo abordamos concepciones no solo de sociedades recolectoras y cazadoras del norte de México, sino que también de sociedades sedentarias mesoamericanas prehispánicas y actuales debido a que varios autores (Kirchhoff, 1943; Armillas, 1991; Viramontes, 2005c,

2008; Viramontes et al., 2015) sugieren que las sociedades que habitaron en la región denominada como Gran Chichimeca, que incluye el semidesierto guanajuatense, estuvieron estrechamente vinculadas de muchas maneras con los grupos mesoamericanos, por lo que el intercambio tanto de bienes como de ideas fue una constante (Jiménez, 2019).

Bajo este panorama, y siguiendo a Joyce (2000), entre los grupos mesoamericanos, y muy probablemente también entre las y los recolectores y cazadores del semidesierto guanajuatense, las concepciones sexo-genéricas se entienden como actos performativos inscritos en los cuerpos. Y dado que la concepción en torno al cuerpo era entendida como algo compuesto, fluido, en constante cambio y complementario con lo humano y lo no humano (López, 2004), muy probablemente el género pudo ser concebido de la misma manera, y prueba de ello son los antiguos Nahuas, Mayas al igual que otros pueblos indígenas, para quienes el género era y es concebido como una dualidad complementaria en donde constantemente se buscaba su equilibrio (Joyce, 2000; Marcos, 1995).

Así las representaciones corporales, plasmadas en una gran variedad de materiales, pudieron ser empleadas como medios que guiaban, perpetuaban y transformaban la manera de ser de los individuos determinando con ello su modo de actuar (Joyce, 2000). Como pudimos constatar en el capítulo III, las representaciones antropomorfas estarían construidas bajo categorías culturales e históricas específicas que fueron diseñadas dentro de contextos culturales muy particulares (Hays-Gilpin, 2004).

5.1 Las representaciones antropomorfas y su papel sexo-genérico

En el caso de las representaciones esquemáticas plasmadas en los nueve sitios que conforman la Cañada de los Murciélagos, al no estar mirando un organismo biológico con roles reproductivos y patrones cromosómicos y hormonales definidos, pareciera en un primer momento sumamente difícil acercarnos a las concepciones sexo-genéricas del grupo creador. Sin embargo y pese a que en el arte rupestre cada imagen es única, también se pueden discernir patrones especialmente en las representaciones corporales, ya que la morfología del cuerpo, en tanto representación como encarnado, esta codificada ideológicamente, pero también tienen una relación con un cuerpo material/físico (Hays-Gilpin, 2004) que nos

permite discernir rasgos particulares. Tal es el caso del arte rupestre registrado en el suroeste de los Estados Unidos, donde Hays-Gilpin (2004) identificó un conjunto asombroso de soluciones para la representación no solo de los genitales, sino también de marcadores de género.

Por ello, en los sitios de la Cañada de los Murciélagos logramos identificar ciertos rasgos que nos vinculan con cuerpos masculinos, probablemente femeninos y ambiguos, no solo a través de la identificación de genitales, sino también de marcadores de género a partir de la comparación con otros grupos que pudieron compartir un sistema de creencias similar, los cuales describimos a continuación.

5.1.1 Representaciones femeninas.

En cuanto a las representaciones que probablemente estén haciendo referencia a cuerpos femeninos en el arte rupestre, Hays-Gilpin (2004) identificó para los genitales el dibujar entre las piernas: una, dos o tres líneas cortas, un punto, círculo, círculo oval, forma de herradura, un par de líneas largas, curvas u onduladas o la combinación de estas. Además, identificó que ciertas figuras eran colocadas sobre un agujero natural, artificial o una grieta sobre la roca para la representación de vulvas.

Bajo esta concepción, y como se describió en el capítulo anterior, es que decidimos identificar como probables representaciones sexuales femeninas aquellos elementos antropomorfos que presentaron entre las piernas uno o dos puntos, un triángulo invertido, cuadrado, círculo, y dos líneas, siendo estas últimas las más recurrentes (figuras 60, 61, 85 y 86) (ver capítulo IV).

Con respecto a las representaciones de embarazo y nacimiento, algo también muy distintivo de los cuerpos femeninos, Hays-Gilpin (2004) sugiere que estas pueden incluir desde la placenta, el cordón umbilical y un vientre aparentemente abultado, aunque cada caso es único por lo que también deben de tomarse en cuenta la posición de cada elemento. Asimismo, identificó pequeñas figuras, algunas de cabeza, en la región abdominal de una figura mayor, aunque no descarta la idea de que también pudieran tratarse de un espíritu residente o el resultado de una superposición aleatoria, deliberada y pintada en diferentes momentos (figura 87).

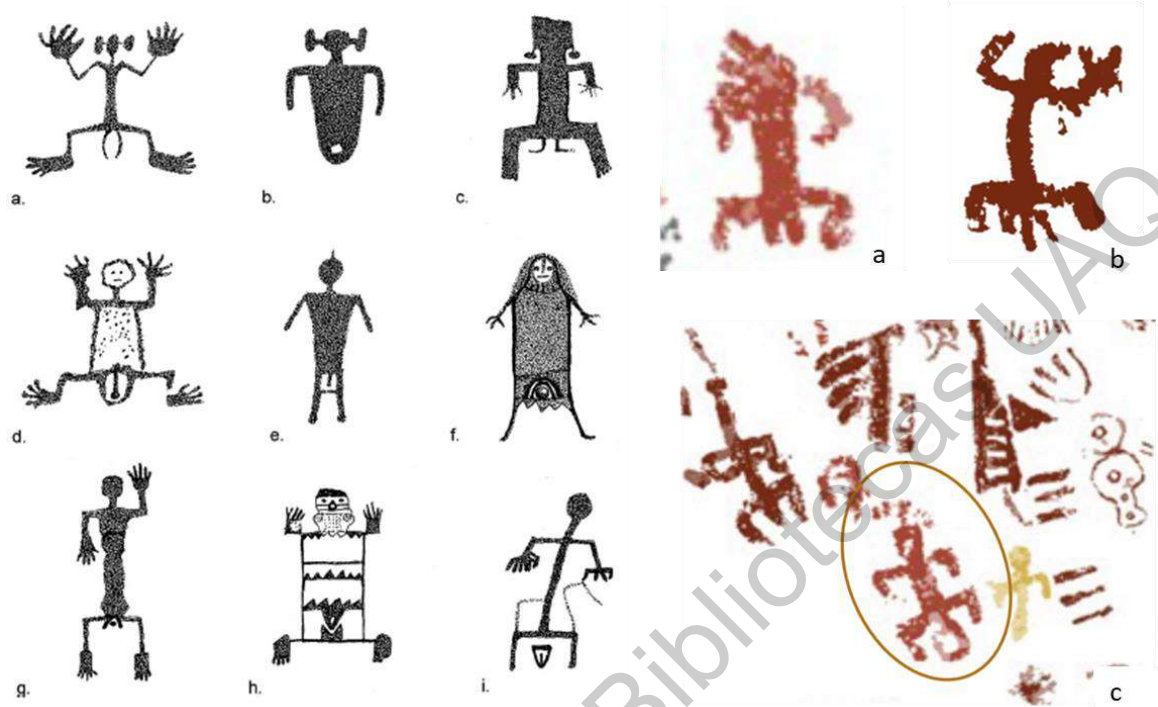


Figura 85. Representaciones sexuales femeninas. A la izquierda Suroeste de Estados Unidos (Fuente: Hays-Gilpin, 2004, fig.2.11); a la derecha Carrizillo y Camposanto (Fuente: Viramontes y Flores, 2018).

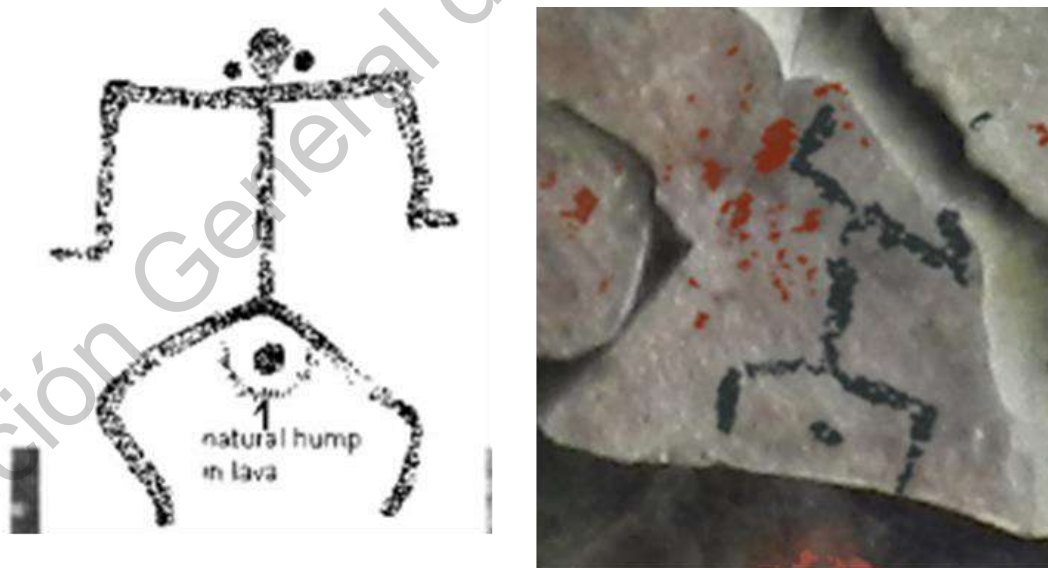


Figura 86. Representaciones antropomorfas con un punto entre las piernas interpretadas como femeninas. A la izquierda Suroeste de Estados Unidos (Fuente: Hays-Gilpin, 2004, fig.2.12); a la derecha Camposanto (Fuente: Viramontes y Flores, 2018).

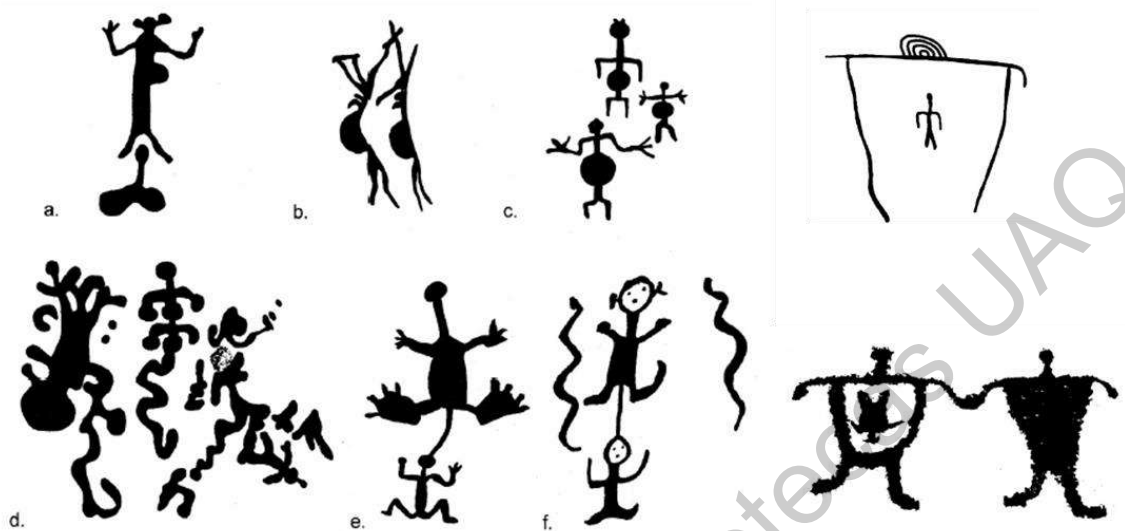


Figura 87. Representación de embarazo y nacimiento identificados en varios sitios con arte rupestre en el suroeste de los Estados Unidos, de entre las que destaca la d y c por su gran similitud con las registradas en el semidesierto guanajuatense (Fuente: Hays-Gilpin, 2004, fig. 2.17 y 2.19).

Comparado con las imágenes propuestas por Hays-Gilpin, en la Cañada de los Murciélagos no identificamos elementos que nos remitieran a representaciones de cordones umbilicales, aunque si de vientres abultados (figura 62), de entre las que destaca una figura colocada de perfil en posición dinámica y portando un arco y flecha (figura 88).



Figura 88. Figura antropomorfa, probablemente femenina, con vientre abultado, portando arco y flecha. El Derrumbadero II (Fuente: Archivo PARCRV, 2020).

En un primer momento, esta escena nos remitiría más bien a un elemento masculino dado el carácter “universal” no cuestionado y concedido a los varones en tanto cazadores, sin embargo para los grupos del norte de México tenemos evidencia etnohistórica por parte de Santa María (2003) quien describe que el dominio del arco también era algo común entre las mujeres pues estas “tiren con sus arcos a una hoja de tuna, la cual tiene por dentro llena de zumo colorado de tunas, y esto hacen cuando quieren ir a alguna guerra y en ello ponen sus agujeros” (Santa María, 2003, p.210). Por otro lado, González Arriata (2007) basada en fuentes etnohistóricas propone que las mujeres eran las encargadas de prácticamente todas las actividades dentro del grupo doméstico que aseguraba su supervivencia (recolección y procesamiento de alimentos, cuidado de las y los niños así como del fuego, y del traslado de las pertenencias), a excepción de la caza y la guerra, esto a pesar de que Núñez Cabeza de Vaca (1906) informa que las mujeres si participaban en la guerra a través del llamado a otros pueblos y el rescate de sus “maridos”:

... y para que les baian a dar socorro los de los pueblos comarcanos se suben las mugeres a lo mas alto de las cassas y echan grandísima cantidad de zeniza hacia arriua, y despues hazen lumbres aogadas para que echando mas espeso el umo sea mas bien visto de los otros pueblos cuio fauor pretenden, y luego dandose todas a un tiempo con las manos en la boca huiertas, bozeando levantan vn genero de clamor y ruido que se oie desde mui lejos, y ellas tambien salen a la guerra llevando mantas mui bien pintadas con que rescatar á sus maridos si los contrarios se los hazen prisioneros. (Núñez Cabeza de Vaca, 1906, p.X)

Algo semejante encontramos en las descripciones de Gonzalo Fernández de Oviedo, quien describe que las mujeres además de ir a la batalla son flecheras que mandan y capitanean a su gente: “...son muy altos, y ellos y ellas flecheros” (Fernández, 1851, p.16 en López de Mariscal, 1997, p.93), “... algunas mujeres principales van a las batallas con sus maridos, o cuando son señoras de la tierra, y mandan y capitanean su gente” (Fernández, 1851, p.142 en López de Mariscal, 1997, p.93).

Recientemente, se han encontrado evidencias de entierros femeninos con herramientas consideradas propias de la caza y el procesamiento de animales mayores (puntas de proyectil, raspadores, lascas con retoque, entre otras) en las montañas de los Andes de América del Sur,

por lo que a través de un análisis osteológico, isotópico y proteínico se infirió que en términos de paridad estadística y a nivel continental, las mujeres del Pleistoceno tardío y Holoceno temprano también pudieron haber sido cazadoras, presentándose en igualdad de condiciones que los hombres (Haas, et al., 2020)²². Asimismo, entre los grupos recolectores y cazadores Cagayán Agta de Filipinas, las mujeres son cazadoras activas, que aunque prefieren actualmente el uso del machete e ir en compañía de sus perros, también llegaron a dominar el uso del arco y la flecha, siendo los hombres los encargados de la elaboración de puntas en una especie de división de tareas (Estioko-Griffin y Griffin 1981).

Por otra parte, en El Tepozán -uno de los sitios más relevante en la Cañada dada su gran cantidad y variedad de motivos rupestres- identificamos dos figuras que pudieron estar vinculadas con representaciones de alumbramiento y embarazo. El primero se compone por un antropomorfo con dos líneas entre las piernas, y debajo de este, otro antropomorfo de menor tamaño. No obstante, su posición es peculiar ya que no se encuentra de cabeza como comúnmente se relaciona la posición de un bebé al nacer (figura 5.5). La segunda trata de una representación antropomorfa de cabeza dentro de un círculo decorado asociado a un águila y una espiral (figura 89). Entre los Zuni, la espiral se vincula con mitos que describen la salida de los primeros humanos del inframundo y el agua primordial, mientras que para los huicholes este tipo de símbolo tiene que ver con el útero de la tierra y con el viaje al lugar de los antepasados en una síntesis de la representación de la matriz del mundo (Fauconnier y Faba, 2008). Aunque, también reconocemos que estos símbolos son polisémicos, por lo que podrían representar una infinidad de cosas, pues las espirales también están fuertemente vinculadas con el agua, con Quetzalcóatl, con el viento, con la serpiente, las montañas, la cruz, los caracoles y con el centro de la madre tierra (Aguilera, 2011).

²² En dicho estudio, titulado *Female hunters of the early Americas*, se cuestiona la vieja hipótesis sobre “el hombre cazador y la mujer recolectora” la cual había sido sustentada por estudios etnográficos, pero no por datos arqueológicos. Las y los investigadores excavaron el sitio Wilamaya ubicado en los Andes peruanos, donde encontraron un entierro humano con herramientas para la caza y el procesamiento de grandes animales, cuya antigüedad se estimó en 9000 años; después de realizarse una serie de análisis osteológicos, proteómicos e isotópicos se determinó que los restos óseos pertenecían a una hembra de entre 17 a 19 años, quien subsistió a base de plantas y animales. Tras su hallazgo, se revisó otro centenar de enterramientos encontrando que más de un tercio de los restos óseos considerados como masculinos, en realidad eran femeninos.



Figura 89. Probables representaciones de alumbramiento y embarazo, Tepozán (Fuente: Viramontes et al., 2020b).

Con respecto a los posibles marcadores de género en las figuras antropomorfas, identificamos la vestimenta y un tipo de “tocado”. La primera, se trata de la representación de una especie de falda o faldellín entre las piernas, que nos recuerda las descripciones hechas por Santa María (2003), quien menciona que las mujeres solían usar una especie de falda de cuero de venado amarrada a la cintura llevando el torso desnudo, mientras que los hombres iban completamente desnudos tapándose los genitales ocasionalmente y tras el contacto con los conquistadores. A través de fuentes etnohistóricas, este tipo de vestimenta también ha sido registrada para los Cochimíes, pues según Barco (1988, en Gutiérrez 2013), las mujeres solían usar una falda o faldellín compuesto por dos piezas: la parte delantera se formaba por una serie de sartas de cuentas delgadas de carrizo, perforadas y unidas con un cordel de fibra de agave, mientras que la parte posterior consistía en una piel de venado u otro animal proporcionado por el marido, y su longitud podría llegar hasta los tobillos, dependiendo de la región. Mientras que los hombres no vestían prenda alguna limitándose a los adornos corporales. Pese a lo anterior, tampoco descartamos que dichas representaciones pudieran tratarse de frailes con sotana, ya que algunas están asociadas con jinetes y cruces, elementos característicos del contacto español (Viramontes et al., 2020b) (figura 90).

En algunas esculturas registradas en la Huasteca Potosina del periodo Posclásico, también se han identificado representaciones femeninas con falda y el torso desnudo, siendo un claro ejemplo la escultura de Tlazoltéotl, mientras que en las representaciones masculinas pareciera predominar el desnudo completo. Recientemente Claudia Rocha tras estudiar estas representaciones propone que “el atuendo femenino revistió de importantes connotaciones cósmicas” (2016, p.6) entre estos grupos debido a la importancia simbólica e histórica de la actividad textil en el ámbito mesoamericanos, cuya práctica era exclusiva de las mujeres. Actualmente la prenda más importante entre los grupos Teenek es el quechquémetl, que representa a la mujer misma y al universo en sus cuatro rumbos cósmicos, por ello el primer dibujo bordado se realiza cerca del ombligo por ser el centro equilibrador del cuerpo, el lugar por donde fluye el alimento y que a su vez se encuentra conectado con los genitales femeninos, además esta prenda es usada tanto por hombres como por mujeres al morir pues permite el tránsito para ser devueltos a la Tierra (Rocha, 2016).

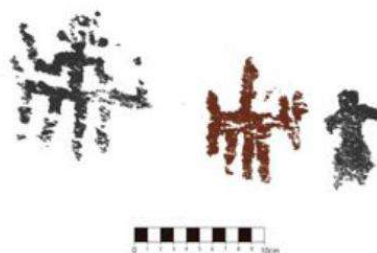
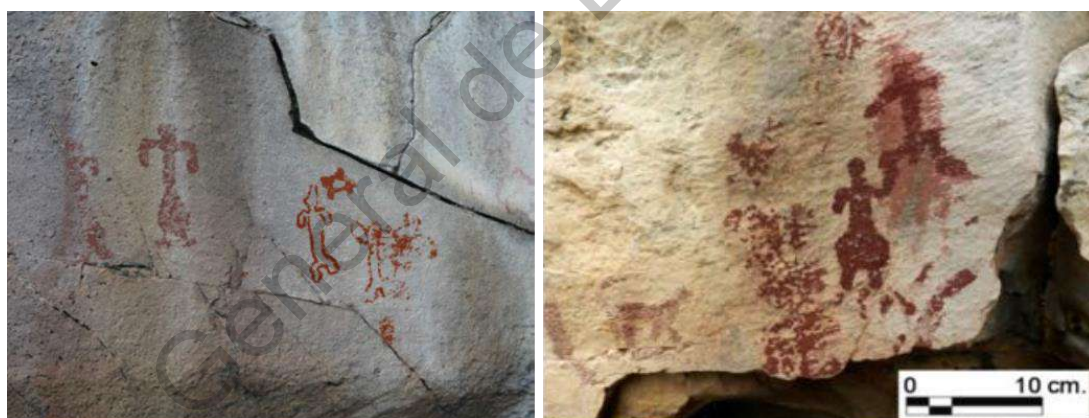


Figura 90. Antropomorfo con probable “falda” registradas en Cueva del Cuervo y el Tepozán. En la imagen inferior se observa acompañada por dos jinetes (Fuente: Viramontes et al., 2020a y 2020b).

El segundo marcador de género corresponde a un “tocado”²³ del tipo horizontal con espiga, y que llamó nuestra atención por la semejanza con las representaciones de los peinados de mujeres jóvenes Hopi, Taos y Zuni, grupos del suroeste de Estados Unidos. Estos peinados son elaborados por una mujer mayor del clan después de que las niñas cumplen 14 años o cuando tienen su primer ciclo menstrual hasta su casamiento, puesto que son considerados como marcadores de “virginidad” (Hays-Gilpin, 2004). Cabe señalar que las representaciones de peinados en espiral también han sido registradas en sitios cercanos como La Nopalera, ubicado en el estado de Querétaro (Viramontes, 1998), y más al norte en el estado Durango (Guevara, 2005). Este tipo de representaciones en el suroeste de los Estados Unidos ha sido documentado desde 200 d.C. en el arte rupestre, y en la cerámica entre el 600 al 900 d.C. asociadas con las culturas Pueblo Ancestral, y del 1350 al 1700 d.C. principalmente en el área Hopi y en los Pueblos del Río Grande de Nuevo México (Hays-Gilpin, 2004) (figura 91 y 92).

En ciertos casos, estas figuras que portan el peinado en espiral o “mariposa” se han asociado a la menstruación por presentar una línea en zigzag entre las piernas, aunque Hays-Gilpin (2004) tampoco descarta la idea de que pudiesen tratarse de representaciones de hombres que eligieron asumir una identidad de género femenina, algo documentado en las crónicas escritas por Núñez Cabeza de Vaca (1906) y Alonso de León (2005), aunque según Kirchhoff “el reconocimiento público de relaciones homosexuales entre hombres se conocía solo en el extremo nororiental de nuestra zona, es decir, en aquella región que estaba más cerca de las tribus septentrionales de Texas que tenían esta costumbre” (1943, p.140).

En la Cañada de los Murciélagos, justo en los sitios Tepozán y Cueva del Cuervo, registramos dos motivos un tanto ambiguos con líneas en zigzag entre las piernas que guardan cierta semejanza con los registrados en Lyman Lake en el suroeste de los Estados Unidos (Hays-Gilpin, 2004), no obstante estos no presentan otro indicador que nos permita relacionarlo con figuras femeninas e inclusive no estamos seguros de que se traten de representaciones antropomorfa (figura 93).

²³ Al no estar seguros de que se traten de peinados, optamos por seguir llamándoles tocados a la espera de una menor denominación.

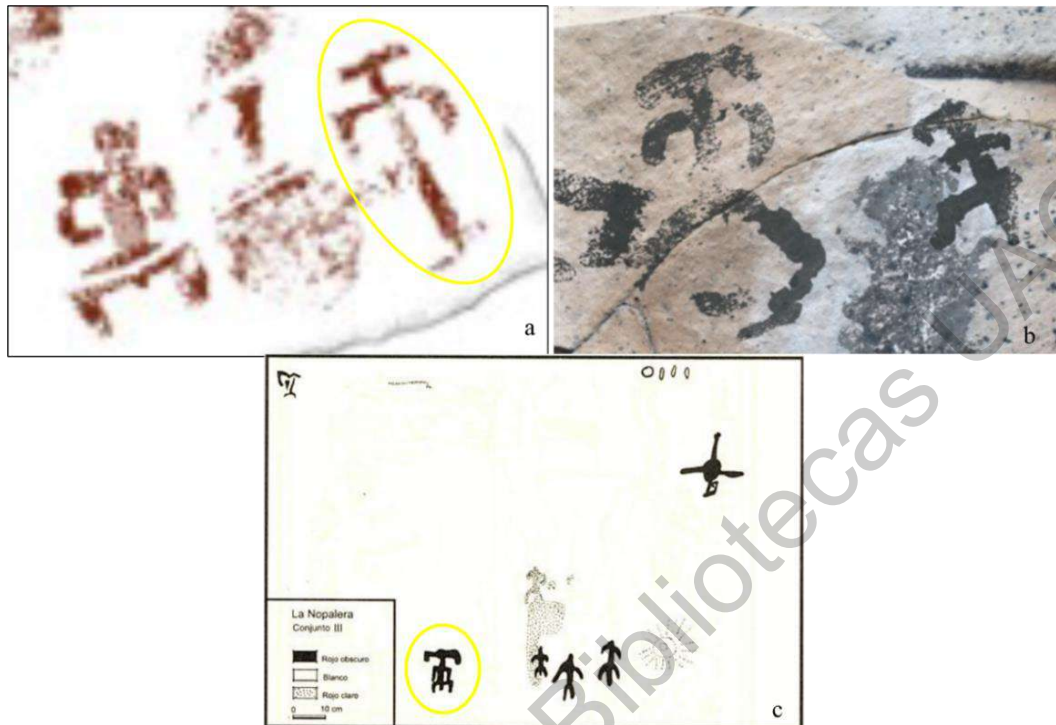


Figura 91. Antropomorfos con “tocado horizontal” registrados en a) Carricillo (Fuente: Viramontes y Flores, 2018), b) Cueva del Cuervo (Fuente: Viramontes et al., 2020a) y c) La Nopalera (Fuente: Viramontes, 2005a), que recuerdan los peinados de mujeres Hopi, Taos y Zuni.



Figura 92. a) Mujer Hopi peinando el cabello de una niña soltera (Fuente: Hays-Gilpin, 2004, fig.7.1); b y c) figuras con peinados en espiral registradas en Holbrook Arizona (Fuente: Hays-Gilpin, 2004, fig.7.2 y 7.6), d) figura antropomorfa registrada en Durango (Fuente: Guevara, 2005, fig.11).



Figura 93. Posibles antropomorfos con línea en zigzag entre las piernas. A la izquierda Cueva del Cuervo (Fuente: Viramontes et al., 2020a), al centro Tepozán (Fuente: Viramontes et al., 2020b), a la derecha posible representación de menstruación u hombres que eligieron asumir una identidad femenina en Lyman Lake (Fuente: Hays-Gilpin, 20004, fig.4.20).

Por último, otro tópico recurrentemente asociado con lo femenino son las vulvas. Estas se han encontrado en un centenar de sitios en todo el mundo, sin embargo en el semidesierto guanajuatense son prácticamente exclusivas de la Cañada de los Murciélagos. Las interpretaciones en torno a ellas han ido muy de la mano con las concepciones de fertilidad ¿pero esta concepción era percibida por los grupos creadores o se trata de nuestra asociación proyectada al pasado desde nuestro presente como si fuera una concepción universal?

Sabemos que en el pensamiento mesoamericano, la mujer estaba estrechamente vinculada con la tierra, y frecuentemente asociada con las cuevas (López, 2004; López, 2014). Entre los antiguos Nahuas, la *Tlaltecuhтли* (vagina fecundada), en su aspecto femenino, “era el modelo de la fertilidad, nacimiento, mantenimiento y en general se concebía como una madre. Tenía un doble papel: productora (fuente de alimento) y consumidora o devoradora (fuerza destructiva)” (López, 2014, pp.17-18), un concepto dicotómico dador de vida pero que a la vez podía quitarla. Asimismo, las mujeres jóvenes que comenzaban la pubertad eran concebidas de suma importancia dada sus capacidades reproductivas, pues “su incipiente fecundidad debía atraer la de los campos de cultivo. Ellas podían hacer prosperar las milpas” (López, 2017, p.93).

Por consiguiente, la primera menstruación estaba relacionada con la vida, la procreación, la fertilidad y la vegetación; pero al mismo tiempo, se creía que estas eran portadoras de fuerzas asociadas con la muerte que contaminaba y dañaba lo animado e

inanimado, porque la menstruación también estaba relacionada con la ausencia de feto, de vida y con el peligro de la no continuidad del grupo, por lo que tenía que haber una abstinencia sexual cuando la mujer menstruaba, de lo contrario podría haber repercusiones corporales para quienes no la practicaban (López, 2017). Así, la sangre femenina era parte importante del constructo social, también era empleada como un medio mágico en favor de las mujeres, en algunos relatos se menciona que estas solían dar su sangre menstrual a sus maridos por medio de la comida o bebida para hacerles amar y evitar la violencia doméstica, algo también reportado para los actuales Nahuas de Veracruz, por lo que los hombres no debían de comer o beber algún producto elaborado por mujeres que se encontraban menstruando (López, 2017). Entre los grupos indígenas del lejano oeste de los Estados Unidos, la sangre menstrual también es considerada como peligrosa y contaminante para las cosas espirituales, la caza y la pesca, porque esta ofende a los osos e invita a atacar (Hays-Gilpin, 2004); mientras que para los Pames, esta es concebida como un estado de putrefacción y fertilidad (Segura, 2007).

Siguiendo a Valdés (1995), las mujeres de la nación Odham recurrían a la abstinencia sexual mientras menstruaban, asimismo al presentarse el primer síntoma de embarazo se evitaba el contacto sexual, por lo que el esposo tenía que estar separado de ella. De la misma manera, en varios grupos nómadas del norte de México, las mujeres al sentir los dolores del parto se apartaban del grupo para parir solas (Salinas, 2012).

Por otra parte, la feminidad como algo voraz era concebida bajo la metáfora de la vagina dentada, vinculada con el miedo masculino a la castración, pues esta podía mutilar el pene al momento del coito (López, 2014). Según Galinier (1984), en la concepción Otomí de la época prehispánica, se creía que las mujeres tenían los dientes limados, lo que López (2014) interpretó como una asociación acentuada de la boca de la vulva, puesto que la dentadura era comparada con las fauces de la vulva devoradora. Para California y la Gran Cuenca, Whitley (1998) interpretó que los petrograbados de vulvas fueron hechos por hombres chamanes como medios de advertencia, puesto que la vulva y la sangre menstrual eran consideradas como peligrosas tanto para hombre como para niños. Dichos chamanes, usaban su vara ritual (falo) para abrir la fisura en la roca, que era comparada con la vulva de la tierra, y así restaurar la vida y fecundidad en el mundo (Whitley, 1998).

Pero las vulvas no eran las únicas entidades con poder, entre los Mexicas se pensaba que distintas partes del organismo de las mujeres muertas durante su primer parto tenía poderes mágicos. Tras su fallecimiento, se le bañaba y vestía con ropas nuevas con el fin de dejar sus ropas viejas atrás para poder asumir su nuevo papel como acompañantes del sol, su esposo las llevaba a cuestras, mientras que mujeres mayores las acompañaban mientras iban dando alaridos y aullando, lo que se interpretó como gritos de guerra en contra de los jóvenes (*telpopochtin*) quienes peleaban para arrebatarles el cuerpo; al caer la noche, su cuerpo era enterrado, pero este tenía que ser cuidado cuatro noches seguidas para que no fuera robado, pues los jóvenes deseaban el dedo medio de la mano izquierda y sus cabellos para triunfar en la guerra ya que estos brillaban por el exceso de calor acumulado, y con ello encandilaban a sus enemigos, mientras que el brazo izquierdo era usado para encantamientos que protegían a los hombres adúlteros, violadores y ladrones (López, 1966; López, 2017; Matos, 2011; Sahagún, 1938).

Entre los grupos recolectores y cazadores del norte de México no tenemos datos referentes a la importancia del cuerpo femenino, aunque si sabemos por fuentes etnohistóricas que estos grupos le concebían al cuerpo entidades poderosas y permeables por medio de las cuales podían poseer dones. Por ejemplo entre los Guachichiles, el desmembramiento de los cuerpos de prisioneros era una actividad recurrente, pues estos consideraban que las cabelleras y los huesos de las “canillas” eran objetos portables y acumulables que se mostraban como trofeos (Santa María, 2003). No obstante, esto no era exclusivo del cuerpo humano, pues también se consideraba que al consumir la carne de ciertos animales, como el venado y el caballo, se adquirirían las cualidades de estos tales como la rapidez y la fuerza asegurando con ello la ventaja y victoria en la cacería y el combate (Chemin, 1993; Pérez de Ribas 1944, en González, 2014). Las y los recolectores y cazadores también recurrían a la pintura corporal para plasmar símbolos de animales con el fin de adquirir su fuerza, algo que según varios investigadores no era exclusivo de un género ni de una edad específica (Santa María, 2003; Powell, 1977; González, 2008; Gutiérrez, 2013).

5.1.2 Representaciones masculinas

Es muy común que en los estudios de arte rupestre se interprete una línea entre las piernas de un motivo antropomorfo como un potencial indicador masculino, sin embargo, varias investigadoras han problematizado esto a raíz de su longitud. Una de ellas es Judith Warner (1991), quien en un amplio conteo de imágenes sexuadas en el arte rupestre de la meseta de Colorado concluyó que “there is a little problema in knowing just where to draw the line between a figure with a visión of grandeur and one that starts being a lizard” [tenemos un problema en saber cómo separar una figura con una visión de grandeza, de otra que puede tratarse de un reptil] (Warner, 1991, p.I, en Hays-Gilpin, 2004, p.25), por lo que decidió nombrar como “hombres lagarto” o “representaciones ambiguas” a aquellos motivos cuya línea sobrepasaba la longitud de las piernas. Siguiendo a Viramontes (2015a), esta dificultad de establecer cuándo una imagen con un apéndice que sobrepasa las piernas corresponde a una figura antropomorfa y cuándo a una zoomorfa puede responder de alguna manera a que la figura humana podría constituirse en una síntesis conceptual de representaciones zoomorfas.

En sitios del suroeste de Estados Unidos, Hays-Gilpin (2004) solucionó estas diferencias entre probables colas y penes a partir de la identificación del agregado de una protuberancia en la punta de la línea, además de la presencia de dos puntos a los costados a modo de testículos. En todos los casos, este pene acompañado por testículos, nunca llegó a exceder la longitud de las piernas, por lo que concluyó que las representaciones de estos “hombres lagarto” se referían a reptiles o a la combinación de humano-reptil.

Por ello, para los sitios de la Cañada de los Murciélagos, optamos por denominar figuras masculinas a aquellas en las que de manera explícita había representaciones tanto de penes como de testículos, los cuales en ningún caso sobrepasaron la longitud de las piernas (figura 94). Mientras que los motivos que únicamente presentaban una línea, decidimos nombrarlas como probables masculinos, diferenciando entre la longitud y la terminación de estas. Por lo que muy probablemente, y siguiendo la propuesta de Hays-Gilpin (2004), las representaciones cuyas líneas sobrepasan las piernas tratan de concepciones antropozoomorfas que vinculan a lo humano con los reptiles, entre ellos los lagartos, los cuales pudieron proyectar un fuerte y complejo contenido mítico (figura 95).

Entre los Zuni, por ejemplo, se cree que sus antepasados tenían cola larga y patas porque vivían en el agua antes de emerger a este mundo (Young, 1988). Para los Huicholes estas representaciones también están vinculadas con sus antepasados (Fauconnier y Faba, 2008), las lluvias, el poder curativo de los chamanes, el fuego y el maíz (Viramontes, 2005c). Mientras que para los Vaupes de Colombia, las lagartijas pequeñas representan el “Maestro de los Animales”, atribuyéndoles un simbolismo fálico “dado que esta especie posee un hemipene bifurcado en forma de ancla que le permite un coito prolongado” (Marriner, 2002 en Gutiérrez, 2007, p.218). Dentro del estilo Gran Mural, Gutiérrez (2007) identifico algunos de estos reptiles asociados directamente con figuras masculinas, en el sitio Pie de la Cuesta de Guadalupe, además de la abundante representación de estos motivos. Tras la excavación de un pequeño abrigo, identificó una red con un “manejo” de colas de lagartijas unidas. Asimismo, resulta sugerente que según Alonso de León, estos grupos de recolectores y cazadores comían todo tipo de animal “hasta los inmundos y ponzoñosos, como son culebras, víboras, ratones y de los demás; excepto el sapo y la lagartija” (2005, p.21).

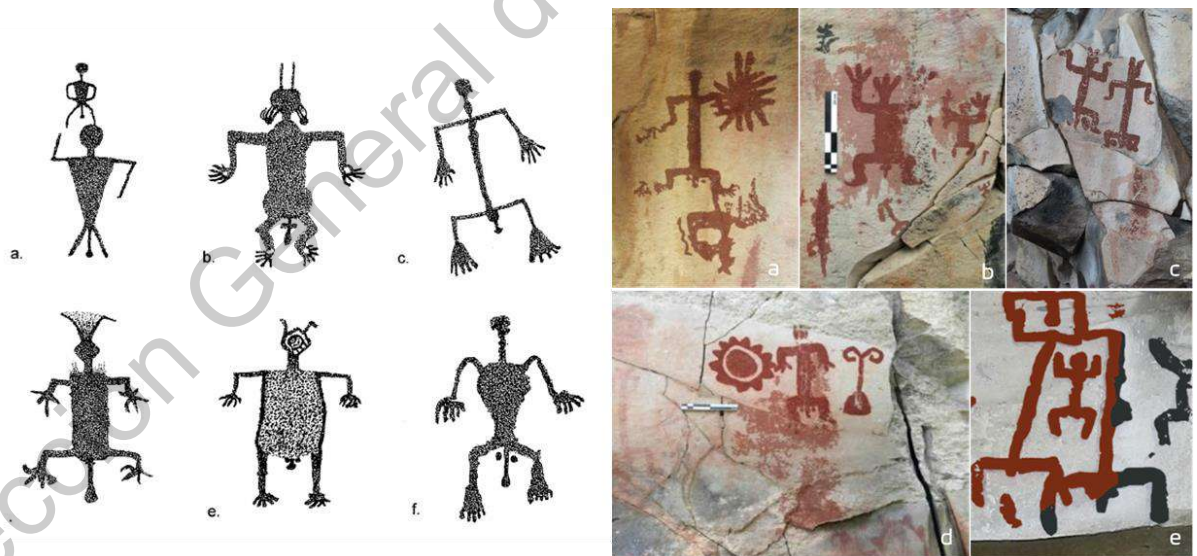


Figura 94. Representación de figuras antropomorfas con penes y testículos. A la izquierda identificadas Suroeste de los Estados Unidos (Fuente: Hays-Gilpin, 2004, fig.2.10); a la derecha Cañada de los Murciélagos (Fuente: Viramontes et al., 2020a, 2020b).

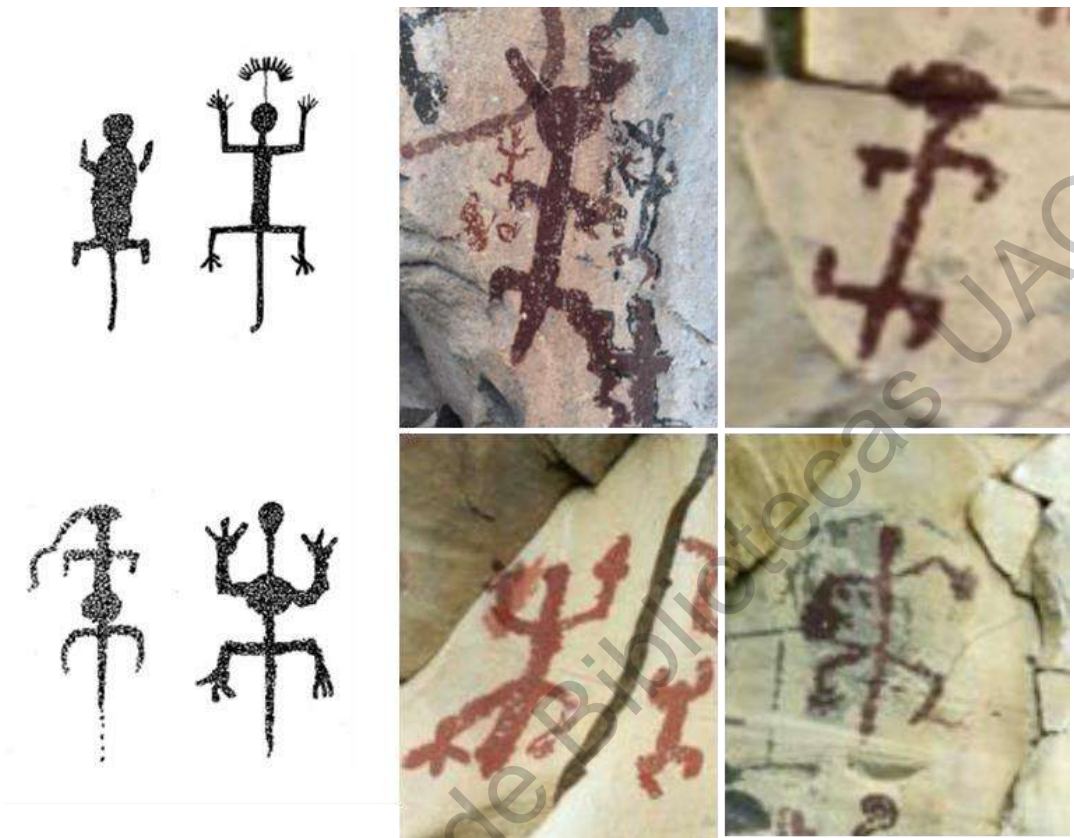


Figura 95. Probables representaciones de “hombre lagarto”. A la izquierda, Forest National Park, Arizona (Fuente: Hays-Gilpin, 2004, fig.2.9), a la derecha Tepozán y Cueva del Cuervo (Fuente: Viramontes et al., 2020a, 2020b).

5.1.3 Las imágenes asexuadas.

En la imaginería rupestre de la Cañada de los Murciélagos resalta el gran predominio de las figuras asexuadas, lo que demuestra una homogeneización en la forma de representación, donde según Viramontes y Flores “los diseños de la figura humana representan un sistema estandarizado de expresión gráfica” (2014b, p.67), aunque claro, con ciertas excepciones muy particulares.

Siguiendo a Almudena Hernando, “una sociedad igualitaria de cazadores-recolectores no solo implica una forma de organización socioeconómica, sino una determinada modelación de la subjetividad de sus miembros” (2018, p.32). Bajo esta lógica:

Los mecanismos de la identidad cumplen la función de devolvernos una imagen de nosotros mismos como seres capaces de sobrevivir en un mundo que, de otra forma, podría parecernos inabordable. De ahí que dependiendo de la capacidad real de control

material de cada grupo [...], su identidad se construirá de manera distinta para generar, sin embargo, la misma imagen en todos ellos: la de que el propio grupo conoce las claves para poder sobrevivir mejor que los demás. (Hernando, 2018, p.42)

Asimismo, y siguiendo los postulados de Joyce (2000), consideramos que las imágenes, entre otras cosas, funcionan como vehículos para la formalización de estereotipos que rigen la vida ritual y cotidiana bajo un “sistema de comunicación visual, conocido y sancionado socialmente” (Viramontes y Flores, 2014b, p.67), pero también dicho sistema puede subvertirse de la misma manera que es perpetuado.

En consecuencia, proponemos a manera de hipótesis que:

1. Probablemente algunas de las manifestaciones pictóricas que tienen que ver con esta diferenciación sexo-genérica se expresaron a través de otros signos metafóricos, que van más allá de las representaciones antropomorfas y que aún no hemos encontrado y quizá no lo hagamos si nos limitamos únicamente al estudio del arte rupestre.
2. La diferenciación sexo-genérica entre estos grupos probablemente no se encontraban muy marcadas y no fue importante; y solo fue necesario hacer una diferenciación explícita en casos muy específicos a la hora de pintar sobre la roca. Si seguimos la propuesta de Fernando Salinas (2012), quien tras contextualizar el cuerpo humano de estos grupos recolectores y cazadores del semidesierto guanajuatense desde las dicotomías salud-enfermedad, equilibrio y desequilibrio, propone que “las figuras antropomorfas [plasmadas en la roca] tuvieron funciones terapéuticas, o bien de fertilidad al formar parte integral de ritos cuya finalidad era mantener el equilibrio cósmico-corporal” (Salinas, 2012, p.197), en donde las sustancias y vitalidad de los cuerpos humanos eran ofrendados a los ancestros no humanos que moran en los cerros a través de la danza (mitotes) y el arte rupestre.²⁴

²⁴ Una práctica muy similar que según Mendoza y Vázquez (2008) es llevada a cabo por los chichimecas Otomíes del semidesierto queretano, quienes ofrendan pequeñas figurillas antropomorfas de maíz a los cerros, montañas, cuevas y ciertas formaciones del paisaje considerados como la residencia de los ancestros, con el fin de recibir protección, salud, fertilidad y lluvia (Viramontes et al., 2015); algo también reportado por Olivia

Por lo que quizá, algunas de estas diferenciaciones sexo-genéricas en los motivos también podrían deberse a la necesidad de invocar elementos particulares del cuerpo de los individuos, los cuales, recordando las concepciones de los cuerpos en el mundo prehispánico e indígena actual abordado en el capítulo III, presentan distintas cualidades dependiendo de su género.

3. El hacer una distinción en los motivos antropomorfos por medio del agregado de genitales pudo deberse también a un cambio en el discurso con el fin de construir otras subjetividades más “individuales” que permitían la diferenciación sexo-genérica en un sistema donde la norma era la homogeneización relacional²⁵ de las y los individuos por medio de las representaciones, por su puesto pensando que estos motivos sexuados fueron posteriores a los asexuados. Lo que nos hablaría de relaciones de poder en tensión en torno a los géneros y al como estos eran representados, por lo que a través del arte rupestre se pudieron haber generado escenarios que permitían la agencia y el cambio de los discursos con respecto a las concepciones sexo-genéricas. Otra razón que nos hace pensar en este cambio en el discurso representacional es la constante presencia de “manchas” intencionales pintadas sobre otros motivos al igual que las figuras antropomorfas que presentaron un delineado transversal posterior a su elaboración y que asociamos a una cancelación y/o negación., al igual que los elementos de carácter colonial que nos remiten a contextos de enormes cambios. Sin embargo, no debemos de pasar por alto que no conocemos la contemporaneidad de los motivos entre sí, y que aún no tenemos métodos confiables que nos permitan fechar directamente los motivos, por lo que esta reflexión solo queda como una hipótesis de trabajo.

Kindl (2014) para los Wiraritari, quienes depositan ofrendas en ciertos cerros considerados sagrados como “suertes de extensiones o partes de repuesto de su propio cuerpo, destinadas a permanecer en los lugares donde moran los ancestros para mantener, por así decirlo, físicamente, los lazos con estos últimos” (Kindl, 2014, p.41).

²⁵ Al hablar de homogeneización relacional hago apelación a las ontologías relacionales de estos grupos, quienes se concebían como un entramado compuesto de relaciones con otras entidades tanto humanas como no humanas.

5.2 Paisajes sagrados: espacios con género

Para poder acercarnos a la función de los sitios con arte rupestre desde una perspectiva de género, también debemos de considerar el contexto paisajístico, pues este resulta tan importante como los motivos mismos, ya que entre las sociedades recolectoras y cazadoras había un vínculo con el medio “no sólo en función de la dieta y la sobrevivencia, sino que transformaban conceptualmente su entorno natural en una construcción de carácter cultural” (Viramontes, 2013, p.544) identificándose en el paisaje componentes importantes para la construcción de la cosmovisión de pueblos indígenas actuales y del México antiguo. Esto es algo que diferentes investigaciones tanto arqueológicas (Broda, 1991, 2004a; Viramontes, 2005c; Vigliani, 2011; Whitley, 1998) como etnográficas (Alvarado y Berrojalbiz, 2011; Broda, 1991, 2004b; Durin, 2008; Mendoza y Vázquez 2008; Miller, 2011; Radding, 2011; Rodríguez, 2018) han puesto de manifiesto.

De modo que ver estos lugares a través de los lentes del género implica más que solo tratar de descubrir si hombres, mujeres o ambos pintaron sobre la roca, ya que conlleva también a pensar en la posibilidad de que las personas que pintaron le concedieron a los lugares ciertas características peculiares asociadas a ciertos géneros, por lo que el género percibido en ellos pudo influir en cómo y por qué las personas usaron los sitios (Hays-Gilpin, 2004). Ejemplo de ello fueron los grupos mesoamericanos como los Nahuas (Balutet, 2011; López, 2004; Marcos, 1995), los grupos de la Gran Cuenca en el suroeste de los Estados Unidos (Whitley, 1998; Hays-Gilpin, 2004), o actualmente los Rarámuris (Wyndham, 2011) y Otomíes (Galinier, 1990; Uzeta, 2004). Especialmente estos últimos destacan por su cercanía con los grupos que habitaron el semidesierto guanajuatense, quienes a pesar de que eran migrantes que llegaron con los españoles para ayudar con la conquista y el apaciguamiento de los grupos nómadas y seminómadas de la región, reconocen como sus ancestros a los “chichimecas”.²⁶

²⁶ Actualmente, los Otomíes o ñāñahā se encuentran principalmente en los estados de Puebla, Estado de México, Hidalgo, Tlaxcala, Veracruz y Querétaro, aunque también hay unas migraciones importantes hacia la Ciudad de México, Monterrey, Guadalajara y San Luis Potosí. Aquellos identificados como Chichimecas-otomíes se localizan en la región del semidesierto queretano y en la parte sur del estado de Guanajuato mientras que en la región sur de Querétaro rumbo a Amealco se localizan los Otomíes “más mesoamericanos” (Vázquez, 2005).

Al igual que las congregaciones de San Miguel Tolimán, Querétaro, las comunidades de Puerto Blanco, Maguey Manso y El Saucito (Piña, 2002), los Otomíes de San Ildefonso de Cieneguilla Tierra Blanca Guanajuato, llevan a cabo una peregrinación por distintos cerros, entre ellos el del Zamorano, que tiene lugar durante la celebración del ritual de la Santa Cruz²⁷ con el fin de pedir bendiciones para la gente y sus cosechas, además de dar gracias a la “madre tierra” (Urbina, 2016).

Durante esta celebración, Urbina (2016) y Uzeta (2004) documentaron que los Otomíes le conceden tanto a los cerros como a las cruces depositadas en ellos una identidad masculina o femenina, marcando y sacralizando con ello los espacios geográficos y el ritmo de los tiempos agrícolas, los cuales son elementos nodales para la reproducción de la comunidad:

Los más ancianos aseguran que tanto los cerros como las dos cruces guardan sentido de género ya que la de la Paloma refiere a lo masculino mientras la del Zamorano, que descansa en un cerro de mayor altura y que recibe el trato reverencial más acusado, a lo femenino. (Uzeta, 2004, p.11)

En esta estructura dual del mundo Otomí, las cruces se complementan y son concebidas bajo una relación nupcial, por lo que al ser bajadas del cerro “duermen juntas” en la capilla del Picacho (Urbina, 2016).

En el mismo sentido, visto desde su congregación en Cieneguillas, el macizo montañoso del Pinal del Zamorano se ubica a la izquierda, mientras que la Paloma, también conocida como Picacho, a la derecha. Esta distribución también es empleada para la colocación de las imágenes de las vírgenes y los santos que acompañan los recorridos, puesto que a la izquierda de la cruz se ubican las imágenes femeninas (Santa Cecilia y la Virgen de Guadalupe) portadas siempre por mujeres mayordomas, mientras que a la derecha se colocan las imágenes masculinas (San Ildefonso y el Sagrado Corazón de Jesús), cargadas por los hombres mayordomos (Uzeta, 2004). Esta misma concepción del espacio dual también se ha registrado entre los Pames de Santo Domingo, quienes vinculan el lado izquierdo con lo

²⁷ Para los Otomíes la cruz no solo se encuentra asociada a Jesucristo, sino que también forma parte de la concepción de cruces aparecidas y metafóricamente la figura es relacionada con los cinco rumbos cósmicos que orientan su cosmovisión (Vázquez, 2008).

femenino y el derecho con lo masculino, distribución que se ve reflejada en la disposición de santos y vírgenes dentro de templos y capillas familiares (García, 2009).

Por su parte, los Otomíes de Tolimán, también consideran el cerro del Zamorano como una entidad femenina debido a que este se localiza al poniente (que corresponde a la puesta del sol), además de que entre sus veredas existen múltiples escurrimientos y manantiales, es una elevación coronada por un bosque de pinos y encinos y a lo largo de sus faldas se distribuyen varias oquedades (Vázquez, 2008) cuya asociación se da frecuentemente con las vulvas o úteros. En contraposición del cerro del Frontón, el cual es considerado como masculino por ser una elevación localizada hacia la salida del sol (oriente), por no presentar árboles en su cima (cerro pelón), ni surgimientos de manantiales u ojos de agua en sus laderas así como por la ausencia de oquedades o grutas en sus caminos (Vázquez, 2008). Por ello, se cree que el Frontón tiene una relación directa con la bravura característica de los chichimecas, quienes, según la mitología local, habitaban en este cerro; mientras que en el Zamorano residían las mujeres Otomíes (Vázquez, 2008).

Bajo esta concepción de la lateralidad identificada con géneros específicos, la cual también es compartida por distintos grupos mesoamericanos (López, 2004), podríamos proponer la ubicación de algunos sitios de la Cañada de los Murciélagos, con especial énfasis en el Tepozán dada su importancia pictográfica, su carácter visual y alineación con el Pinal del Zamorano (figura 49, 96 y 97), como referente masculino, pensado bajo un concepto de dualidad femenino-masculino complementario entre estos grupos. Sin embargo, la dualidad aquí no debe de ser entendida en un plano cartesiano y jerárquico, sino complementario como lo explican Joyce (2000), López Austin (2004) y Marcos (1995).

En distintas investigaciones, Viramontes (2005a, 2005c, 2013) ha puesto de manifiesto la importancia del Pinal del Zamorano tanto en la vida cotidiana como en la cosmovisión de los grupos de recolectores y cazadores del semidesierto queretano y guanajuatense, gracias a que en su cima se acumulan los nublados que atraen la lluvia, por los manantiales y escurrimientos de donde brotan los principales ríos y arroyos de la región, así como por la gran variedad y riqueza de la vegetación disponible tanto en el Pinal como en sus alrededores. Recientemente, Urbina (2016) registró una cueva en la parte baja del pico a la que los

Otomíes denominan la cueva de los “ancestros chichimecas” y que es aprovechada para la realización de rituales y la deposición de ofrendas en miniatura.



Figura 96. Vista hacia del Pinal del Zamorano (resaltado en el recuadro central) desde el Tepozán (Fuente: Viramontes et al., 2015, fig.10, p.182).

Bajo este panorama, la elección de los lugares para plasmar las pinturas rupestres dentro de la Cañada de los Murciélagos, como en el resto del semidesierto guanajuatense, no fueron hechas de manera aleatoria, por el contrario, estuvieron determinadas en función a la percepción que tenían los grupos de la distribución del poder sobrenatural en el paisaje (Viramontes, 2005c). Por lo que probablemente, el Tepozán pudo fungir como un espacio por medio del cual se accedía a entidades características o propias de lo concebido como masculino para estos grupos. Esto no quiere decir, que en este espacio solo los hombres pintaban, ni que el Pinal del Zamorano era exclusivo de las mujeres, más bien propongo que una función, de entre muchas otras, de estos espacios fue el fungir como medios que permitían la inversión de los géneros, bajo la concepción de géneros fluidos complementarios, con el fin de invocar a los espíritus contrarios para la protección de un género determinado, muy probablemente dentro de rituales privados y muy específicos, tal como Whitley (1998) y Hays-Gilpin (2004), han documentado para el suroeste de los Estados Unidos y que abordaremos a continuación.

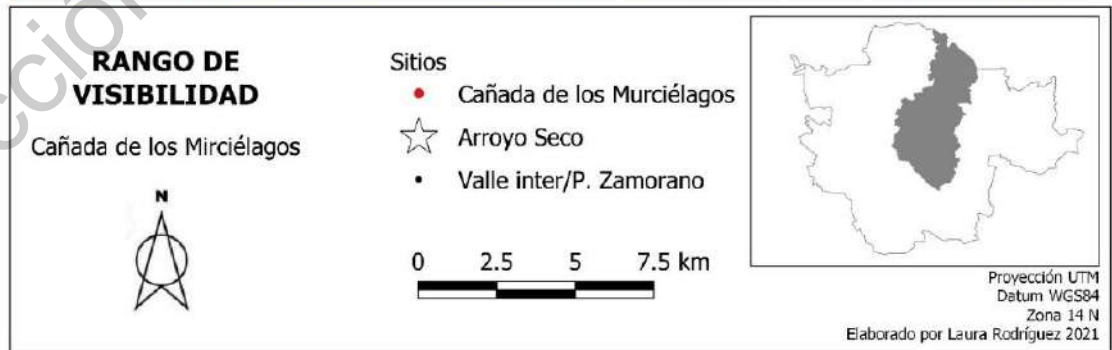
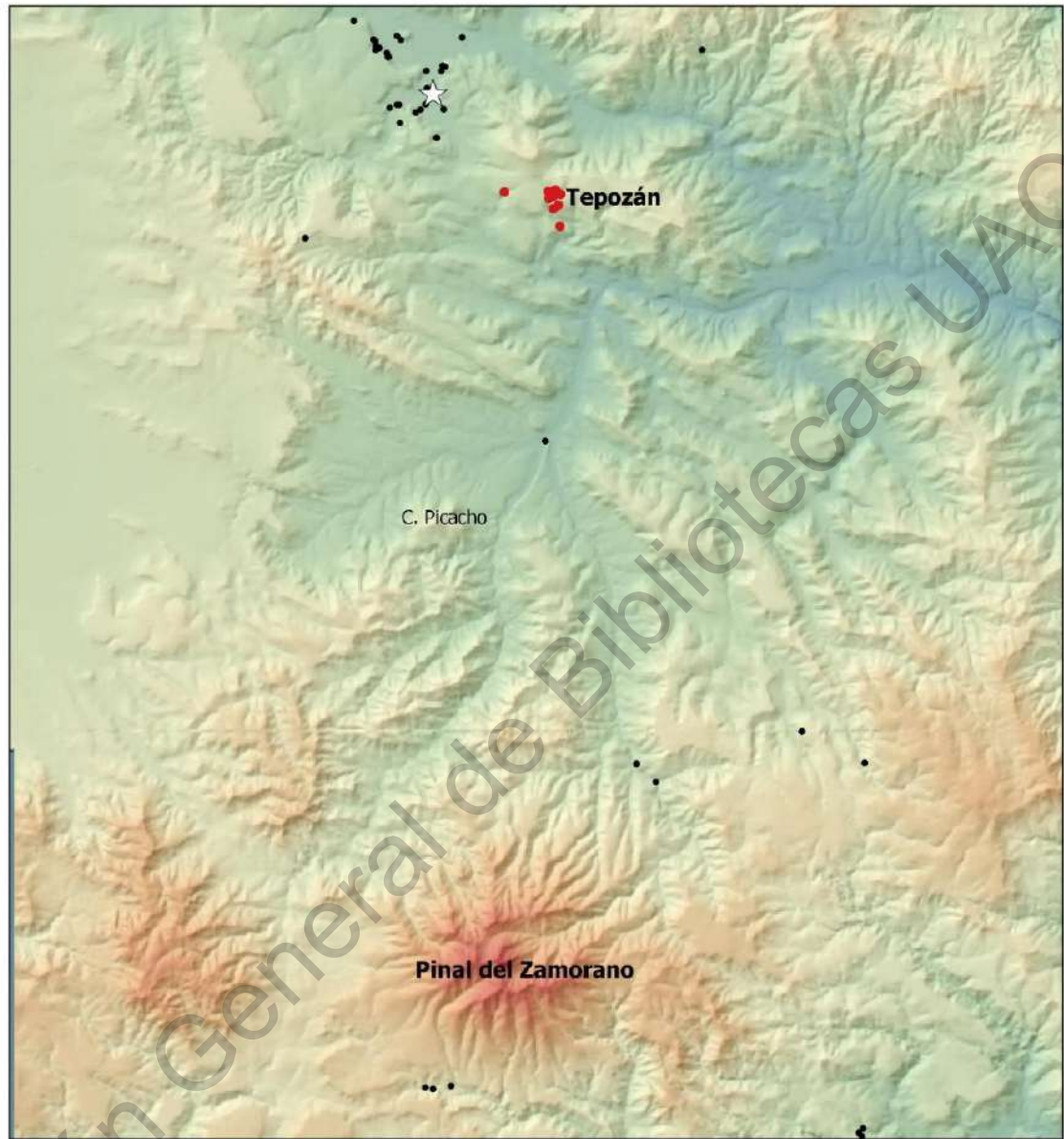


Figura 97. Ubicación del Pinal del Zamorano, Tepozán y Cerro del Picacho o Palomas.

5.3 Ritos de paso

Para la arqueología de género, los ritos de paso o iniciación son de suma importancia ya que estos son considerados como rituales que expresan y crean las diferencias de género entre los individuos de un determinado grupo social. Pero este carácter ritual no debe de entenderse como aislado o un evento singular, sino como parte de un sistema de creencias más amplio conectado estrechamente con la vida cotidiana de un grupo (Hays-Gilpin, 2004).

En muchas culturas se reconocen diferentes etapas de vida entre sus miembros las cuales están muy vinculadas con el género (Hays-Gilpin, 2004). Un ejemplo es Mesoamérica, pues siguiendo a Joyce (2000), la edad determinaba fuertemente la posición relativa del individuo dentro del grupo. La infancia, para estos grupos, era el momento en el que se iniciaba el desarrollo de la identidad y los aprendizajes en cuanto al género (Joyce, 2000; García, 2013), por lo que las y los jóvenes eran entendidos como entes liminales que tras el ritual pasaban a formar parte del grupo.²⁸

Gracias a que algunos grupos indígenas del lejano oeste de los Estados Unidos aún se encontraban haciendo arte rupestre a finales del siglo XIX y principios del XX, es que tenemos buenas fuentes etnohistóricas, en las mesetas de Columbia y al suroeste de California, que nos ayudan a comprender mejor ciertos procesos sociales de estas regiones, tales como los ritos de paso femeninos y masculinos (Hays-Gilpin, 2004).

De acuerdo con dichos registros, en Columbia los rituales de paso tienen que ver con procesos largos de formación, donde las y los iniciados son separados del grupo con el fin de enseñarles su rol dentro de la sociedad. Ambos eran llevados a una montaña por un especialista ritual donde pasaban la noche, y por la mañana debían de pintar las visiones que tuvieron en su sueño, las cuales dictaría su profesión. Las jóvenes soñaban con medicina

²⁸ Según Víctor Turner (1988), los ritos de paso o transición se componen de tres fases: separación, liminal y reincorporación. La separación comprende la conducta simbólica por la que se expresa la separación del individuo o grupo. El liminal surge cuando las características del sujeto ritual son ambiguas, ya que atraviesa un entorno cultural que tiene pocos o ninguno de los atributos del estado pasado o venidero. Los atributos de la liminalidad o de las personas liminales son necesariamente ambiguos, ya que esta condición y esta persona eluden o se escapan del sistema de clasificaciones que normalmente establecen las situaciones y posiciones en el espacio cultural. Los entes liminales no están ni en un sitio ni en el otro; no se les puede situar en las posiciones asignadas y dispuestas por la ley, la costumbre, las convenciones y el ceremonial. Por último, la fase de la incorporación se da al consumarse el paso. Pues es aquí donde el sujeto ritual, ya sea individual o colectivo, se halla de nuevo en un estado relativamente estable, y en virtud de ello, tiene derechos y obligaciones.

herbal, cestería y las historias tradicionales, mientras que los varones soñaban con convertirse en cazadores y algunos en practicantes de la medicina especializada (Hays-Gilpin, 2004; Marucci, 1999; York et al., 1993).

Esto manifiesta que las actividades de ocupación también definían el género. Lo que también fue recurrente entre las mujeres de Dakota, quienes asumían un rol normativo de género al convertirse en artesanas especialistas en pieles decoradas y en trabajar las púas de puercoespín, lo que implicaba una contraposición con el casarse y tener hijas e hijos. Estas mujeres afilaban sus punzones de hueso en rocas localizadas en espacios sagrados, formando con ello imágenes grabadas como vulvas, bisontes y ciervos con el fin de identificarse por medio de las imágenes con una entidad mitológica conocida como la *Double Woman*, quien era la encargada de convertir a las mujeres en artesanas e inclusive a algunos hombres jóvenes para que vivieran como ellas y dejaran de ser guerreros (Hays-Gilpin, 2012).²⁹ En el Postclásico, tanto para los Nahuas como los Mayas, hilar y tejer eran actividades exclusivamente femeninas y el practicarlas eran sinónimo de la feminidad (Joyce, 2000). De la misma manera, en la sociedad huichola corresponde a las mujeres ser las tejedoras e inclusive “ser una buena tejedora es considerado el destino de toda *buena mujer*” (Schaefer, 2003, p.143), recayendo en ellas el poder para manifestar y transmitir visualmente símbolos importantes de su cultura a la vez que se conectan y comunican con los dioses por medio del tejido (Schaefer, 2003); algo también compartido entre las mujeres Teenek quienes por medio del tejido logran equilibrar las fuerzas universales (Rocha, 2016).³⁰

Con respecto a los grupos que habitaron el semidesierto guanajuatense, más allá del arte rupestre, poco se sabe con respecto a las actividades que llevaron a cabo, pues la mayoría de los estudios tratan sobre las concepciones de subsistencia y aprovechamiento de recursos, por lo que en un futuro tendríamos que revisar la importancia de la vestimenta entre las

²⁹ Paneles similares a estos han sido registrados en Baja California Sur por Gutiérrez (2007) (Capítulo III).

³⁰ En este sentido, resulta interesante el hecho de que en muchas de las comunidades indígenas actuales las mujeres siguen siendo las que, en su mayoría, portan su vestimenta tradicional, mientras que los hombres tienden a portar una vestimenta más occidental. Lo que bien podría explicarse a partir de la propuesta de Almudena Hernando (2008) sobre *La fantasía de la individualidad* o por el contenido mítico que contiene el hilar y tejer entre estos grupos y que sigue siendo una actividad casi exclusivamente femenina (ver Rocha 2013 y 2016).

mujeres recolectoras y cazadoras y el por qué, según las fuentes, son la únicas que generalmente portaban una.

Hasta ahora, los datos recuperados por los cronistas apuntan a una división de tareas para la subsistencia del grupo marcada por la caza y la recolección, donde esta última, junto con su procesamiento, se adjudica mayormente a las mujeres, aunque en temporadas de abundancia los hombres también ayudaban (González, 2007; Santa María, 2003). A partir de estos datos, Leticia González (2007; 2014) ha propuesto a los hombres cazadores como los únicos especialistas en la elaboración de herramientas así como del arte rupestre, debido a que estos tendrían un mayor tiempo libre con respecto a las mujeres dado que las tareas de recolección y procesamiento de alimentos, de las que dependían todo el grupo, consumirían una buena parte de su tiempo.

Sin embargo, no hay que dejar de problematizar el hecho de que las crónicas fueron escritas por hombres militares y religiosos, cuyos relatos narran la hazaña de la conquista y la evangelización del Nuevo Mundo, destinados a la figura de poder o a otros interesados en los avances de la conquista³¹, y que responden a una forma particular de pensar, muchas veces a partir de su paralelismo con pasajes bíblicos (López de Mariscal, 1997), y para quienes las mujeres, especialmente las indígenas, eran un objeto con un rol pasivo y de inferioridad, por lo que su papel dentro del grupo pudo ser muy subestimado. Inclusive los relatos producidos por informantes indígenas y mestizos tratan en su totalidad de textos escritos por varones quienes destacan su discurso masculino (López de Mariscal, 1997). Por consiguiente debemos de tomar de manera muy crítica siempre estos datos, los cuales también deben de ir acompañados de otras evidencias arqueológicas desde enfoques que nos permitan acercarnos de manera menos sesgada a las concepciones de estos otros grupos.

Retomando los rituales de paso, en el suroeste de California se tienen registros etnográficos donde las mujeres jóvenes eran intoxicadas con toloache previo a la iniciación de una ceremonia pública, que consistía en meter a las adolescentes en un hoyo para posteriormente llenarlo con arena caliente con el fin de enseñarles su rol femenino y adquirir

³¹ Es sabido que las cartas de Godoy y Alvarado estaban destinadas a Hernán Cortés, mientras que los relatos de Sahagún, Motolinía, Landa y Santa María fueron empleados para la evangelización (López de Mariscal, 1997).

su particular espíritu auxiliar. Este ritual culminaba con una carrera hasta la cumbre de un cerro y allí, la mujer del jefe les pintaba la cara de negro, seguidas por líneas en blanco, y finalmente con líneas en zigzag en rojo, posteriormente con la pintura sobrante las niñas plasmaban su espíritu guía visto a través de los estados alterados de conciencia, así como las palmas de sus manos sobre las rocas (Hays-Gilpin, 2004, 2012; Ramírez, 2003; Whitley, 1988).

Según Whitley (1998), la iconografía plasmada en la roca, producto de este ritual, se componía por motivos monocromos generalmente delineados en rojo tales como diseños en zigzag y cadenas de rombos, en una especie de representación de una serpiente de cascabel, que aunque se conceptualizaba como un poderoso símbolo masculino, también era considerada como el mejor espíritu auxiliar de las mujeres jóvenes. Mientras que los hombres iniciados eran instruidos para producir pictografías abstractas con motivos circulares y curvilíneos, los cuales estaban vinculados con el poder femenino. Por lo que concluye que la cosmovisión de estos grupos estaba basada en una conceptualización dual del género, donde era necesario recurrir a la práctica de inversión de género para la interacción con los reinos espirituales.

También al sur de los Estados Unidos, LaPierre y Garfiel (2013, en Viramontes, 2015) han documentado diversas incisiones geométricas grabadas con diseños de cadenas de diamantes, bandas circulares y ovaladas, así como líneas angulares o simples, que han sido interpretados como símbolos femeninos, de la niñez, la fertilidad y fecundidad.

Esta concepción dada a ciertos animales como espíritus guía no es ajena de los grupos indígenas actuales, pues en la cosmovisión huichola, las mujeres que deciden convertirse en maestras tejedoras tienen que pasar un proceso similar al de los *marakame* que consta de cinco años de preparación, para ello buscan animales especiales que serán sus aliados y les ayudarán en su entrenamiento, de los cuales los más importantes son el *veaxu* (un tipo de boa constrictora), el *imukui* (monstruo de gila o “escorpión”), y el *teka* (un tipo de lagarto cornudo) (Schaefer, 2003).

En los sitios de la Cañada de los Murciélagos, hemos identificado alrededor de 24 líneas en zigzag, algunas agrupadas, con características muy similares a las registradas por Whitley

(1998) (figura 98), así como 85 improntas de mano, de las cuales la mayoría (45) presentan medidas longitudinales menores, que van de los 8 hasta 14 centímetros.

De la misma manera, en el sitio Cueva de las Manitas, ubicado en el Pinal del Zamorano, Viramontes (2013) identificó una distribución en las improntas de mano al interior de un abrigo y un bloque aislado. Las que se encontraron al interior fueron las más abundantes y las que presentaron un mayor tamaño (16 y 18 centímetros de largo), por lo que se interpretaron como manos de hombre adulto, mientras que las registradas en el bloque aislado presentaron dimensiones más reducidas (10 y 13 centímetros de largo) y se asociaron a manos de mujeres o adolescentes. A partir de estos resultados, se planteó que este contraste bien pudo corresponder a una “elección diferencial del soporte por parte de segmentos distintos de individuos, ya sea por edad o género” (Viramontes, 2013, p.543), lo que pudo estar directamente relacionado con la ejecución de diferentes rituales, y por ende, distintas funciones tanto del soporte rocoso como de las improntas (Viramontes, 2013).

Por ahora proponemos que quizá los diseños en zigzag pudieron ser elaborados por mujeres jóvenes en medio de rituales de paso con el fin de buscar un guía espiritual, en una especie de inversión de género si pensamos en la concepción masculina que pudieran tener ciertos sitios de la Cañada de los Murciélagos como el Tepozán. Asimismo estas niñas también pudieron haber dejado plasmada su mano en un intento por fijar la presencia o pertenencia en el lugar y grupo, como vehículos de invocación de poder sobrenatural (Vigliani, 2011; Viramontes y Flores, 2017a) o como un activador de la agencia de los espacios sagrados en el paisaje (Martínez, 2021). Mientras que el Pinal del Zamorano pudo estar relacionado a rituales masculinos con los que se buscaba acceder a las entidades femeninas del lugar, lo que explicaría la predominancia de manos con medidas mayores y probablemente de hombres en lugares estratégicos como “las cuevas” (en este caso un abrigo rocoso), las cuales también han sido relacionadas por muchos grupos mesoamericanos como entidades de carácter femenino.

Por lo que en un futuro, tendríamos también que revisar en un análisis exhaustivo los motivos identificados en el Pinal del Zamorano, en contraposición con los de la Cañada de los Murciélagos, además de la implementación de herramientas estadísticas que nos permitan medir el dimorfismo sexual presente en huellas de mano y dactilares, con el fin de

comprender quiénes pudieron haber pintado en los sitios y la función de estos en los espacios rituales y por supuesto dentro de la comunidad.



Figura 98. Motivos en zigzag probablemente vinculados con ritos de paso femeninos Superior e izquierda, Southwest Painted Vajantsite, en California (Fuente: Whitley, 1998, fig.2.4; Hays-Gilpin, 2004, fig.), inferior derecha Ceja de la Mesa del Durazno (Fuente Archivo PARCRV, 2020).

Reflexiones finales

*He decidido unirme al aquelarre de brujas que vuelan sin escoba,
a las que molestan, a las que saben más de la cuenta,
a las que se cuestionan la sociedad conforme está construida.
Hemos sido atacadas y perseguidas durante toda la historia;
pero cuidado, porque estamos aprendiendo
a controlar el fuego de la hoguera
Ame Soler, 2019*

Por medio de la arqueología, la humanidad ha logrado construir una identidad basada en su(s) historia(s), pues a partir de esta(s) hemos pretendido responder a la pregunta: ¿quiénes somos?

Pues como decía Matthew Johnson, sabemos que el pasado ha muerto, que ya no existe, pero sigue siendo algo muy poderoso:

tan poderoso que una nación entera (Zimbabwe) puede tomar el nombre de un yacimiento arqueológico. Es tan poderoso que los yacimientos arqueológicos han de ser vigilados por la policía para expulsar de ellos a los intrusos. Es tan poderoso que incluso grupos de objetos particulares como los fragmentos del friso del Partenón constituye el argumento de importantes disputas internacionales. (2000, pp.15 y 16)

El pasado es tan poderoso que puede legitimar discursos de odio, clases raciales, violencia y dominación de unos sobre otros. Pero también hemos logrado encontrar poder en el para descubrir y construir nuevos discursos en el que quepamos todas y todos.

Así a lo largo de su historia, la arqueología ha contribuido al establecimiento de un conjunto de creencias culturales alrededor de lo que entendemos por “masculino” y “femenino”, además de sus capacidades, relaciones de poder y sus roles en la sociedad (Zubieta, 2006). Contribuyendo con el establecimiento del hombre como el más fuerte,

cazador, productor de toda la tecnología clave y el único con capacidad para expresarse, en contraposición con la idea de una mujer históricamente débil que solo recolectaba, procreaba y se encontraba sometida al varón.

Recientemente, investigadoras como Paloma González y Margarita Sánchez (2018) han puesto de manifiesto que la ausencia de las imágenes femeninas dentro de estos discursos ha permitido la proliferación y la transmisión de valores sexistas, los cuales vemos continuamente en museos y libros de texto, y que conllevan a que mujeres y niñas no nos veamos reflejadas en el pasado, o lo hagamos de una forma estereotipada, llegando a pensar que no formamos “parte de los hechos que han construido nuestra historia, o que lo han hecho sólo de manera restringida” (González y Sánchez, 2018, p.32).

En México estas concepciones no son ajenas, no es secreto que las y los mexicanos tenemos un fuerte vínculo con el pasado arqueológico y que tanto nuestra identidad como política se encuentran estrechamente edificadas sobre él. El nombre de nuestra nación, México, tiene sus raíces en ese pasado prehispánico, y que el escudo nacional represente la fundación de un pueblo que vivió hace más de 500 años no es un asunto de simple coincidencia, así como tampoco es un secreto que venimos cargando una construcción de masculinidad hegemónica fundamentada en el discurso del macho mexicano, una masculinidad enraizada en buena medida en una visión patriarcal del pasado arqueológico que no solo invisibiliza sino que también justifica la violencia ejercida contra las mujeres, y otros hombres e identidades que no se apegan a estos mandatos.

Bajo este panorama, la arqueología feminista puso sobre la mesa la necesidad de repensar los discursos históricos y los problemas implícitos que la arqueología patriarcal arrastra. Esto por medio del estudio de las relaciones de género reflejadas en la cultura material, evidenciando la serie de prejuicios y presunciones basadas en los estereotipos de género actuales proyectados en el pasado que partían de una diferenciación sexual que automáticamente era empleada como un equivalente al género, a la par que criticaba las desigualdades en el ámbito académico y laboral. Proponiendo que la cultura material, como forma del discurso, no refleja una división natural del mundo en mujeres y hombres, sino por el contrario, refleja los discursos culturales incluida la organización del mundo material, y

que en realidad producen diferencias de género en y a través de su funcionamiento (Moore, 1991).

Asimismo, la arqueología feminista ha demostrado que no solo necesitamos una noción de género que no esté ligada a la diferencia sexual, puesto que también necesitamos buscar reescribir nuevas narrativas culturales y redefinir los términos que someten nuestras identidades y subjetividades desde otras perspectivas apartadas de los discursos patriarcales, machistas, sexistas y estereotipados de género, pues como vimos al abordar las viejas teorías en torno al arte rupestre, estas no son “más que el viejo hábito mental de pensar lo masculino como sinónimo de universal... el hábito mental de traducir a las mujeres como metáfora” (Braidotti 1985, en De Lauretis, 1989, p.32).

En este sentido, la arqueología feminista nos ha permitido repensar las formas en que concebimos la historia antigua, el cómo llegamos a ser lo que somos ahora como especie, y la relación de esa historia que construimos desde el presente con cómo se construyen y reproducen las ideas sobre cómo debió de ser el pasado, demostrando que las relaciones de género son una parte integral de cualquier teoría social, y que las preguntas que nos hacemos para estudiar el pasado no son inocentes.

En la presente tesis, nos planteamos y replanteamos la necesidad de mirar y abordar el arte rupestre desde otra mirada que contemplara los supuestos y las perspectivas que usamos para construir la evidencia arqueológica en torno a los tópicos de género, reconfigurando con ello, como decían Conkey y Gero (1984), la manera de hacer arqueología a través del planteamiento de nuevos problemas y la propuesta de otros enfoques. Esto no solo como un objetivo académico, sino también como uno que parte de una arqueología feminista y crítica comprometida con el presente y con los problemas sociales en los que se desarrolla la disciplina arqueológica.

Partimos reconociendo que en el arte rupestre del semidesierto guanajuatense existen una gran variedad de motivos con significados polisémicos, por lo que no puede haber una sola relación entre símbolos específicos y su interpretación, dicho de otra manera, no podemos conocer el significado de los motivos, pero si dar aproximaciones a su función o funciones (Viramontes y Flores, 2017a), esto debido a que es imposible hacer una “revelación” de estos significados, pues no podemos acceder a toda la información contextual

lo que también está relacionado de manera directa a la disponibilidad de a otras fuentes de información, entre ellas las etnográficas (Hays-Gilpin, 2004).

Igualmente, consideramos al género y al sexo como dos entidades no estáticas y cuyas definiciones dependen de cada grupo en el que se encuentran inscritos, entendiendo que la identificación de estas no se resuelve solo con el reconocimiento de los genitales en las representaciones antropomorfas o zoomorfas, sino que además debemos de buscar otros patrones representacionales en donde también repercute el medio donde fueron plasmados, siempre apoyados no solo de datos arqueológicos, sino también de otras herramientas transdisciplinarias que nos permitan cruzar la mayor cantidad de información posible (Hays-Gilpin, 2004).

Así fue que propusimos que estos grupos de recolectores y cazadores, que habitaron el semidesierto guanajuatense y pintaron sobre la Cañada de los Murciélagos, tenían concepciones en torno al cuerpo y al género similares a las de los grupos mesoamericanos del centro y sur de México, al igual que nómadas y seminómadas del Norte de México y el Suroeste de Estados Unidos, para quienes el género era entendido como algo fluido pues podía cambiar constantemente, complementario y dual aunque no por ello jerárquico, residía en el cuerpo pero también se expandía fuera de él pues los lugares, plantas, animales y objetos también podían tener género, y constantemente se estaba construyendo y reconstruyendo a partir de una serie de actos performativos que no solo regían la vida cotidiana sino también la ritual.

Algunos de estos actos performativos quedaron plasmados en la roca por medio del arte rupestre, legitimando discursos de quien o quienes tenían el poder en el momento, pero al mismo tiempo abriendo la posibilidad de negociación y cambio.

A pesar del gran predominio de las figuras antropomorfas asexuadas, consideramos que las representaciones femeninas, masculinas e inclusive de otros géneros, se encuentran plasmadas en el arte rupestre del semidesierto guanajuatense, las cuales van más allá de la identificación de los genitales e inclusive de las representaciones antropomorfas; sin embargo en muchos casos nos es difícil y a veces hasta imposible reconocerlas todas debido a las dificultades metodológicas y epistemológicas mencionadas a lo largo de este trabajo.

Del mismo modo, proponemos que la representación de las figuras sexuadas y aquellos elementos que creemos reflejan particularidades de los géneros, responden a ejercicios muy particulares dentro de la cosmovisión de estos grupos, tales como los ritos de paso o la invocación de entidades particulares tanto de los motivos como de los espacios donde fueron plasmados.

También pensamos que aunque durante mucho tiempo el discurso arqueológico planteó a los hombres como los constructores clave de la cultura, las investigaciones arqueológicas y antropológicas en torno a cómo se desarrolló su género son escasas, y esa dificultad la notamos tras ver que mucha de su identificación en el arte rupestre solo se da a través de su genitalidad, por lo que su relevancia y relación dentro del grupo también se ha visto invisibilizada hasta cierto punto.

Pensar en las “masculinidades” y “feminidades” de estos grupos como algo fluido y estudiarlas a través del arte rupestre en correlación con la información etnográfica, de fuentes etnohistóricas y de otros materiales arqueológicos, puede abrir la puerta a cuestionar los mitos contemporáneos de la masculinidad hegemónica que se proyectan al pasado para legitimar comportamientos de discriminación y violencia de género que suelen reproducirse en los contextos educativos del país a través de libros de texto, guiones museográficos, representaciones artísticas del pasado, e incluso en los discursos académicos y políticos. A la par que nos permite entender y aceptar que otras formas de concebir nuestros cuerpos y géneros fueron y son posibles, alimentando con ello el dialogo, entendimiento y empatía que tanta falta nos hace.

Por ahora, estas propuestas también funcionan a manera de hipótesis que pueden guiar el camino para nuevas investigaciones, por lo que más allá de dar soluciones en la presente investigación, tratamos de problematizar los tópicos que giran en torno a las concepciones sexo-genéricas de dichos grupos, así como la urgente necesidad de comenzar a tomar en cuenta el género en nuestros estudios. En consecuencia, las propuestas interpretativas vertidas aquí deben de considerarse como eso, propuestas, que tienen que ser criticadas, revisadas y complementadas en un futuro no muy lejano, debido a que esto es un primer ejercicio necesario con respecto al entendimiento y problematización de las relaciones de

género entre estas sociedades recolectoras y cazadoras que habitaron el semidesierto guanajuatense.

En este trabajo nuestro objeto de estudio fue el arte rupestre de los nueve sitios de la Cañada de los Murciélagos. Pese a ello, consideramos que no debemos de limitarnos únicamente a este objeto arqueológico, pues el entendimiento del género entre estos grupos que habitaron el semidesierto guanajuatense también se vería enriquecida con el estudio de otros materiales y evidencias arqueológicas.

Por lo que no solo queda pendiente en futuras investigaciones revisar los sitios con arte rupestre en el Pinal del Zamorano y su posible vinculación con los de la Cañada de los Murciélagos, las relaciones de género reflejadas en el arte rupestre en espacios de carácter público como Arroyo Seco y el Valle Intermontano de Victoria o el análisis del posible dimorfismo sexual presente en las huellas dactilares e improntas de mano que nos permitan identificar quién pintó qué sobre la roca, sino también comprender cómo estas relaciones de género se veían reflejadas en los campamentos, ajuares funerarios o tratamiento de los cuerpos, abordar el problema de si existía una marcada división de tareas a partir del estudio de los restos óseos, entre muchas otras cosas.

En fin, tal parece que todavía nos falta mucho por investigar, difundir y divulgar, pues la arqueología feminista y de género en nuestro país, como lo han demostrado muchas investigadoras, ya es una realidad.

* * *

Referencias bibliográficas

- Aguilar, C. e I. Martínez (2008). Articulando la vida: reflexión comparativa entre nociones yoemem y rarámuri sobre las entidades físicas y anímicas. En C. Bonfiglioli, et al. (Eds.), *Las vías del noroeste II: Propuesta para una perspectiva sistémica e interdisciplinaria* (pp. 561-76). México: Instituto de Investigaciones Antropológicas. Universidad Nacional Autónoma de México. México
- Aguilera, S. (2011). De caminos, espejos y fajas. Un análisis comparativo de la iconografía textil Tarahumara. En C. Bonfiglioli, et al (Eds.) *Las vías del noroeste III: Genealogías, transversalidades y convergencias* (pp.207-275). México: Instituto de Investigaciones Antropológicas. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Alberti, B. (2001). De género a cuerpo: una reconceptualización y sus implicaciones para la interpretación arqueológica. En *Intersecciones en Antropología 2*, pp. 61-72.
- Alvarado, N. P. (2004). *Atar la vida, trozar la muerte. El sistema ritual de los mexicaneros de Durango*. Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, Michoacán de Ocampo, México.
- Alvarado, N. P. y F. Berrojalbiz (2011). El paisaje en los pueblos de la tradición tepimana. En C. Bonfiglioli, et al. (Eds.), *Las vías del noroeste III: Genealogías, transversalidades y convergencias* (pp. 389-408). Instituto de Investigaciones Antropológicas. Universidad Nacional Autónoma de México. México.
- Ariel de Vidas, A. (2003). *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teneek (Huasteca veracruzana, México)*. CIESAS, Colegio de San Luis, Cemca, Instituto de Investigaciones para el Desarrollo, México.
- Armillas, P. (1964) Condiciones ambientales y movimientos de pueblos en la frontera septentrional de Mesoamérica. En *Homenaje a Fernando Márquez Miranda* (pp. 62-82). Madrid, España.
- Armillas, P. (1969, june). The arid frontier of Mexican civilization. En *Transactions of the New York Academy of Sciences Series II* 6(31), pp.697-704.

- Armillas, P. (1991). Condiciones ambientales y movimientos de pueblos en la frontera septentrional de Mesoamérica. En *Pedro Armillas, vida y obra t.II* (pp.207-232). México:INAH-CIESAS.
- Arroyo, S. (2004). Retrato de lo humano en el arte mesoamericano. En *Arqueología Mexicana* 65, pp. 16-21.
- Arvizu, J. G. (2015). *Descripción monográfica del municipio de Victoria, Gto. Antes Xichú de Indios.* En línea https://www.cronistasdeguanajuato.com/assets/monografias/victoria_opt.pdf
- Bacigalupo, A. M. (2010). Relaciones de género ritual: Parentesco, matrimonio, dominio y modalidades de condición de persona para los chamanes mapuche. En *Revista Austral de Ciencias Sociales* 18, pp.83-106.
- Balutet, N. (2011). La vagina dentada o el miedo a la castración entre los Aztecas. En M. López y M. Rodríguez-Shadow (Edit.) *Género y sexualidad en el México antiguo* (pp.147-174). Puebla: Centro de Estudios de Antropología de la Mujer.
- Barco, M. (1988) *Historia Natural y Crónica de la Antigua California*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Bejarano, E. (1973). Zonas arqueológicas factibles de promoción turística en el estado de Guanajuato (conferencia). En *Asamblea del Desarrollo turístico de Guanajuato. México*. Archivo Técnico del CINAH Guanajuato.
- Berrocal, L. M. (2011). Género y poder en las figurillas de Yaxchilán, Chiapas. Un estudio comparativo. En M. López y M. Rodríguez-Shadow (Edit.) *Género y sexualidad en el México antiguo* (pp.195-216). Puebla: Centro de Estudios de Antropología de la Mujer.
- Bilbao, A. (2019). Ontogénesis y filogénesis del travestismo inuit: del feto, el chamán y la figura intersticial del tercer sex en la sociedad inuit. En *Andamios* 39(16), pp.1-9.
- Blancas, G. (1978). La Prehistoria y el Preclásico (conferencia). En *Historia Regional de Guanajuato*. México, Archivo Técnico del CINAH Guanajuato.
- Bourdin, G. L. (2007). La noción de persona entre los mayas: una visión semántica. En *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, 2(4), pp. 1-31. <http://www.pueblosyfronteras.unam.mx/index.php/index.php/pyf/article/view/218>

- Braidotti, R. (1985). Modelli di dissonanza: donne e/in filosofia, en *MAGLI, Patrizia*, ed., *Le donne e i segni*, Urbino, Il lavoro editoriale.
- Braidotti, R. (2015). *Lo Posthumano*. J. Carlos Gentile (trad.), Gedisa, Barcelona, España.
- Braidotti, R. (2020). *El conocimiento posthumano*. Júlia Ibarz (trad.), Gedisa, Barcelona, España.
- Braniff, B. (1992). *La estratigrafía arqueológica de Villa de Reyes, San Luis Potosí*. México: Colección Científica. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Broda, J. (1991). Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto a los cerros. *Arqueometría y etnoastronomía en Mesoamérica*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp.461-500.
- Broda, J. (2004a.) Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexicana. En Broda, Johanna y Catherine Good Eshelman (Eds.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas* (pp. 35-60). Colección etnográfica de los pueblos indígenas de México. Serie Estudios Monográficos. INAH-UNAM. México.
- Broda, J. (2004b). ¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual. En Broda, Johanna y Catherine Good Eshelman (Eds.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas* (pp. 61-81). Colección etnográfica de los pueblos indígenas de México. Serie Estudios Monográficos. INAH-UNAM. México.
- Brumfiel, E. M. (1992). Breaking and entering the ecosystem, gender, class, and faction steal the show. En *Anthropol* 85(2), pp.61-84.
- Butler, J. (2006). *Deshacer el género*. Ediciones Paidós, España.
- Canseco, A.S. (2020). *Análisis de las representaciones antropomorfas en l pintura del arte rupestre de la Sierra Gorda de Guanajuato: Un acercamiento desde la semiología*. Tesis de Licenciatura en Arqueología, Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.
- Carrasco, P. (1960). *Pagan Rituals and Beliefs among the Chontal Indians of Oaxaca, Mexico*. University of California Press, Berkeley, Los Ángeles.
- Castillo, S. (2011). No a las “etiquetas teóricas”. La inserción de los estudios de género en la práctica arqueológica. En M. López y M. J. Rodríguez-Shadow (Coord.), *Género y*

- sexualidad en el México Antiguo* (pp.15-34). Puebla, México: Centro de Estudios de Antropología de la Mujer.
- Cervera, M. D. (2007). El *hetsmek'* como expresión simbólica de la construcción de los niños mayas yucatecos como personas. En *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, 2(4), pp. 1-34. <http://www.pueblosyfronteras.unam.mx/index.php/index.php/pyf/article/view/224>
- Chemin, D. (1993). *Historia de la pamería Vol. 1. De los orígenes a finales del siglo XVI (Borrador)*. México
- Cintas, M. (2012). Género y Arqueología: un esquema de la cuestión. *Estat Crític* 6, pp.177-187.
- Clark, D. J. (1959) The Rock Painting of Northern Rhodesia and Nyasaland. En R. Summers (Ed.) *Prehistoric Rock Art Of the Federation of Rhodesia & Nyasaland* (163-220), Glasgow, National Publication Tust.
- Colomer, L., González, P., Montón, S. y Picazo, M. (1999). *Arqueología y teoría feminista. Estudios sobre mujeres y cultura material en arqueología*. Icaria. Barcelona.
- Conkey, M. (1997). Mobilizing ideologies: Palaeolithic 'art', gender trouble, and thinking about alternatives. En L. Hager (ed.) *Women in human evolution* (pp.172-207). Londres: Routledge.
- Conkey, M. (2005). The Archaeology of gender today: new vistas, new challenges". En C. Brettel y C. Sargent (eds.) *Gender in cross-cultural perspective* (53-62). New Jersey: Prentice Hall.
- Conkey, M. y Gero, J. (1997). Programme to practice: Gender and Feminism in Archaeology". *Annual Review of Anthropology* 26, pp. 411-437.
- Conkey, M. y Spector J. (1984). Archaeology and the Study of Gender. *Advances in Archaeological Method and Theory*, 7. pp. 1-38.
- Crespo, A. M. (1976). *Villa de Reyes. Un núcleo agrícola en la frontera norte de Mesoamérica*. Colección Científica 42. Departamento de Monumentos Prehispánicos. Instituto Nacional de Antropología e Historia. Secretaría de Educación Pública. México.

- Crespo, A. M. (1981) *Informe de actividades del proyecto Atlas de Pintura Rupestre en el Estado de Guanajuato, rendido al arquitecto Jorge Angulo Vilaseñor*. México, Archivo Técnico del CINAH Guanajuato.
- Crespo, A. M. y C. Viramontes (1999). Elementos chichimecas en las sociedades agrícolas del centro-norte de México. En *Arqueología y etnohistoria. La región del Lerma* (pp.109-132). México: Colmich.
- Cruz, M. (2009). Feminismo, teoría y práctica de una arqueología científica. *Trabajos de Prehistoria*, 66 (2), pp. 25-43.
- De Lauretis, T. (1989). Tecnologías de género. *Essays on Theory, Film, and Fiction*. Londres, Macnillan Press, pp.1-30.
- De Lauretis, T. (1992). *Alicia ya no, feminismo, semiótica, cine*. Ediciones Cátedra, Universidad de Valencia, Instituto de la Mujer, Madrid.
- De Lauretis, T. (2000). *Diferencias, etapas de un camino a través del feminismo*. Horas y horas, Madrid España.
- De León, A. (2005). Relación y discurso del descubrimiento, población y pacificación de este Nuevo Reino de León. En I. Cavazos (Edit) *Historia de Nuevo León con noticias sobre Coahuila, Tamaulipas y Nuevo México* (pp.1-122). Fondo Editorial de Nuevo León.
- Deleuze, G. y F. Guattari. (1972). *L'Anti Oedipe. Capitalisme et schizophrénie*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Descolá, P. (2004). Cosmologías indígenas de la Amazonía. En Surrallés A. y P. García Hierro (Eds.) *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno* (pp. 25-35), Copenhague: IWGIA, Documento 39.
- Despentes, V. (2019). *Teoría King Kong*. Literatura Random House. México.
- Díaz Andreu, M. (2005) Género y arqueología: una nueva síntesis. En M. Sánchez (Eds.) *Arqueología y Género* (pp.13-51). Granada: Universidad de Granada.
- Díaz Barriga, A. (2013). Ritos de paso de la niñez nahua durante la veintena de Izcalli. En *Estudios de Cultura Náhuatl* 46, pp.199-221.
- Durin, S. (2008). Andares wixaritari. Más allá de la comunidad, el territorio vivido. En C. Bonfiglioli, et al. (Eds.), *Las vías del noroeste II: Propuesta para una perspectiva*

- sistémica e interdisciplinaria* (pp. 375-95). Instituto de Investigaciones Antropológicas. Universidad Nacional Autónoma de México. México.
- Eliade, M., (1986). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Elliot, M., B. Nelson y C. Fisher (2009). Vinculando la historia de asentamiento humano con la evolución socioecológica del paisaje en Mesoamérica septentrional: Una perspectiva desde el sur de Zacatecas. En *Espaciotiempo 3. La arqueología del norte de México*, Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades. Universidad Autónoma de San Luis Potosí, pp. 107-122.
- Encarna, M. (2002). *Cuerpos Sexuados, objetos y prehistoria*. Ediciones Cátedra, Universidad de Valencia, Instituto de la Mujer, Madrid.
- Engelstad, E. (2007). Much more than gender. En *Journal of Archaeological Method and Theory* 14, pp.217-234.
- Escoriza, T. (2002). Representation of women in Spanish Levantine rock art. *Journal of Social Archaeology*, 2 (1), pp. 81-108.
- Escoriza, T. (2006). Mujeres, vida social y violencia. Política e ideología en el arte rupestre Levantino. *CYPSELA*, (16), pp. 19-36.
- Escoriza, T. (2011). Política e Ideología en el Arte Rupestre Levantino, mujeres y explotación económica. *Pluriversidad, Revista de Ciencias Sociales de los Llanos Venezolanos*, (1), pp. 28.
- Estioko-Griffin A. y P. Griffin (1981). Woman the hunter: The Agta. En F. Dahlberg (Edit.) *Woman the gatherer* (pp.121-140). Yale University Press.
- Fauconnier, F. y P. Faba (2008). Las Adjuntas. Arte rupestre chalchihuiteño y cosmovisión huichola. En C. Bonfiglioli et al. (Eds.), *Las vías del noroeste II: Propuesta para una perspectiva sistémica e interdisciplinaria* (pp. 475-536). Instituto de Investigaciones Antropológicas. Universidad Nacional Autónoma de México. México
- Falcó, R. (2003). *La arqueología del género: Espacios de mujeres, mujeres con espacios*. Cuadernos de trabajo de investigación 6, Universidad de Alicante.
- Fagetti, A. (1998). *Tentzonhuehue. El simbolismo del cuerpo y la naturaleza*. UAP/Plaza y Valdés, México.

- Fagetti, A. (2010). Ixtlamatki versus Nahualli. Chamanismo, nahualismo y brujería en la Sierra Negra de Puebla. En *Revista Pueblos y fronteras digital* 10(6), pp.4-23.
- Faugère, F. (1997). *Las representaciones rupestres del Centro Norte de Michoacán*. Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines. México.
- Faugère B. (2014) Las figurillas de barro de Chupicuaro, Guanajuato. Imágenes aisladas y escenas. En *Arqueología Mexicana* 129, pp.24-29.
- Fernández de Oviedo, G. (1851). *Historia general y natural de la Indias, islas y tierra firme del mar océano*. Madrid: Imprenta de la Real Academia de Historia.
- Florescano E. (2018). Imagen del cuerpo en Mesoamérica (5510 a.C.-1521 d.C.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Flores L. M. y Viramontes, C. (2005). *Primer Informe Parcial Proyecto Arte Rupestre en la Cuenca del Río Victoria*. Centro INAH Querétaro y Guanajuato.
- Fonseca, E. M. (2011). ¿Ideales femeninos y masculinos? Un acercamiento a la identidad de género de Teotihuacanos y Mexicas. En M. López y M. Rodríguez-Shadow (Edit.) *Género y sexualidad en el México antiguo* (pp.75-98). Puebla: Centro de Estudios de Antropología de la Mujer.
- Fonseca-Ibarra, E. (2018). Hand designs in Rock Art from Northern Baja California, Mexico. En *California Archaeology* 10, pp.1-25.
- Fowler, C. (2004). *The archaeology of personhood. An anthropological approach*. Reino Unido: Routledge.
- Galinier, J. (1984). L'Homme sans pied. Métaphores de la castration et imaginaire en Mésoamérique. En *L'Homme*, vol. XXIV, núm. 2, pp. 41-58.
- Galinier, J. (1990). *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. Instituto Nacional de Antropología e Historia. Instituto Nacional Indigenista. Universidad Nacional Autónoma de México. México.
- Gallardo, P. (2011). *Los pames coloniales: un grupo de frontera*. Colección Huasteca. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Gallardo, P. (2019). Cuerpos habitados reflexiones sobre la corporalidad entre los otomíes orientales. En *Alreridades* 29(58), pp.61-72.

- Gallegos, M. (2011). ¿Vestidas o desvestidas?, Esa es la pregunta. Iconografía y contexto de las figurillas del Formativo medio en Tabasco. En M. López y M. Rodríguez-Shadow (Edit.) *Género y sexualidad en el México antiguo* (pp.195-216). Puebla: Centro de Estudios de Antropología de la Mujer.
- Gándara, M. (1990). La analogía etnográfica como heurística: lógica muestral, dominios ontológicos e historicidad. En Sugiura Y., Yoko y Mari Carmen Serra P. (Coords.), *Etnoarqueología. Coloquio Bosch-Gimpera*, (pp. 43-82). Instituto de Investigaciones Antropológicas. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gándara, M. (1992) El análisis teórico: aplicaciones al estudio del origen de la complejidad social. En *Boletín de Antropología Americana* 25, pp.93-104.
- Gándara M. (1993) El análisis de posiciones teóricas: aplicaciones a la arqueología social. En *Boletín de Antropología Americana* 27, pp.5-20.
- Gándara, M. (1997) El criterio de fertilidad teórica y su aplicación a las teorías sobre el Estado arcaico. En *Cuicuilco*, 4(10/11), pp.19-34.
- Gándara, M. (2008) La interpretación del paisaje en arqueología. Nuevas oportunidades, Nuevos retos. En *Patrimonio y paisajes culturales* (pp.231-244), Editado por Thiébaud Virginia, Magdalena García, María Jiménez, El Colegio de Michoacán, México.
- Gándara, M. (2011) *El análisis teórico en ciencias sociales: aplicación a una teoría del origen del estado en Mesoamérica*. El Colegio de Michoacán, Zamora Michoacán.
- García, M. M., Colchado, A., y Viramontes C. (2015). ¡Vámonos de pinta! Una propuesta para acercar a los niños al arte rupestre. En C. Viramontes, G. Ramírez, F. Mendiola y W. B. Murray (Coord.), *Arte rupestre de México para el Mundo. Avances y nuevos enfoques de la investigación, conservación y difusión de la herencia rupestre mexicana* (pp.161-172). Tamaulipas, México: Gobierno del Estado de Tamaulipas.
- García, L. (2009). *Entre cruces y apareados: análisis del sistema ritual de una comunidad peregrina en la Zona Media de San Luis Potosí*. Tesis de Maestría en Antropología Social, El Colegio de San Luis, A.C.
- García, L. (2017). *Entre chinchos y pitacoques: análisis del sistema ritual de los pames septentrionales de Ciudad del Maíz, San Luis Potosí*. Tesis de Doctorado en Antropología, UNAM.

- García, R. (2013). Sexo, género y edad en la obra de Rosemary A. Joyce. En M. Rodríguez-Shadow y S. Kellogg (Edit). *Género y Arqueología en Mesoamérica Homenaje a Rosemary A. Joyce* (pp. 35-52). Colección Estudios de Género Serie Antropología de las Mujeres, México: Centro de Estudios de Antropología de la Mujer.
- Geller, P.L. (2009). Identity and Difference: complicating gender in archaeology. En *Annual Review of Anthropology* (38), pp. 650-81.c
- Gil, S. L. (2011). *Nuevos feminismos sentidos comunes en la dispersión, una historia de trayectorias y rupturas en el Estado español*. Traficante de sueños, Madrid.
- Gilardenguhi, E. (2010). Los nenes con los nenes, las nenas con las nenas: relaciones de género en el arte rupestre del sitio Los Cerrillos, Valle Calchaqui Norte (Pcia. de Salta, Argentina). *La Zaranda de Ideas, Revista de Jóvenes Investigadores en Arqueología* (4), pp. 71-89.
- Gillespie, S. (2000). Personhood, agency, and mortuary ritual: a case study from the ancient Maya. En *Journal of Anthropological Archaeology* 20, pp.71-112.
- González, L. A. (1998). *Teoría y método en el registro de las manifestaciones gráficas rupestres*. Cuadernos de Trabajo, Departamento de Prehistoria, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- González, L. A. (2007) *Historia y etnohistoria del norte de México y la Comarca Lagunera*. Colección Regiones de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- González, L. A. (2008) Danza, canto y peyote. El mitote entre los cazadores recolectores del noreste de México. En Viramontes Anzures, Carlos (coord.), *Tiempo y Región. Estudios históricos y sociales. Ana María Crespo Oviedo, in memoriam*, (pp. 349-368). Instituto Nacional de Antropología e Historia. Universidad Autónoma de Querétaro. Querétaro. México.
- González, L. A. (2014). La vinculación entre las armas, las manifestaciones gráfico-rupestres y el poder entre las sociedades prehispánicas del desierto del norte de México. En *Arqueología* 48, pp. 7-20.
- González P. y M. Sánchez (2018). Arqueología pública y género: estrategias para nuevas formas de relación con la sociedad. En *Storia delle Donne* 14, pp.19-42.

- González, R. B. (2000). La zona del Golfo en el Preclásico: la etapa olmeca. En L. Mirambell y L. López (Coord.) *Historia Antigua de México Vol. I: El México antiguo sus áreas culturales, los orígenes y el horizonte Preclásico* (363-396). Conaculta-INAH.
- Greer, J. (1990). Rock Art Site on the North side of the Sierra Gorda of Central Mexico, Queretaro and Guanajuato. En *Bollettino CCSP* 25-26, pp.150-157.
- Grove, D. (2000). La zona del Altiplano central en el Preclásico. En L. Mirambell y L. López (Coord.) *Historia Antigua de México Vol. I: El México antiguo sus áreas culturales, los orígenes y el horizonte Preclásico* (511-541). Conaculta-INAH.
- Guevara, A. (2005). Atavíos identificables en el arte rupestre del norte-centro. En M. Casado, M. Pilar y L. Mirambell (Compls.), *Arte rupestre en México. Ensayos 1990-2004* (pp. 323-352). INAH. Obra diversa. México.
- Guillem P. M., R. Martínez y M.P. Iborra (2013, octubre, 16). El arte rupestre esquemático y la búsqueda del género. En *Museo de Bellas Artes de Castellón*.
- Guthrie, R. Dale. (1979). Ethological Observations from Palaeolithic Art. En *La Contribution de la Zoologie et de l'Éthologie a l'Interprétation de l'Art des Peuples Chasseurs Préhistoriques*, H.-G. Bandi, W. Huber, M.-R. Sauter, y B. Sitter (edit), pp. 35-74. Fribourg, Switz.
- Gutiérrez, M. (2007). Simbología de género: Algunas lecturas sobre iconografía femenina y masculina en el arte rupestre de la Sierra de Guadalupe, B.C.S. En *Memoria del Seminario de Arqueología del Norte de México*. Cristina García y Elisa Villalpando (edi), Coordinación Nacional de Arqueología Centro INAH Sonora, Sonora, pp.203-221.
- Gutiérrez, M. (2013) *Paisajes ancestrales. Identidad, memoria y arte rupestre en las Cordilleras Centrales de la Península de Baja California*. Tesis Doctora en Arqueología ENAH-INAH, México.
- Gutiérrez, M. (2017). Cueva Pintada, Sierra de San Francisco, en el contexto de los Grandes Murales de la parte central de la Península de Baja California, México. En *XXII Coloquio de Historia Canario-Americana*, Las Palmas de Gran Canaria, España, pp.1-18.

- Haas, R. J. Watson, T. Buonasera, J. Southon, J. Chen, S. Noe, K. Smith, C. Viaviano, J. Eerkens, G. Parker. (2020). Female hunters of the early Americas. *Science Advances*, 6(45), pp.1-10.
- Hämäläinen, R. (2016). *Bodies on the Rocks, a gender archaeological approach to the Bronze Age rock art of Bohuslän, Sweden*. Department of Philosophy, History, Culture and Art Studies, University of Helsinki, Finlandia.
- Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Helen Torres (trad.), Consonni, Bilbao.
- Hays-Gilpin, K. (2004) *Ambiguous Images, gender and rock art*. Editorial Board, Gender and Archaeology Series.
- Hays-Gilpin, K. (2012). Chapter 12, Engendering Rock Art. En Jo McDonald y Peter Veth (Edit.) *A Companion to Rock Art*, Primera edición, Blackwell Publishing Ltd
- Hernández H. y L. Puc. (2011). Identidades de género en las representaciones humanas de Chichen Itzá. En M. López y M. Rodríguez-Shadow (Edit.) *Género y sexualidad en el México antiguo* (pp.251-274). Puebla: Centro de Estudios de Antropología de la Mujer.
- Hernando, A. (2002). *Arqueología de la Identidad*. Madrid: Akal.
- Hernando, A. (2018). *La fantasía de la individualidad, sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno*. Traficante de Sueños, Madrid.
- Hirose, J. (2008). *El ser humano como eje cósmico: las concepciones sobre el cuerpo y la persona entre los mayas de la región de los Chenes, Campeche*. Tesis de doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.
- Hooder, Ian (2012). *Entangled. An archaeology of the relationships between humans and things*. Wiley-Blackweel. Reino Unido.
- INEGI (2008). *Guía para la interpretación de cartografía. Edafología*. México.
- INEGI (2009) *Guía para la interpretación de cartografía. Geológica*. México.
- Iracheta, A. (2019). *Planes región 2035 del Estado de Guanajuato, Región INoreste*. IPLANEG.
- Johnson, M. (2000). *Teoría arqueológica, una introducción*. España: Ariel Historia.
- Jiménez, C.J. (2019). *Los cazadores recolectores en el Valle Intermontano de Victoria. Una propuesta de interacción entre nómadas y sedentarios en el Centro Norte a partir de la*

- distribución de obsidiana*. Tesis de Licenciatura en Arqueología, Unidad Académica de Antropología, Universidad Autónoma de Zacatecas.
- Joyce, R. A. (2000). *Gender and power in prehispanic Mesoamerica*. Austin: University of Texas Press.
- Joyce, R. A. (2005). Archaeology of the Body. *The Annual Review of Anthropology*, 34, pp.139-158
- Joyce, R. A. (2008). *Ancient Bodies, Ancient Lives. Sex, Gender, and Archaeology*. New York: Thames and Hudson.
- Kindl, O. (2014, julio, 03) El cuerpo y la cuerda. El ritual de la amarrada de los peyoteros huicholes (occidente de México). En *Ateliers d'anthropologie* 40, pp. 2-30.
- Kindl, O. (2018). The Colors of the Desert. Ritual and aesthetic uses of pigments and colorants by the guachichil of northern Mexico, en Dupey García, Élodie y María Luisa Vázquez de Ágredos Pascual (Eds.), *Painting the skin. Pigments on bodies and codices in pre-columbian Mesoamérica* (pp. 102-28). University of Arizona Press. Estados Unidos
- Kirchhoff, P. (1943). Los cazadores recolectores del norte de México. El norte de México y el Sur de Estados Unidos. En *III Mesa redonda, Sociedad Mexicana de Antropología*, pp. 133-144.
- Kus, S. (1992). Toward an archaeology of body and soul. En J. Gardin y C. Peebles (Edit.) *Representations in Archaeology* (pp.168-177). Blomington: Indiana Univ. Press.
- Ladón de Guevara, S. D. (1988). *La mano, simbolismo multivalente en Mesoamérica*. Licenciatura en Antropología, Universidad Veracruzana.
- Lagarde y de los Ríos, M. (1990). *Cautiverios de las Mujeres: Madresposas, Monjas, Putas, Presas y Locas*. Coordinación General de Estudios de Posgrado, Facultad de Filosofía y Letras, Centro de Estudios sobre la Universidad, UNAM, Colección Posgrado, Primera Edición, México.
- LaPierre, K. and A. Garfinkel (2013). Are Numic Scratched Rock Art Drawings Women's Work?. Ancient Hands Around the World, International Federation of Rock Art Organizations 2013 Proceedings, En *American Indian Rock Art* 40, American Rock Art Research Association, Glendale, Arizona, pp. 263-276.

- Le Breton, D. (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Colección Cultura y Sociedad. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Lillo, M. (2014). *La imagen de la mujer en el arte prehispánico del arco mediterráneo de la Península Ibérica*. Tesis Doctoral, Departamento de Prehistoria, Historia Antigua, Arqueología y Filologías Griega y Latina, Universidad de Alicante.
- Lock, M. y J. Farquhar (2007). *Beyond the body proper: reading the anthropology of material life*. Durham University Press Books.
- López, A. (1966). Los temacpalitotique. Brujos, profanadores, ladrones y violadores. En *Estudios de cultura Náhuatl* 6, pp. 97-117.
- López, A. (1980). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas I*. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Antropológicas. México.
- López, A. (2001). El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana. En Broda, Johanna y Felix Báez-Jorge (Coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (pp. 47-65). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Fondo de Cultura Económica.
- López, A. (2004). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas I*. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Antropológicas. México.
- López A. y L. López (2001). *El pasado indígena*. Fideicomiso Historia de las Américas, Serie Hacia una Nueva Historia de México. México: Fondo de Cultura Económica.
- López de Mariscal, B. (1997). *La figura femenina en los narradores testigos de la conquista*. El Colegio de México.
- López, M. (2011). La perspectiva de género en arqueología. En M. López y M. J. Rodríguez-Shadow (Coord.), *Género y sexualidad en el México Antiguo* (pp.35-50). Centro de Estudios de Antropología de la Mujer, Puebla.
- López, M. (2014). Vagina Dentata, Vagina Fecunda. Figuras de la tierra en el México Antiguo. En *Studies in the History of Religions XVII-XVIII*, pp.17-52.

- López, M. (2017, septiembre-diciembre). La alteridad del cuerpo femenino en estado de menstruación, embarazo, parto y puerperio entre los nahuas antiguos y contemporáneos. En *Cuicuilco* 70, pp.89-112.
- López, M. y Rodríguez-Shadow, M. J. (2011). *Género y sexualidad en el México Antiguo*. Centro de Estudios de Antropología de la Mujer, Puebla.
- Lorenzo, J. L. y L. Mirambell (1981). El Cedral, S.L.P.: un sitio con presencia humana de más de 30 000 años. En *Comisión XII, X Congreso*. México, pp.112-124.
- Lozada J. y S. Vigliani (2021). Un soplo de vida en la pared. Arte rupestre y la noción de persona entre los mayas del posclásico de Laguna Mensabak, Chiapas. En *Limina R. Estudios Sociales y Humanísticos XIX*, pp.225-241.
- Manzanilla, L. (1999). Grupos corporativos y unidades domésticas en Teotihuacan. En L. Colomer et al (Cord.) *Arqueología y teoría feminista* (pp. 141-172). Barcelona: Icaria Antrazyt,
- Marcos, S. (1995). Pensamiento mesoamericano y categorías de género: un reto epistemológico. En *La palabra y el hombre* 95 Universidad Veracruzana, pp.5.38.
- Marriner, H. A. (2002). *Colombian rock art motifs: some ideal for interpretation*. En Rupestre/web <https://rupestreweb.tripod.com/motif.html>
- Marucci, G. E. (1999). Women's Ritual Sites in the Interior of British Columbia: An Archaeological Model. En N. Wicker y B. Arnold (Edits.) *From the Ground Up: Beyond Gender Theory in Archaeology*, Proceeding of the fifth Gender and Archaeology Conference, Oxford.
- Martínez, J. C. D. (2021). *Visiones en la tierra de la memoria: agencia relacional, personalidad y paisaje ritual en el arte rupestre de la Zona Centro de San Luis Potosí*. Tesis de Licenciatura en Arqueología, Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma de San Luis Potosí.
- Martínez, J. C. D. y C. Viramontes (2015). Sistemas de Información Geográfica aplicados al análisis de los sitios de manifestaciones rupestres del nororiente de Guanajuato. En Ramírez, G- A., F. Mendiola, W. Breen Murray y C. Viramontes (Coords.), *Arte rupestre de México para el mundo. Avances y nuevos enfoques de la investigación*,

- conservación y difusión de la herencia rupestre mexicana* (pp. 73-86). Gobierno del Estado de Tamaulipas. Instituto Tamaulipeco para la Cultura y las Artes. México.
- Martínez, R. (2007). Las entidades anímicas en el pensamiento maya. En *Estudios de Cultura Maya*, XXX, pp. 153-174.
- Matos, E. (1979). Una máscara olmeca en el Templo Mayor de Tenochtitlán. En *Anales de Antropología*, vol. XVI, pp. 11-19.
- Matos E. (2011) *Muerte al filo de la obsidiana*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Mejía, I. (2005). *El cuerpo post-humano en el arte y la cultura contemporánea*. México: Universidad Nacional Autónoma de México
- Mendoza, M. y A. Vázquez (2008). Territorios etéreos. El papel de los antepasados en la construcción del paisaje sagrado entre los chichimeca otomíes del semidesierto queretano. En Carlos Viramontes Anzures (coord.), *Tiempo y Región. Estudios históricos y sociales. Ana María Crespo Oviedo, in memoriam* (pp. 409-30). Instituto Nacional de Antropología e Historia. Universidad Autónoma de Querétaro. Querétaro. México.
- Merino, E. (2008). Curanderos y curaciones en dos culturas del noroeste mexicano: el caso taqui-mayo. En C. Bonfiglioli et al. (Eds.), *Las vías del noroeste II: Propuesta para una perspectiva sistémica e interdisciplinaria* (pp. 651-59). Instituto de Investigaciones Antropológicas. Universidad Nacional Autónoma de México. México.
- Michelet, D. (1996). *Río Verde San Luis Potosí*. Instituto de Cultura San Luis Potosí, LASCASIANA S.A. de C.V., Centre Française D'Etudes Mexicaines et Centroaméricaines. México.
- Miller, J. F. (2011). Medicinal plant use among rarámuri women in the childbearing year. En C. Bonfiglioli, et al. (Eds.), *Las vías del noroeste III: Genealogías, transversalidades y convergencias* (pp. 279-96). Instituto de Investigaciones Antropológicas. Universidad Nacional Autónoma de México. México.
- Mirambell, L. (2012) *Rancho "La Amapola" Cedral. Un sitio arqueológico -paleontológico pleistocénico - holocénico con restos de actividad humana*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia

- Moore, H. (1991). Epilogue. En *Engendering Archaeology: Women and Prehistory*. Joan Gero y Margaret Conkey (edit), Oxford: Brasil Blackwell.
- Moragón, L. (2014). *Cuerpo y sociedades orales: una reflexión sobre la concepción del cuerpo y sus implicaciones en el estudio de la prehistoria*. Tesis de Doctorado, Departamento de Prehistoria, Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- Muñiz, E. (2014) Practicas corporales: Performatividad y género. A manera de introducción. En Elsa Muñiz (coord.) *Practicas corporales: Performatividad y género* (pp. 9-37), La Cifra, México.
- Nanoglou, S. (2012). From Embodied Regulations to Hybrid Ontologies, questioning archaeological bodies. En B. S. Turner (Ed.) *Routledge Handbook of Body Studies* (pp.157-170). New York: Routledge.
- Nicolas C. y A. Motilla (2008). ¿Fuera o dentro de mesoamérica? Sociedades y territorialidad en el Centro Norte de México durante siglo XVI. En C. Viramontes (Coord.) *Tiempo y Región. Estudios Históricos y Sociales. Ana María Crespo In Memoriam*, vol. II (pp.335-347), México: INAH, UAQ, AHQ.
- Núñez Cabeza de Vaca, A. (1906). *Relación de los naufragios y comentarios de Alvar Núñez Cabeza de Vaca*. Tomo 1, Madrid: Librería General de Victoriano Suárez.
- Olavarría, M. E. (2011). Horizons of the yoeme body. En C. Bonfiglioli et al. (Eds.), *Las vías del noroeste III: Genealogías, transversalidades y convergencias* (pp. 297-327). Instituto de Investigaciones Antropológicas. Universidad Nacional Autónoma de México. México.
- Olavarría, M. E., C. Aguilar y E. Merino (2008). Sobre algunas nociones de la persona, los dones y entidades espirituales yoemem. En C. Bonfiglioli et al. (Eds.), *Las vías del noroeste II: Propuesta para una perspectiva sistémica e interdisciplinaria* (pp. 577-600). Instituto de Investigaciones Antropológicas. Universidad Nacional Autónoma de México. México.
- Onians, J. y D. Collins. (1978). The Origins of Art. Part II, commentary. *Art History* 1, pp.1-25.
- Palka, J. (2005). Rock Paintings and Lacandon Maya Sacred Landscapes. En *PARI Journal* 5(3), pp. 1-7.

- Palka, J. (2009) Pinturas rupestres y paisajes sagrados de los mayas lacandones. Traducción de "Rock Paintings and Lacandon Maya Sacred Landscapes". En PARI Journal 5(3) pp.1-7. www.mesoweb.com/pari/publications/journal/503/PinturasRupestres.pdf
- Peregrine, P. (1991). Some political aspects of craft specialization. En *World Archaeology* 23(1), pp. 1-11.
- Pérez de Ribas, A, (1944). *Triunfos de nuestra santa fe entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe*, México: Layac.
- Phillipson, D. (1972) *Zambian Rock Paintings*. *World Archaeology* 3(3), pp. 313-327.
- Piña, A. (2002) *La peregrinación otomí al Zamorano*. México: UAQ.
- Powell, P. (1977) *La guerra chichimeca*. Fondo de Cultura Económica. México
- Power, C. (2004). Women in Prehistoric Rock Art. En G. Berghaus (ed.) *New Perspectives on Prehistoric Art* (pp. 75-103). London: Praeger Westport.
- Preciado, B. (2002). *Manifiesto contra-sexual*. Madrid: Opera Prima.
- Radding, C. (2011). Landscapes and the creation of regional identities in northwestern Mexico. En C. Bonfiglioli, (Eds.), *Las vías del noroeste III: Genealogías, transversalidades y convergencias* (pp. 499-523). Instituto de Investigaciones Antropológicas. Universidad Nacional Autónoma de México. México.
- Ramírez, E. (1982). *Estudio histórico de San Luis de la Paz, Gto. 1552-1952*. Guanajuato.
- Ramírez, E. (2003). El toloache o yerba del diablo, En *Arqueología Mexicana*, vol. X, núm. 59, México, pp. 56-57.
- Rejnková, M. (2014). *Gender in Rock Art*. Department of Archaeology and Social Anthropology, University Tromso, Noruega.
- Rincón, S. (2015). Imágenes femeninas en el Valle de Guadiana. En C. Viramontes, G. Ramírez, F. Mendiola y W. B. Murray (Coord.), *Arte rupestre de México para el Mundo. Avances y nuevos enfoques de la investigación, conservación y difusión de la herencia rupestre mexicana* (pp. 209-222). Tamaulipas, México: Gobierno del Estado de Tamaulipas.
- Rivera, J. (2012). Aproximaciones a la concepción del cuerpo durante el periodo Colonial. Evidencias arqueológicas de las practicas quirúrgicas en dos hospitales de la orden San Juan de Dios. En *Canto Rodado* 7, pp.85-112.

- Robb, J. E. (2010). Beyond agency. En *WorldArchaeology. Debates in world archaeology* 42(4), pp.493-520. Reino Unido.
- Rocha, C. (2013). Las herederas contemporáneas de la Madre Tierra. Ser mujer indígena teenek, disyuntivas y desafíos de las tradiciones femeninas en la Huasteca potosina. En *Revista Colegio de San Luis, Nueva época*, 3(5), pp.146-162.
- Rocha, C. (2016). El cuerpo femenino como territorio sagrado. Una interpretación de la ritualidad sobre la piel entre las indígenas huastecas del oriente de México. En *Estudios Atacameños Arqueología y Antropología Surandinas*, pp.1-19.
- Rodríguez, A. (2018). Un Concepto Rarámuri de cuerpo. Experiencia próxima e interpretación distante. En *UACJ Chihuahua* 16, pp.221-244.
- Rodríguez, L. (1985). *Les Chichimeques: Archéologie et Ethnohistoire des Chasseurs-Collecteurs du San Luis Potosí*. Centre d'Etudes Mexicaines et Centramericaines. México.
- Rodríguez, L. (2016). *San Luis Potosí y Gran Tunal en el Chichimecatlán del México Antiguo. Arqueología y etnohistoria*. El Colegio de San Luis. Fondo Cultural del Norte Potosino A.C. México.
- Rodríguez, M. (2012) Aportes para un análisis multidimensional de la eficacia performativa ritual. Imprevistos en una ceremonia umbanda argentina. *Revista Colombiana de Antropología* 48(2), pp. 163-188.
- Rodríguez-Shadow, M. J. (2004). Un acercamiento a la arqueología feminista de género y de las mujeres. *Academia Mexicana de Ciencias Antropológicas, Memoria* 2, pp. 167-191.
- Rodríguez-Shadow, M. J. (2007). *Las mujeres en Mesoamérica prehispánica.*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca.
- Rodríguez-Shadow, M. J. y Campos, L. (2013). Estudios multidisciplinares del cuerpo desde la óptica de género. En M. J. Rodríguez-Shadow y S. Kellogg (Eds.), *Género y arqueología en Mesoamérica, Homenaje a Rosemary A. Joyce* (pp. 177-189), México D.F.: Centro de Estudios de Antropología de la Mujer.
- Romero, L. (2004, abril-junio). La concepción del cuerpo humano de los nahuas de la Sierra Negra. En *Ciencias* 74, pp.34-40.

- Sahagún, F. B. de (1938). *Historia general de las cosas de Nueva España*. México: Editorial Pedro Robredo.
- Salerno, M. A. y Alberti B. (2015). Introducción arqueología del cuerpo en el mundo moderno. *Revista Latino-Americana de Arqueología Histórica* 9 (1), pp. 9-27.
- Salinas, F. (2012). *Danzar para curar. Las representaciones antropomorfas rupestres del semidesierto guanajuatense y su función terapéutica*. Tesis de licenciatura en Arqueología, Universidad Veracruzana, Xalapa Veracruz.
- Salinas, F. (2014). Retribuir y plasmar. Ritos terapéuticos colectivos y ofrendas antropomorfas entre los cazadores-recolectores del semidesierto guanajuatense. En Viramontes Anzures, Carlos (Coord.), *Tiempo y Región. Estudios históricos y sociales. Volumen VII. Estudios sobre cultura material entre las sociedades prehispánicas del centro norte y occidente de México* (pp. 21-48). Santiago de Querétaro, Instituto Nacional de Antropología e Historia. Universidad Autónoma de Querétaro.
- Santa María, G. de (2003) *Guerra de los chichimecas (México 1575-Zirosto 1580)*. El Colegio de Michoacán A.C. Universidad de Guadalajara, El Colegio de San Luis, México.
- Santos-Granero, F. (2004). Escribiendo la historia en el paisaje: espacio, mitología y ritual entre la gente Yanasha. En En A. Surrallés y P. García Hierro (Eds.) *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno* (187-217). IWGIA, Copenhague: Documento 39.
- Sarmiento, G. (2000). La creación de los primeros centros de poder. En L. Mirambell y L. López (Coord.) *Historia Antigua de México Vol. I: El México antiguo sus áreas culturales, los orígenes y el horizonte Preclásico* (335-360). Conaculta-INAH.
- Schaefer, S. B. (2003). El telar como objeto de poder sagrado en la cultura huichola. En J. Jáuregui y J. Neurath (Coord.) *Flechadores de estrellas* (pp.143-160). Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Serie Estudios Monográficos. México D.F.: Conaculta-INAH.
- Segura, M. M. (2007). *Ollas y comales: más allá del barro. La construcción social y simbólica de las alfareras pames de Cuesta Blanca*. Tesis de maestría en Antropología, El Colegio de San Luis A.C.

- Shilling, C. (2013) *The Body and Social Theory*. Sage, London.
- Snow, D. (2013). Sexual Dimorphism in European Upper Paleolithic Art. *American Antiquity* 78 (4), pp.746-761.
- Soler, A. (2019). *Somo las nietas de las brujas que no pudisteis quemar*. Bruguera.
- Spector, J. D. (1999). ¿Qué significa este punzón?: Hacia una arqueología feminista. En L. Colomer et al (Cord.) *Arqueología y teoría feminista* (pp.233-256). Barcelona: Icaria Antrazyt.
- Spencer-Wood, S. M. (2011). Introduction: Feminist Theories and Archaeology. En *Archaeologies: Journal of the World Archaeological Congress*, pp.1-33.
- Torquemada, F. J. (1969). *Monarquía Indiana (1615)*, México: Porrúa.
- Tringham, R. (1999). Casas con caras: el reto del género en los restos arquitectónicos prehispánicos. En L. Colomer et al (Cord.) *Arqueología y teoría feminista* (pp.97-140). Barcelona: Icaria Antrazyt,
- Turner V. (1988) *El Proceso Ritual*. Taururs, Madrid.
- Urbina, M. L. (2016). *Urdir comunidad en tierra yerma. Reconstitución/desestructuración en la Congregación otomí de San Idefonso de Cieneguilla, Tierra Blanca, Guanajuato*. Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales. El Colegio de San Luis, A.C.
- Uzeta, J. (2004, marzo). Género y Ritual entre los Otomíes de Guanajuato. En *Acta Universitaria* 1(14), pp.5-13.
- Uzeta, J. (2004, diciembre). Cruces que son mapas análisis de un símbolo clave Otomí. En *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas* 20(X), pp.9-44.
- Vargas, I. (2010). Análisis del llamado arte rupestre en la cuenca del río Caroní desde la perspectiva de género. *Revista de Estudios Transdisciplinarios*, 2(1), pp. 55-66.
- Valdés, M. C. (1995). *La gente del mezquite. Los nómadas del noroeste en la colonia*. México, Instituto Nacional Indigenista, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Vázquez, A. (2005). ¿Peregrinar o morir? Lugares sagrados entre los chichimeca-otomí. En *Gazeta de Antropología* 21, pp.1-12.
- Vázquez, A. (2008). Rituales en torno al cerro, el agua y la cruz, entre los chichimecas otomís del semidesierto queretano. En *Estudios Sociales, Nueva Época*, pp.77-102.

- Velasco, M. y A. Urdapilleta (1985). *Petroglifos y pintura rupestre en la Sierra Gorda de Querétaro*. XIX Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, Querétaro.
- Vega, A. N. (2015). Redibujando el pasado. Enfoques de interpretación para la pintura rupestre. En C. Viramontes, G. Ramírez, F. Mendiola y W. B. Murray (Coord.), *Arte rupestre de México para el Mundo. Avances y nuevos enfoques de la investigación, conservación y difusión de la herencia rupestre mexicana* (pp. 151-160). Tamaulipas, México: Gobierno del Estado de Tamaulipas.
- Vigliani, S. (2011). *Pinturas espirituales. Identidad y agencia en el paisaje relacional de los cazadores recolectores y pescadores del centro-oeste de Sonora*. Tesis de Doctorado. ENAH. México.
- Vigliani, S. (2016). La noción de persona y la agencia de las cosas. Una mirada desde el arte rupestre. En *Anales de Antropología* 50, pp. 24-48.
- Vigliani, S. (2018). Cuerpos híbridos en el arte rupestre. En E. Useda (coordinador) *Híbridos. El cuerpo como imaginario* (pp.44-63). México: MPBA, INBA.
- Viramontes, C. (1998). *Los Pames en la arqueología del semidesierto Queretano. Primero informe parcial*. Centro INAH Querétaro, Querétaro.
- Viramontes, C. (2000) *De chichimecas, pames y jonaces. Los recolectores-cazadores del semidesierto de Querétaro, México*, INAH, Colección Científica, 416.
- Viramontes, C. (2005a) *El lenguaje de los símbolos. El arte rupestre de las sociedades prehispánicas de Querétaro*, Serie Historiografía Queretana, Archivo Histórico de Querétaro, Querétaro, México, 2005.
- Viramontes, C. (2005b) El papel del chamanismo en el arte rupestre de Querétaro. En *Estudios antropológicos de los pueblos otomíes y chichimecas de Querétaro, México* Villegas Molina, María Elena (coord.), INAH, Centro INAH Querétaro, pp. 17-27.
- Viramontes, C. (2005c). *Gráfica rupestre y paisaje ritual. La cosmovisión de los recolectores-cazadores de Querétaro*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México D.F.
- Viramontes, C. (2005d). Las representaciones de la figura humana en la pintura rupestre del semidesierto de Querétaro y oriente de Guanajuato. En M. P. Casado y L. Mirambell

- (compiladoras) *Arte Rupestre en México Ensayos 1990-2004* (pp. 369-394). México D.F: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Viramontes, C. (2013). Las improntas de manos en el Arte Rupestre de Querétaro y Guanajuato, México. En. *American Indian Rock Art*, vol.40 (pp. 529-548). Glendale Arizona.
- Viramontes, C. (2015a). Hombre, Mujer o Quimera Antropomorfismo y diferenciación sexual en el arte rupestre de la Sierra Gorda. En L. Somohano y M. Miró (Coord.), *Tiempo y Región La Sierra Gorda en el Tiempo* (pp.13-53) Editorial Universitaria, UAQ, México.
- Viramontes, C. (2015b). Un acercamiento al arte rupestre de la Cañada de los Murciélagos, Guanajuato, México. En *Arkeos* 37, pp.1007-1026.
- Viramontes, C. (2017). El arte rupestre de Querétaro, testimonio gráfico de nómadas y sedentarios. En C. Viramontes y R. Jarillo (Coord.) *La investigación en arqueología antropología e historia en Querétaro aportaciones recientes* (pp. 17-42). México: Tiempo y Región Estudios Históricos y Sociales, Vol. IX.
- Viramontes, C. y E. Fonseca (2011). *Arte rupestre en la cuenca del río Victoria, Informe Final primera etapa, análisis estadístico descriptivo y relacional de la iconografía rupestre*. Centro INAH Querétaro.
- Viramontes C. y F. Fenoglio (2013). *Estrategias para la protección del patrimonio arqueológico en el estado de Querétaro, Informe de registro y documentación de sitios arqueológicos de manifestaciones rupestres*. Centro INAH-Querétaro.
- Viramontes C. y F. Salinas (2016). Cruces, altares y glosas. El avance evangelizador en el arte rupestre de Guanajuato. Ponencia presentada en *Dialogo multidisciplinarios en el estudio de la gráfica rupestres*, Universidad Nacional Autónoma de México-Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz, 7-11 de abril.
- Viramontes, C., F. Salinas y M. García. (2015). Paisaje, cosmovisión e identidad. Las representaciones miniatura de El Tepozán, Guanajuato. En G. Ramirez et al (Cord.) *Arte Rupestre de México para el Mundo. Avances y nuevos enfoques de investigación, conservación y difusión de la herencia rupestre mexicana*, (pp.173-184). Gobierno del

estado de Tamaulipas, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Tamaulipeco de Cultura, Red Mexicana de Arqueología, México.

Viramontes, C., G. Ramírez, F. Mendiola y W. B. Murray (2015). *Arte rupestre de México para el Mundo. Avances y nuevos enfoques de la investigación, conservación y difusión de la herencia rupestre mexicana*. Gobierno del Estado de Tamaulipas, Tamaulipas, México.

Viramontes, C y L. M. Flores (2007). *Segundo Informe Parcial Proyecto Arte Rupestre en la Cuenca del Río Victoria*. Centro INAH Querétaro y Guanajuato.

Viramontes, C y L. M. Flores (2012). *Proyecto arte rupestre en la cuenca del río Victoria, Informe Final Temporada 2011*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Viramontes, C y L. M. Flores (2013). *Proyecto arte rupestre en la cuenca del río Victoria, Informe Final Temporada 2012*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Viramontes, C y L. M. Flores (2014a). *Proyecto arte rupestre en la cuenca del río Victoria y Subprograma Proyecto Arqueológico Arroyo Seco, Informe Final Temporada 2013*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Viramontes, C y L. M. Flores (2014b). Cerro Redondo y el arte rupestre esquemático del semidesierto guanajuatense. En *Tiempo y Región. Estudios históricos y sociales. Volumen VII. Estudios sobre cultura material entre las sociedades prehispánicas del centro norte y occidente de México* (pp. 49-72). Santiago de Querétaro: Instituto Nacional de Antropología e Historia. Universidad Autónoma de Querétaro.

Viramontes, C y L. M. Flores (2015). *Proyecto arte rupestre en la cuenca del río Victoria, Actualización del Catálogo de sitios de manifestación rupestre de San Luis de la Paz, Victoria, San Miguel de Allende, San Felipe y Comonfort, Guanajuato*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro INAH Querétaro y Guanajuato

Viramontes, C y L. M. Flores (2016) *Proyecto arte rupestre en la cuenca del río Victoria, Actualización del Catálogo de sitios de manifestación rupestre en los municipios de Victoria y Xichú, Guanajuato*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro INAH Querétaro y Guanajuato

Viramontes, C y L. M. Flores (2017a). *La memoria de los ancestros. El arte rupestre de Arroyo Seco, Guanajuato*. Ediciones La Riana-Fiarca. Guanajuato, México.

- Viramontes, C y L. M. Flores (2017b). *Proyecto arte rupestre en la cuenca del río Victoria, Informe Final Temporada 2016*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro INAH Querétaro y Guanajuato
- Viramontes, C y L. M. Flores (2019) *Proyecto arte rupestre en la cuenca del río Victoria, Informe final 2018*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro INAH Querétaro.
- Viramontes C., C. Jiménez y M. García (2020a). *Proyecto arte rupestre en la cuenca del río Victoria, Informe Final 2019*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro INAH Querétaro.
- Viramontes, C., M. García y F. Salinas (2020b). *Proyecto arte rupestre en la cuenca del río Victoria, Informe Final 2020*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro INAH Querétaro.
- Viveiros de Castro, E. (1996), Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. En *Mana*, 2(2), pp. 115-144.
- Viveiros de Castro, E (2004). Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena. En Surrallés A. y P. García Hierro (Eds.) *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno* (pp. 37-80), Copenhague: IWGIA, Documento 39.
- Voss, B. (2000). Feminisms, Queer Theories, and the Archaeology Study of the Past Sexualities. En *World Archaeology (Queer Archaeology)* 32(2), pp.182-192.
- Warner, J. (1991). Female sexual identification in Rock Art: a problem of gender and values. En *Utah Rock Art Papers Presented at 8th Annual Symposium*, v.8. (pp.1-27). Utah: Salt Lake City
- Warnier, J.P. (2007). *The Pot-King, the body and technologies of power*. Brill, Leiden.
- Whitley, D. (1998). Finding rain in the desert: Landscape, gender and far western North American rock-art. *The Archaeology of Rock Art*, Cambridge University Press, U.K., pp.11-29.
- Wiesheu, Ma. (2007). Jerarquía de género y organización de la producción en los estados prehispánicos. En M. Rodríguez-Shadow (coordinadora), *Las mujeres en Mesoamérica prehispánica*, (pp.25-47). Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.

- Wyndham, F. (2011). Living landscape of the Sierra Tarahumara: steps towards a social ecology of rock art. En C. Bonfiglio et al. (Edis.) *Las vías del noroeste III: Genealogías, transversalidades y convergencias* (pp. 471-498). Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, México.
- Yates, T. (1990). Archaeology through the Looking-Glass. En I. Bapty y T. Yates (Edit.) *Archaeology after structuralism, post-structuralism and the Practice of Archaeology* V. 4 (pp. 153-204). New York: Routledge.
- Yates, T. (1993). Frameworks for an archaeology of the body. En *See Tilley*, pp. 31-72.
- York, A. Z., R. Daly y C. Arnett (1993). *They Write Their Dreams on the Rock Forever: Rock Writings in the Stein River Valley of British Columbia*. Vancouver: Talonbooks.
- Young, J. (1988). *Sings from the Ancestors. Zuni Cultural Symbolism and Perceptions of Rock Art*. Albuquerque, University of New Mexico Press.
- Zubieta, L.F. (2006) *The rock art of Mwana wa Chentcherere II rock shelter, Malawi. A site-specific study of girls' initiation rock art*. African Studies Centre, Leiden.
- Zubieta, L.F. (2009). Girls' initiation rock art in south-central Africa: women's voices. En Seglie, Mario et al. (Coords.), *Prehistoric Art: Signs, Symbols, Myth, Ideology*. BAR International Series 2028. Archaeopress. Inglaterra.
- Zubieta, L.F. (2012) Peregrinación hacia la iniciación: El arte rupestre de *Chinamwali* de las mujeres chewa en África sur-centro. En Patricia Fournier, Carlos Mondragón y Walburga Wiesheu (Eds.) *Peregrinaciones ayer y hoy. Arqueología y antropología de las religiones* (pp. 283-311). El Colegio de México, México.
- Zubieta, L.F. (2016) Contactos antes y durante el contacto colonial. Reflexiones sobre el arte rupestre de *Chinamwali* en África sur-central. En Fernando Berrojalbiz (Ed.) *La Vitalidad de las voces indígenas, arte rupestre del contacto y en sociedades coloniales* (pp.457-474). UNAM-IIE, México.