

Gustavo Sandoval García*

Construcción del espacio prehispánico: interpretación arqueológica en el área Xajay del Valle del Mezquital

Este texto analiza la construcción de la dimensión espacial mesoamericana mediante tres escalas de observación provenientes del contexto arqueológico: las ofrendas de consagración, el centro ceremonial y el *altepetl*. Para ello se optó por un análisis simbólico de los elementos materiales pertenecientes a las escalas mencionadas, a fin de demostrar que el ordenamiento espacial prehispánico posee una consagración autosimilar y que conviven al mismo tiempo múltiples consagraciones, lo cual no sería producto del azar sino más bien de la sensibilidad respecto a los principios religiosos e ideológicos; asimismo, todo lo anterior tiene un impacto en las trayectorias históricas de las unidades sociales mesoamericanas *altepetl*. Se toma como caso de análisis el centro ceremonial del Pahñú y los sitios ceremoniales Xajay, ubicados al poniente del Valle del Mezquital.

This text deals with the construction of Mesoamerican spatial dimensions through three observation scales from archaeological contexts: buried sacred offerings, the ceremonial center and the *altepetl*. For this purpose, a symbolic analysis of the material belonging to the three scales was chosen to show that pre-Hispanic spatial ordering has a property of self-similarity and the simultaneous coexistence of a set of multiple consecrations, which is not a random event, but a consequence of great sensitivity to ideological and religious systems. Moreover, all of this had a significant impact on the historical development of Mesoamerican *altepetl* social units. This paper takes the case study of the ceremonial center of Pahñú and the Xajay ceremonial sites located to the west of the Mezquital Valley.

*They gave you a heart, they gave you a name
Released to the wild, with no one to tame*

Ladytron

El análisis del problema de la construcción de la dimensión espacial humana parecería una cuestión sencilla si se limitara a las formas euclídeas concernientes con los límites cerrados y la dispersión continua. Sin embargo, en arqueología predomina una hipótesis de organización del espacio humano en función de las necesidades biológicas (un lugar para comer, para trabajar, etcétera), o de acuerdo con las *áreas de actividad*—de la teoría procesual— donde la actividad cultural apenas es un medio de subsistencia (Binford, 1988: 154).

Por otra parte, la arqueología posprocesual confirmó la posibilidad de acceder a la dimensión simbólica de las expresiones culturales. Para comprender

* Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH [optimistic_inlimbo@yahoo.com].

ese significado, Hodder (1988) remarcó la importancia de la red de asociaciones espaciales y de la situación contextual de los artefactos; empero, esto no implica que los arqueólogos de lo procesual no hubieran reconocido la importancia del contexto, aunque sus inferencias mínimas se hicieran a partir de un artefacto aislado, en vista de que el dato esencial se restringía a las cualidades tecnológicas. Empero, tal información resulta insuficiente si se pretende analizar una vasija que proviene de una ofrenda. Por el contrario, la arqueología simbólica reconoce la utilidad del análisis funcional, pero entiende que no es una variable definitiva, de modo que señala la posible convivencia en un mismo artefacto de la dimensión funcional y de la simbólica.

Considerando esas premisas, se puede aventurar que los hombres no sólo organizan el espacio según necesidades biológicas. Consecuentemente, el problema principal de este texto consiste en indagar la forma en que los hombres organizan y construyen el espacio cultural.

Por tanto, mi investigación se centra en el simbolismo de artefactos y edificios asociados, a fin de contrastar el concepto espacial prehispánico. A diferencia de la descripción euclídea (perímetro, área y volumen) y considerando que los límites forman relaciones de pertenencia respecto de un conjunto geométrico, esta investigación aborda los *axiomas* que constituyen un espacio cultural de filiación predominante otomí, donde sus abstracciones formales y marcadores de pertenencia son ofrendas enterradas, cuevas pintadas, basamentos piramidales, montañas sagradas etcétera, todo lo cual da como resultado unidades espaciales territorialmente discontinuas, pero que reflejan el vínculo de un conjunto humano.

De manera que al estudiar un espacio discontinuo de límites fracturados, la geometría más útil es la fractal, pues permite describir una cualidad fundamental del espacio prehispánico, la autosemejanza,¹ que es propiedad de una forma geométrica consistente en que sus partes son

una versión reducida del todo, de tal forma que en sus diferentes escalas de observación existe el mismo principio geométrico (Mandelbrot, 1997: 489). Así, la autosimilitud es una metáfora de aproximación para comprender el contexto arqueológico, entendiendo que la cualidad del espacio prehispánico es ser simbólico, de manera que el orden surge con la distribución de artefactos, íconos, conjuntos de artefactos, edificios y conjuntos de edificios, acorde con su *valor simbólico* y con una aritmética coherente entre ellos.

El espacio mesoamericano

Aunque se ha criticado válidamente la homogeneidad mesoamericana, aquí por lo menos existe un acuerdo en términos generales que la ideología (López Austin, 1980: 23), sin que sea tajante entre religión y cosmovisión, constituye una variable que permite hacer uso (por lo menos como concepto de trabajo) de una Mesoamérica culturalmente afín, a través de conceptos simbólicos como la sangre sacrificial, el centro, etcétera. No obstante, esa unidad cultural no ha sido estrictamente uniforme desde lo olmeca y hasta lo mexica, por lo tanto experimenta variaciones en el tiempo y el espacio, así como en la representación y expresión de conceptos.

En consecuencia, en vista de que la abstracción principal a investigar es el espacio, retomaré el modelo cósmico general que describe un espacio horizontal de dos o cuatro regiones cósmicas y uno vertical de tres regiones superpuestas. Asimismo, en concordancia con la propuesta de López Austin (1980: 23, 65) —que describe la cosmovisión prehispánica como un hecho histórico que aprehende el mundo y lo dota de cualidades simbólicas, mágicas, míticas y religiosas—, exploraré las propiedades simbólicas del espacio a través del contexto arqueológico, con base en el simbolismo asociado a artefactos insertos en un lugar ceremonial, de manera que una unidad triple representa fuego (López Austin, 1980: 274), un conjunto de nueve elementos representa el inframundo (López Lu-

¹ Autosemejanza o autosimilitud. Puede ser una relación escalar exacta o una autosimilitud estadística donde existen pequeñas diferencias entre las escalas.

ján, 1993: 143) y una vasija representa el mundo femenino y acuático (Galinier, 1990: 210).

Como se mencionó antes, los artefactos y elementos arqueológicos dotan de *valor simbólico* a los lugares donde se asientan, de modo que organizan los espacios ceremoniales ya sea desde el orden interno de una ofrenda o desde la distribución de diversos asentamientos.

En relación con la dimensión espacial prehispánica se consideran las siguientes premisas: el espacio es sacro cuando emula total o parcialmente el modelo cósmico mesoamericano, es decir cuando consta de tres niveles verticales superpuestos o un nivel región en específico, o cuando representa conceptos relevantes como la guerra sagrada, el fuego centro y el sacrificio.²

En consecuencia, no existe un espacio sacro y uno que no sea sacro: todo el espacio prehispánico es sacro, pues cualquier lugar debe estar consagrado, sin importar que sea funcional (casas, centros ceremoniales) o sea perceptible (paisajes). Se tienen en cuenta desde los centros ceremoniales hasta las unidades habitacionales, sin dejar de lado los pequeños altares y ofrendas enterradas; incluso el orden del cuerpo humano se rige bajo una emulación del modelo cósmico y aun la plataforma terrestre por sí misma tiene una propiedad de geomancia que la sacraliza.

Por tanto, el objetivo específico de este texto es demostrar que el espacio prehispánico tenía una forma autosimilar surgida de diversas consagraciones escaladas. En lo que respecta a esta investigación, usaré tres escalas de observación: las ofrendas de consagración, el centro ceremonial y el altepetl,³ que ejemplificaran la construcción de ese espacio autosimilar.

En otras palabras, la propuesta radica en demostrar que la consagración del espacio comen-

zó con las ofrendas enterradas, de manera que el simbolismo del conjunto(s) ofrendario(s) ubicado en cierto lugar o edificio sustentó la sacralidad del centro ceremonial. De manera consecutiva, la consagración de un conjunto de centros ceremoniales asociados culturalmente funda la expresión ritual del altepetl. Así, el concepto autosimilar resulta útil para comprender las distribuciones del contexto arqueológico, cuando se intenta reconocer el orden impreso en los espacios ceremoniales Xajay.

El Pahñú

El sitio arqueológico del Pahñú se encuentra en el municipio de Tecozautla, Hidalgo, junto a la comunidad de La Mesilla. Los asentamientos ceremoniales se ubican sobre una meseta a 1893 msnm, mientras que las unidades habitacionales se ubican en la pendiente baja y la planicie (López Aguilar, 2007).

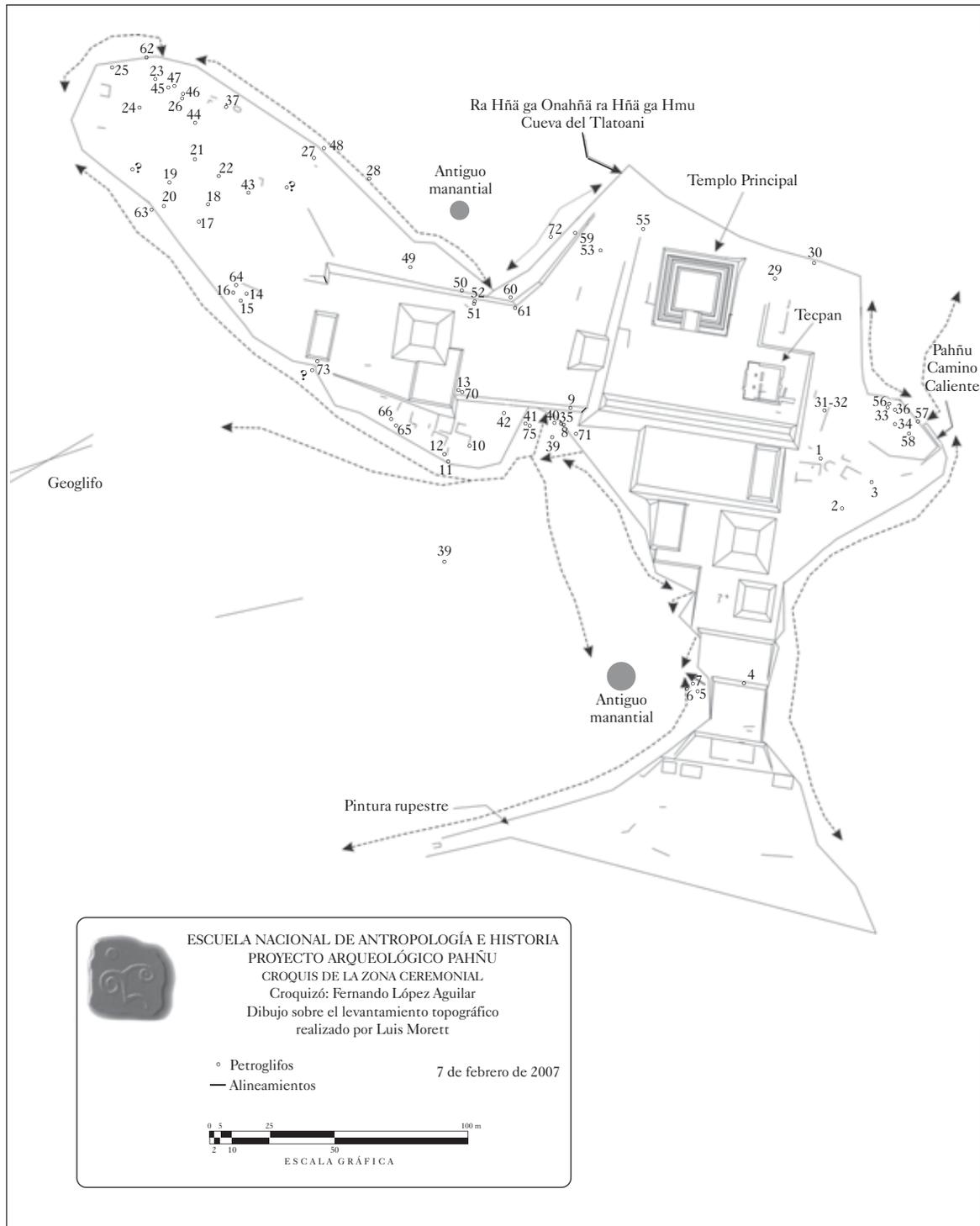
El centro ceremonial del Pahñú se compone de tres conjuntos, el Conjunto Principal, el Conjunto Sur y el Conjunto Oeste. El conjunto principal alberga el Templo Principal, el Tecpan y la Plaza Principal, los cuales poseen dos eventos constructivos (subestructura y estructura) que probablemente estén presentes en todo el sitio. El primero resume la nivelación de la mesa geomorfológica y la construcción del primer edificio (subestructura) alrededor de la segunda mitad del siglo V d.n.e. El segundo (estructura) está marcado con la renovación arquitectónica a mediados del siglo IX y concluye en el siglo X con la desacralización del centro ceremonial (fig. 1).

El Conjunto Sur se localiza en esa dirección geográfica, consta de un basamento piramidal y una pequeña plataforma que guardan una relación perpendicular. Por su parte, el Conjunto Oeste alberga un basamento piramidal y una plataforma cuadrangular baja, que también tienen una relación perpendicular que resulta en la formación de una plaza.

Cabe agregar que hacia la región oeste de la mesa abundan los petrograbados, resalta uno en particular. Se trata de un petrograbado en for-

² Además del modelo mesoamericano, se explora específicamente el espacio otomí, donde resalta la diferenciación del arriba y el abajo, el concepto del fuego es fundamental y el espacio acuático inframundo es el lugar de las deidades diminutas (Galinier, 1990 y Pérez Lugo, 2007).

³ La investigación se limitó a esas tres escalas porque en contratación arqueológica son las de más fácil acceso; sin embargo, no se duda que hubieran existido más niveles de consagración espacial.



● Fig. 1 Centro ceremonial Pahñu.

ma de X, ubicado en la ladera suroeste de la barranca y cuyo tamaño es cercano a los 20 m, lo cual le hace visible desde varias partes del sitio, siendo nombrado “Geoglifo” (Lara, 2008). Un último elemento a destacar —ya que también ahí se registró actividad humana— son los abrigos rocosos, situados en las paredes de la mesa.

Según el rango 300-1100 DNE, Pahñú es contemporáneo a las culturas del Clásico y el Epiclásico, que a nivel regional están representadas por Teotihuacan y Tula respectivamente. Además, localmente se adscribe dentro de la cultura Xajay (Nalda, 1975, Cedeño, 1997 y López *et al.*, 1998).

Las ofrendas de consagración

El contexto arqueológico exhibe diversos rituales de deposición, por ejemplo ofrendas, inhumaciones y artefactos/elementos aislados. En el caso de las ofrendas, no se reduce a un ofrecimiento material que podría acompañar un rito funerario o artículos presentados a representaciones de la divinidad que posteriormente podrían ser enterrados, quemados o consumidos por los ofrendantes. Esta investigación se concentra en los conjuntos de artefactos y elementos enterrados en los lugares ceremoniales, cuyo propósito era sacralizar el espacio, las cuales denominaré ofrendas de consagración. El objetivo antes enunciado se cumplía cuando el depósito, a través del simbolismo de sus elementos y el conjunto, emulaba total o parcialmente el modelo cósmico mesoamericano o algún concepto ideológico.

En consecuencia, la primera forma de construcción de la ofrenda radica en el simbolismo de cada artefacto o elemento que la componen (Olivares, 2004); la segunda consiste en la posición del artefacto que está relacionado con los otros o que se asocia con subconjuntos artefactuales; por ejemplo, la distribución horizontal o vertical de artefactos según ejes imaginarios y subconjuntos simbólicamente y/o morfotecnológicamente afines (verbigracia, un grupo de nueve vasijas). La tercera forma está constituida por el significado general del conjunto; el resultado es un cosmograma que reproduce en

miniatura una sección o la totalidad del universo (López Luján, 1993).

Al final, el significado individual de las diferentes ofrendas depositadas en un lugar o edificio construye el simbolismo del lugar en que fue-ron enterradas. Aquí habrá que tomar en cuenta que suele registrarse un mayor número de ofrendas en el edificio más importante, así como en los ejes significativos (en el centro y las esquinas) o bien en la fachada principal del edificio y en los eventos de fundación y remodelación arquitectónica.

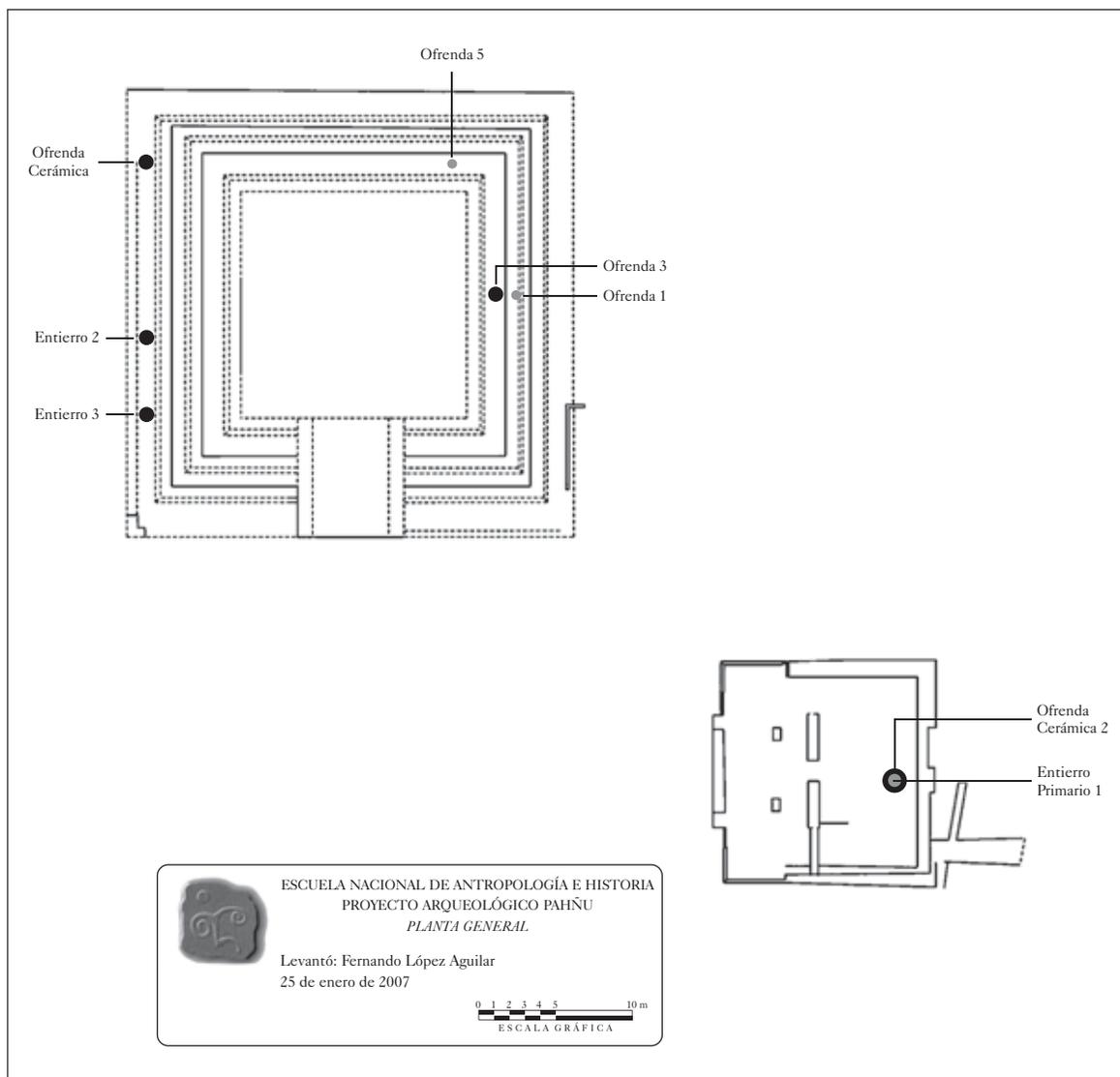
Así, es posible suponer que la ofrenda constituye el elemento primario en la sacralización espacial. De manera interna, ésta emula el modelo cósmico y externamente consagra los edificios donde se deposita, los cuales a su vez vuelven a copiar el modelo sacro en el centro ceremonial.

Para ese propósito se analizaron ocho ofrendas registradas en el Templo Principal y el Tecpan del Pahñú (seis en el primero y dos del segundo) y aunque todas las ofrendas son conjuntos de artefactos enterrados, cada una posee características propias que denotan particularidades del ritual mediante el que se depositaron, así como el concepto simbólico que representaban, de manera que cada conjunto implicó una metodología de análisis particular según sus cualidades materiales.

En el Templo Principal se registraron tres ofrendas en la fachada este; dos se depositaron antes o durante la construcción del primer edificio (ofrenda 3 y ofrenda 1) y la tercera es contemporánea a la construcción de la Estructura (ofrenda 5). Las ofrendas registradas en la fachada oeste también formaron parte de la segunda etapa constructiva del Templo Principal (entierro 2, entierro 3 y ofrenda cerámica). Del Tecpan se analizaron dos ofrendas, una del primer evento (ofrenda cerámica 2) y la otra del segundo (entierro primario 1), las cuales se muestran en la fig. 2.

Ofrenda 3

Esta ofrenda se ubicó debajo de la superficie contemporánea al uso de la Subestructura, de manera que se depositó antes de la construc-



● Fig. 2 Conjunto Principal del Pahñu.

ción del edificio, específicamente en la parte medial de la fachada este.

Corresponde a un estrato de carbón en una cuenca, que incluye residuos vegetales (madera, fibras vegetales, espinas de maguey y semillas), óseos de animales, tiestos, cuentas de concha, lascas (en basalto, obsidiana y pedernal) y puntas de proyectil (pedernal y obsidiana).

A partir del análisis arqueobotánico del carbón y una huella de incineración en la cuenca del depósito, se afirma que el ritual comenzó con una hoguera cuyo combustible fueron penca de maguey y pequeñas varas de madera de

pino (Xelhuantzi, 2007). Es notable que en la cosmovisión otomí esos combustibles poseen un simbolismo: el pino representa al fuego y el maguey es lunar. Asimismo, la presencia de semillas de chile complementa el carácter de fuego del depósito (Galiniér, 1990: 575-577).

En cuanto a los residuos artefactuales de la ofrenda 3, los tiestos se distribuyeron de forma homogénea en todo el estrato y son los únicos que muestran señales de exposición al fuego. De manera que cuerpos cerámicos completos habrían sido rotos y arrojados a la hoguera, lo cual es sugerente por las huellas de incineración en

ambas caras de los tiestos y en los bordes de fractura.

Sin embargo, por la dimensión funcional de la cerámica, propia de braseros, pipas y sahuma-dores, cabe considerar que no todas las huellas ígneas fueron producto del evento de fuego de la Ofrenda 3, sino previas. Una cosa es clara, la asociación funcional y simbólica de los tiestos con el concepto del fuego.

Una vez apagado el fuego, se depositaron y ordenaron los demás artefactos, que no muestran huella de exposición ígnea, estos se distribuyen en todo el estrato aunque existe una concentración hacia la parte baja de la cuenca, de manera que dentro del depósito sobresale el posicionamiento de:

Tres piedras ígneas esféricas ubicadas casi al centro y fondo de la cuenca de deposición. Dichas rocas muestran evidencia de exposición al fuego, en consecuencia por su ubicación y la asociación icónica considero que expresan el concepto del fogón sagrado o fuego centro (fig. 3).

Posteriormente, destaca un grupo de huesos de ave (sin identificar especie), lo cual sugiere que la ofrenda también describía el espacio celeste.

Acto seguido, resalta la presencia de varias puntas de proyectil elaboradas en pedernal, que como primer indicio implica una relación con el fuego y lo celeste según el simbolismo y color del mineral,⁴ pero el ordenamiento más importante es el eje alineado suroeste-noreste formado por varias puntas de pedernal, construyendo un eje que escenifica las cualidades del sol diurno y el fuego.

Dentro del depósito también es importante la presencia de cuatro espinas de maguey así como la distribución aleatoria de lascas y fragmentos de navajilla, que significativamente describen el concepto de la sangre sacrificial.

Aunado, pero en proporción mínima, se registró un par de cuentas de concha y unas pocas puntas de proyectil talladas en obsidiana que otorgarían al depósito pequeñas cualidades del espacio frío y acuático.

De esta manera el simbolismo de la Ofrenda 3 se caracteriza por emular un espacio de dos regiones, una que abarca los conceptos de fuego, espacio celeste, sol diurno y sacrificio, y otra que representa la región del sol nocturno y el espacio acuático, sin embargo el carácter principal de la Ofrenda 3 está conformado por el eje solar diurno y de fuego así como el concepto del fuego centro.⁵

Ofrenda 1

Tiene un comportamiento muy parecido a la Ofrenda 3, espacialmente y estratigráficamente son muy cercanas. Esta ofrenda se compone de residuos cerámicos incinerados y artefactos (tres puntas de proyectil de pedernal, dos cuentas de concha y una hachuela basáltica) dentro de un estrato de ceniza propio de una hoguera.⁶

Aunque los artefactos no presentaban acomodo alguno que reflejará la estructura del cosmos, al ser un ritual encabezado por la hoguera y cuyos artefactos mayores fueron las puntas y la hachuela se entiende un ritual adscrito al concepto del sacrificio, ya sea en la hoguera o en la asociación funcional y simbólica de puntas y hachuela. Ello se reafirma cuando la cerámica, tiestos de cuenco de los cuales no fue posible definir si provenían de una pieza o varias, con su simbolismo femenino fue el único material puesto al fuego, surge así una hipótesis tentativa, aplicable tanto en la Ofrenda 1 y 3, que distingue a grandes rasgos dos momentos del rito, el primero donde literalmente se sacrifican los

⁴ En la mitología, el pedernal tiene un origen celeste, además las representaciones de Xiutecutli muestran flechas de pedernal y el mamalhuatzin, par de palos para crear el fuego. La relación se hace más evidente porque en la variante otomí, el color blanco se asocia al lugar del sol, el Mähyaatsien (comentario de Fernando López Aguilar). En contraparte, la obsidiana está encarnada en Itzpapálotl, representación nocturna y mortuoria, además que la obsidiana está presente en toda la cosmografía del Mictlán.

⁵ El concepto del fuego centro es visible desde el rito inicial de hoguera, asimismo la idea de sacrificio que resalta en los grupos otomíes es la ignición de artefactos y hombres (Carrasco, 1979).

⁶ Con análisis físico-químicos del estrato se definió que el combustible principal fueron pequeños tallos leñosos, además al microscopio se observaron residuos de carbón tabular poroso de cavidades cilíndricas. Al mismo tiempo, se contrastó con prueba de fosfatos (PO₄) definiendo un grado 3 que confirma la naturaleza vegetal del combustible.



● Fig. 3. Consagración de la Ofrenda 3.

artefactos y elementos acuáticos, y posteriormente los ígneos.

Ofrenda 5

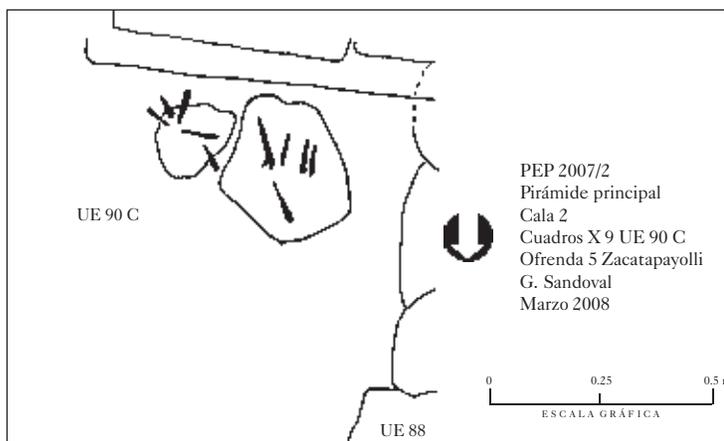
Consta de diez espinas de maguey dispuestas en forma circular sobre una cama de tierra. Estratigráficamente se ubica durante la construcción de la Estructura, en específico en el relleno de la esquina NE del Templo Principal. Su simbolismo aunque muy sintético, está ligado a la sangre sacrificial, no obstante la cama de tierra donde se depositan representaría la dimensión terrena de la ofrenda (Olivier, 2006). De manera que nuevamente el espacio se secciona en dos regiones superpuestas, siendo guía en el significado del conjunto aquella representada por las espinas de maguey (fig. 4).

Entierros 2 y 3

Los entierros⁷ 2 y 3 se registraron dentro de la banqueta oeste de la Estructura, específicamente al centro (Entierro 2) y la esquina SO (Entierro 3).

El Entierro 2 es un depósito óseo de un infante sacrificado, según una punta de hueso incrustada en el cráneo y un instrumento punzo cortante elaborado sobre un fragmento de cúbito adulto sometido al fuego para dar dureza (figs. 5, 6 y 7). Además que parietal y temporal izquierdo presentan huellas de punción y desgaste provocado por dichos artefactos (López Monroy, 2005).

El Entierro 3 también es un residuo esquelético infantil (sin huellas de sacrificio) acompañado por dos vasijas que oscilan entre los diez centímetros de altura. Un cuenco y un cántaro de asa triple, así como una punta de proyectil de obsidiana.



● Fig. 4 Ofrenda 5.

Tanto los residuos óseos del Entierro 2 y 3, comparten osteopatologías (anemia y deficiencias de hierro) como el rango de edad a la muerte, característico de los sacrificados a las deidades acuáticas (1.5 y 4 años respectivamente) por lo tanto, el simbolismo de ambas ofrendas refiere la idea del espacio acuático.

Para el Entierro 3, las vasijas acentúan la representación del espacio acuático, femenino e inframundo,⁸ y la punta de proyectil representa el fuego, pero al estar fabricada en obsidiana, el simbolismo asociado es al espacio inferior. De manera que en las dos ofrendas se dibuja un espacio bipartito, pero en ambas predomina el concepto del espacio acuático y el inframundo (fig. 8).

Ofrenda Cerámica

Se ubicó en la esquina NO de la banqueta de la Estructura, como suceso es contemporánea al Entierro 2 y 3. Es un conjunto de 18 elementos cerámicos dominado por vasijas ápodas y en forma de cuenco, pero cuya figura central es la representación de un perro con un contenedor en la espalda.

Para el análisis de esta ofrenda se aplicó la técnica de la Matriz de Harris, a razón de ge-

⁷ Se mantiene la nomenclatura original de estos conjuntos (Morett, 2006), con la condicionante que para esta investigación son ofrendas de consagración.

⁸ En el simbolismo prehispánico las vasijas contenedoras se asocian al agua y a las mujeres. Mientras que la asociación al inframundo deriva de la percepción otomí que describe ese lugar como el espacio de las deidades diminutas (Galinier, 1990: 210).



● Fig. 5 Entierro 2 (Morett, 2006).

nerar una secuencia de deposición de los artefactos.⁹

En síntesis, se puede afirmar que primero se hizo un depósito de vasijas ápodas (v18, v17, v10, v11, v14, v13, v4, v5, v12, v1 y v2) y posteriormente se depositaron dos cajetes de triple soporte (v8 y v9) y dos cuencos boca abajo (v7 y v6). En el primer grupo es posible diferenciar una representación de la región acuático femenina, mientras que los cajetes y las vasijas “boca abajo” representan el fuego¹⁰ y el agua descendiente del espacio celeste, con la particularidad que en los cajetes se creó una sacralización a menor escala, pues uno posee incisiones reticulares en su base interior (v9), una abstracción de la sangre sacrificial, y el otro guardaba dos malacates (v8) que rememoran lo femenino, creando dentro del conjunto ofrendario un espacio de propiedades autosimilares (fig. 9).

⁹ El proceder analítico a partir de la Matriz de Harris fue propuesto por Olivares (2004), y únicamente es aplicable donde exista la posibilidad de diferenciar artefactos superpuestos unos sobre otros; ello se ha correlacionado como una manera de inferir los momentos de deposición de un ritual ofrendario.

¹⁰ A diferencia de una vasija contenedora ápoda, los cajetes trípodes son representaciones hacia el fuego por su unidad de soporte triple y su asociación a guardar elementos calientes como el chile.



● Fig. 6 Puntas de hueso encontradas en el cráneo del Entierro 2.



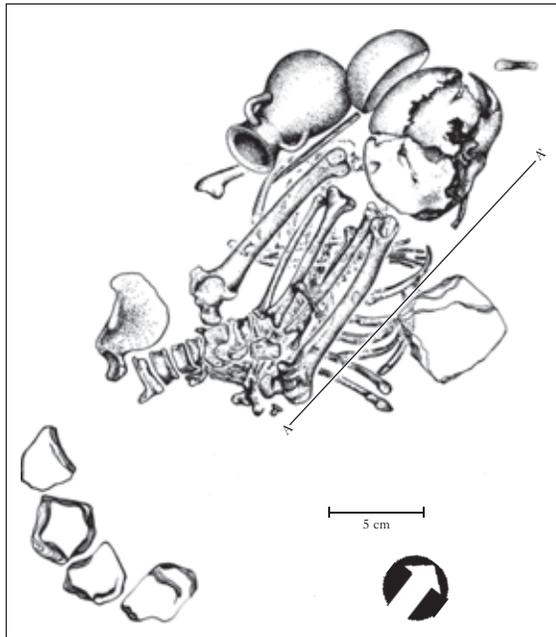
● Fig. 7 Artefacto de hueso adulto endurecido al fuego.

Al final, la región expresada es el espacio femenino y acuático según un conjunto material de vasijas, pero conforme al elemento central (figura canida) y al tamaño de las vasijas (miniaturas),¹¹ el inframundo o espacio de las deidades pequeñas es otro lugar representado.

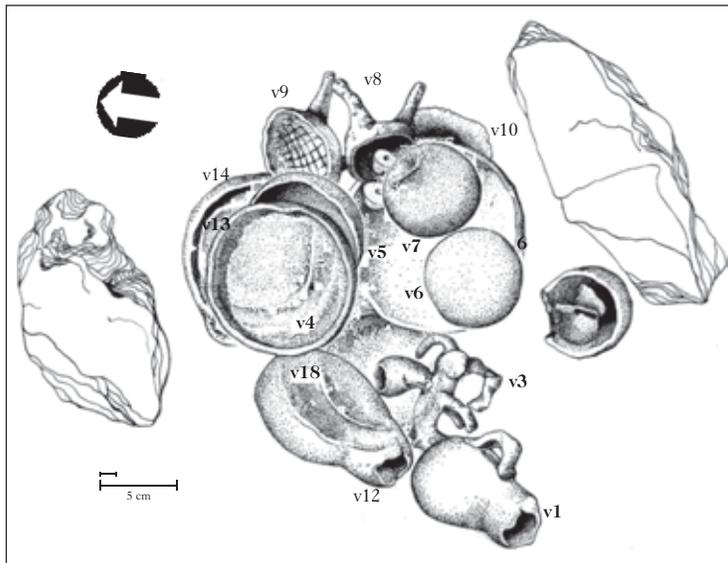
Ofrenda Cerámica 2

Pertenece al primer evento del Tecpan y se registró bajo la banqueta central, se compone de un cúmulo de tiestos de una olla fracturada,

¹¹ Al igual que en el Entierro 3, las vasijas de la Ofrenda Cerámica oscilan entre los 10 cm.



● Fig. 8 Entierro 3 (Morett, 2006).



● Fig. 9. Ofrenda Cerámica. Basada en registros de Morett (2006).

sobre un estrato de carbón y acompañados de una piedra (Morett, 2006). Sintéticamente la olla habría contenido agua en evaporación que significó el proceso de formación de las nubes, visto desde la percepción otomí, un fuego femenino por su génesis acuática (Pérez Lugo, 2007: 45). Acto seguido, en algún momento se fracturó la olla con la roca, emulando así el rayo, de

manera que el ritual también reprodujo imágenes del agua celeste pero sin dejar ausentes las cualidades ígneas del rayo.

Entierro Primario 1

Se ubicó bajo el altar central de la Estructura, en posición vertical referida a la Ofrenda Cerámica 2. Consiste en un esqueleto adulto depositado en eje N/S, con el cráneo al sur, es decir viendo hacia el norte.

Asociado al entierro fueron registrados, una punta de pedernal (lado este) y junto al fémur izquierdo (lado oeste) un cuchillo de obsidiana de 22 cm. Por lo deteriorado de la muestra no fue posible determinar la causa de muerte del sujeto, no obstante en lo raudo del depósito las alegorías simbólicas son sacrificiales, la principal en el cuchillo de obsidiana aunque por su materia prima está asociado al inframundo. Opuesta-

mente ubicada, la punta de proyectil en pedernal describe el espacio celeste. Cabe agregar que aunque la ofrenda expresa un simbolismo sacrificial, el artefacto que preside el conjunto es el cuchillo de obsidiana, pero al final resulta la recreación de un espacio dual (fig. 10).

Como rasgo común, todas las ofrendas del Pahñú representan un espacio de dos regiones, generalmente uno acuático y otro de fuego.

Entonces, la consagración del Conjunto Principal del Pahñú describe al Templo Principal como un espacio de dos regiones, una en la fachada este dominada por alusiones al fuego, el espacio celeste, el sol diurno, la sangre sacrificial y

el centro. Mientras que, espacialmente contrapuestas, las ofrendas de la fachada oeste emulan el espacio nocturno, acuático, femenino e inframundo.

En el Tecpan, la sucesión estratigráfica entre la Ofrenda Cerámica 2 y el Entierro Primario 1 refiere una asociación vertical donde la primera ofrenda otorga el carácter acuático, y la segunda



● Fig. 10 Entierro Primario 1 (Morett, 2006).

con su simbolismo sacrificial recuerda la región celeste. Pero en ambas el concepto cardinal es agua e inframundo.

Otra diferenciación pertinente radica en observar que las ofrendas hacia la sangre sacrificial, el sol diurno, el fuego y el espacio celeste (p. e. Ofrenda 1 y Ofrenda 3) tienen un primer evento de hoguera seguido por la deposición de artefactos. Por su parte, Ofrenda Cerámica, Entierro 2, Entierro 3, Ofrenda Cerámica 2 y Entierro Primario 1, sólo son eventos depositados en una cuenca, donde no existe un primer evento de hoguera, a través de esta conjetura vuelve a confirmarse la fachada oeste del Templo Principal y el Tecpan como espacios acuático-nocturnos.

Al final, se registraron cuatro modos en que las ofrendas de consagración emulan los conceptos cósmicos. La primera acorde a los atributos simbólicos de los artefactos, sin un acomodo interno donde unos artefactos son símbolos acuáticos y otros de fuego (Entierro 2, Entierro 3 y Ofrenda 1). La segunda en la distribución vertical de los artefactos, depositados a manera de estratos superpuestos (Ofrenda Cerámica y Ofrenda 5). La tercera en distribución horizontal donde los artefactos depositados se agrupan en subconjuntos (Ofrenda Cerámica, Entierro Primario 1 y Ofrenda 3), y la última en el ritmo de deposición de los artefactos (Ofrenda 1, Ofrenda 3, Ofrenda 5 y Ofrenda Cerámica 2) donde primero se sacrifica lo acuático y luego se depositan artefactos de cualidad ígnea.

El centro ceremonial

Dentro de las posibilidades para interpretar un centro ceremonial se considera como el lugar de concentración del poder político y religioso, ya sea por la agrupación de “edificios públicos” o su orientación a eventos del ciclo solar o algún rasgo topográfico (Broda, 2001).

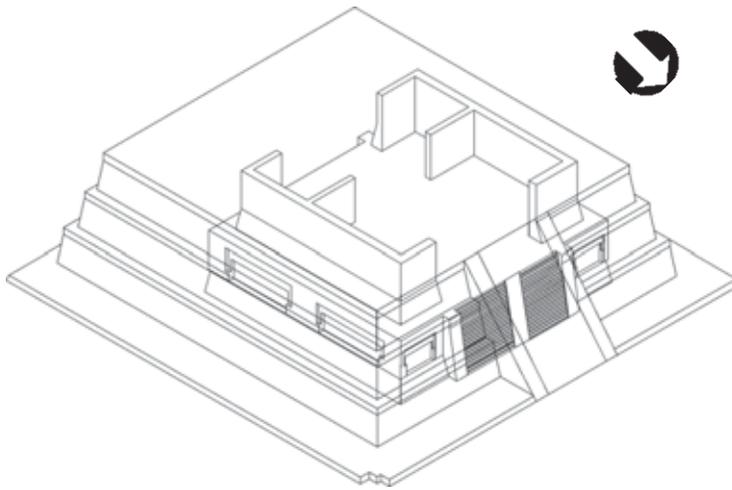
Sin embargo para comprender la posición y función básica de un lugar ceremonial, se debe definir

como un evento cuya utilidad es ordenar el espacio a una escala mayor (que las ofrendas). Es decir, como cabeceras de un conjunto de asentamientos humanos, donde los basamentos piramidales son el rasgo más significativo de esa asociación: el altepetl.

De manera que la consagración de un edificio ceremonial es el resultado del múltiple simbolismo de las ofrendas depositadas en él; ambas escalas de consagración comparten y mantienen un conjunto de conceptos afines, de manera que la autosimilitud ya es más visible.

Si el simbolismo del Templo Principal del Pahñú surge de la concentración de ofrendas acuático-nocturnas en su lado oeste, más conjugado con aquellas de la fachada oeste que describen el fuego y el sacrificio. La consagración del templo también está sustentada en la arquitectura del edificio, específicamente con el llamado glifo E de la fachada este de la Subestructura (primer evento constructivo); esta abstracción de una unidad triple es la representación tanto del fuego como del centro. Sin embargo habrá que aclarar que tanto la Ofrenda 1 y 3 fueron depositadas antes de la construcción del edificio (fig. 11).

De esta manera, previa la construcción de la Subestructura (con la Ofrenda 1 y 3) durante el uso de la Subestructura (con el Glifo E) y en la construcción de la Estructura (Ofrenda 5), la consagración del Templo Principal está dominada por los conceptos de fuego, centro, espacio celeste y sacrificio.



● Fig. 11 Subestructura y Estructura del Templo Principal. Elaboró F. López.

Una vez construida la Estructura, el glifo E fue cubierto y sustituido por un basamento de tres cuerpos escalonados. Más allá de sepultar el glifo E, se acentuó la consagración del edificio donde no importa si el ícono es visible, sino su presencia al igual que las ofrendas. Además la idea del fuego centro se expresó visiblemente a través de los tres cuerpos escalonados.

En tanto, en la fachada oeste las tres ofrendas registradas son contemporáneas entre sí, según su posición estratigráfica (dentro de la banqueta de la Estructura), distribución espacial (centro y esquinas de la banqueta) y el simbo-



● Fig. 12 Brasero encontrado en el Techan.

lismo acuático nocturno común a las tres. De manera que sólo son sincrónicas a la Ofrenda 5, pero marcando la bipartición del Templo Principal.

En lo que refiere al Tecpan, desde su primer momento fue el edificio donde se asentaron los líderes del Pahñú (López Aguilar, 2008), sin embargo como parte del conjunto principal también enviste una dimensión simbólica adscrita a lo acuático nocturno según la Ofrenda Cerámica 2 y el Entierro Primario 1, que conforman una representación vertical del espacio, uno bajo y uno superior.

La consagración del edificio también se sustenta en la presencia de un cuchillo de obsidiana que comparte características físicas y simbólicas con el bifacial del Entierro Primario 1, al ser un ícono sacrificial del espacio nocturno.

Otro elemento importante es un brasero registrado en la Estructura, que morfológicamente es muy parecido a los llamados *Braseros de reloj de arena* (Cobean, 1990) explicados como alegorías de las deidades acuáticas (fig. 12).

En breve, el Tecpan describe un lugar acuático nocturno pero se integra a la lógica dominante en Pahñú al incorporar el concepto del fuego y la sangre sacrificial.

En la búsqueda de indicios para plantear una propuesta sobre la consagración del Pahñú, en el Conjunto Principal existe una montaña de fuego y un edificio acuático; el mismo patrón es visible en los otros dos conjuntos pues también albergan un basamento y un edificio menor. Sin embargo, el dato más contundente es la equidistancia entre los basamentos piramidales de los tres conjuntos ceremoniales de Pahñú. El centro del montículo de la plaza oeste se sitúa a 114 m del centro del Templo Principal y el centro del montículo de la plaza sur se sitúa a 105 m

del centro del Templo Principal. Surge un acomodo casi triangular entre los basamentos del Pahñú, ello sin duda posee un fuerte sentido simbólico que vuelve a emular el concepto del fuego centro, como en la Ofrenda 3 lo hacían las tres pequeñas piedras (fig. 13).

De manera que surge otra diferenciación que sustenta la propuesta presentada, pues los basamentos piramidales se encuentran equidistantes entre sí, y el Tecpan es ajeno a ese orden.

Verticalmente, el Pahñú también posee una consagración autosimilar, porque acorde a la premisa otomí que califica el espacio superior como el de mayor sacralidad. La primera diferenciación notable es entre el espacio ceremonial en la meseta y el habitacional en la planicie, pero aún dentro del espacio ceremonial existe un lugar de mayor sacralidad, el Conjunto Principal, y a su vez el Templo Principal es el lugar de mayor altitud (fig. 14).

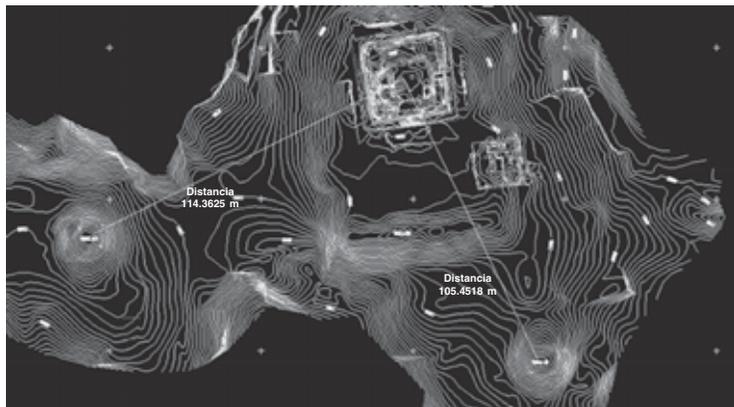
La diferenciación vertical también queda sustentada en la posición del Geoglifo, ubicado en la ladera suroeste de la meseta, cuya primer interpretación lo califica como una esquematización del inframundo (López Aguilar, 2007).

Finalmente, los abrigos rocosos ubicados en las paredes de la mesa y casi verticalmente bajo los basamentos, recuerdan la entrada al inframundo, pero al conjugarse con el cerro representado en los montículos, surge la unidad cueva-cerro, concepto que genera otra implicación de lugar de origen y centro.¹²

El altepetl Xajay

A diferencia de otras opciones teóricas (p. e. Estado) que pretenden describir la sociedad prehispánica como una forma secular, el concepto del altepetl permite aproximarse de mejor manera al fenómeno prehispánico, sin embargo los investigadores por ahora sólo han recuperado sus cualidades político-territoriales (Lockhart, 1999, Schroeder, 1991, Carrasco, 1996), de manera que la descripción queda incompleta pues la organización del altepetl también estaba regida por variables religiosas (Vilchis, 2007), una de ellas consistía en emular a través de sus componentes el modelo cósmico, así Horn (1992) relata que las unidades del altepetl Coyacan se asociaban simbólicamente para representar el espacio superior y el inferior. Otra cualidad importante era la asociación de las cabecezas a un centro ceremonial, de manera que era a través del conjunto de centros ceremoniales que se conformaba la sacralización espacial a escala regional.

En el contexto de los centros ceremoniales Xajay, cinco desta-



● Fig. 13 Equidistancia de los tres basamentos piramidales del Pahñú.



● Fig. 14 Diferencia de altitudes en los basamentos piramidales del Pahñú.

¹² Una hipótesis tentativa de otra posible consagración coexistente surgiría con los cuatro edificios principales del Pahñú, donde parece existir un alineamiento Este/Oeste entre El Tecpan y el basamento del Conjunto Oeste, y el Templo Principal y el basamento del Conjunto Sur marcarían un eje Norte/Sur, dicho orden tendría que ver con el ciclo ritual, sin embargo son necesarias exploraciones en los basamentos Sur y Oeste. Lo relevante por ahora es la existencia de las múltiples consagraciones coexistentes en un centro ceremonial.

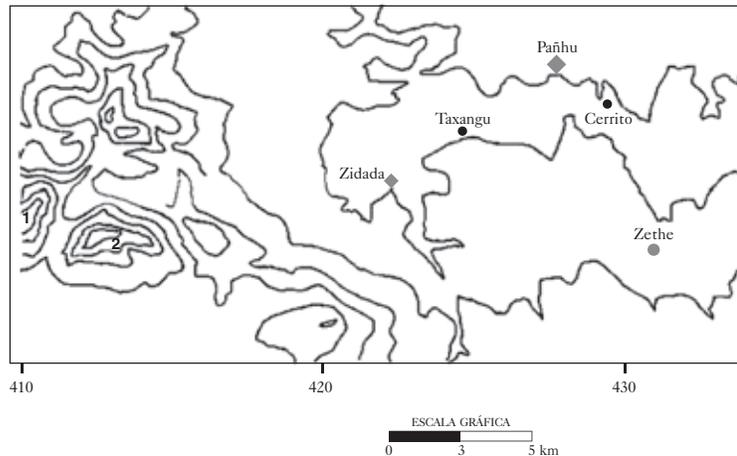
can por su tamaño y ubicación: Pahñú, Zethe, Zidada, Taxangú y Cerrito, son entendidos como las cabeceras de un grupo social (altepetl) y cultural porque poseen una cultura material específica así como una distribución arquitectónica peculiar.

Al enunciarlos en altepetl¹³ destaca que Pahñú, Zethe y Zidada guardan una equidistancia aproximada a los ocho kilómetros, además que fueron fundados casi al mismo tiempo (550 d.n.e.), Pahñú el primero, Zethe y Zidada coetáneos entre ellos. Posteriormente hacia el siglo IX, el segundo evento constructivo del Pahñú es homogéneo en Zethe y Zidada. Mientras que muy cerca del Pahñú, apenas dos y cuatro kilómetros respectivamente, se fundaron centros ceremoniales de tamaño menor, Cerrito y Taxangú (fig. 15).

En esa génesis, el patrón espacial entre Pahñú, Zethe y Zidada, reitera la importancia del concepto fuego centro. Entre tanto para el siglo IX cuando el Pahñú se re-funda, una nueva unidad dual alegórica se une a la anterior, de manera que el par acuático formado por Cerrito y Taxangú viene a unirse a la unidad de fuego centro conformada por los tres primeros.

En consecuencia, la ubicación de los cinco centros ceremoniales, además de cubrir necesidades comunes a cualquier asentamiento, ya sean comunicativas, de intercambio y/o administración político-religiosa, también resulta del proceso de construcción del espacio cultural.

Al final es visible un espacio autosimilar originado en la consagración de las ofrendas depositadas en el Templo Principal y el Tecpan, que en las tres escalas imita el espacio de dos regiones cósmicas. Otra consagración visible surge en las tres piedras de la Ofrenda 3, los tres basamentos piramidales equidistantes del Pahñú y los tres centros ceremoniales Xajay que repro-



● Fig. 15 El altepetl Xajay, según Cedeño (1997).

ducen la importancia del fuego centro. La última consagración presente en Pahñú y sus ofrendas, es la diferenciación vertical, visible en la altitud del Templo Principal y el Geoglifo.

Conclusiones

El espacio prehispánico es una construcción cultural autosimilar, donde artefactos, edificios y asentamientos están dotados con “valores simbólicos” en un código que emplea cuchillos, cráneos, vasijas, perros, sangre ya sea como íconos o abstracciones, que acorde a su orden y asociación construirán un espacio que resultará con ciertas características significativas. Así, el espacio surge de una ecuación donde el valor de las variables son los simbolismos de las ofrendas, edificios y centros ceremoniales.

Este planeamiento espacial surge con el objetivo de dar orden y sentido a la dimensión física donde se situaron los hombres prehispánicos. Sin embargo, el espacio ritual no sólo tiene una consagración, sino, como ha sido demostrado, múltiples sacralizaciones coexistentes.¹⁴

En específico, el espacio autosimilar del Pahñú se modeló para generar un lugar de dos re-

¹³ El término en otomí, y en específico para el hñahñú de la región es andehe-antoho, que viene a significar los mismo que en náhuatl: el agua, el cerro.

¹⁴ Otras posibles consagraciones coexistentes estarían relacionadas con la orientación de los edificios hacia fenómenos topográficos y alineamientos solares, pero con un sentido a la consagración del tiempo ritual.

giones cósmicas y un centro, cuya referencia étnica otomí da énfasis al espacio celeste y el inframundo. Utiliza los conceptos: agua, inframundo, femenino y fuego centro, sol diurno, sangre sacrificial, espacio celeste.

La construcción del espacio autosimilar iniciaba entonces a) con el simbolismo particular de las ofrendas depositadas en la fundación de un asentamiento. Acto seguido b) los pequeños depósitos sacralizaban el lugar o edificio donde eran enterradas, posteriormente c) el valor simbólico de los diferentes edificios o lugares del centro ceremonial construían el significado del mismo. Para que al final d) las alegorías de un conjunto de centros ceremoniales construyera la dimensión sacra del altepetl al que se inscribían.

De forma explícita, las ofrendas fueron el inicio del proceso de consagración, un pequeño evento ritual que produce efectos significativos que determina el orden y simbolismo de las escalas mayores. Así, la ritualidad del Pahñú fue sensible a dónde y cuando se depositaron las ofrendas, y el altepetl Xajay definió su consagración a partir del Pahñú.

Sin embargo, ¿qué implica que el espacio sea autosimilar? Brevemente diré que el ordenamiento espacial derivado de la ideología mesoamericana, tiene un efecto en las trayectorias históricas de los grupos humanos que atañe, particularmente visible en la organización y dinámicas del altepetl, generador de las trayectorias tiempo-espacio mesoamericanas (López y Bali, 2007).

Es decir, si la historia prehispánica está modelada por la fundación, traslado, fractura, reagrupación y abandono del altepetl, dichas fluctuaciones eran sensibles a la manera de percibir el tiempo y espacio, de ahí que el ciclo solar, el ciclo ritual, los eventos del paisaje y los eventos celestes (p. e. cometas) fueran determinantes para definir la conducta social. Con la constante que en todos los eventos del altepetl siempre estuvo involucrada la deposición, traslado y/o extracción de una ofrenda como marcador de inicio y fin del ciclo.

De manera que el sobrevalorar las variables económicas y políticas como determinantes pa-

ra cualquier momento o grupo cultural, es un error, porque las actitudes sobre el trabajo, la administración del esfuerzo y las relaciones costo-beneficio operan bajo objetivos e ideologías diferentes. En la política prehispánica, el estatus no se obtenía de la acumulación de bienes, sino de la cercanía a las figuras sagradas, la cual se lograba al sacrificar, participar en la guerra, las fiestas y ritos siendo esas actividades las que creaban alianzas y otorgaban jerarquía.

Así, política y economía no se pueden aislar de la cosmovisión prehispánica, porque no era una cultura secular, pues la ideología daba sentido a cualquier comportamiento social, colectivo o individual y en consecuencia repercutía en las trayectorias históricas.

Es decir, los grupos mesoamericanos crearon y re-crearon un modelo espacial sensible a su forma de pensar, pero el cómo se piense, está relacionado a cómo se perciben las dimensiones. Así las diferentes formas simbólicas se relacionaron en un sistema lógico que biparte el mundo; es decir, se es x o se es y , se es águila o se es jaguar, pero además genera biparticiones sobre las biparticiones, por lo tanto se vuelve una construcción autosimilar pero jerarquizada donde son posibles representaciones de múltiples águilas y jaguares.¹⁵

Al final, para un problema dado existen múltiples soluciones, ante la necesidad de ordenar el espacio, la humanidad ha encontrado diversas respuestas donde algunas culturas lo hacen a través de la religión, otras por medio de la ciencia (p. e. geometría y geografía) y algunos más desarrollan lógicas que oscilan entre ambas categorías, por sintetizar brevemente.

Así, la presente investigación está sustentada porque explora y justifica el ejercicio arqueológico como una forma de conocimiento útil, y le da un servicio al reconocimiento de múltiples cosmovisiones como una forma de resolver el problema del entendimiento de la realidad o al menos una parte.

¹⁵ Para un ejemplo de la posibilidad de construcción de lógicas culturales bivalentes y multivalentes pero de propiedades autosimilares véase Seeger, 1989.

Bibliografía

- Binford, Lewis
1988. *En busca del pasado*, Barcelona, Crítica.
- Broda, Johanna
2001. "Astronomía y paisaje ritual: el calendario de horizonte de Cuicuilco-Zacatepetl", en *La montaña en el paisaje ritual*, México, ENAH-INAH/IIH-UNAM/BUAP/Conaculta, pp.173-199.
- Carrasco, Pedro
1979. *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, México, UNAM/INAH.

1996. *Estructura político-territorial del Imperio tenochca*, México, FCE/Colmex.
- Cedeño Nicolás, Jaime
1997. "Espacio y tiempo en las sociedades prehispánicas. El caso de la cultura de las Mesas", tesis de Licenciatura, México, ENAH-INAH.
- Cobean, Robert
1990. *La cerámica de Tula*, México, INAH(Científica, 215).
- Galinier, Jacques
1990. *La mitad del Mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM/CEMCA/INI.
- Hodder, Ian
1988. *Interpretación en arqueología*, Barcelona, Crítica.
- Horn, Rebecca
1992. "Coyoacán: aspectos de la organización sociopolítica y económica indígena en el centro de México", en *Historias*, núm. 29, México, DEH-INAH, pp. 31-55.
- Lara Galicia, Aline
2008. "Registro de los petrograbados del centro ceremonial El Pahñú", en Fernando López Aguilar (coord.), *Informe de la temporada 2007-2. Proyecto Especifico Pahñú*, México, ENAH-INAH.
- Lockhart, James
1999 [1992]. *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, México, FCE.
- López Aguilar, Fernando (coord.)
2007. *Proyecto Especifico Pahñú. Informe Técnico de la Temporada 2007*, México, ENAH-INAH.

2008. *Informe de la Temporada 2007-2. Proyecto Especifico Pahñú*, México, ENAH-INAH.
- López Aguilar, Fernando y Guillermo Bali
2007. "Cálculo del estadístico de correlación entre épocas a través de respuestas múltiples y su representación fractal para el espacio de trayectorias mesoamericano", en F. López y F. Brambila (eds.), *Antropología fractal*, México, Cimat, pp. 73-92.
- López Aguilar, Fernando, Laura Solar Valverde y Rodrigo Vilanova de Allende
1998. "El Valle del Mezquital. Encrucijadas en la historia de los asentamientos humanos en un espacio discontinuo", en *Arqueología*, núm. 20, México, CNA-INAH, julio-diciembre, pp. 21-40.
- López Austin, Alfredo
1980. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, UNAM.
- López Luján, Leonardo
1993. *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, INAH.
- López Monroy, David
2005. "Proyecto Valle del Mezquital: análisis osteológico de dos entierros infantiles del Templo Principal del Pahñú", en Luis Morett (coord.), *Informe Técnico Desarrollo Regional Xajay. Poniente del Valle del Mezquital*, 3 vols., México, Archivo Técnico del INAH.
- Mandelbrot, Benoit
1997. *La geometría fractal de la naturaleza*, Barcelona, Tusquets.
- Morett Alatorre, Luis
2006. *Informe Técnico Desarrollo Regional Xajay. Poniente del Valle del Mezquital*, 3 vols, México, Archivo Técnico del INAH.
- Nalda, Enrique
1975. "UA San Juan del Río. Trabajos arqueológicos preliminares", tesis de licenciatura, México, ENAH-INAH.

- Olivares Orozco, Juan Carlos
2004. “Una aproximación al significado de las ofrendas asociadas a entierros del sitio Sabina Grande en el Valle del Mezquital”, tesis de licenciatura, México, ENAH-INAH.

- Olivier, Guilhem
2006. “El simbolismo de las espigas y el zacate en el México central posclásico”, en L. López Luján, D. Carrasco y L. Cué (coords.), *Arqueología e historia del centro de México. Homenaje a Eduardo Matos Moctezuma*, México, INAH, pp. 407-424.

- Pérez Lugo, Luis
2007. *Tridimensión cósmica otomí*, México, Plaza y Valdez, México.

- Schroeder, Susan
1991. *Chimalpahin and the Kingdoms of Chalco*, Tucson, University of Arizona.

- Seeger, Anthony
1989. “Dualism; Fuzzy Thinking or Fuzzy sets?”, en David Maybury-Lewis y Uri Almayor (eds.), *The Attraction of Opposites, Thought and Society in the Dualistic model*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, pp. 191-208.

- Vichis Flores, Blanca
2007. “El altepetl. En busca de una definición”, en F. López y F. Brambila (eds.), *Antropología fractal*, México, Cimat, pp. 115-140.

- Xelhuantzi López, Ma. Susana y Mariana Tovalín
2007. “Informe sobre el resultado del análisis arqueobotánico efectuado a muestras procedentes del Valle del Mezquital Hidalgo”, mecanoscrito.

