



Disponible en www.sciencedirect.com

Anales de Antropología

Anales de Antropología 50 (2016) 24–48

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



Artículo

La noción de persona y la agencia de las cosas. Una mirada desde el arte rupestre

Notion of the person and the agency of things. A view from rock art

Silvina Vigliani

Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Avenida Insurgentes Sur 3000,
Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510 Ciudad de México, D.F., México

Recibido el 4 de junio de 2014; aceptado el 5 de agosto de 2015

Resumen

En arqueología se tiende a asumir implícitamente una conceptualización universal de persona asociada a la especie humana y a la noción de un cuerpo biológicamente discreto y con potencial racional. Vinculado a esto, se asume una socialidad que solo incluye a personas en cuanto agentes sociales y por lo tanto únicos productores de la realidad social. En este trabajo se hace una revisión crítica de estas categorías comenzando por considerar que nuestra noción de persona –entiéndase la de un académico de clase media– es resultado de procesos históricos más propios de la sociedad occidental y moderna que de las sociedades que estudiamos. Posteriormente, analizaremos lo que nos aporta la etnografía acerca de esta noción en sociedades tradicionales no occidentales. Este proceso nos permite redefinir la noción de agencia en arqueología al considerar que no solo los humanos son personas sino que entidades no humanas –animales, rocas, objetos o imágenes– pueden tener también intencionalidad y agencia y afectar la realidad social. Para ello es indispensable adoptar un enfoque relacional. En este marco se analizará la noción de persona a partir de las figuras pintadas en la roca. Derechos Reservados © 2015 Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la Licencia Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0.

Palabras clave: Persona; Agencia; Ontología; Arte rupestre; Cazadores recolectores y pescadores

Abstract

In archaeology, the existence of a concept of personhood linked with the human species and with the notion of a discrete biological body with rational potential tends to be assumed. It is also a common assumption

Correo electrónico: silvigliani@gmail.com

La revisión por pares es responsabilidad de la Universidad Nacional Autónoma de México.

<http://dx.doi.org/10.1016/j.antro.2015.10.001>

0185-1225/Derechos Reservados © 2015 Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la Licencia Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0.

that community is exclusively formed by human persons as social agents, therefore as the unique creators of social reality. This paper presents a critical review of these categories. Firstly, there will be a discussion on how our own notion of person has its origins in the historical processes linked to the western modern society, and not in those of traditional societies. Later, an analysis will be made of the contributions of ethnographic sources to our knowledge of these categories among the traditional societies studied. Then, it will be shown how this process allows us to redefine the notion of agency in archaeology by considering not only human, but also non-human entities, such as animals, rocks, objects or images as persons with intentionality and agency that also have the ability to affect social reality. To achieve this, it will be necessary to adopt a relational approach. In this context the notion of personhood will be analysed from rock art examples.

All Rights Reserved © 2015 Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas. This is an open access item distributed under the Creative Commons CC License BY-NC-ND 4.0.

Keywords: Personhood; Agency; Ontology; Rock art; Hunter-gatherers and fishermen

Introducción

Unas de las preguntas más comunes en arqueología refieren a la manera en que la gente vivía en el pasado, a cómo resolvían tales o cuales problemas o a cómo o por qué hacían esto o aquello. Tales estudios tienden a asumir una conceptualización universal de la existencia humana, esto es, el hecho de que todos somos humanos y por lo tanto solo nos diferenciamos en la cultura que desarrollamos. Este supuesto lleva implícito a su vez la idea de que compartimos con el reino animal un mismo tipo de cuerpo pero nos diferenciamos de aquellos porque en nosotros reside una esfera intangible conectada con la actividad neurológica, es decir, la razón. Sin embargo, antes de asumir incuestionablemente un concepto clave como es la condición de ser persona, primero debemos preguntarnos qué es ser persona, debiendo reconocer a esta como una conceptualización dinámica más que como una realidad universal. En este sentido, considero que una de las principales limitantes para la inferencia arqueológica ha sido la aceptación implícita de una visión Cartesiana del mundo, es decir, la aceptación de un conjunto de ideas filosóficas que tomaron forma en los comienzos de la modernidad y que fueron claramente articuladas por René Descartes. Los principales elementos de esta perspectiva fueron las distinciones categóricas entre mente y cuerpo, cultura y naturaleza (Thomas, 1999). De este modo, para aproximarnos a las sociedades del pasado, creo relevante indagar primero en nuestra historia y nuestra sociedad con el fin de develar la forma en que se fue forjando en Occidente la noción de persona. En la segunda parte de este artículo intentaré aplicar estas reflexiones en un caso de estudio particular relativo al arte rupestre en la costa central de Sonora, en donde analizaré las figuras pintadas desde un marco conceptual potencialmente más cercano al de los grupos que las realizaron.

La persona en Occidente

El surgimiento del individuo moderno estuvo profundamente conectado con el humanismo filosófico. Desde esta perspectiva, ser un individuo equivalía a ser distinto y estar separado de otros individuos, y al mismo tiempo implicaba que todos los individuos eran diferentes *de la misma manera*. La diferencia se construía sobre la singularidad, siendo esta distintividad *universal*. En otras palabras, el humanismo refería a la creencia de que ciertas características exclusivas de

la humanidad eran invariantes y trascendentales (Thomas, 2004: 129). El humanismo filosófico, entonces, puede considerarse como una visión del mundo que involucró un progresivo reemplazo de la Fe y de Dios por la Razón y el Hombre (Thomas, 2007: 211).

Si bien el pensamiento humanista existía desde tiempos clásicos, fue dominando el pensamiento occidental a partir de la modernidad debido, en parte, al lugar primordial en que se colocó la humanidad dentro del modelo prevaleciente del universo. Durante el periodo medieval el término “individuo” refería a la persona como indivisible del mundo de Dios, lo que implicaba que podía ser permeada por las propiedades sagradas de lugares específicos; así, el contacto con rasgos invisibles del mundo, como los espíritus, podían afectar la mente o el alma de la persona. Mientras la filosofía clásica afirmaba que había aspectos oscuros y profundos del universo que debían ser develados, por lo general no los ubicaba en el interior de la persona.

La amplia adopción del Cristianismo en Europa marcó un cambio significativo. De acuerdo a la doctrina cristiana, los mortales estaban constantemente sujetos a la tentación por lo que era necesario ser examinados. De este modo, a través de la institución de la confesión, la cristiandad alentaba la objetivación y la verbalización de la trasgresión y el deseo: lo que estaba oculto dentro de la persona debía ser sacado a la luz y hacerse explícito¹ (Thomas, 2004: 127). Asimismo, la doctrina cristiana relativa a la “encarnación del Verbo”, afirmaba que la Sabiduría eterna había penetrado dentro del mundo, de la historia, tornándose ser humano, humanizándose, lo que daría un giro antropológico al pensamiento filosófico. Esta nueva dignidad del ser humano encontraría su expresión en la noción de persona, la cual acentuaba la importancia de la relación tanto externa o inter-humana, como interna o de intimidad (Garagalza, 2006: 197).

Esta interioridad fue explícitamente teorizada por San Agustín, quien mantenía que los seres humanos viven en un mundo físico pero comparten con Dios la cualidad inmaterial, trascendental y eterna del alma. De este modo, los seres humanos tienen una existencia dual: el “hombre exterior”, caracterizado por tener un cuerpo, tal como los animales; y el “hombre interior”, relativo a la posesión de un alma y al que se puede acceder a través de la introspección (Thomas, 2004: 128). La interioridad agustiniana y la preocupación cristiana sobre la renuncia voluntaria al pecado contribuyeron a la identificación de los seres humanos como agentes morales. Esto fue elaborado al comienzo de la modernidad por dos movimientos opuestos: el Renacimiento y la Reforma Protestante. Mientras esta última rechazaba al clero como el intermediario entre la persona laica y Dios, el movimiento renacentista se construía alrededor de la libre voluntad y la razón (*ibidem*).

A partir de entonces se dio mayor énfasis a la unidad, es decir al individuo, concebido ahora como una entidad separada del mundo. En lugar de ser un tipo más entre el conjunto de entidades que habitaban el mundo, los humanos pasaron a constituir el fundamento sobre el cual se basaba el orden del mundo, un orden objetivo y racional que puso fin a la visión teleológica del cosmos: los sentidos, el cuerpo y el alma ya no dependían de eventos cosmológicos, sino que estaban sujetos a la voluntad del individuo. De este modo, si el mundo estaba a disposición de la humanidad, y por lo tanto se convertía en “objeto”, la humanidad aparecía ahora como “sujeto” de una manera en la que nunca lo había sido (Thomas, 2004: 130).

En el siglo XVII estas ideas fueron articuladas por René Descartes (1596-1650), al proponer que la mente separaba a los seres humanos del resto del mundo natural, lo que implicaba que cada persona estaba compuesta de una parte física, caracterizada por su extensión espacial, y una parte incorpórea o metafísica, caracterizada por el pensamiento. La mente era donde se asentaba

¹ Este sentido de división entre interior y exterior era enteramente nuevo, y marcó, para muchos autores, la base para el surgimiento de algunos de los discursos característicos de la modernidad, como el psicoanálisis freudiano (Thomas, 2004:127-128).

la razón, mientras que el cuerpo era el lugar físico en donde estaba la mente y el alma, la cual guardaba cierto valor espiritual². El alma es puro pensamiento, una mente pensante que se rige por leyes lógicas que están impresas en la mente desde el nacimiento. La mente, entonces, posee cualidades que los seres humanos comparten con Dios: libertad, voluntad, conciencia (Bordo, 1987 en Fowler, 2004: 12). Por tal motivo, Descartes creía que para incrementar el conocimiento el individuo no solo debía estar dotado de razón sino que además debía poder usarla libremente, lo que iba a identificarse con la autonomía del individuo. De acuerdo a estas consideraciones, “la identidad individual de la persona estaba encapsulada en la mente más que en el cuerpo, e incluso la mente podía existir sin el cuerpo” (Thomas, 2004: 131). De este modo, la libre voluntad y la autonomía se convertirían en uno de los temas centrales de la filosofía moderna (Thomas, 2004: 130). La filosofía de Descartes suponía la disolución del antiguo problema de la relación entre el alma y el cuerpo en un cosmos teleológico, y proponía el planteamiento de un nuevo problema: el de la relación entre la mente y el cuerpo en un cosmos mecanicista.

La noción elemental del cuerpo como contenedor de la mente y el alma fue empalmada con la concepción mecánica del cuerpo y de sus propiedades internas propuesta por Thomas Hobbes (1588-1679). Este filósofo veía el cuerpo como una máquina completamente determinada por su estructura, es decir, por su composición física, su anatomía y su química. El determinismo mecánico de Hobbes reducía el carácter de la persona a algo biológicamente innato, gobernado por la materia y la forma del cuerpo. Los atributos de la personalidad, que en el mundo medieval estaban estrechamente asociados a eventos o lugares impregnados de poderes espirituales, aparecían ahora, al igual que el ser, contenidos en el cuerpo, y dictados por un conjunto de necesidades que eran transmitidas a través del material biológico. En otras palabras, *las capacidades comenzaron a ser acreditadas solamente a la agencia humana*. Así, en la medida que la persona se alienaba del mundo natural, de los eventos asociados a lugares, y de afecciones o condiciones espirituales, se convertía en un ser cada vez más indivisible (Fowler, 2004: 14). Finalmente, en la sociedad moderna, crecientemente secular, y a la par con el desarrollo de estudios neurológicos, el punto de interés ha estado centrado en la relación mente y cerebro. Mientras la mente está en el cerebro, que es parte del cuerpo, el alma es sustituida por la *individualidad* como el componente espiritual esencial de cada persona.

Ahora bien, si tomamos en cuenta que *ser un individuo* es un modo de existencia humana que ha prevalecido en Occidente durante los últimos quinientos o seiscientos años, también debemos considerar que *individualismo* refiere a un discurso que celebra y valora al individuo y como tal es un fenómeno mucho más reciente³ (Thomas, 2004: 139). En Alemania, el desarrollo del individualismo a comienzos del siglo XIX estuvo conectado con el Romanticismo. En este contexto, la individualidad se asociaba con la creatividad, la auto-realización y la singularidad, todo lo cual desafiaba a la visión universalista del Iluminismo⁴. La individualidad comenzó a ser vista como un rasgo fundamental de la naturaleza humana, que está fija dentro de cada persona y a partir de la cual se establecen las relaciones.

En Norteamérica, el individualismo alcanzó una posición central en aspectos relativos a la identidad nacional al asociarlo a discursos referentes a la igualdad de oportunidades, a la

² Una de las consecuencias que trae la separación conceptual entre cultura y naturaleza fue la división gradual del trabajo intelectual, formalizada en la distinción que hace Dilthey entre ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza.

³ El individualismo fue un fenómeno del siglo XIX, en tanto que la palabra fue utilizada por primera vez en Francia en el periodo inmediatamente posterior a la Revolución de 1789 (Thomas, 2004: 139).

⁴ En este sentido, el Romanticismo Alemán fue precursor de las hermenéuticas de Schliermacher y Dilthey, las cuales estaban más centradas en la relación entre parte y todo, individuo y sociedad.

independencia y a la libertad. Aquí, la universalidad de la individualidad pasó a ser menos significativa que la singularidad, ya que la diferencia entre individuos ofrecía la base para la competencia. Si bien la forma de individualidad celebrada por el individualismo ha cambiado a lo largo del tiempo, la tendencia a la noción de persona indivisible como una entidad fija y limitada en su cuerpo físico se ha incorporado a la idea de individualidad (Fowler, 2004: 16). Con el individualismo, entonces, se ha dado por sentado que *todas las personas son individuos que actúan por motivaciones propias, y por lo tanto que la persona como individuo es el motor para la agencia.*

Hacia una revisión de conceptos

Las nociones de cuerpo y persona han sido temas de interés dentro de la antropología desde que se comenzó a observar que en muchas sociedades no occidentales o premodernas la gente asignaba cualidades humanas –intelectuales, emocionales y subjetivas– a entidades no humanas como animales, ríos, plantas, astros, rocas, etc., con los que además entablaban vínculos sociales. Esto, genéricamente denominado como animismo, implicaba no solo una noción de “comunidad” más incluyente, sino también, y en relación con ello, que las personas tomaban una variedad de formas de las cuales el ser humano era solo una de ellas.

En arqueología el interés por estos temas apenas está comenzando y esto ha sido impulsado especialmente a partir de los estudios de agencia. El interés por las teorías de agencia en arqueología comenzaron en la década del ochenta en un intento por contrarrestar la sobreestimación que los enfoques procesuales o sistémicos de la época ponían sobre la estructura, relegando a la gente como agente de su propia historia. Sin embargo, uno de los principales problemas en la aplicación de las teorías de agencia a la arqueología ha sido la falta de consistencia en la definición de agencia. En muchos casos, especialmente en los inicios de los estudios de agencia, se asumía que agencia refería a la acción del agente, lo que llevaba a ubicar la unidad de análisis al plano del individuo. De este modo, se daba por sentado que existía una sola forma de ser humano: la *nuestra*, esto es, la de un individuo consciente de sí mismo, auto-contenido en el cuerpo y moralmente autónomo, capaz de actuar de manera pragmática y racional. Por tal motivo, uno de los principales cuestionamientos que se comenzaron a hacer a la aplicación de las teorías de agencia en la arqueología fue qué es agencia, pero sobre todo quién o qué es agente.

En primer lugar, tal como vimos más arriba, debe reconocerse que la noción de ser humano como la entendemos nosotros es una concepción originada en el humanismo filosófico y cristalizada con el desarrollo de la modernidad por lo que no debería ser aplicada acríticamente a sociedades premodernas. En efecto, un rasgo prominente de la tradición intelectual occidental ha sido mantener a humanos y no-humanos separados al construir un conjunto interrelacionado de dicotomías, cada una de las cuales corre a lo largo de diferentes ejes de oposición dualista. Estos dualismos surgidos de la metafísica cartesiana han tenido un potente impacto en la manera en que pensamos acerca de nosotros mismos con relación a animales, plantas, lugares y cosas no humanas. Sin embargo, si reconocemos que no hay formas de identidad o de personificación que sean absolutamente universales, podremos apreciar mucho mejor la diversidad potencial del pasado tanto como del presente.

A lo largo del siglo pasado ha habido una fuerte tendencia filosófica contraria al humanismo y que estuvo en concordancia con las críticas hacia la modernidad. Contrario a esta separación ontológica se proponía que las determinaciones del ser debían ser vistas y comprendidas sobre la base de la constitución del ser-en-el-mundo (Heidegger, 1953: 62). No voy a tratar aquí tales debates sino solo mencionar que en arqueología, desde la década del noventa y particularmente asociado a la arqueología del paisaje, esto fue derivando en la adopción de perspectivas más

relacionales. La perspectiva relacional no plantea, como hace el dualismo ontológico, una distancia entre nosotros y el mundo sino más bien un proceso de incorporación continua. En este sentido, permite reconocer y dar cuenta de ontologías que conjugan a personas, objetos y lugares desde una lógica más difusa, y donde la definición del ser y del mundo se centra no tanto en la gente y en los objetos como entidades discretas sino en las *relaciones* entre ellos. De este modo, más que presumir que el individuo trascendental estuvo siempre en el centro de todo, tal como se planteaba desde el humanismo filosófico, tendremos que explorar las relaciones que fueron forjando a cada “humanidad”.

En sociedades tradicionales no occidentales o premodernas, lo *relacional* tiene una prioridad conceptual mucho mayor que la *integridad* del sujeto o del cuerpo⁵. Así, más que un ente autónomo que actúa por motivaciones propias, la cualidad emergente del sujeto humano se hace evidente en la interacción social, la gente actúa en su capacidad de persona internalizando la estructura en la medida en que se compromete en acciones para reproducirla y transformarla (Gillespie, 2001: 75). La agencia entonces, debe ser entendida en términos relacionales: uno siempre actúa con relación al otro, y aquellos intereses (más que los propios) son vistos como la causa de nuestras acciones (Strathern, 1988 en Thomas, 2007: 215). A partir de estos cuestionamientos los arqueólogos empezaron a adoptar el modelo antropológico de *personhood*.

La persona relacional y la agencia de las cosas

La noción de *personhood* propone que la gente se constituye a partir de la totalidad de sus relaciones. Estas relaciones refieren a las que se dan tanto entre diferentes personas y grupos, como las que se dan entre la vida y la muerte, entre personas y objetos, entre personas y entidades no humanas como animales, plantas, vientos, astros, lugares. La condición de ser persona es un estado compuesto, que consiste de una variedad de aspectos como mente, alma, imagen, respiración, espíritu, sustancias, biografía, memoria, experiencia y nombre. Tales aspectos pueden residir en rasgos del cuerpo, pero también en otras cosas y lugares. Algunas cualidades pueden ser temporarias mientras otras pueden ser eternas, ancestrales o preexistir a la persona, e incluso prolongarse luego de la muerte de la misma (Fowler, 2004; Fowler, 2008).

Las personas entonces son constituidas, mantenidas y alteradas en el transcurso de las prácticas sociales, a lo largo de la vida y después de la muerte. Así, dentro de cualquier contexto en el que se desarrollan prácticas sociales existen tendencias específicas creadas y reproducidas por las personas involucradas en tales prácticas –*habitus*– que generan y reproducen diferentes modos de ser persona. Estas tendencias generan diferentes modos de ser persona. En nuestra sociedad, el modo de ser persona más representativo es, como se dijo, la individualidad y la indivisibilidad, pero no es el único. Aquí nos centraremos en otro modo de *personhood*, la *dividualidad*, más característica de las sociedades tradicionales no occidentales.

La *dividualidad* implica un estado de ser en el cual la persona es reconocida como compuesta y definida de manera múltiple. Esto significa que las personas se conforman a partir de las relaciones sociales que entablan con otras personas con quienes intercambian partes de ellos mismos, ya sea objetivadas en elementos o a manera de sustancias. De este modo, algunos de los rasgos que componen a la persona *dividual* pueden estar fijos en la materia del cuerpo, o pueden fluir a través de la persona. Todos los elementos del cosmos pueden pasar por la persona *dividual* afectando

⁵ En este sentido, la idea de “humanidad” –si es que cabe hablar de ese concepto– tiende a ser más incluyente en tanto que no se limita a los seres humanos sino que puede incluir a otro tipo de seres o entidades.

o modificando la constitución de la misma. En otras palabras, la composición interna depende de las relaciones externas con otras personas o elementos del cosmos, y dado que las relaciones están condensadas en sustancias físicas⁶ o en objetos que pueden ser intercambiados, una persona dividual contiene dentro suyo componentes de toda la comunidad.

Fowler (2004) distingue dos formas de dividualidad: la *partibilidad*, cuando la persona dividual es reconfigurada en la medida en que una parte de su ser es extraída (generalmente representada en un objeto o animal) y dada a otra persona en ciertas prácticas específicas. En los intercambios ceremoniales de Nueva Guinea, por ejemplo, los objetos regalados son extraídos de la persona de la cual formaban parte, para entregarla a otra persona y conformar así una relación. Los cerdos, al ser considerados como entidades dividuales y compuestas de manera múltiple, suelen ser este tipo de regalos. Así, el cerdo que está “sintetizado” por el hombre, es extraído del grupo doméstico y luego de sí mismo para entregarlo al otro, quien estará recibiendo una parte de esa persona y de su familia. Por su parte, la *permeabilidad*, refiere a la persona dividual que es permeada por sustancias cuyas cualidades influyen en la composición interna de la persona. Pero, a diferencia de la anterior, no hay partes que sean realmente separables de la persona, es decir, las sustancias no son objetivadas como partes específicas de la persona. En India, por ejemplo, cada sustancia tiene un género, un significado y un efecto que son fijos: tratar con sustancias calientes acentúa la masculinidad, mientras que tratar con sustancias frías acentúa la femineidad (Busby, 1997). Tanto la partibilidad como la permeabilidad son mecanismos sociales los cuales se van reproduciendo a través de las prácticas cotidianas, y es en ellas donde se van perpetuando o negociando determinadas tendencias de ser persona.

De este modo, así como las personas pueden ser concebidas como seres individuales, conscientes de sí mismos y con límites corporales definidos, como en la moderna cultura occidental, también pueden ser reconocidas como seres múltiples formados a través de las relaciones con otros –humanos o no humanos–, estar constituidos de diferentes aspectos y extenderse por todo el mundo material, como suele darse en muchas sociedades tradicionales. Dado que en estos casos la noción de persona suele extenderse más allá del cuerpo físico e incluir a otras entidades que a su vez tienen injerencia en la primera, los estudios de la agencia en arqueología han empezado a ser abordados dentro del marco de las ontologías relacionales comúnmente asociadas al animismo (Alberti y Bray, 2009).

En efecto, en ontologías relacionales en donde la tendencia dividual de persona es más acentuada, las sustancias con cualidades generativas circulan no solo entre los cuerpos humanos sino que pueden encontrarse en determinados lugares, objetos o animales. Las relaciones dividuales entonces no solo ligan a los seres humanos entre sí, sino que reúnen a todos los elementos del cosmos dentro de la persona. De este modo, el sentido de comunidad puede incluir tanto a seres humanos como a entidades no humanas –animales, plantas, lugares, objetos, astros, etc.– con las que habitualmente se vinculan en un mismo colectivo social (Ingold, 2000). Dichas entidades pueden tener conciencia, subjetividad y lenguaje y por tanto la capacidad de influir en los acontecimientos, lo que los hace agentes potenciales de la práctica social. Pasemos a algunos ejemplos.

A partir del estudio de los Yaneshsa, del Perú oriental, Santos-Granero describe cómo estos grupos adscriben diferentes ontologías a las cosas⁷. Así, por ejemplo, a algunos objetos se los

⁶ También las palabras o las esencias espirituales son parte de las sustancias intercambiadas.

⁷ En este contexto “cosa” refiere no solo a artefactos –objetos hechos por dioses y humanos, incluyendo imágenes, canciones, nombres y diseños–, sino también a objetos y fenómenos naturales (Santos-Granero, 2009a:3).

concebe como personas debido a que se originaron por *auto-transformación* por lo que mantienen la subjetividad de lo que alguna vez fueron. Tal es el caso de antiguas divinidades o seres ancestrales quienes, en los tiempos míticos se transformaron en el sol, la luna, las estrellas, los lagos, las rocas o las montañas. La *metamorfosis* es también central en el origen de muchos objetos, los cuales, antes de que los dioses mitológicos los transformaran en instrumentos, minerales o formas del paisaje eran personas. Ciertos objetos se originaron por *mimesis*, esto es, como réplicas objetos o entidades de los cuales capturaban las poderosas subjetividades que se creía tenían los originales. Esto ocurría particularmente en los primeros años de contacto con los misioneros blancos de quienes replicaban objetos ligados a la liturgia cristiana. A su vez, hay objetos que fueron subjetivados a través del contacto directo con el alma o vitalidad de la persona que los posee. Esta subjetivación o animación (*ensoulment*) de las cosas ocurre frecuentemente con muchas posesiones personales las cuales se convierten en una extensión del cuerpo del poseedor. Finalmente, hay objetos simples, es decir, objetos que nunca fueron sujetos y que tienen pocas probabilidades de ser subjetivados –aunque esta es siempre una posibilidad (Santos-Granero, 2009a; Santos-Granero, 2009b).

Esto último no solo ocurre con los objetos, ya que incluso puede haber seres animados que carecen de alma o de personificación, siendo también una característica de las ontologías animistas o perspectivistas. Entre las plantas del huerto que cuidan las mujeres Ashuar, “un buen número de plantas no tienen alma y existen de manera común bajo la especie de lo vegetal” (Descola, 1996: 272). Para los Yukaghirs de Siberia, todas las cosas –humanos, animales y objetos inanimados– tienen *ayibii*, es decir, alma o esencia vital. Sin embargo, no todo lo que tiene alma es considerado persona, y tampoco el estatus de persona es adscrito de la misma manera a todos los seres animados (Willerslev, 2007). En este sentido, los objetos difieren entre sí no solo por la forma en que se originaron o subjetivaron, sino también por el grado de agencia y de animicidad que poseen.

Uno de los aspectos relevantes que hace diferentes a los seres existentes es la capacidad de comunicación. Para los Ashuar del alto Amazonas, por ejemplo, la mayor parte de las plantas, de los animales, de los astros y de los truenos son personas (*aents*) dotadas de un alma o esencia propia (*wakan*) y de una vida autónoma. Sin embargo, dice Descola, existen diversas modalidades según la cual estos grupos conciben la espiritualidad de aquellos. “En el seno de un vasto continuum”, señala el autor, “existen fronteras internas delimitadas por diferencias en las maneras de comunicar. Es según la posibilidad o imposibilidad que tienen de instaurar una relación de intercambio de mensajes que todos los seres de la naturaleza, inclusive los hombres, se encuentran repartidos en categorías” (Descola, 1996: 138). Para los Ashuar, esta capacidad de comunicación depende de la disponibilidad de *wakan* o alma así como de la fuerza o poder del *wakan* de cada especie. En estos casos, la intersubjetividad se expresa mediante el discurso del alma a través de cantos mágicos (*anents*), los cuales se cree tocan directamente el corazón de aquellos a quienes van dirigidos y están destinados a influir sobre el curso de las cosas (Descola, 1996: 139). Así, desde el punto de vista del nativo, entre los actantes⁸ más poderosos están aquellos capaces de entablar verdaderos diálogos con los seres humanos, en especial aquellos que pueden impartir conocimiento, y esto suele darse a través de sueños, de viajes espirituales o de encuentros sobrenaturales (Santos-Granero, 2009a: 10). Las canciones suelen ser un fuerte elemento comunicativo.

A continuación intentaremos rastrear la noción de cuerpo y persona a través de la figura de la tortuga marina en el arte rupestre de la costa central de Sonora. Este caso de estudio, que se

⁸ Bruno Latour (2008) sostiene que objetos y sujetos tienen la misma incidencia en la constitución de la sociedad y en la producción de la agencia y por lo tanto no deben ser considerados por separado en el estudio de lo social. A estos híbridos, sujetos y objetos a la vez, Latour los denomina actantes.

presenta a manera de ejemplo, nos permite reflexionar sobre los conceptos arriba vertidos y con ello proponer una alternativa de análisis.

Arte rupestre en la Sierra Libre, Sonora

La Sierra Libre está ubicada a 50 km de la costa central de Sonora, entre las ciudades de Hermosillo y Guaymas. Se trata de un macizo montañoso surcado por numerosos cañones escarpados que resalta en la desértica planicie costera (fig. 1). Esta región estuvo ocupada por bandas cazadoras, recolectoras y pescadoras que se movilizaron entre el mar y el desierto hasta los inicios del siglo xx. Los trabajos arqueológicos en la zona –particularmente el cañón de La Pintada– han permitido considerarla como parte de la Tradición Costa Central (Contreras, 2007).

El cañón de La Pintada, ubicado en la vertiente noroccidental de la sierra, es una de las zonas arqueológicas más conocidas del estado debido a la espectacularidad del cañón y a su enorme diversidad de pinturas rupestres lo que lo ha llevado a ser el blanco de atención tanto de turistas como de especialistas. Miguel Messmacher (1981) fue uno de los primeros investigadores que realizó un estudio sistemático del arte rupestre del sitio. Posteriormente, en 2007, se inició el *Programa Institucional La Pintada* a cargo de Eréndira Contreras, el cual ha tenido por finalidad la investigación arqueológica del área, incluyendo el registro y análisis del arte rupestre, y su salvaguarda a través de un plan de manejo.

En el cañón de La Pintada se destaca, en términos generales, una enorme variedad de figuras antropomorfas, zoomorfas y abstractas. Entre las primeras existen formas naturalistas y esquemáticas, algunas con diseños internos, aisladas o en grupo, con o sin tocado y a veces portando objetos como armas o emblemas. En las figuras zoomorfas aparecen venados, reptiles, aves y suelen estar representadas de manera naturalista. Asimismo, hay una enorme diversidad de figuras geométricas y/o abstractas, improntas de mano, etc. Finalmente, existen representaciones poscontacto, caracterizadas generalmente por la figura del jinete a caballo. Las diferencias en estilo y técnica de ejecución así como la frecuente superposición de las pinturas han permitido suponer que el lugar fue utilizado en distintas épocas (Messmacher, 1981; Contreras y Quijada, 1999; Contreras, Graniel Téllez y Blanquel, 2009).

El caso de estudio que presentamos aquí se centra en el cañón del Tetabejo y el cañón del Abolio (fig. 2), ubicados al sur del cañón de La Pintada. A diferencia de este último en donde las pinturas rupestres se concentran en distintos sectores del fondo de un cañón marcadamente escarpado, los cañones del Tetabejo y del Abolio presentan una geomorfología más abierta –salvo las tinajas que son más pequeñas que en La Pintada– por lo que los sitios aparecen dispersos a lo largo de los mismos. Aquí los antecedentes son mucho más escasos.

En 1956 Walter Taylor excava la cueva del Tetabejo (sitio Tb1) (fig. 3), aunque no publica los resultados de estas excavaciones (solo existe un inventario de los materiales hallados) ni hace mención de las pinturas rupestres presentes en la cueva. Más tarde, en 1982, Manuel Robles publica un análisis interpretativo de un panel de pinturas rupestres, en donde destaca un conjunto de figuras de origen claramente poscontacto, plasmadas en un pequeño refugio rocoso (sitio Tb3) ubicado a la derecha de la entrada a este cañón (Robles Ortiz, 1982). Finalmente, tras la denuncia en 2002 de la existencia de más sitios con pinturas rupestres en el cañón del Tetabejo, personal del INAH realiza una nueva inspección en el mismo y detecta, tanto en la cueva del Tetabejo (sitio Tb1) como en una tinaja situada al fondo del cañón (sitio Tb4), una cantidad de imágenes mucho mayor a la reportada hasta ese entonces (Quijada López, 2005: 206). Para el cañón del Abolio, en cambio, las referencias eran nulas.



Figura 1. La Sierra Libre en la planicie costera de Sonora.



Figura 2. Cañón del Tetabejo.



Figura 3. Cueva del Tetabejo (sitio Tb1).

En marzo y noviembre de 2008 y abril y noviembre de 2009 realizamos trabajos de recorrido y registro en el cañón del Tetabejo y en el cañón del Abolio con lo que se amplió significativamente la cantidad de sitios arqueológicos para la región. Más allá del hallazgo –aislado y escaso⁹ de materiales arqueológicos en superficie, en este caso nos centraremos en los sitios con arte rupestre.

Arte rupestre en el cañón del Tetabejo y cañón del Abolio

El arte rupestre tiene, para los arqueólogos, una ventaja con el resto de los materiales debido a que lo encontramos *in situ*, es decir en el mismo lugar en el que fue creado y utilizado. Esta

⁹ Con la excepción de la cueva del Tetabejo o Tb1 que ya había sido excavada por Walter Taylor en 1956.

característica del arte rupestre permite el estudio de las representaciones en términos de sus parámetros físicos originales, estos es, las características de las paredes en las que se ha pintado o grabado, incluyendo el relieve de las superficies y la elección de sus paneles, la ubicación de las figuras dentro de la cueva y su relación con la topografía circundante (Clottes y Lewis-Williams, 1996: 61-62). La relación de las figuras con la roca, la cueva y el lugar es así fundamental para el análisis e interpretación del arte rupestre. En atención a ello, el registro del arte rupestre en los cañones del Tetabejo y del Abolio se hizo a partir de tres niveles de análisis:

- I. El análisis de las imágenes mismas.
 - II. El análisis del contexto en el que se hallan las representaciones.
 - III. El análisis del entorno.
- I. *Análisis de las imágenes*: la unidad de análisis a partir de la cual se abordó el estudio es el motivo, definiendo a este como aquella imagen que fue realizada en un mismo momento (unidad de ejecución) y con un sentido determinado (unidad de motivación). El motivo puede estar constituido por una unidad representativa, denominado “motivo simple”, o por más de una unidad, denominado “motivo compuesto” (Gradin, 1978). Para evitar confundir un motivo compuesto con un conjunto de motivos simples o viceversa es necesario recurrir a criterios morfológicos (forma de la representación), tecnológicos (modos de manufactura), o a aquellos referidos al estado de conservación (intensidad tonal en las pinturas y grado de pátina en los grabados), teniendo en consideración la posible afectación diferencial que resultara de la exposición a diversos fenómenos atmosféricos (Hernández Llosas, 1985).
 - II. *Análisis del contexto*: este se consideró en dos dimensiones: la relación de las imágenes entre sí y con el soporte (la relación espacial que tiene cada motivo con los demás y a su ubicación sobre el soporte; la relación entre motivos que comparten semejanzas formales, técnicas y de intensidad tonal y/o pátina), y el contexto mismo como lugar (cueva, tinaja, paredón, etc., presencia y tipo de material arqueológico en el sitio, frecuencia de uso, etc.). Un aspecto importante en el análisis contextual es justamente la posición de quien realiza u observa el panel. En este sentido, se considera la posición ergonómica, la disponibilidad de espacio y de luz, y la visibilidad de los motivos.
 - III. *Análisis del entorno*: se centra fundamentalmente en todo aquello que rodea al sitio, lo que implica considerar, en primer lugar, tanto la naturaleza del sitio (paredón, abrigo, cueva), como la asociación del mismo con accidentes naturales y formas particulares del terreno, la relación espacial con fuentes de agua u otros recursos, la orientación, las condiciones de visibilidad y accesibilidad desde y hacia el sitio, la intervisibilidad, la sociabilidad (espacio abierto/espacio cerrado, espacio liminal), el sonido ambiente (agua, viento, eco, resonancia), etc.

A lo largo de los cañones del Tetabejo y del Abolio, cuya superficie abarca unos 80 km², registramos 25 sitios con arte rupestre: 11 en Tetabejo y 14 en Abolio (figs. 4 y 5). El tamaño máximo de las pinturas en los sitios registrados no va más allá de los 30 o 35 cm, aunque por lo general no superan los 20 o 25 cm. Los colores predominantes son el rojo y el negro aunque también están el anaranjado, el blanco, el rosado y el amarillo. Pero antes de pasar a la descripción formal y análisis de las imágenes presentaré brevemente una síntesis del patrón de uso del espacio entendiendo este como el resultado de un conjunto de elecciones que de manera reiterada se vinculan a la práctica de pintar las paredes rocosas de la zona de estudio.



Figura 4. Sitios arqueológicos en el cañón del Tetabejo (Tb5 y Tb7 carecen de arte rupestre).



Figura 5. Sitios arqueológicos en el cañón del Abolio.

En términos generales, los sitios cuya preponderancia de tipos de motivos y estilos corresponde a épocas prehispánicas¹⁰ coinciden en tener una baja visibilidad del entorno debido a que en su mayoría están en el fondo del cañón y quedan medianamente ocultos por la vegetación. Por lo mismo, el acceso a la mayoría de los sitios no presenta mayores dificultades. Los motivos se realizaron desde una postura generalmente cómoda y acompañados de luz natural. Las figuras suelen presentarse agrupadas y en algunos de los casos superpuestas, a pesar de disponer de sectores libres e idóneos para pintar, lo que nos estaría indicando una preferencia y/o necesidad por pintar determinados espacios aunque estos, o debido a que estos, ya estaban pintados.

En todos los casos se pintaron figuras relativamente pequeñas las cuales, si bien pueden ser *vistas* desde una distancia media de siete u ocho metros, solo pueden ser *apreciadas* de cerca, es decir uno o dos metros. Esto permite descartar la idea de que las pinturas se hicieran para ser vistas por grupos grandes de gente o que pudieran ser vistos a la distancia.

La calidad de la roca no parece haber sido un factor importante a la hora de elegir el lugar para pintar ya que a veces se eligieron rocas deleznable o cuya textura dificultaba la realización de la pintura. Todo parece indicar entonces que el asunto era pintar la roca por y para algo, sin importar si la roca o el lugar elegido permitieran que la figura se viera bien, se viera desde lejos o que la pintura durara “a futuro” más allá del efecto buscado. En este sentido, quiero acentuar la importancia del “aquí y ahora determinado por la situación interlocutiva” (Ricoeur, 2003: 47) en el acto de pintar la roca.

De los 25 sitios solo cuatro se asocian a fuentes de agua (tinajas) (fig. 6), mientras que el resto se distribuye en sectores muy variados entre los cuales prevalecen las cuevas y abrigos rocosos de pequeñas dimensiones¹¹. Todos los lugares escogidos para ser pintados fueron reutilizados, es decir que presentan más de un evento de pinturas, a pesar de que en la zona existen otras cuevas y abrigos rocosos posibles de usarse pero que no fueron pintados.

Finalmente, debido al espacio generalmente limitado del sitio, o al tamaño reducido del panel y de las pinturas, es probable que en la práctica de pintar la roca solo participaran grupos pequeños o personas solas. Al parecer, el interés de estar en estos lugares y de pintar sus paredes no tenía que ver con el afuera sino con el adentro, con la roca misma y con el lugar (v. Vigliani, 2011).

Ahora bien, con respecto a las pinturas rupestres, se observa una gran diversidad de estilos, manifestados en motivos tanto abstractos como figurativos, y a partir de los cuales definimos los dieciséis tipos de motivos más recurrentes: Líneas de círculos, Zigzags, Insectos, Caguamas, Antropomorfos, Personajes, Zoomorfos, Manadas, Jinetes a caballo, Humanos y animales, Venado macho, Manos, Líneas o conjunto de puntos, Formas geométricas, Artefactos, Dedazos.

Los tipos de motivos que se prolongan más en el tiempo corresponden a las caguamas (o tortugas marinas), a los antropomorfos y a los zoomorfos. Al haber sido realizados de manera recurrente a lo largo del tiempo presentan, por lógica, una mayor diversidad de estilos que aquellos que se concentran en periodos más cortos de tiempo, lo que ocurre particularmente con los temas históricos (p.e. Jinetes a caballo). Dentro de esta diversidad el tipo de motivo más recurrente y mejor definido es la caguama en la cual centraremos el análisis (fig. 7).

La caguama o tortuga marina aparece pintada en distintos lugares, está realizada con diferentes técnicas y tratamientos, y está diseñada en formas diversas (figs. 8–10). En este último aspecto, la forma y la postura de la cabeza así como de las aletas superiores y posteriores, incluyendo la presencia o ausencia de dedos, varía considerablemente siendo, uno de los principales indicadores

¹⁰ Aquellos sitios con preponderancia de tipos de motivos y estilos claramente históricos presentan un patrón de uso del espacio con algunas variantes importantes aunque esto no será tratado aquí.

¹¹ Salvo las cuevas de Tb1, Tb8 y Ab1 y las tinajas de Tb4 y Ab4 que son un poco más amplias y espaciosas.



Figura 6. Abrigo rocoso al borde de la tinaja del Tetabejo (sitio Tb4).

de las variantes estilísticas. Suelen mostrar diferentes diseños corporales, y en ocasiones aparecen agrupadas en actitud de movimiento. Nunca aparecen asociadas a otros motivos diferentes. Más allá de ello, el denominador común de este tipo de motivo es la forma triangular del cuerpo, y a veces ovalada, aunque en algunos casos es distinguible por sus aletas. Finalmente, es de destacar un probable proceso de estilización hacia la forma más antropomorfa de la tortuga marina (fig. 10).

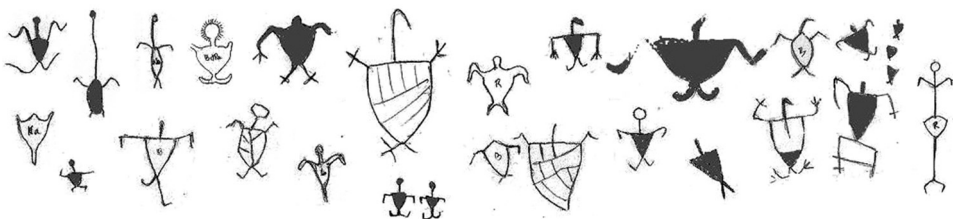


Figura 7. Figuras de tortugas marinas pintadas en la roca que aparecen en distintos sitios a lo largo de los cañones del Tetabejo y el Abolio. En este gráfico fueron agrupadas con el único fin de mostrar la variabilidad estilística a expensas de su descontextualización, lo que sin embargo fue considerado en el análisis (v. Vigliani, 2011).



Figura 8. Sitio Tb1.

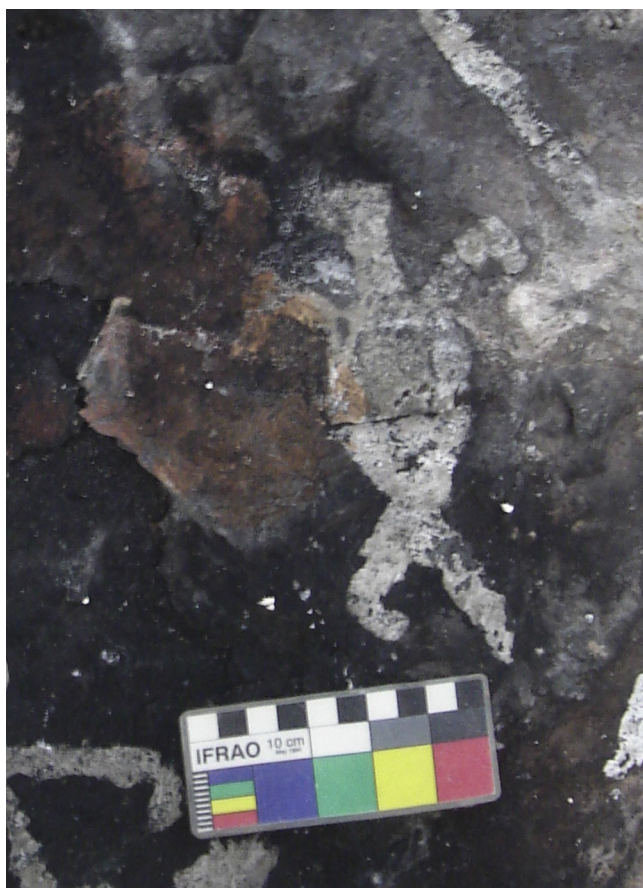


Figura 9. Sitio Tb9.

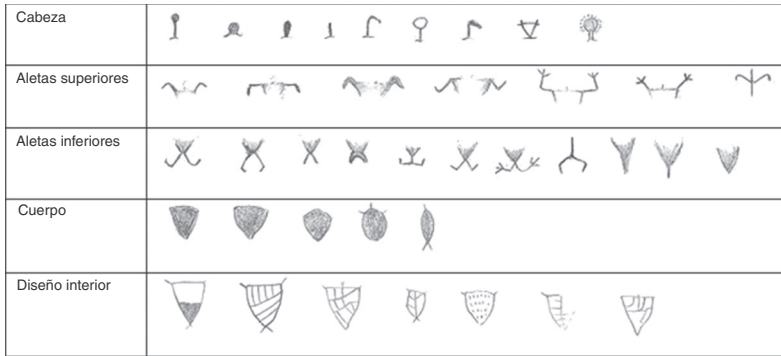


Figura 10. Variaciones formales de la caguama.

Dado que nunca aparecen en paneles con motivos claramente históricos, se propone una temporalidad prehispánica para la mayoría de las caguamas. Asimismo, la diversidad de estilos así como las diferencias en intensidad tonal (yendo desde tonos más desvanecidos hasta tonos más intensos) permiten suponer un rango temporal bastante amplio y mantenido en el tiempo en comparación con otros tipos de motivos. Es posible, sin embargo, que tanto la presencia de dedos como la cara de perfil y tal vez el diseño corporal sean elementos que correspondan a épocas tardías previas al contacto.

Ahora bien, ¿qué pasa si comparamos la presencia de caguamas con el resto de los zoomorfos representados? Si descontamos aquellos que aparecen en paneles históricos y con el estilo asociados a estos veremos que el resto del reino animal está muy poco representado. En primer lugar, después de la caguama, está el venado que no suma más de diez figuras en total, luego le sigue la fauna marina con nueve figuras, y con una o dos figuras, aves, reptiles, roedores y otros no definidos. En pocas palabras, el resto de los zoomorfos juntos no alcanzan a igualar la cantidad de caguamas representadas (cuadro 1). Incluso si consideráramos a los animales presentes en las escenas de caza o pesca, tampoco alcanzaría a las caguamas ya que no son más de cuatro motivos. Esto nos indica que los animales pintados no tienen que ver necesariamente con los animales consumidos¹². De ser así habría mayor variedad de animales representados y tal vez más escenas de caza y pesca. Si comparamos la representación de la caguama con la de los antropomorfos nuevamente, la cantidad de estos últimos es menor a la de las tortugas marinas (cuadro 1).

Entonces, ¿por qué pintaban caguamas en tan variadas formas y estilos? En estos casos, una revisión de las implicaciones locales de animismo puede ser útil para el estudio y la identificación arqueológica de la agencia en el marco de una noción dividual de persona.

Cazadores recolectores y pescadores en la costa central de Sonora

De acuerdo a los primeros viajeros y misioneros de la época colonial, la desértica costa central de Sonora estaba habitada por grupos cazadores, recolectores y pescadores, los cuales diferían de sus vecinos pimas, opatas y cahitas de base agrícola. El origen de estos grupos,

¹² Ciertamente, la caguama ha sido uno de los recursos básicos de subsistencia; sin embargo, es probable que esto se haya acentuado durante el arrinconamiento hacia la costa debido al acoso europeo y mexicano, y finalmente por la adopción de la residencia permanente y el abandono de la movilidad a principios del siglo xx (cfr. Griffen, 1959).

Cuadro 1
Presencia de caguamas, zoomorfos y antropomorfos

Sitio	Caguamas		Zoomorfos		Antropomorfos	
	Motivos	Figuras	Motivos	Figuras	Motivos	Figuras
Tb1	12	35	1	1	13	18
Tb12	2	2	-	-	-	-
Tb8	-	-	1	1	(2)	(7)
Tb4 1t	-	-	6	8	(51)	(97)
Tb4 2t	3	6	3	4	(4)	(5)
Tb9	17	34	4	4	2	2
Tb13	5	5	(1)	(1)	-	-
Ab1	4	5	2	2	1	5
Ab2	1	12	1	1	3	3
Ab6	-	-	1	1	-	-
Ab7	2	3	-	-	1	1
Ab9	2	2	-	-	-	-
Ab11	-	-	1	5	1	1
Ab12	-	-	2	2	1	1
Ab13	1	1	-	-	-	-
Ab4	1	1	2	2	1	1
Total	50	106	24	31	23	32

(x) no contabilizado por ser histórico o del tipo geométrico.

conocidos desde la colonia como seris, vendría de una antigua migración de grupos cazadores recolectores quienes, desde el norte de Baja California, cruzaron eventualmente el golfo de California hasta establecerse en las costas del actual estado de Sonora y en las islas Tiburón y San Esteban. Si bien los registros cerámicos ubican los orígenes de esta tradición, arqueológicamente conocida como Costa Central (Bowen y Moser, 1976), alrededor del 800 d.C. las características de su lengua, sin parentesco cercano con ninguna otra de la región, señalan un aislamiento cultural mucho más antiguo y por lo tanto una presencia de al menos dos mil años en el área (Rentería, 2009). Actualmente se reconoce que estos grupos se movilizaron por un amplio territorio de la costa central de Sonora yendo desde la desembocadura del río Yaqui al sur, hasta la del río Concepción al norte, mientras que por el este alcanzaron las márgenes del río San Miguel, y por el oeste la costa, incluyendo las islas Tiburón y más tardíamente, San Esteban (fig. 1).

A la llegada de los españoles estos cazadores recolectores y pescadores no eran un solo grupo unificado como se los conoce hoy en día bajo el nombre de seris, sino varias bandas que diferían entre sí en cuanto a sus dialectos y rasgos culturales (Moser, 1976). Sin embargo, tales dialectos provienen de un origen común Yumano, procedente de California y Baja California, a diferencia de sus vecinos inmediatos cuyas lenguas pertenecen a la línea Uto-Azteca (Kroeber, 1931). Dicho sistema de bandas perduró hasta el siglo XIX cuando, diezmados por las frecuentes persecuciones y enfermedades, pasaron a formar un solo grupo reconociéndose a sí mismos como *Comca'ac* (la gente).

A continuación presentaré algunos datos recabados de la etnografía Seri del centro-oeste de Sonora, que considero clave con relación a lo que aquí se presenta. Con ello busco contextualizar al lector acerca del marco ontológico en el que se daban algunas de las prácticas cotidianas y rituales poniendo especial hincapié en el papel desempeñado por los objetos involucrados, así como en los relatos, en los mitos y fundamentalmente en las capacidades que los nativos le asignan a las cosas



Figura 11. Tortuga marina pintada en la cueva IT1 de la Isla Tiburón.

en cada contexto particular. No se trata pues, de establecer una asociación directa entre el dato etnográfico y el dato arqueológico –o entre los seris y la gráfica rupestre que aquí se discute¹³, sino de presentar un marco en donde pudieron darse similares conjuntos de relaciones. En síntesis, buscaré entender la “agencia de las cosas” dentro de parámetros ontológicos potencialmente más cercanos al caso de estudio.

La conformación de la persona entre los seris de Sonora

Los seris o *Comca'ac* viven actualmente en la costa central de Sonora y son quienes guardan una mayor relación de descendencia con los grupos que antiguamente ocuparon y se movilizaron por la planicie costera de Sonora. Para estos grupos, *Ihisax*, que significa “su aliento”, es el término con el que designan a todas las potencias espirituales que habitan el mundo seri, así como al espíritu

¹³ Existe un estilo pictórico caracterizado por líneas finas y puntos realizados en blanco, azul y rojo que algunos investigadores han asociado con los seris contemporáneos dado que es muy similar a la pintura facial de estos grupos (ver [Espinosa Reyna, 1997](#) para la pintura facial). Este estilo aparece en algunos motivos rupestres en el cañón de La Pintada y lo hemos registrado a su vez en el sitio IT1 de la Isla Tiburón (ver [figura 11](#)). Sin embargo, este trabajo está lejos de pretender una identificación étnica de los motivos rupestres, sobre todo considerando la distancia temporal de las pinturas bajo análisis con los actuales seris. Para una discusión sobre el derrotero que ha seguido la arqueología y la búsqueda de la identificación étnica de los objetos materiales ver [Vigliani, 2006, 2011](#).

o aliento que habita en cada ser humano, planta y animal. Estas potencias espirituales carecen de corporalidad tangible pero poseen la capacidad de afectar su entorno y parecen asociarse a todo lo que implique aire: la respiración, el soplo, el silbido, el viento y los cantos (Rentería, 2006).

Los cantos constituyen una parte fundamental de su vida cotidiana, no solo como recuento de su memoria histórica y mítica, sino también como medios para la manipulación del poder espiritual. Se han identificado diferentes géneros de cantos: cantos de los gigantes¹⁴ (*Icóosyat*), cantos de victoria¹⁵ (*Iquimóoni*), cantos de luto¹⁶ (*Icóoha*), cantos de *haaco cama* o espirituales¹⁷ (*Hacátol coicóos*), cantos de la naturaleza (*Xepe an coicóos*, *hehe an coicóos*), entre otros. La mayoría de los cantos de *haaco cama* están asociados con la naturaleza y los cantan para recibir los poderes del espíritu de la planta, de un animal, del desierto o del mar (Griffen, 1959: 16-17; Bowen y Moser, 1970: 192-197; Astorga de Estrella et al., 1998: 501-503). Los *zaaj ihahóosit* eran otro tipo de cantos que los *haaco cama* cantaban a las cuevas para que estas se abrieran y dieran salida a los espíritus (Astorga de Estrella et al., 1998: 504).

Estos cantos eran transmitidos por los espíritus al iniciado durante el *Heecot coom* o búsqueda de poder espiritual. Entre los lugares elegidos para la búsqueda del poder espiritual estaban las cuevas, especialmente aquellas que, según dicen, eran “conocidas por ser buenas para esos propósitos” (Griffen, 1959: 50-51). Esta era una práctica altamente individual, además de que cualquier podía realizarlo. La búsqueda del poder espiritual era considerada como parte necesaria en la educación seri. Esto resulta sumamente interesante en cuanto a que la búsqueda del poder espiritual, y luego ciertos cantos, habría constituido una práctica instaurada como mecanismo de interacción e integración social con entidades no humanas, lo que implicaba la injerencia –y agencia– del reino espiritual no humano en la vida cotidiana y social de la gente, así como en la conformación de la persona y de las identidades personales y grupales (Vigliani, 2011).

La caguama es, al igual que muchos otros animales, un tema recurrente en los cantos seri. Sin embargo, a diferencia de otros animales, la caguama tiene un papel central en el mito de origen. El mito cuenta que *Hant Caai*, “el hacedor de la tierra” creó a algunos animales marinos y los colocó en una balsa de carrizo sobre el mar, luego les pidió que trajeran del fondo del mar un poco de arena. Uno a uno fueron sumergiéndose pero sin resultados, hasta que le toca a la gran caguama negra (*Chelonia Mydas*), quien logra traer un poco de arena en su aleta con la que *Hant Caai* crea la tierra (Felger y Moser, 1985: 100). Asimismo, dicen que la caguama de siete filos puede entender a los seris cuando estos hablan, pues además de que utiliza la misma habla melódica que los espíritus, es decir los cantos, se la considera en sí como a otra persona seri (Rentería, 2006: 171).

En la comunicación con el mundo espiritual seri existen una variedad de signos y objetos que funcionen como mediadores y a través de los cuales logran inducir el poder espiritual existente (Hine, 2000). Entre las actividades más recurrentes para encauzar dicho poder disponible está el trazo de ciertos símbolos sobre determinados objetos, con lo cual el sentido del lugar donde era pintado un símbolo tenía una importancia fundamental en el desempeño de la manipulación del poder espiritual. Bowen y Moser, 1968: 110) sugieren que las líneas en zigzag y los círculos, junto con las cruces, son de los más representados y pueden derivar de los patrones de luces experimentados en una búsqueda de visiones durante las primeras fases del *Heecot coom*. La presencia de estos diseños en los huesos y otras partes de ciertos animales grandes, como la caguama de siete filos o

¹⁴ Los gigantes eran considerados ancestros míticos de los seris.

¹⁵ Las canciones de victoria las debía cantar el vencedor cuatro veces para evitar que el espíritu del enemigo muerto lo persiguiera y dañara.

¹⁶ Se cantaban para despedir al muerto mientras era sepultado.

¹⁷ La palabra *hacátol* generalmente es un adjetivo que significa “peligroso”.

el venado, indicaba una suerte de acuerdo o control sobre sus poderosos espíritus (Moser y White, 1968: 111).

El término genérico usado para cualquier animal es *ziix ccam*, “cosa que-está-viva”, y se usa hasta que uno sabe qué tipo de animal es. Un ser humano es *ziix quiisax*, “cosa con-alma (o espíritu o respiración)”. Los seres humanos no son considerados un tipo de animal (como en la moderna sociedad occidental) a pesar de que el humano tiene *icám*, “su-vida”, y que el animal tiene *ihisax*, “su aliento”. Las plantas, por otro lado, son denominadas genéricamente como *hehe*, término que también se usa para designar la vida de la planta, la cual es formada por *Icor*, poder invisible. Cada planta tiene su *Icor*, pero solo algunas tienen un poder especial, como por ejemplo el cactus órgano (*senita*), y el barrel cactus o el torote (*Bursera microphylla*) (Felger y Moser, 1985: 59-60, 102).

Lamentablemente no hay más información, por ejemplo, acerca de cómo se compone el alma o aliento de cada persona o cómo este se comporta en determinadas situaciones (sueño, vigilia, enfermedad o después de la muerte). No obstante, es posible inferir que el ser seri se construye sobre la base de una ontología relacional de carácter dividual y permeable. En esta imperan algunas prohibiciones o restricciones como la de no consumir determinadas sustancias durante el embarazo o la de evitar, para una mujer encinta, acercarse a una persona que ha sido picada por un escorpión o mordida por una serpiente. De igual modo, una persona cuyo propio nacimiento fue complicado no debería acercarse a una mujer embarazada para no complicar el parto de esta. Cierta especie de mariposa nocturna no debe ser tocada por una mujer ya que, si lo hace, su hijo podría morir joven. Esta mariposa alguna vez fue una mujer que lloró mucho luego de la muerte de su hijo; sus lágrimas mancharon su rostro y es por eso que tienen ese color (Moser, 1970: 202-203). En ontologías relacionales la noción de persona incluye la producción, consumo y circulación de esencias a partir de las cuales las personas son producidas. En este sentido, el consumo y la absorción de sustancias a menudo es monitorizado públicamente a través del cuerpo ya que los fluidos que pasan a través de la persona pueden tener efectos sociales, físicos y mágicos (Fowler, 2004: 103).

Dado el carácter dividual y permeable de la persona seri, es posible que el consumo de determinados alimentos o la manipulación de ciertas plantas o de partes del cuerpo de algún animal –y por ende de sus espíritus– incidieran en la salud, en el carácter y en las habilidades de la persona. Como vimos antes, esto ocurre con una infinidad de entidades, algunas de las cuales establecen vínculos más poderosos que otros incidiendo de alguna u otra manera en un estado de cosas.

Ahora bien, si la noción de persona está fundada sobre la base de una continuidad de las relaciones entre todas las entidades del cosmos, no todas las entidades afectan a las personas de la misma manera, ni todas actúan de la misma forma en diferentes contextos –tal es el caso, por ejemplo, del efecto negativo que tiene el contacto de una madre con cierta especie de mariposa nocturna, la cual puede no tener ningún efecto en otro contexto. En síntesis, dentro del universo seri puede haber muchas cosas que comparten con los humanos cierta noción de persona, aunque no todas actúan de la misma manera, ni con la misma intensidad, ni sobre las mismas cosas o contextos (Vigliani, 2011). Una de estas cosas, entre tantas otras, es la caguama. En este sentido, creo que la corporalidad de la caguama ha tenido una especial incidencia en la noción seri de cuerpo y persona.

Un dato interesante nos lo aportan Moser y White (1968) con relación a un estudio realizado sobre una colección de 421 figurillas de arcilla provenientes de la costa central de Sonora e Isla Tiburón. Los autores definen cinco tipos de los cuales los dos primeros corresponden a los más antiguos y abundantes, aquí solo describiré el primero. El Tipo 1, que comprende el 61% del total de la colección, se distingue por la siguiente combinación de rasgos: cabeza triangular en punta, cuerpo sub-rectangular a irregular y una larga cola, puede o no tener brazos. Algunas están decoradas

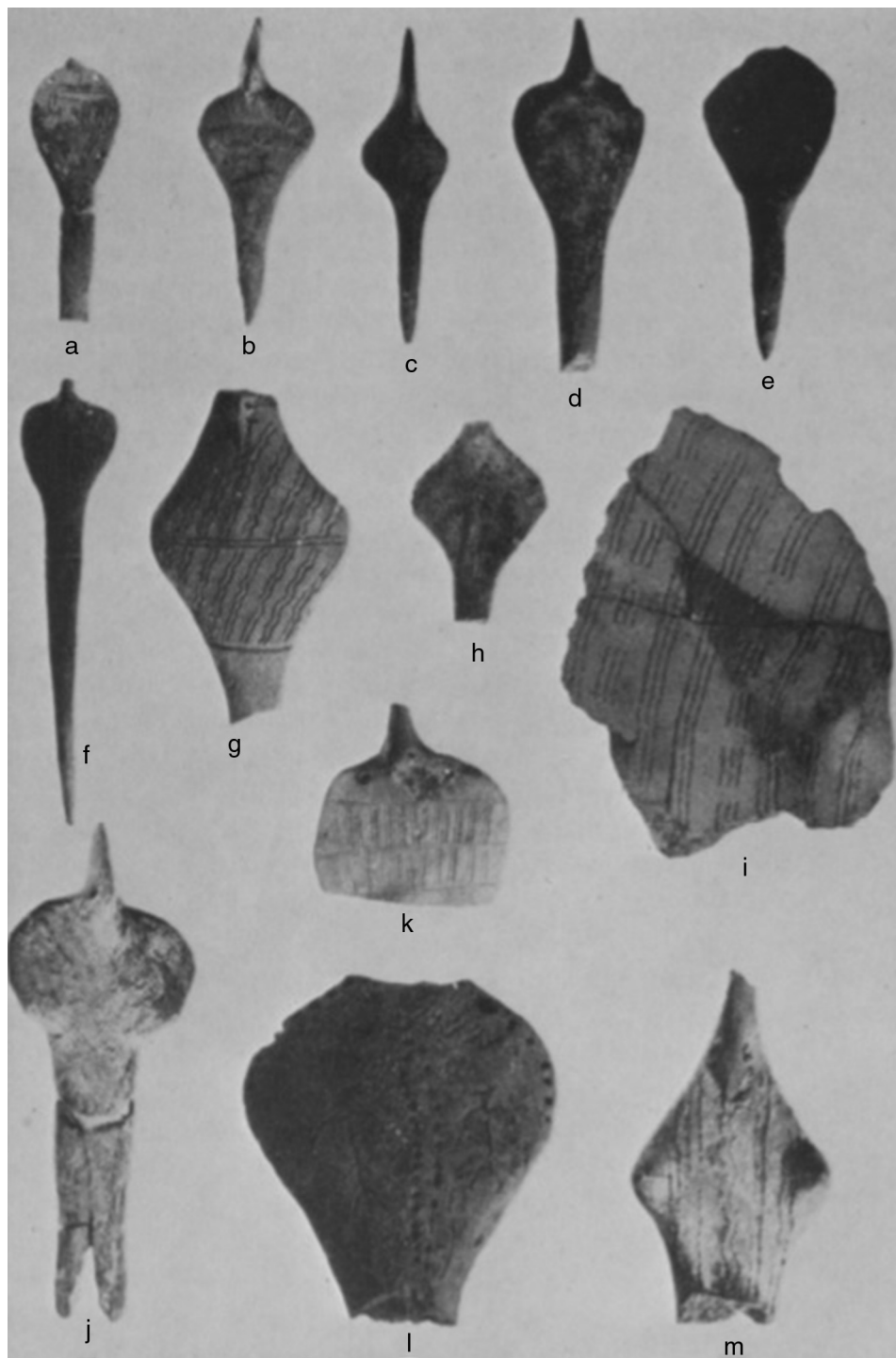


Figura 12. Figurillas del Tipo 1. Las figurillas no se muestran en la misma escala (tomado de Moser y White, 1968, fig. 2).

con pequeñas perforaciones incisas en la parte alta del cuerpo; otras tienen líneas paralelas incisas horizontalmente en el rostro (fig. 12). Según reportes de finales del siglo XIX y principios del XX, tales figurillas servían como juguetes o muñecos para los niños. De este modo, “las niñas pretendían que las figurillas eran adultos y representaban situaciones de la vida real con ellas” (Moser y White, 1968: 148). La posibilidad de que estas figurillas hayan sido usadas como un elemento de socialización para niños y niñas es un dato sumamente interesante para la reconstrucción de la noción seri de persona, particularmente cuando indagamos en su posible origen.

William Smith sostenía que el complejo de las figurillas se originaba en la caguama. En este sentido, decía que “la forma de las figurillas puede trazarse directamente hasta el endoplastron, el húmero, el fémur y los huesos del caparazón de la tortuga marina” (Moser y White, 1968: 151). Dicho investigador se basaba principalmente en la estrecha semejanza que hay entre la inter-clavícula de la gran tortuga verde y las figurillas del Tipo 1¹⁸. Respecto a esto, Moser y White señalan que el hueso de la inter-clavícula era usada por los seris como juguete o muñeco al que llaman *Six kwikónip kíyya*, “cosa para-picar-saber-como”, y con ese mismo nombre designan a las figurillas del Tipo 1. Ciertamente, dicen los autores, los huesos de la caguama han sido usados durante mucho tiempo por los seris como muñecos (*ibidem*).

En síntesis, hay tres puntos que me parecen pertinentes. Primero, el uso de los huesos de las caguamas como muñecos; segundo, el uso de las figurillas como muñecos; y tercero, el posible origen de las figurillas-muñecos en la imagen de la caguama¹⁹. Como vemos, en los tres puntos está la caguama como denominador común. Lo que une a los tres se ubica justamente en el proceso de socialización temprana de los niños con la caguama. Esto es interesante en tanto que implicaría un proceso de familiarización con una *forma* particular de persona, o bien con cierta *corporalidad* asociada al ser seri. Pero también, probablemente, con la *subjetividad* de la caguama, algo en lo que el hueso como muñeco, el hueso como fetiche y/o el caparazón pintado tienen mucho que decir.

Considerando que la práctica de pintar la roca era básicamente individual y que la imagen de la caguama implicaba un tipo de relación que incidía en la producción de la persona, es probable que el acto de pintar la roca tuviera un fuerte trasfondo identitario. En este sentido, pensamos que al pintar la caguama en la roca se buscaba reafirmar la identidad social y personal de quien la pintara en tanto que implicaba la fabricación de su cuerpo (Vigliani, 2011). La fabricación del cuerpo es central en las ontologías relacionales y concierne a una serie de intervenciones sobre las sustancias que comunican al cuerpo y al mundo, siendo así la causa y el instrumento de las transformaciones en términos de identidad social (Viveiros de Castro, 1979, 2004). Finalmente, si el acto de pintar la caguama en la roca resultaba en la adquisición de su cualidad o subjetividad, esto habría incidido en la fabricación del cuerpo de la persona afectando de alguna manera la identidad de la misma (Vigliani, 2011).

Conclusiones

Hacer una revisión crítica de nuestras categorías y conceptos nos permite tomar conciencia de los fundamentos filosóficos en que se basa el pensamiento occidental y a su vez a estar abiertos a la identificación de formas de ser y de relacionarse más propias de los colectivos sociales que

¹⁸ Es decir, no plantea un paralelo entre la forma de la tortuga y la forma de las figurillas Tipo 1, sino entre estas y la inter-clavícula de la tortuga.

¹⁹ Recordemos que esta hipótesis no está dirigida a todas las figurillas sino solo al Tipo 1 que corresponde al 61% del total.

estudiamos. Con ello se busca entender la dinámica de estos grupos desde sus propias bases ontológicas y no desde las categorías que enmarcan a la sociedad occidental y moderna.

La noción de cuerpo y persona ha sido un tema de interés antropológico desde hace años. En este marco, la etnografía nos ha permitido ver la existencia de diferentes formas de entender el cuerpo y de concebir a la persona, particularmente en sociedades donde el paradigma cartesiano que separa cuerpo, mente y alma nunca tuvo cabida. En estos casos, como vimos, la condición de persona suele no limitarse al humano así como la noción de cuerpo tampoco se restringe a la propiedad biológica. De este modo, la capacidad de actuar o de incidir en un estado de cosas (la agencia tal como se la definió desde la sociología) no se limita a la acción humana sino que puede estar presente en otras cosas como objetos, imágenes y/o formas del paisaje, entendiendo que la agencia es siempre parte de una relación. Aquí vimos cómo la figura de una caguama o tortuga marina pintada en la roca de determinados lugares pudo incidir en la identidad de la persona que la pintó y por lo tanto ser parte de su biografía topológica²⁰.

Referencias

- Alberti, B. y Bray, T. (2009). Animating archaeology: of subjects, objects and alternative ontologies. *Cambridge Archaeological Journal*, 19(3), 337–343.
- Astorga de Estrella, M. L., Marlett, S., Moser, M. y Nava, F. (1998). Las canciones seris: una visión general. En Z. Estrada Fernández, M. Figueroa, G. López Cruz, y A. Acosta (Eds.), *IV Encuentro Internacional de Lingüística en el Noroeste, tomo 1* (2) (pp. 499–526). Unison: Hermosillo, Sonora.
- Bowen, T. y Moser, E. (1968). Seri pottery. *The Kiva*, 33(3), 89–132.
- Bowen, T. y Moser, E. (1970). Material and functional aspects of seri instrumental music. *The Kiva*, 35(4), 178–200.
- Bowen, T. y Moser, E. (1976). *Seri Prehistory. The archaeology of the central coast of Sonora. Anthropological papers, núm. 27*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Busby, C. (1997). Permeable and partible persons: a comparative analysis of gender and the body in South India and Melanesia. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 3(2), 261–278.
- Clottes, J. y Lewis-Williams, D. (1996). *The shamans of Prehistory. Trance and magic in the painted caves*. Nueva York: Harry Ambrams, Inc., publishers.
- Contreras, E. *Programa Institucional de La Pintada*. Proyecto presentado al Consejo de Arqueología, 2007.
- Contreras, E., Graniel Téllez, M. y Blanquel, D. E. (2009). *La Pintada, Sonora. Voces en el viento, señales en tierra y roca. Arqueología Mexicana, XVII*(97), 62–65.
- Contreras, E. y Quijada C. A. (1999). Una regionalización de los sitios con manifestaciones gráfico-rupestres en Sonora. En J. L. Moctezuma y E. Villalpando (Eds.), *Noroeste de México. Antropología de la Identidad e Historia en el norte de México* (pp. 136–146). Número especial. Hermosillo: Centro INAH Sonora.
- Descola, P. (1996). *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Ashuar* (3.^a ed). Quito: Ediciones Abya-Yala, Colección Pueblos del Ecuador.
- Espinosa Reyna, A. (1997). *La historia en el rostro*. Conaculta, Dirección General de Culturas Populares, Unidad Regional Sonora.
- Felger, R. y Moser, M. B. (1985). *People of the desert and sea. Ethnobotany of the Seri Indians*. Tucson: University of Arizona Press.
- Fowler, C. (2004). *The Archaeology of Personhood. An anthropological approach*. London and New York: Routledge.
- Fowler, C. (2008). Landscape and Personhood. En B. David y J. Thomas (Eds.), *Handbook of Landscape Archaeology* (pp. 291–299). Walnut Creek: Left Coast Press.
- Garagalza, L. (2006). Hermenéutica simbólica. En A. Ortiz-Osés y P. Lanceros (Directores), *Diccionario interdisciplinar de Hermenéutica* (pp. 196–199). Bilbao: Universidad de Deusto.
- Gillespie, S. (2001). Personhood, agency, and mortuary ritual: a case study from the ancient Maya. *Journal of Anthropological Archaeology*, 20, 73–112.
- Gradin, Carlos. (1978). Algunos aspectos del análisis de las manifestaciones rupestres. *Revista del Museo Provincial*, 1, 120–137.

²⁰ Para profundizar sobre la importancia del lugar y del paisaje en este proceso remitirse a Vigliani, 2011.

- Griffen, W. (1959). *Notes on Seri Indian Culture*. Gainsville: University of Florida Press. Latin American Monograph 10.
- Heidegger, M. (1953). “Ser y Tiempo” (7.^a ed.). Heidegger en castellano, <<http://www.heideggeriana.com.ar>> (consultado 4 May 2008).
- Hernández Llosas, M. I. (1985). *Diseño de investigación para representaciones rupestres* (pp. 11-65). Buenos Aires: PROINDARA–FECIC.
- Hine, C. H. (2000). Five seri spirits songs. *Journal of the southwest*, 42(3), 589–609.
- Ingold, T. (2000). The temporality of the landscape. In *The perception of the environment. Essay on livelihood, dwelling and skill*. pp. 189–208. London and New York: Routledge.
- Kroeber, A. (1931). *The seri*. Southwest Museum Paper, núm. 6, University of California.
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Manantial: Buenos Aires.
- Messmacher, M. (1981). *Las pinturas rupestres de La Pintada, Sonora. Un enfoque metodológico*. México: Departamento de Prehistoria, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Moser, E. (1976). Bandas Seri. *CALAFIA, Revista de la Universidad Autónoma de Baja California*, 3(3), 40–51.
- Moser, M. (1970). Seri: from conception through infancy. *The Kiva*, 35(4), 201–210.
- Moser, E. y White, R. (1968). Seri clay figurines. *The Kiva*, 33(3), 133–154.
- Quijada López, C. A. (2005). Pintura rupestre y petroglifos en Sonora. En M. P. Casado López (Comp.) y L. Mirambell Silva (Coord.), *Arte rupestre en México, Ensayos 1990-2004* (pp. 189-218). México D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Rentería R. (2006). *Los bordes indomables. Etnografía del ritual y la identidad étnica entre los Cancáac* (Tesis de Licenciatura en Etnología). México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Rentería, R. (2009). Habitar el desierto, navegar el mar. Procesos de transformación y permanencia entre los seris. *Arqueología Mexicana*, XVII (97), 71-75.
- Ricoeur, P. (2003). *Teoría de la Interpretación. Discurso y excedente de sentido* (5.^a ed). México DF: Siglo XXI editores.
- Robles Ortiz, M. (1982). Análisis de pictografías tardías del Tetabejo, Sonora. *Noroeste de México*, 6: 44-49.
- Santos-Granero, F. (2009a). Introduction. En F. Santos-Granero (Ed.), *The occult life of things. Native Amazonian theories of materiality and personhood* (pp. 1–29). Tucson: The University of Arizona Press.
- Santos-Granero, F. (2009b). From baby slings to feather bibles and from utensils to jaguar stones. The multiple ways of being a thing in the yaneshá lived world. En F. Santos-Granero (Ed.), *The occult life of things. Native Amazonian theories of materiality and personhood* (pp. 105–127). Tucson: The University of Arizona Press.
- Thomas, J. (1999). Later Neolithic Britain: artefacts with personalities. In *Time, culture and identity. An interpretative archaeology*. London and New York: Routledge.
- Thomas, J. (2004). *Archaeology and modernity*. London and New York: Routledge.
- Thomas, J. (2007). Archaeology’s humanism and the materiality of the body. En T. Insoll (Ed.), *The Archaeology of Identities: a Reader* (pp. 211-224). London and New York: Routledge.
- Vigliani S. (2006). *Diversidad e identidad en las sociedades cazadoras recolectoras* (Tesis de Maestría en Arqueología). México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- 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 en Arqueología). México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Viveiros de Castro, E. (1979). A fabricação do corpo na sociedade Xinaguana. *Boletim do Museu Nacional*, 32, 40–49.
- Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena. En A. Surrallés y P. García Hierro (Eds.), *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno* (pp. 37–80). IWGIA.: Copenhagen:.
- Willerslev, R. (2007). *Soul Hunters. Hunting, animism, and personhood among the siberian yukaghirs*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.