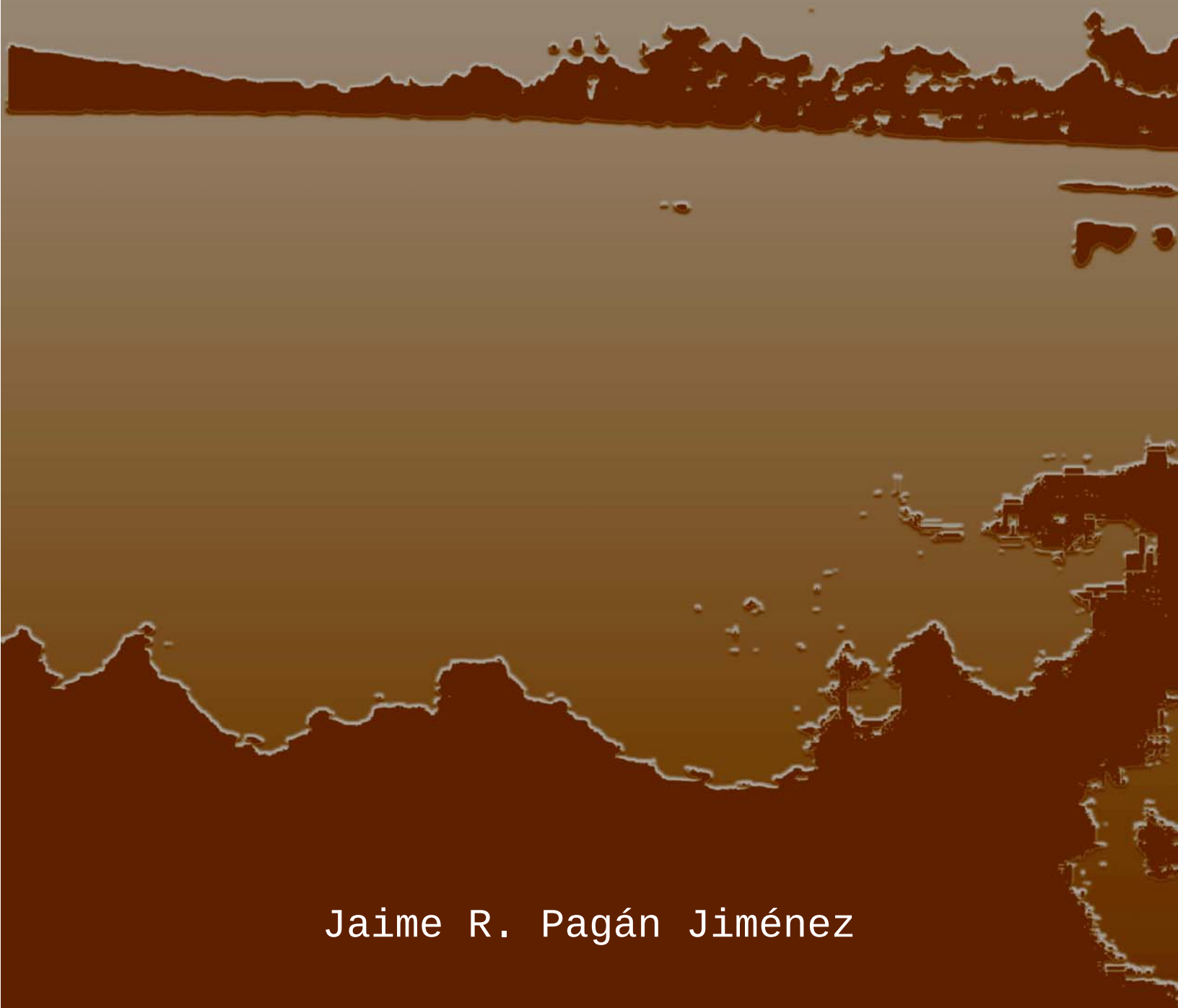
El mundo vivido por los antiguos pobladores indígenas Huecoide en Las Antillas nororientales (*circa* 300 aC-500 dC)



Jaime R. Pagán Jiménez

Jaime R. Pagán Jiménez

El mundo vivido por los antiguos pobladores indígenas Huecoide en Las Antillas nororientales (*circa* 300 aC-500 dC)

Ensayo galardonado con Mención Honorífica en el área de Antropología, *Premios al Pensamiento Caribeño 2002-2003*, Estado de Quintana Roo (México) y UNESCO

2009

Imagen de la portada: Laguna Playa Grande (modificada digitalmente), Vieques, Puerto Rico

© Jaime R. Pagán Jiménez (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/pr/)

Primera publicación digital, 2003
Segunda reimpresión digital, 2006
Tercera reimpresión digital, 2009

Publicación de consulta libre.
San Juan, Puerto Rico

A Arelis.

A Puerto Rico, a México y a todas sus cosas.

Contenido

Prefacio 1
Introducción 7

PRIMERA PARTE
El paisaje como categoría analítica. El paisaje y sus componentes como estructuras referenciales 11

El concepto “paisaje” en arqueología: una mirada retrospectiva 11

El concepto “paisaje” como traslación de “landscape” en arqueología 20

El enfoque fenomenológico del paisaje en arqueología 27

- El espacio, el lugar y el local como estructuras referenciales 31

SEGUNDA PARTE
El fenómeno arqueológico antillano “La Hueca” 39

Exposición de dos propuestas acerca del entorno cronológico-cultural del fenómeno que se estudia 40

- El modelo cronológico-espacial de Rouse 40
- El esquema cronológico-cultural de Chanlatte y Narganes 49
- Propuesta para una “relativa” cohesión entre los dos modelos 60

El “problema de La Hueca”: una puesta en el escenario 63

- Los actuales sitios arqueológicos o las antiguas villas: La Hueca y Punta Candelero vistos desde el presente 65
  - La Hueca 67
  - Punta Candelero 68
  - Expresiones culturales documentadas en ambos lugares 70
- Algunas explicaciones del “problema” 74

Acercamiento fenomenológico al “problema de La Hueca” 79

La configuración del espacio vivido: creación y recreación de lugares y locales 82

Los significados de los lugares para la disposición de los muertos 89

Los objetos creados: objetos símbolo y objetos fetiche 94

Los objetos creados: cerámica y lítica 101

Consideraciones finales 107

Propuestas y reflexiones para la arqueología 107

Un diferente panorama de lo Huecoide y lo Saladoide en Las Antillas 112

Epílogo 117

Referencias citadas 121

Prefacio

El presente trabajo es un ensayo arqueológico de aproximación sobre algunos procesos de significación y aprehensión humana del paisaje y sus cosas, tanto naturales como culturales, y fueron dos las razones principales que me motivaron a escribirlo. La primera: estando en México estudiando arqueología, tenía que generar un trabajo final para el seminario *Enfoques Postprocesuales*, mismo que era impartido por la doctora Yoko Sugiura Yamamoto en el Posgrado en Antropología del Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM. Aprovechando la circunstancia, decidí explorar los enfoques discutidos en los seminarios y ponerlos a prueba con algo, con un tema que realmente me inquietara desde el punto de vista intelectual. La segunda razón: ya inscrito en el programa doctoral en arqueología y habiendo comenzado mi investigación sobre las llamadas estrategias adaptativas de los pueblos Huecoide en Puerto Rico, sentí que debía "demostrar" a la comunidad arqueológica antillana y de Puerto Rico que este grupo "arqueológico" era una entidad cultural diferente a los conocidos grupos Saladoide de Las Antillas. Este planteamiento, como es ya conocido por los estudiosos de la arqueología antillana, no era nuevo. En 1979, luego de los impresionantes hallazgos arqueológicos que tuvieron lugar en la isla de Vieques, Puerto Rico, los arqueólogos Luis Chanlatte e Yvonne Narganes comenzaron a mostrar las diferencias culturales de estos grupos en relación con los Saladoide, pero al parecer, las evidencias presentadas por ellos no eran aceptadas con asentimiento por la mayoría de investigadores de Las Antillas.

Cuando se presentaron las primeras evidencias arqueológicas de los grupos humanos Huecoide en un congreso de arqueología antillana en la isla de Saint Kitts, yo tenía sólo siete años de edad. En ese momento, ignorando por obvias razones la controversia que comenzaba, iniciaba mis primeras lecturas de historia precolombina de Puerto Rico a las que tenía acceso ya que mi padre, además de haber sido maestro de historia, era el bibliotecario de la escuela donde estudiaba. Creo que desde ese entonces, y por el privilegio que tuve de acceder a ciertos libros de gran interés sobre la historia de Puerto Rico, comencé a formarme una serie de ideas que en este trabajo se integran como segmentos de la estructura argumentativa en uso.

Con el pasar de los años la polémica Huecoide-Saladoide cobró nuevas dimensiones. Surgieron más datos que reforzaban las posturas de Chanlatte y Narganes, pero emergieron también viejas posturas, disfrazadas de *nuevas*, que rechazaban sus contundentes proposiciones. Observando desde el presente todo lo que fue escrito desde que surgió esta discusión en la arqueología antillana, se puede apreciar que a pesar de la firmeza de las evidencias

presentadas ya no sólo por Chanlatte y Narganes, sino por otros arqueólogos de la región, el problema de La Hueca ha permanecido como uno latente. Es decir, todos los investigadores de Las Antillas conocen que existe el referido problema, pero muy pocos se arriesgan a ofrecer interpretaciones del mismo con nuevos elementos, de mayor profundidad.

Es en este contexto que me aventuré a sugerir una interpretación distinta a las ya expuestas por otros investigadores. No quise buscar datos arqueológicos frescos o de primera mano para cumplir con mi propósito, por lo que decidí mejor retomar todo lo que otros habían analizado y planteado para pasarlo por un nuevo filtro interpretativo y ver así cómo quedaba el asunto. Fue por esto que retomé el tema para generar el trabajo final del seminario que antes mencioné. Utilizar diferentes técnicas interpretativas, como las que conocí y discutí con la doctora Sugiura y mis compañeros, me permitiría entonces asumir una postura personal basada más en mis propias disquisiciones y no caer en lo que mucho critico de otros trabajos, esto es: la generación de nuevas investigaciones arqueológicas que no cuestionan tan siquiera las bases teóricas y prácticas que las sustentan.

Como ya había decidido estudiar las estrategias adaptativas de los pueblos Huecoide en Puerto Rico partiendo del supuesto de que fueron ellos los primeros grupos humanos que arribaron a Las Antillas con conocimientos agrícolas adquiridos en otros confines, era necesario corroborar si efectivamente los Huecoide eran una entidad cultural (no solamente social) distinta a la Saladoide. Ya conocía que este problema era más profundo de lo que la anterior premisa sugiere, porque uno de los principales argumentos utilizados por los detractores de esta postura ha sido que las fechas de ocupación o asentamiento inicial de los grupos Huecoide y Saladoide en Las Antillas se traslapan, coinciden en algunos casos. Partiendo de lo anterior, algunos investigadores enfatizaron que los Huecoide y los Saladoide pertenecían a un mismo grupo cultural y que las evidencias materiales encontradas reflejaban sólo prácticas sociales diferenciadas de una misma cultura.

Afortunadamente, las investigaciones arqueológicas han demostrado que a pesar de los problemas que surgieron a raíz de los datos proporcionados por las llamadas cronologías absolutas utilizadas en arqueología (e.g., ^{14}C), las evidencias materiales de los grupos Huecoide siempre están disociadas verticalmente de los materiales representativos de los grupos Saladoide. En este sentido, la evidencia sugiere que los grupos Huecoide arribaron a las regiones donde se ha encontrado su cultura material antes que los Saladoide. Este hecho no elimina la posibilidad de que los Huecoide y los Saladoide

hayan interactuado en el transcurso de sus movimientos por los territorios continentales y antillanos. Como intentaré mostrar con este ensayo de aproximación, a pesar de la anterior posibilidad, ambos grupos arqueológicos se expresaron por medio de sus respectivas *tradiciones culturales* de manera diferente en los nuevos ambientes isleños.

Debo señalar que, por un lado, el equipo de instrumentos interpretativos utilizados en este ensayo se basa en la fenomenología del paisaje como se explica adelante, postura retomada por la arqueología a partir de la década de 1990. Por otro lado, a pesar de lo novedoso de este enfoque, acepto que no fue posible deslindarme del todo de la narrativa histórico-cultural con la que fueron construidos la mayoría de los trabajos analizados. Por lo mismo, siento que la narrativa argumentativa y la estructura organizativa que muestro aquí es una hibridación de todos los enfoques envueltos en la discusión de la polémica Huecoide. Defino entonces a esta hibridación narrativa como contestataria, pues no es igual a las narrativas arqueológicas antillanas previas, y a su vez, intenta reinsertar en la discusión una forma distinta de incitación que tiene como propósito provocar en otros la generación de investigaciones que cuestionen sus propias bases teóricas y prácticas. Debe quedar claro, sin embargo, que con la anterior aseveración no pretendo que se ignoren los datos y conocimientos acumulados por nuestros antecesores y contemporáneos en la disciplina. Todo lo contrario, si analizamos e intentamos comprender con mayor responsabilidad todo el conocimiento acumulado y que usualmente retomamos en nuestros trabajos, estaremos mostrando genuina gratitud a todos(as) aquellos que antes que nosotros se esforzaron en producir nuevas ideas y conocimientos en la arqueología puertorriqueña y antillana.

Como podrá apreciar el lector una vez termine de revisar este ensayo, el análisis y las interpretaciones que propongo parecen ser producto del sentido común. Esto pensé también una vez terminé de escribirlo en el mes de abril de 2002. No obstante, los resultados expuestos al final del trabajo no sólo reflejan que el ejercicio interpretativo es uno basado en una serie de parámetros y premisas “teóricas”, sino que la deconstrucción implícita a lo largo del ensayo permite inferir, entre otras cosas, las motivaciones sociales, científicas y quizás políticas que pudieron impulsar a los distintos participantes de esta polémica.

Este trabajo es, por decirlo así, una biografía general del llamado “problema de La Hueca”. Pero como el propio trabajo tiene su particular biografía, debo comentar que al ensayo original preparado para el seminario, le agregué posteriormente una serie de pequeños apartados con la idea de que

quedaran más claros algunos de los aspectos discutidos. Al hacer lo anterior, fue posible inscribirlo en un certamen internacional de pensamiento caribeño, donde convergieron otros trabajos de dicha región enfocados en distintas vertientes disciplinarias. Confieso que al principio, más que promover la discusión que quedó plasmada en el trabajo, lo ingresé en el certamen para ver si por casualidad ganaba el premio anunciado. En ese momento pudo más la desesperación por conseguir el financiamiento necesario para proseguir mi investigación doctoral que promover la reflexión que había generado sobre el problema de La Hueca. Sin embargo, una vez hecho todo el esfuerzo, sentí la necesidad y el deber de mostrar a un público mayor los resultados de este ejercicio interpretativo.

En fin, una vez contextualizado el entorno en que fue producido este trabajo, termino señalando algo ineludible. Los principales actores que han participado en esta polémica de seguro se verán reflejados aquí; pero más importante aún, los verdaderos incitadores que han hecho discutir y estudiar a los arqueólogos antillanos por tantos años —estos son: los Huecoide y los Saladoide— serán conocidos ahora no sólo por las expresiones materiales tan llamativas de sus respectivas culturas, sino por la multiplicidad de significados panmateriales que nos muestran hoy ambos grupos cuando revisamos las particularidades de sus diferenciadas tradiciones culturales. Creo, pues, que si bien no materializo el desenlace del problema de La Hueca como era en un principio mi ingenua intención, por lo menos siento que puedo estimular a que otros analicen críticamente ciertos aspectos de la arqueología antillana, además de éste, que muchos consideran resueltos.

Por último, quiero expresar mi profundo agradecimiento a unas cuantas personas que de una u otra forma me han ayudado a verbalizar mis apreciaciones sobre la arqueología de Puerto Rico y de Las Antillas. Agradezco a los arqueólogos Luis Chanlatte Baik e Yvonne Narganes Storde, investigadores del Centro de Investigaciones Arqueológicas de la Universidad de Puerto Rico y descubridores de esta fascinante cultura ancestral, las detalladas conversaciones e intercambio de impresiones relacionadas con los Huecoide de Vieques y de Puerto Rico. Asimismo, en varias ocasiones tuve la oportunidad de charlar sobre algunos de los asuntos aquí tratados con los arqueólogos puertorriqueños José R. Oliver Zamorano (Instituto de Arqueología, Universidad de Londres) y Luis A. Curet Salim (Field Museum de Chicago). Quizás no lo hicimos lo suficiente y pues, surgió este trabajo. Igualmente agradecido estoy con dos entrañables amigos y colegas: Elvis Babilonia Acevedo y Reniel Rodríguez Ramos. Ellos han sido constante apoyo y estímulo para mi desarrollo profesional. Debo mencionar también que Reniel

y su tesis de maestría, me movió el piso (como a otros investigadores más) y me hizo pensar en las posibilidades que podrían dar término a la dicotomía Huecoide-Saladoide.

En México han sido varias las personas que han contribuido enormemente en lo que es mi forma de pensar y hacer arqueología. Entre ellos se encuentra la doctora Yoko Sugiura Yamamoto (Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM), quien me introdujo formalmente en estos temas y formas de interpretar ese pasado que nosotros construimos (no reconstruimos) desde el presente, apoyados inevitablemente de nuestros prejuicios y cargas emocionales. César Villalobos Acosta, Karla Sánchez Villanueva, Gillian Newell y Carlos Melo Díaz (arqueólogo, etnóloga, antropóloga y literato respectivamente), leyeron este ensayo o partes de él y me dieron sus impresiones y recomendaciones, muy efectivas por cierto.

Mucho les agradezco a todos ellos, aunque hay otras personas muy importantes que, sin leer siempre lo que escribo, hacen posible que tenga el tiempo y el bagaje para realizar este y otros trabajos. A mi madre Ramonita Jiménez Carrasquillo, a mi padre Santos Pagán Avilés, a mis hermanos Amárilis y Antonio (Tato) y a mis sobrinitas(os) (Mariana, Isadora, Gabriela, Jaime E., Adriana y Sebastián) gracias por todo.

Ya termino este prefacio no sin antes mencionar lo que es costumbre en estos menesteres: todo lo contenido en este ensayo es responsabilidad única de su autor.

Jaime R. Pagán Jiménez
Agosto de 2006

Introducción

Normalmente, cuando se hace referencia al *paisaje* en arqueología, se piensa casi de manera espontánea en los elementos físicos y naturales que pudieron ser útiles para que determinado grupo étnico, o cultura arqueológica, realizara su agencia. Asimismo, el espacio ha sido para muchos arqueólogos —académicos y/o de campo— el contenedor de los elementos vitales para la vida biológica y en consecuencia, el contenedor de la actividad humana. Se entiende, entre otras cosas, que mediante el análisis del *paisaje arqueológico* es posible explicar las interacciones de las poblaciones humanas con el espacio (comprensión y/o utilización de éste) aplicando conceptos derivados de la geografía, de la ecología del paisaje y de la religión. La interacción con el espacio, en este sentido, se trata de explicar en función de la importancia que pueden tener los elementos naturales para el aprovechamiento económico, pero también para la construcción de cosmovisiones, ideologías y representaciones simbólicas.

Las *figuras* analíticas antes descritas han sido predominantes en los estudios arqueológicos actuales que se refieren a las interacciones entre las poblaciones humanas y los paisajes. Dadas tales condicionantes, decidí construir el presente ensayo estructurando dos temas centrales, separados pero entrelazados. El primer objetivo es tratar de comprender la manera en que la arqueología ha entendido y aplicado el concepto paisaje en distintos momentos de su devenir. Así, la primera parte consiste en un tratamiento y análisis general de las distintas vertientes que se han producido en arqueología en torno a los estudios del paisaje. Posteriormente me adentro en otras estructuras conceptuales que se relacionan con el paisaje y sus componentes —el espacio, el lugar y el local—, que pueden ser operativas para la arqueología actual. De esta forma retomo

el enfoque fenomenológico del paisaje, una propuesta interpretativa utilizada por la arqueología a partir de la década de 1990. Este acercamiento, inspirado en la fenomenología hermenéutica heideggeriana, se presenta como una alternativa que permite ahondar en otras formas de interpretación de los acontecimientos socioculturales que intento comprender en este trabajo.

Una vez expuestos y discutidos los temas ya mencionados, mismos que sirven como *marco referencial* en el presente ensayo, en la segunda parte me concentro en el tratamiento de un fenómeno arqueológico antillano concreto, denominado por algunos como “el problema de La Hueca” (Oliver, 1999; Rodríguez López, 1989a, Siegel, 1991). Aquí, el objetivo central es ofrecer una interpretación distinta de los posibles elementos socioculturales que pudieron estar interactuando al interior y alrededor de dos pueblos antiguos conocidos en la arqueología como “Huecoides”. Para esto, ubico primeramente a los grupos humanos que estudio en las escalas cronológico-culturales a las que han sido inscritos, mostrando así su situación desde una perspectiva arqueológica, es decir, sincrónica y diacrónica. Posteriormente expongo el contexto específico que me atañe y el problema que me interesa debatir. En concreto, muchos investigadores de la arqueología antillana opinan que dos separadas manifestaciones culturales presentes en el *Periodo Agroalfarero* I (según Chanlatte y Narganes, 1983) o en la *Era Cerámica temprana* (“periodo II-a” según Rouse, 1992) son en realidad proyecciones sociales de una misma cultura.[1] Desde mi

[1] Nótese que en esta oración he mostrado dos categorías analíticas distintas para denominar un mismo fenómeno arqueológico. Esto responde a que son dos los modelos o esquemas cronotemporales(culturales) diferentes, actualmente utilizados en los trabajos arqueológicos antillanos, que parten de clasificaciones y análisis basados en unidades y suposiciones desiguales.

punto de vista, esto ha estimulado la gestación de confusas explicaciones, y los rasgos culturales de dos entidades socioculturales diferentes han sido unidos para confeccionar un desatinado panorama de lo que muchos comprenden como una sola cultura arqueológica: la Saladoide. En este sentido, argumento que las características diferenciadas de ciertos elementos en las biografías culturales de los lugares, de las localidades y de los objetos de los grupos Huecoide y Saladoide,[2] denota que ambos grupos humanos poseían biografías interpersonales distintas, más aún, cosmovisiones distintas como producto de la divergencia cultural entre ambas entidades. Los sitios arqueológicos La Hueca en la isla de Vieques, Punta Candelero en la isla de Puerto Rico y los respectivos testimonios que ambas localidades hoy nos ofrecen, son el centro de atención en el análisis que se desarrolla en la última parte de este ensayo.

Propongo, pues, a partir de la discusión que aquí genero, otras posibilidades de interpretación para los procesos de interacción entre grupos humanos y entornos en el contexto de la arqueología antillana, teniendo presente que las dinámicas de significación y acción inherentes al género humano son complejas y que no siempre se muestran ante nosotros —por medio de nuestros datos tradicionales— tal como son.

[2] No es mi intención crear más unidades analíticas de las que ya existen para caracterizar a los grupos "arqueológicos" en referencia. Sin embargo, defino para efectos de este trabajo a la *entidad comunitaria* como el grupo de personas que, viviendo en uno o varios lugares (localidades), produjeron u obtuvieron y utilizaron objetos y/o materiales diversos, mismos que por sus características estéticas, estilísticas y simbólicas reflejan una coexistencia comunitaria estructurada y basada en una comprensión similar de los códigos culturales manejados por el grupo. No intento desarrollar un análisis global (*e.g.*, inter-sitios, intra-antillano) de la situación cultural del complejo La Hueca y la serie Saladoide. En este caso seguiré utilizando a lo largo del texto las categorías Huecoide y Saladoide para referirme a dos *entidades comunitarias* que poseen las características que he definido anteriormente.

PRIMERA PARTE
El paisaje como categoría analítica. El paisaje y sus componentes como estructuras referenciales

El concepto “paisaje” en arqueología: una mirada retrospectiva

El concepto *paisaje* (*landscape* en inglés) ha sido utilizado por la arqueología prácticamente desde sus comienzos como disciplina (véase Pitt Rivers, 1887). No es atrevido suponer que antes del año 1887 las culturas “clásicas” podían ser percibidas en el mundo occidental no sólo por sus características y expresiones culturales, sino también por la asociación geográfica inherente a ellas. La ancestral cultura egipcia, la griega y la romana, por no mencionar otras más, eran fácilmente asociadas con paisajes naturales típicos de las regiones donde se desarrollaron. Hoy en día es común ver obras pictóricas o fotográficas en conocidos libros de historia o enciclopedias que nos remiten al paisaje característico en el cual interactuaron dichas culturas. También es frecuente ver algún documental “científico” en televisión donde el narrador hace referencia a lo intrincado o agreste de determinados paisajes para la vida humana y explica cómo ciertas culturas,

esencialmente las clásicas, pudieron enfrentarse y dominar los distintos elementos del paisaje para prevalecer y evolucionar.

Durante la primera mitad del siglo XIX hubo investigadores, dentro de la llamada arqueología bíblica en Estados Unidos, que utilizaron información geográfica derivada de las fuentes históricas y de observaciones propias para localizar lugares documentados en la Biblia. Edward Robinson, por ejemplo, utilizó estas técnicas de investigación y "al situar [los lugares] más precisamente, buscó iluminar y realzar el significado de los pasajes bíblicos y el entendimiento de ellos" (Patterson, 1995: 24; los corchetes y la traducción son míos). Evidentemente personas como Robinson debieron correlacionar distintos elementos del paisaje natural y cultural descritos en la Biblia para poder cumplir con sus expectativas.

Para el último cuarto del siglo XIX, el evolucionismo influyó fuertemente a la arqueología al igual que a otras disciplinas. Se utilizaron sus principales postulados para establecer asociaciones entre paisajes y geografías con el estado de desarrollo de los distintos grupos humanos. En ese momento se consideraba que el ambiente y la selección natural podían determinar biológica y culturalmente a las sociedades humanas. Según sugiere Patterson (1995) para el caso de Estados Unidos, la ideología del *Destino Manifiesto* de mediados del siglo XIX, inspirada a su vez por el debate entre creacionistas y evolucionistas, estimuló una implícita postura racista que determinaría las acciones políticas de ese país. En este sentido, el paisaje comenzó a jugar un papel fundamental para la comprensión de las sociedades humanas enclavadas en distintos contextos naturales y "la arqueología proveyó la evidencia material, usualmente cráneos y otros restos

esqueléticos de las Américas, Asia, Europa y Egipto, para apoyar tácitamente sus afirmaciones y para legitimar las actividades genocidas y de explotación que subscribían" (Patterson, 1995: 37; la traducción es mía).

En las primeras décadas del siglo XX la arqueología de los estados imperiales cambió notablemente. Ésta fue enormemente influenciada por el historicismo estadounidense y la escuela histórico-cultural de Viena, mismas que en el campo teórico confrontaron al evolucionismo clásico del siglo XIX. En esa época, desde la perspectiva boaziana por ejemplo, se entendía que la acumulación de conocimientos permitiría comprender a profundidad el pasado de una región. Más que analizar el papel de las sociedades humanas en el espacio, esta tendencia en arqueología se preocupó por establecer secuencias cronológicas. "La historia cultural se reduce así a una historia de monumentos, a una historia artística y estilística por un lado, o a una historia de acontecimientos o de hechos protagonizados por grandes figuras" (Alcina, 1989: 33).

Poco antes del inicio de la segunda mitad del siglo XX, siguiendo el ejemplo de Estados Unidos, el evolucionismo resucita aunque claramente con características epistemológicas un tanto diferentes al primigenio paradigma. Así, desde esta nueva perspectiva, la arqueología ubica al ser humano frente al medio natural, donde la diversidad cultural y social se explica en función de diferentes factores, sean estos naturales, económicos, sociales, políticos o religiosos. Obviamente existen notables diferencias en este nuevo evolucionismo de mediados del siglo XX, pero lo importante aquí es resaltar que el conjunto de elementos físico-naturales relacionados con las actividades humanas comenzaba a cobrar importancia para la explicación de los acontecimientos culturales del pasado.

Conjuntos de elementos físico-naturales como el agua, la tierra, la flora o la fauna empezaron a analizarse en función de las necesidades humanas. El producto de la interacción "naturaleza-humanidad" y las diversas dinámicas que esto genera, explicaba en ese entonces la variabilidad cultural y la organización de los grupos humanos a través del tiempo. Independientemente de los factores socioculturales que intervinieran en esos procesos, en algunos casos fue posible aseverar que la disponibilidad de recursos naturales y tecnológicos necesarios para la supervivencia humana podía determinar el grado o nivel de complejidad cultural de los grupos que se estudiaban (*cfr.* Steward 1955). Esta postura influyó fuertemente a una nueva tendencia de la arqueología, denominada actualmente como "procesual" y que surge cerca de 1960.

Sin ser necesario explicar aquí las múltiples vertientes que han caracterizado a la arqueología procesual, sí es importante destacar el hecho de que el paisaje, como concepto, comenzó a ser reutilizado indistintamente, tanto para caracterizar el medio natural que abarca el área de estudio como para reconocer y distinguir los elementos de origen natural (el *paisaje natural*) y los de origen humano (arraigados en el *paisaje natural* pero que con la injerencia del ser humano se transforma en *paisaje cultural*) con el fin de explicar las similitudes y divergencias de las dinámicas de interacción socioculturales que se estudiaban. La arqueología procesual retomó las concepciones de espacio generadas durante la Ilustración y se concibió entonces como algo homogéneo, isotrópico, isométrico e infinitamente extendido. El espacio y la materia eran lo mismo. Los lugares eran concebidos como subdivisiones del espacio, como locaciones relacionales

especificadas, como porciones del espacio absoluto donde toda acción (*e.g.*, gravitacional) tenía lugar (Casey, 1996).

Desde la aparición de la arqueología procesual, eminentemente influenciada por el empirismo lógico y el neopositivismo, el paisaje comenzó a ser estudiado de manera segmentada, es decir, se comenzaron a estudiar los distintos elementos naturales (biológicos, físicos) asociados con el enclave humano con el fin de determinar formas y niveles de explotación o de interacción simbólica. Actualmente, el concepto de paisaje y también el de entorno han permitido ejemplificar el grado y/o nivel de impacto que las sociedades humanas han causado al medio natural o físico y viceversa. Las transformaciones del paisaje y de sus distintos componentes ayudan a explicar, desde el enfoque procesual, cómo y dónde el ser humano puede vivir. “En la actualidad, la arqueología se esfuerza por comprender los medioambientes antiguos con el fin de determinar los elementos claves que pudieron haber influido en el funcionamiento del sistema cultural” (Renfrew y Bahn, 1998: 241).

Por otro lado, estudiosos como Renfrew y Bahn (1998: 232) reconocían también ciertos elementos que el enfoque procesual no podía escudriñar:

> los arqueólogos no deberíamos olvidar nunca que, algunas veces, la elección de un emplazamiento ha sido dictada por factores que no podemos determinar: espíritus malignos, lugares “buenos” o “malos”, lo que Ernest Burch (1971), en su estudio de los esquimales de Alaska, ha denominado el Medioambiente No Empírico.

Desde la década de 1970 cobraron fuerza conceptos como *espacio* y *contexto* en los estudios arqueológicos (véase Binford, 1978; Butzer, 1978a, 1978b; Clarke, 1972, 1977; Hodder, 1977; Hodder

y Orton, 1976; Schiffer, 1972). La influencia de la "nueva geografía" fue determinante en el surgimiento de la llamada "arqueología espacial" y "arqueología contextual" (*cfr.* Harvey, 1969 y Clark, 1977). Estas dos tendencias y otras variantes más reforzaron, en cierto modo, la idea de que el espacio es un conjunto de objetos en el entorno. Como mencioné anteriormente, el espacio generalmente es entendido como el contenedor donde la acción humana tiene lugar luego de un procesamiento y manipulación de la información sustraída del contenedor espacial. En este último sentido, se realizan investigaciones arqueológicas del paisaje, fuertemente influenciadas por la ecología y la nueva geografía, donde se considera a éste como una entidad dinámica que contempla distintos tiempos y diferentes espacios. Según sugiere Lanata (1997: 159) "en el estudio de un espacio determinado durante un tiempo dado, deben considerarse las condiciones de estabilidad o cambio, sea este ambiental y/o climático". Así, aunque este investigador sugiere que "el paisaje arqueológico no puede ser concebido como el área en la cual una determinada población humana desarrolló sus actividades" (1997: 158), los múltiples espacios que constituyen al paisaje arqueológico deben ser analizados con base en referentes como estabilidad o cambio ajenos a una directa injerencia humana.

Muchos han sido los debates y las críticas hechas a la arqueología procesual y sus variantes (*e.g.*, desde la arqueología social, la arqueología estructuralista y desde el interior mismo de la modalidad). Como mencionan Renfrew y Bahn (1998: 446), arqueólogos como Flannery desdeñaban la naturaleza trivial de algunas de las llamadas leyes propuestas (*i.e.*, leyes "Mickey Mouse") y consideraba que había que prestar más atención a los aspectos ideológicos y simbólicos de las

sociedades. Por otra parte, Hodder reclamaba:

> que se reconociese en mayor medida el papel del individuo [...] insistiendo también en lo que llamó el papel activo de la cultura material, subrayando que los artefactos y el mundo material que construimos no son únicamente el reflejo de nuestra realidad social personificada en el registro material [aspecto coyuntural de la arqueología procesual-funcionalista]. Por el contrario, la cultura material y los objetos reales son una gran parte de lo que hace funcionar a la sociedad: la riqueza, por ejemplo, es lo que estimula a muchos a trabajar en la sociedad moderna (Renfrew y Bahn, 1998: 446; los corchetes son míos).

Como oportunamente argumentan Sugiura y Serra (1990: 208-209) para el caso de Mesoamérica:

> la arqueología, hasta la fecha, ha otorgado una importancia extraordinaria al aspecto funcional de los registros arqueológicos. Eso explica por qué los intereses de los arqueólogos se centran primordialmente en identificar el uso funcional del espacio [*e.g.*, determinación de "áreas de actividad"], a partir del análisis distribucional de aquellas variables indicativas que forman parte de la cultura material arqueológica (el ejemplo es mío).

Sugiura y Serra (1990:208-209) comentan también:

> algunos estudios etnológicos advierten que, las formas de utilizar espacios específicos no son universalmente isomórficas, ya que toda actividad humana está condicionada por su contexto no sólo físico, sino también histórico y que, por ello, para entender este aspecto de la sociedad, es fundamental dilucidar su significado simbólico, puesto que el uso del espacio refleja una dimensión cognoscitiva e idiosincrásica de una sociedad.

Deduciendo que Sugiura y Serra implícitamente sugerían el agotamiento e ineficiencia de los métodos y teorías existentes para explicar las relaciones entre espacio-actividad humana, es necesario mencionar que otros investigadores habían comenzado

desde antes a cuestionar la utilidad de una concepción científica del espacio abstraída de la agencia humana (véanse Hodder, 1986, 1987, 1992; Miller y Tilley, 1984; Relph, 1976; Shanks y Tilley, 1987, 1989; Soja, 1989).

En años recientes se han desarrollado diversas modalidades de la arqueología del paisaje, algunas de ellas distintas a los enfoques previos como la arqueología procesual. Por ejemplo, el *paisaje natural*, el *paisaje cultural* y el *paisaje ritual* son estudiados desde un enfoque multidisciplinario (integrado por enfoques provenientes de la geografía cultural, etnología, arqueología y religión) y se intenta comprender las correlaciones que pueden existir entre los paisajes naturales culturalmente modificados con las cosmovisiones y representaciones simbólicas de los grupos humanos del pasado (véase Broda *et al*., 2001).

Pero, mientras el enfoque principalmente kantiano del paisaje y del espacio continúa en arqueología hasta nuestros días, comenzó a fraguarse otra línea de pensamiento en los estudios del paisaje y sus componentes a finales de la década de 1980. El enfoque fenomenológico en antropología y arqueología, influenciado por la geografía humana, ha sido propuesto y desarrollado en Inglaterra principalmente por Christopher Tilley (1994), Christopher Gosden (1994), Julian Thomas (1996) y Tim Ingold (etnólogo, 1993). Se integra en éste una serie de trabajos provenientes del enfoque fenomenológico de la filosofía, de la antropología cultural, de la geografía, de la escuela de los *Annales* de París (en sus últimas generaciones influenciada por Focault) y de recientes trabajos interpretativos en arqueología. Esta propuesta supone acercarse a los procesos de interacción entre el paisaje y los grupos humanos desde una perspectiva holística, es decir, considerando

no sólo los factores característicos que figuran por ejemplo, en los enfoques ecológicos tradicionales (descripción y análisis de los componentes ambientales, capacidad de carga de las regiones estudiadas, etcétera), sino también examinando la simbología subyacente en la percepción del paisaje y el rol de la memoria social en la elección de la ubicación y relación con los lugares.

Anterior a Tilley, geógrafos como Lowenthal (1975) habían estudiado la relación entre los valores humanos arraigados en distintas culturas y cómo estos moldeaban el paisaje en el que vivían. En su trabajo, Lowenthal reconoció que la experiencia del paisaje influye y a su vez está influenciada por la cultura. Así, los valores culturales sirven para definir la manera en que la gente interpreta, aprecia e interacciona con el paisaje (Golledge y Stimson, 1997: 392). Julian Thomas (2001: 166), prehistoriador británico, ubica dentro de la llamada geografía cultural a la concepción del paisaje como un fenómeno cultural, postura evidentemente opuesta a la "ciencia espacial" de las décadas de 1960-1970 y a la arqueología procesual. Desde esta perspectiva la visión del paisaje es entendida como un registro acumulado de continuidad y tradición. Por su parte Aitken *et al.* (1993 en Golledge y Stimson, 1997) sugirieron, anterior a Tilley, que la percepción del paisaje se prestaba para estudio por medio de los métodos de la fenomenología, particularmente enfatizando en la naturaleza personal e interna de la experiencia ambiental. Es, por lo tanto, a partir del enfoque postprocesual/interpretativo en arqueología que el paisaje, el espacio, los lugares y los locales, pero sobre todo el papel de los individuos en el espacio y con el espacio, cobran nuevas dimensiones teóricas de gran importancia.

El concepto “paisaje” como traslación de “landscape” en arqueología

Como ya se ha visto en párrafos anteriores, cuando en lengua castellana se hace referencia a *landscape* se utiliza su traslación y acepción más simple, la que aparece en la mayoría de los diccionarios de lengua inglesa-castellana. Evidentemente el concepto landscape se ha traducido al castellano en su acepción más elemental y con justa razón. Landscape es igual a *paisaje* y el paisaje, en su definición más sencilla, es una porción de terreno considerada en su aspecto artístico. En el arte el paisaje representa el campo, un río, un bosque o el conjunto de todos estos elementos plasmados en una obra. Como es sabido, en la arqueología *iberoamericana* la línea de pensamiento procesual ha influido enormemente en nuestros trabajos. Por lo tanto no ha sido desatinado utilizar el concepto de paisaje para explicar lo que la propia arqueología procesual y la Real Academia Española entiende por esto. Desde el punto de vista ecológico, y considerando algunos elementos de la influencia artística, el paisaje es, en términos generales, el conjunto de elementos físicos y naturales que conforman un entorno (un escenario), por lo tanto existen múltiples paisajes y espacios que funcionan como contenedores en los cuales se desarrolla la vida biológica y social.

El paisaje desértico “X” se asocia principalmente con grandes extensiones de superficies defoliadas, falta de grandes cuerpos permanentes de agua fresca, poca biodiversidad, altas temperaturas diurnas, bajas temperaturas nocturnas, etcétera. Por el contrario, el paisaje selvático “Y”, a pesar de las variantes continentales y regionales, se asocia usualmente con grandes extensiones de vegetación tropical, gran biodiversidad,

abundantes recursos acuáticos (*e.g.*, cuerpos de agua permanentes, alta pluviosidad) y altas temperaturas diurnas ligadas a la humedad característica de estas regiones. El aspecto esencial es observar que en la descripción general que se hace de ambos paisajes, contrastantes por cierto, son principalmente los factores ecológicos los que caracterizan y determinan para el mundo occidental las cualidades de un paisaje.

Si es difícil tratar de coincidir en una definición de landscape en el contexto de la lengua inglesa, más difícil es saber si al hacer su traducción al castellano estamos diluyendo su significado original. La diversidad de posturas en torno al concepto landscape en el mundo anglosajón ha sido precisamente por lo difícil y complejo que resulta el concepto mismo. En su trabajo, Thomas (2001) ubica el concepto landscape cercano al siglo XVI y proveniente de Holanda, asociado principalmente a una forma particular de representación pictórica. Otros investigadores como Cosgrove (1984) han vinculado el desarrollo de la pintura paisajista (*landscape painting*) con el del capitalismo, implicando que la pintura es una forma de observar que existió bajo determinadas condiciones históricas. “La representación realista del mundo, a través de la perspectiva, ubica al artista y al observador fuera del marco, percibiendo la tierra, visualmente, fuera de la inmersión y del compromiso” (Cosgrove, 1984: 27; la traducción es mía).

Un ejercicio etimológico elemental sugerido por el especialista en lengua inglesa Carlos Melo (comunicación personal, 2002), puede aportar información sugerente sobre los distintos significados del concepto *land-scape*. Siguiendo un orden diacrónico sobre la formación de esta palabra podemos remontarnos hasta los siglos V y X de nuestra era, periodo en

el cual se registra en el inglés antiguo la palabra *scieppan*, más tarde transformada en *scape* y *scapen* (Smith, 1896). En ese periodo *scieppan* fue utilizada como verbo y significaba "crear". *Scieppend* o *scyeppend*, como sustantivo significaba el "creador, dios". Entre los siglos XI y XIV *scape*, proveniente de *scieppan,* se entendió como "escape, huida". En el siglo XIII *scapen*, proveniente también de *scieppan*, tuvo la función de verbo (marcaje, de marcar) y significaba "señalar lo que se ve entre el follaje", entre la parte alta de la vegetación y el suelo. Esta misma palabra tenía, además, la función de sustantivo y significaba "transgresión, resbalón".

Scieppan, scape y *scapen* parecen provenir de la palabra griega *skopos*, que aún significa "visión". Esta última acepción, al relacionarse con las otras acepciones que la lengua inglesa antigua proporcionó a la palabra *scape*, sugiere no sólo una referencia a lo tangible, sino también a algo que va más allá de la mera observación y acción de algo físico como veremos adelante. Una visión (*skopos*) estimula a crear (*scieppan*) sensorial o materialmente algo y el creador (*scieppend*) puede tener la visión (*skopos*) de todo. Se señalan cosas que se ven (*scapen*) entre el follaje; la huida o el escape (*scape*) responden al miedo (la "creación" de una "visión" anticipada a las consecuencias) o al quebrantamiento de reglas (socialmente creadas [*scieppan*]), etcétera. Esta construcción elemental parece mostrar ciertas similitudes o relaciones de las diferentes acepciones de *scape.*

Aunque esto no es un análisis etimológico formal, creo que las acepciones de lo que ha significado *scape* nos sugieren que dicha palabra no es un mero significante o partícula, es también un verbo y un sustantivo. En francés *scape* ha

significado “la formación, creación o preformación de una vista escénica”. Puede ser también entendido como “una imitación sensorial” de algo que se percibe, se preforma en la imaginación y se ejecuta con la imitación. Esto es, en el caso de la imitación sonora, el generar nosotros mismos con nuestros labios el sonido de descorchar una botella, por ejemplo.

Ahora bien, ¿es tan sencillo trasladar *land-scape* del inglés al castellano utilizando la más reciente acepción, misma que al parecer fue acuñada durante los inicios de la ideología capitalista? Como bien sugiere Thomas (1996: 166), cualquier análisis crítico del concepto landscape nos confronta con la implicación de la arqueología (y añado yo de la geografía y de la ecología) en las condiciones y formas de pensamiento de la modernidad. Evidentemente, no es incorrecto que se use el concepto paisaje para referirnos a landscape ya que tal acepción, querámoslo o no, existe y ha sido aceptada en el mundo occidental. De hecho, como ya lo vimos, el concepto landscape en las ciencias modernas parece provenir de la teoría estética, por lo que en la ecología y en la geografía científica (*e.g.*, locacional) el paisaje aparenta ser el conjunto de elementos físicos y naturales que conforman un escenario (véanse Levy, 1993 y Holl, 1993 como muestra de esta postura en arqueología).

Son dos las palabras inglesas que configuran el significado que hoy se tiene de landscape. *Land* significa tierra, campo, terreno y *scape* puede significar cualquiera de las acepciones que aquí hemos manejado. En este sentido me atrevo a sugerir como mejor alternativa la conjunción de dos de las acepciones de *scape* para comprender con mayor precisión, en castellano, la palabra compuesta landscape. La palabra *scape* parece tener mayor claridad junto a *land* cuando se entiende a

la primera como visión, pero también como creación. Es decir, la unión de estas dos acepciones nos remite a la acción de figurar, donde están presentes la visión y creación (sensorial y material), que permiten ejecutar una representación alegórica. Esta representación, producto de la figuración, está intrínsecamente relacionada con los significados que se generan a partir de las relaciones dialécticas que ocurren entre el paisaje, sus componentes (tangibles o no) y el ser humano. El bagaje cultural que poseen los individuos es parte esencial en la construcción de una representación alegórica.

La figuración de la tierra, de sus componentes físicos y de otros aspectos relacionados con ella (como el ambiente) nos permite entonces percibir o experimentar el entorno no sólo por medio de la utilización del sentido visual sino también por medio de todos los demás sentidos que los seres humanos poseemos. La *figuración del entorno* parece ser la proyección más apropiada para el concepto inglés landscape. Pero entonces, ¿cuál definición debemos utilizar en este contexto?, ¿arqueología del paisaje, arqueología de la figuración del ambiente o arqueología del entorno (aunque en inglés este último significa *environment*)? Nótese que entorno y ambiente usualmente son sinónimos aunque no tenga la misma connotación el hablar de arqueología ambiental que de arqueología del entorno. Comúnmente los dos conceptos son sinónimos, pero *ambiente* se entiende como una categoría sin fronteras físicas, que alude a indeterminados elementos de múltiples características y en cualquier posición geográfica.

Por ejemplo, si alguien nunca ha visto un paraje “Z” que se encuentra en la región septentrional del Polo Norte y por medio de un programa de televisión accede por primera vez a la *imagen visual* del mismo, puede pasar lo siguiente: o el

narrador le asigna significados y cualidades con base en su experiencia de vida (esto envuelve su cultura, educación, etcétera) o el espectador lo registra (únicamente de manera visual)y le da significado a partir de su propia experiencia. En el ejemplo anterior, el significado que nosotros podamos otorgarle a ese paraje desconocido puede estar determinado por nuestras propias experiencias, esto es, por el conocimiento de un "ambiente natural" similar o por el desconocimiento y no familiaridad con ese tipo de ambientes.

Si la experiencia de observar una imagen animada no nos permite un contacto físico con un paraje como el descrito, el significado que podemos otorgarle puede estar influenciado por las emociones y experiencias que hayamos tenido (o no) con otros ambientes, pero también por el relato y carga emocional o cognitiva que el narrador está proporcionando mientras observamos las imágenes. Empero, la significación que otorguemos al paraje ejemplificado anteriormente, aunque muy diversa y quizás individualizada, carece de varios elementos muy importantes: la relación física con el paraje y la referencia que podemos emplear con base en la experiencia de la relación física que a su vez engendra relaciones emocionales (*e.g.*, un paraje frío-horrible o un paraje cándido-tranquilo).

Por otra parte, el concepto de "entorno" implica en sí mismo *relacionabilidad*. El entorno es *en torno a* algo, por lo que envuelve una relación física y/o emocional entre distintos componentes y también contiene una carga referencial: en nuestro caso, el cuerpo humano como objeto referente para establecer lo cerca-lejos, arriba-abajo, enfrente-detrás (determinado por la ubicación de nuestro cuerpo en relación con algo) que nos remite a su vez a una relación e interacción (física, emocional, etcétera). Asumiendo pues, que el *en torno*

a es una estructura referencial como apunta Heidegger (1988), es más factible considerar al *entorno* no sólo como ambiente en su acepción más común (natural), que puede estar presente en cualquier punto en la geografía aunque no nos hayamos relacionado con sus componentes, sino como la condición referencial que implica una relación corporal y social de los individuos con determinados lugares, con determinados "entes intracircunmundanos" (esto es, toda "cosa", cultural o natural que está en nuestro entorno).

Con lo expuesto hasta aquí, sólo me es posible sugerir que la figuración del entorno (*i.e.*, de la tierra, la flora, la fauna, el cielo, los ríos, los edificios, los sanitarios, las personas, por medio de la visión, del olfato, de la audición, del gusto, del tacto), a diferencia de la tradicional acepción y sensación de paisaje, puede permitir a la arqueología de habla castellana acceder de modo más preciso a otras formas de interpretación de las interacciones entre grupos humanos y espacios o lugares.

Es necesario recalcar que la acción de figurar no sólo lleva a la representación alegórica, sino que también por medio de la figuración y de todos los sentidos se representa lo existente, lo material, lo tangible, lo mensurable. En la arqueología actual, no sólo se pretende interpretar las figuraciones, percepciones, relaciones o experiencias que pudo tener la gente que ya no está y que nosotros estudiamos por medio de las biografías de los elementos culturales que persisten; se toman también en cuenta las figuraciones, relaciones y experiencias que tenemos hoy ante nuestros datos (principalmente materiales, además del contexto geográfico) y ante nuestros sujetos de estudio y entornos que ya no están o han cambiado. No pretendo que de ahora en adelante suplantemos

la palabra *paisaje* por *entorno* o *figuración del entorno*. Aspiro pues, a que cuando se hable de paisaje en la arqueología de habla castellana tengamos siempre presente, o por lo menos hagamos una relación de las figuraciones hacia éste (que implica todas las relaciones sensoriales posibles y no sólo la observación de la naturaleza) en cuanto a la relevancia que tienen las experiencias y las múltiples relaciones dialécticas entre grupos humanos y entornos para las distintas dimensiones de significación y acción.

El enfoque fenomenológico del paisaje en arqueología

Entrando de lleno en el enfoque fenomenológico del paisaje, es necesario precisar cuál de las posturas de la fenomenología se utiliza como fundamento en este y en otros trabajos arqueológicos. Desde el punto de vista de Heidegger (1988: 45), *fenomenología* quiere decir "permitir ver lo que se muestra, tal como se muestra pos sí mismo, efectivamente por sí mismo". Es, por lo tanto, "la forma de acceder a lo que debe ser tema de la ontología y la forma demostrativa de determinarlo" (1988: 46). La fenomenología es un método de investigación que resulta en una interpretación de algún fenómeno, siendo éste entendido como "lo que se muestra" (que puede ser un ente oculto, encubierto o desfigurado). Por otra parte *fenoménico* es —fenomenológicamente hablando— "lo que se da y es explanable en la forma peculiar de hacer frente al fenómeno" y *fenomenológico* es "todo lo que entra en la forma de mostrar y explanar y lo que constituye los conceptos requeridos de esta disciplina" (Heidegger, 1988: 47).

Según Tilley (1994: 2), al considerar a la fenomenología como forma de acercamiento a la interpretación arqueológica, no

se intenta configurar una división polar entre una supuesta racionalidad económica y una lógica simbólica o cultural, mejor dicho se sugiere que cada una ayuda a constituir a la otra. Contrario a la arqueología procesual o a la nueva geografía (véase Chorley y Haggett, 1967), este enfoque supone que el espacio, lejos de ser un contenedor donde las actividades humanas tuvieron lugar, es más bien un medio relacionado con la acción, y por lo tanto, no pueden ser separados. De esta suerte:

> el espacio no existe y no puede existir apartado de los eventos y actividades en las cuales se ha implicado [...] El espacio socialmente producido combina lo cognitivo, lo físico y lo emocional en algo que puede ser reproducido, pero que está siempre abierto a la transformación y al cambio (Tilley, 1994: 10; el corchete y la traducción son míos).

La perspectiva fenomenológica (principalmente heideggeriana) de la filosofía se integra en el enfoque propuesto para reforzar la idea de que las actividades humanas, o los significados que pueden tener los espacios, están arraigadas en ambientes naturales no creados por los humanos. El enfoque fenomenológico enfatiza la manera en que las personas experimentan, perciben y entienden al mundo.

> La fenomenología ausculta en el entendimiento y en la descripción de las *cosas* así como son experimentadas por el sujeto. Se acerca al vínculo entre el *ser* y *ser-en-el-mundo*. *Ser en el mundo* es un proceso de objetivación en el cual las personas complementan el mundo ubicándose a sí mismos fuera de él (Tilley, 1994: 12; la traducción es mía).

En este sentido la estructura referencial *ser en el mundo* (*estar en el mundo*), donde el *ser ahí* es o está, nos remite al *ser en el espacio*. Únicamente la comprensión del *ser en el mundo*, como estructura esencial del *ser ahí*, hace posible el

penetrar con la vista la espacialidad existenciaria del *ser ahí* (Heidegger, 1988: 69). Las estructuras que Heidegger analiza y utiliza para desarrollar la genealogía del *ser*, principalmente la del *ser en el mundo*, son estructuras constituidas a su vez por otras más que son referenciales a los entes intracircunmundanos. Estos últimos entes son tales a manera de *ser ahí* pertenecientes al mundo circunmundano (aquello en que un *ser ahí* fáctico, en cuanto es este *ser ahí*, vive). El mundo inmediato del *ser ahí* cotidiano es el mundo circundante. La mundanidad del mundo circundante (la circunmundanidad) la buscamos por medio de una exégesis ontológica de los entes intracircunmundanos que hacen frente inmediatamente (Heidegger, 1988: 79).

Heidegger, por un lado, y Merleau-Ponty, por el otro, enfatizan la importancia de las características ontológicas de la relación entre el espacio inhabitado y el *ser en el mundo* social. Para Heidegger el espacio es existencial en la medida en que es humanizado (*ser ahí*, *ser en* [...]), esto es, el cuerpo es el foco para la percepción de un mundo humanizado. Asimismo Merleau-Ponty (2000), haciendo una crítica al objetivismo empirista y al idealismo cognitivo señala que ambos evaden el fenómeno de la *percepción*. Es decir, para el objetivismo empirista la percepción del espacio y del ambiente es un evento en la naturaleza (la percepción hace al sujeto en un objeto), mientras que el idealismo cognitivo propone una absoluta subjetividad involucrando al *ego trascendental*, quien es el sujeto de la experiencia (reducción de la percepción del objeto a una operación de pensamiento). Debido a que, según Merleau-Ponty, el cuerpo humano provee el punto de mediación fundamental entre el pensar y el mundo, el mundo y el sujeto se revelan y fluyen hacia cada uno a través del cuerpo, mismo que

provee la ligadura viva con el mundo. “Ser cuerpo es estar anudado a un cierto mundo, y nuestro cuerpo no está, ante todo, en el espacio: es del espacio” (Merleau-Ponty, 2000: 165). El espacio es entonces un espacio antropológico o existencial, lugar de una experiencia de relación con el mundo de un ser esencialmente situado en relación con un medio.

Desde estas y otras perspectivas, en la arqueología contemporánea se analiza la relación que puede existir entre la espacialidad y las manifestaciones humanas para efectos de interpretar la relacionabilidad del ser humano con su entorno y sus consecuentes implicaciones. El *ser en el mundo* es fundamental en el análisis ya que, independientemente del matiz que se le puede otorgar a esta estructura referencial, la espacialidad del ser humano en cuanto a *ser en*, es inherente a su presencia y relación corporal ante los entes intracircunmundanos.

En la arqueología interpretativa, como ya lo vimos, han sido cuatro los investigadores que más se han esforzado por analizar y proponer conceptos de la fenomenología que puedan ser operativos (Gosden, 1994; Ingold, 1993; Thomas, 1996; Tilley, 1994). Con base en la llamada *fenomenología hermenéutica heideggeriana* se han analizado y reconceptualizado conceptos como paisaje, espacio, lugar, local y corporalidad. Es necesario dejar claro que evidentemente la arqueología no puede ver ante sí (por sus propios ojos) cómo está el *ser en el mundo* y cómo y qué es su espacialidad y relacionabilidad con lo intracircunmundano. En cambio, la cultura material y toda evidencia de acción humana puede ser interpretada por medio de lo presente que queda ante nosotros del *ser en el mundo* (las huellas de actividades humanas) y de los entes intracircunmundanos (el entorno físico, natural y cultural, los

restos esqueléticos humanos [que fueron individuos con vida], los artefactos, etcétera). La cultura material y el entorno relacionado con los grupos humanos que se estudian poseen *biografías* (refiérase a secciones posteriores para una comprensión del uso de este concepto), sólo hay que buscar cuáles métodos aplicar para interpretarlas.

El espacio, el lugar y el local como estructuras referenciales

No es mi intención en este apartado hacer un análisis minucioso de todas las obras que aluden a las estructuras referenciales que antes se mencionan. Mucho se ha argumentado sobre ellas en filosofía y en geografía humana (*cfr.* Cosgrove, 1984 y 1989; Certeau, 1984; Heidegger, 1972 y 1988; Merleau-Ponty, 2000; Relph, 1976). Sin embargo, me remito a cuatro trabajos desarrollados en arqueología entre 1994 y 2001 para exponer las conceptualizaciones y los puntos más relevantes de tales estructuras según mi apreciación. Los autores de las obras, Christopher Tilley (1994, 1999) y Julian Thomas (1996, 2001) no coinciden totalmente en su lectura de la fenomenología de Heidegger o Merleau-Ponty y otros filósofos, aunque sus proposiciones finales para la arqueología son muy parecidas. Para lograr una comprensión más adecuada de las propuestas hechas por ambos autores, el lector podrá referirse a los trabajos citados.

Según Tilley (1994: 14), los *lugares* constituyen espacios a manera de centros de significación humana, siendo su singularidad manifestada y expresada en las experiencias y conciencias diarias de personas con mundos de vida particulares. El espacio, en este sentido, se supedita al lugar ya que es este último el que contiene la primera instancia de significación ontológica, tal como los centros de actividad

corporal, de significación humana y de unión emocional. En cuanto a las sociedades a pequeña escala no occidentales su propuesta es mejor explicada en sus propias palabras:

> el lugar, definido como el centro para la acción, la intención y [que es de] interés significativo, puede ser mejor considerado en términos de *locales* y en el contexto más amplio en que estos locales acontecen, [esto es], en el paisaje cultural y el natural (Tilley 1994: 14; los corchetes y la traducción son míos).

Los lugares más significativos están localizados o posicionados en el espacio. Los locales, a su vez, son lugares creados y conocidos por medio de experiencias comunes, símbolos y significados. Estos pueden ser cuartos, casas, monumentos, lugares de reunión, campamentos o asentamientos. Los locales pueden ofrecer distintas cualidades al estar adentro o al éstos ser parte de un lugar. Las personas viven sus vidas en un lugar y también sienten ser parte del lugar. Consecuentemente, el lugar es fundamental para el establecimiento de identidades personales y grupales, así como para la formación de biografías. El lugar es tanto interno como externo al sujeto humano, es un centro de significados personalmente implantados y también una *localidad* física para la acción. De esta manera, todos los lugares tienen cualidades metonímicas (los lugares y sus contenidos consisten en relaciones de “parte - totalidad”) y densidades diferenciales de significados para sus habitantes de acuerdo con los eventos y acciones que ellos presencian, participan o recuerdan. Un sentido de apego a los lugares es derivado frecuentemente de la estabilidad de significados asociados con ellos (Tilley, 1994: 18).

Las relaciones dialécticas entre individuos o grupos, locales, lugares y espacios, sean estos naturales o

culturalmente creados, conceden a los individuos un sentido de familiaridad con el entorno. Por ejemplo los locales, constituyentes del lugar en el espacio y el paisaje, pueden ser elementos naturales como bahías o calas en la costa, puntos elevados o lugares humanamente creados como los monumentos o los asentamientos (Tilley, 1994: 25). Por otra parte, "la experiencia de esos lugares no son igualmente compartidas y vividas por todos, y el entendimiento y uso de esas experiencias puede ser controlado y explotado en sistemas de dominación"(Tilley 1994: 26; la traducción es mía).

Siguiendo una línea de pensamiento de Tilley posterior a su obra de 1994 (1999: 178), los lugares son siempre tangibles y físicos y sus significados están atados con los individuos que los habitan. En este sentido, las metáforas van a ser esenciales en la medida en que, inherente a los lugares y las historias asociadas a ellos, se desarrolla un discurso metafórico y relacional entre individuos y grupos así como entre individuos y cosas. Este es el caso cuando individuos, al hablar sobre un lugar, recuerdan a otros individuos las obligaciones sociales en relación con el parentesco, el territorio, etcétera. Por ende, los lugares posicionados en el paisaje (en lo que se figura como entorno), estimulan las biografías personales y colectivas, además comparten historias por medio de procesos de creación de construcciones metafóricas y de significados del mundo.

El paisaje es metafóricamente entendido por Tilley como:

> una forma escultórica anónima, siempre moldeada por la agencia humana, nunca completada y constantemente añadida, y la relación entre las personas y ésta es un constante proceso de estructuración dialéctica: el paisaje es, tanto un medio y consecuencia de la acción e historias previas de acción. Los paisajes son experimentados en la práctica, en actividades de

> vida. [Es] la forma física y visual de la tierra como ambiente y como escenario donde ocurren los locales en una relación dialéctica en la cual los significados son creados, reproducidos y transformados (1994: 23-25; el corchete y la traducción son mías).

Un paisaje tiene importancia ontológica porque *es-vivido-en* y *a-través-de*, es mediado, trabajado y alterado, está repleto de significado cultural y simbolismo, y no es sólo algo para mirar o sobre qué pensar, no es un objeto para la simple contemplación, la descripción, la representación y el esteticismo (Tilley, 1994: 25-26). El paisaje es, en fin, un conjunto de lugares relacionales, cada uno incorporando (literal y metafóricamente) emociones, memorias y asociaciones derivadas de experiencias personales e interpersonales compartidas (Tilley, 1994). Asimismo, el paisaje es el medio para las acciones corporales y el hogar para la casa. Los paisajes proveen el marco y los locales o lugares el medio para la construcción metafórica del significado (Tilley, 1999: 178).

Es interesante contrastar esta postura con la del geógrafo Aitken *et al.* (1989), para quienes los lugares implican una conjunción e integración de la sociedad, la cultura y la naturaleza. De esta manera el *sentido de lugar* no sólo incorpora los conceptos de ubicación y regularidad, sino sentimientos de pertenencia, invasión, misterio, belleza y miedo. La percepción del lugar, su simbolismo, su significado cultural y hasta sus fronteras pueden cambiar en la medida en que el tiempo cambia y las culturas alteran el escenario de acción y significación (Golledge y Stimson, 1997: 393). El paisaje, según Aitken *et al.* (1989), es invariablemente visto a través de los ojos del observador y es interpretado por medio de un filtro de valores culturales y creencias personales. Cuando es quebrado en segmentos o componentes aislados, pierde

su cualidad de paisaje y se convierte en una mera colección de capas geográficas.

En ambos casos, tanto para Tilley como para Aitken, los lugares suponen una relación dialéctica entre lo tangible y lo emocional, siendo los individuos por medio de sus experiencias con el entorno y con otros individuos en el entorno quienes dan sentido a sus espacios de interacción. La postura de ambos investigadores se basa en lo que Johnston (1998) denomina "percepción inherente", misma que ubica a la percepción del paisaje (y por ende de los lugares) en las experiencias vividas al estar dentro de los límites de la tierra. En el caso de Tilley y su percepción fenomenológica, esto se construye *existencialmente* por medio del *ser-en-el-mundo*, mientras que Aitken y otros (1989), desde una perspectiva de *experiencias* entienden que los componentes del paisaje poseen factores aislados, como coherencia y legibilidad, que se valoran como altos en el entendimiento de las preferencias humanas hacia diferentes paisajes con distintos propósitos.

Por su parte, Julian Thomas (2001: 173) sugiere que el lugar no es sólo una cosa o una entidad, a diferencia de la propuesta fenomenológica heideggeriana, y sí un concepto *relacional* (rechazando el concepto de *percepción*) ya que siempre los sitios llaman nuestra atención según lo que pasa en éstos o por medio de las cosas que nosotros esperamos encontrar ahí. Julian Thomas, a diferencia de Tilley, sugiere que un espacio no se transforma en un lugar significativo como consecuencia de la actividad o agencia humana. El espacio, por así decirlo, ya contiene distintos elementos preferenciales y significativos que influyen en las eventuales interacciones y experiencias que los individuos viven ahí. Haciendo una lectura distinta de Heidegger, Thomas se sostiene en la idea de que "el

lugar es siempre el lugar de algo". Al respecto, Tilley (1994: 17) ha sugerido que el espacio puede existir únicamente como un conjunto o cuerpo de relaciones entre cosas o lugares.

Thomas (2001), haciendo una distinción entre el *espacio vivido* y el *espacio geométrico medido*, argumenta que el primero es definido por los atributos cualitativos de dirección y cercanía. Esto presupone una acumulación de experiencias de vida y de relaciones con otra gente que, por tanto, permite establecer la distinción cualitativa de lo cerca y lo lejos. Esta condición referencial influye en la manera en que la gente se relaciona con otra gente y con el espacio. La relacionabilidad de la gente y el paisaje hace posible localizar las acciones e interacciones en el espacio con base en la afinidad que las personas pueden tener hacia ciertos locales. Estas afinidades, como señala el autor, pueden ser reveladas por medio de eventos importantes, festivales, calamidades y sorpresas que pueden traer otras localidades a su atención. Los lugares donde se constituyen las historias de vida de las personas (las biografías) ayudan a dar cuenta de su propia identidad.

El paisaje es para Thomas una red de lugares relacionados que gradualmente han sido revelados por medio de las interacciones y actividades habituales. Los *paisajes vividos* son entidades relacionales constituidas por las personas en su engranaje con el mundo, lo que implica que la gente tiene un conjunto particular de posibilidades cuando dan cuenta de su propio paisaje (Thomas, 2001: 176). De este modo, los paisajes pueden ser múltiples o fragmentados; no es que simplemente sean percibidos de manera diferente, sino que una misma locación puede ser un lugar diferente cuando las personas poseen distintas herencias culturales para relacionarse con el lugar.

La postura de Thomas (2001) en relación con su concepción de paisaje es muy parecida a la de Tilley (1994, 1999). Esto es, el paisaje es entendido como conjuntos o redes de lugares que implican relacionabilidad, referencias y experiencias que son producto de interacciones dialécticas entre el ser humano y el entorno.

Con fundamento en estos y otros conceptos derivados como el de *biografía* (que se define adelante), en la segunda parte de este trabajo desarrollo un ejercicio para acercarme a un fenómeno arqueológico de Las Antillas que desde finales de la década de 1970 ha propiciado interesantes debates en los foros académicos regionales e internacionales. Los espacios, los lugares y los objetos culturales hasta ahora registrados de los grupos Huecoide, serán analizados y comparados brevemente con su contraparte Saladoide en función de esta perspectiva de corte fenomenológico. Los espacios vividos y los objetos que reflejan la existencia de dos culturas agroceramistas tempranas en Las Antillas, serán confrontados con lo que hoy señalamos son posiblemente sus trayectorias biográficas, entendiendo a esto, en términos generales, como el conjunto de mecanismos que intervienen en la construcción de significados y relaciones entre individuos, objetos y lugares por medio de experiencias de vida dentro y entre grupos culturales.

SEGUNDA PARTE

El fenómeno arqueológico antillano “La Hueca”

En esta parte del ensayo se muestran primeramente datos arqueológicos de diversa índole que permiten producir un panorama global del llamado “problema de La Hueca”. Desde mi punto de vista, no es posible elaborar nuevas interpretaciones acerca del fenómeno que pretendo analizar, si no se desarrolla previamente una exposición y discusión de cada uno de los temas que dieron pie a la polémica “Huecoide-Saladoide”. Hubiese sido posible entrar de lleno en las interpretaciones que pretendo desarrollar, omitiendo la información que deseo mostrar en las primeras secciones de esta parte del ensayo. En este caso el lector, quien es la persona que en última instancia determina si mis planteamientos y sugerencias son coherentes o factibles, no tendría a su disposición los mismos elementos que me permitieron interpretar los aspectos que intento comprender.

Así, queda claro que una doble intención me mueve a desarrollar las primeras dos secciones de esta parte del ensayo (con sus respectivas subsecciones): primero, mostrar los elementos necesarios que permitan al lector contar con un panorama global del problema de La Hueca y segundo,

proporcionar al lector los datos necesarios que le permitan contrastar mis interpretaciones con otras posibilidades de análisis e interpretación.

Posteriormente se desarrollan los temas específicos que intento comprender, así como las interpretaciones y los señalamientos que propongo en busca de una más clara comprensión del fenómeno arqueológico antillano La Hueca.

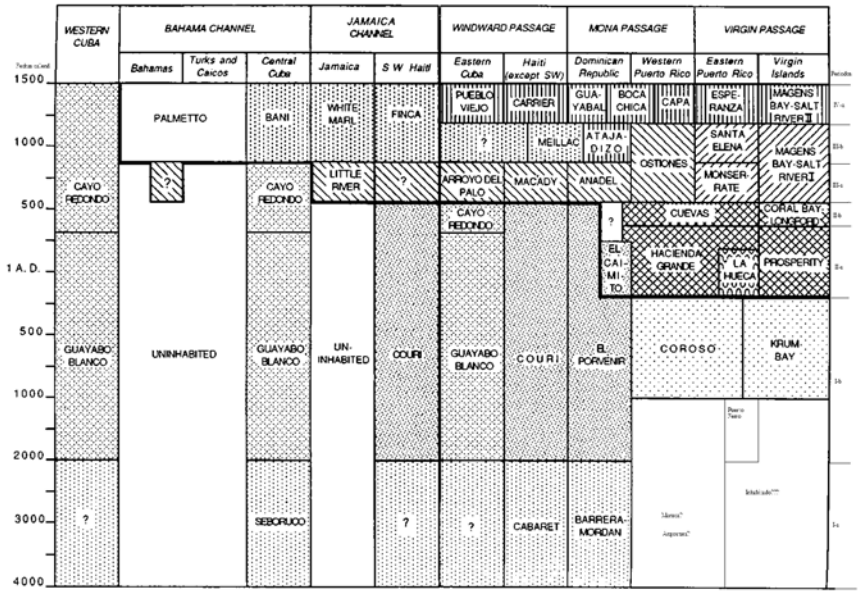
Exposición de dos propuestas acerca del entorno cronológico-cultural del fenómeno que se estudia

Debido a que la segunda parte del ensayo está enfocada en un periodo precolombino concreto de Las Antillas y Puerto Rico, realizo primeramente una sinopsis de la propuesta cronotemporal elaborada por Irving Rouse (1952, 1992). Este modelo es comúnmente aceptado por la mayoría de investigadores de la arqueología antillana. Otro modelo igualmente importante que ha sido propuesto por Luis Chanlatte (1981) e Yvonne Narganes (1983, 2002), será también resumido y expuesto debido a la importancia de sus planteamientos para el análisis que más adelante desarrollo. Ambas propuestas son de importancia para este trabajo porque en ellas se concretan las expectativas de quienes las promulgan. Es decir, estas propuestas han sido parte fundamental en el debate que se pretende analizar, ya que sus expositores principales y los seguidores de ellas son quienes han aportado los elementos que permiten hoy mantener el problema de La Hueca en continua discusión.

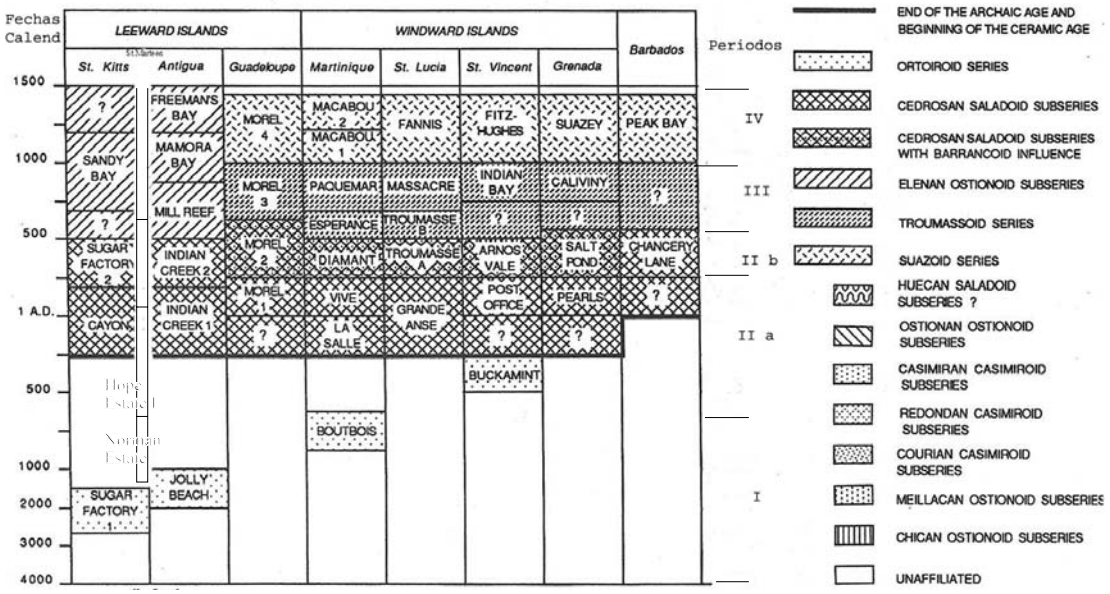
El modelo cronológico-espacial de Rouse

El marco temporal y espacial establecido por Rouse (e.g., 1992) para Las Antillas es un modelo clasificatorio taxonómico y se

basa en la noción de que los patrones observados en el registro arqueológico son el resultado de las ideas y valores compartidos por un grupo de personas (Binford, 1977: 30; Rodríguez Ramos, 2000: 20). En un principio, el modelo de Rouse fue formulado para trazar las migraciones y las distribuciones geográficas y temporales de las distintas culturas que arribaron a Las Antillas desde una perspectiva diacrónica (Rodríguez Ramos, 2000: 20), aunque al parecer, éste no pretendía dar explicaciones más contundentes sobre la presencia de diversos grupos humanos a lo largo de la prehistoria antillana. Posteriormente agregó a su modelo los conceptos de "esferas de interacción" y "zonas de contacto", denominadas como fronteras; con la integración de esos conceptos, más nuevos datos proporcionados por la gran cantidad de investigaciones realizadas en todas Las Antillas, el modelo de Rouse logró mayor flexibilidad permitiendo así una discusión más detallada de los diversos aspectos que definen a las culturas precolombinas del Caribe antillano.



Cuadro 1 Marco crono-espacial de Las Antillas (modificado de Rouse (1992): Figuras 14 y 15)



Cuadro 1 Continuación

A pesar de las críticas que ha recibido el modelo y de los cambios que ha sufrido el mismo a través del tiempo, su validez para sintetizar las características de las diferentes culturas que arribaron a Las Antillas dentro de un marco espacial y temporal es aún reconocida por muchos arqueólogos interesados en la historia antigua del Caribe antillano. La nomenclatura del modelo clasificatorio de Rouse es, como fue mencionado anteriormente, de tipo taxonómico en donde la cultura material es clasificada a partir de sus atributos y su distribución, tanto espacial como temporal. En su modelo, Rouse (1992: 59) define la categoría *estilo* o *complejo* de cerámica y de otros artefactos, donde cada categoría es indicativa de un grupo de personas o una cultura singular. Los estilos fueron agrupados en *series* con lo cual se destaca el origen común de los estilos; "recientemente se ha incorporado en la arqueología caribeña un nuevo concepto clasificatorio, la subserie. Fue

propuesto originalmente por Gary Vescelius y ha sido redefinido por Rouse en publicaciones recientes" (Rodríguez López, 1992: 61-62). Entonces, los estilos de los artefactos son agrupados dentro de las series, y las subseries son "un nivel jerárquico intermedio entre pueblos, culturas locales y las series a las que pertenecen" (Curet, 1992: 43).

En el modelo de Rouse, las series están acompañadas por el sufijo *-oide* (-oid en inglés) como es el caso de las únicas seis series de su modelo cronológico de Las Antillas, conocidas como *Ortoiroide*, *Casimiroide*, *Saladoide*, *Troumassoide*, *Suazoide* y *Ostionoide*. Asimismo, las subseries están acompañadas por el sufijo *-an* y "están divididas en estilos que representan líneas de desarrollo local y diversificación de los pueblos y culturas como es visto en las distribuciones modales de los diferentes inventarios de cerámica y artefactos líticos de los grupos cerámicos y arcaicos respectivamente" (Rodríguez Ramos, 2000: 21). Los estilos son nombrados con base en el sitio *cabecera*, es decir, el lugar donde la cultura material fue primeramente descubierta.

El modelo cronoespacial consiste en cuatro periodos enumerados I al IV; algunos de ellos han sido divididos en dos partes (Cuadro 1) y abarcan cinco *eras* conocidas como lítica, arcaica, cerámica, formativa e histórica. El periodo I está constituido por dos eras, la *era lítica* (periodo I-a) y la *era arcaica* (periodo I-b). En concreto, el periodo I-a o era lítica representa a los grupos cazadores-recolectores y pescadores de la serie Casimiroide, mismos que según Rouse (1992: 56) parecen provenir de la Península de Yucatán. Estos grupos, aparentemente organizados en bandas, confeccionaban artefactos de piedra tallada, estaban más orientados hacia la explotación de recursos terrestres y su distribución geográfica ha sido

trazada desde el oeste de Cuba hasta aproximadamente la mitad oeste de Puerto Rico.

El periodo I-a se extiende en términos cronológicos desde el 4000 hasta el 2000 a.C. En este periodo, la serie Casimiroide se subdivide en una subserie: Casimiran Casimiroid. Otras dos subseries derivadas de la serie Casimiroide corresponden al periodo I-b (era arcaica): Courian Casimiroid y Redondan Casimiroid. Estas dos subseries, además de la presencia de una nueva serie conocida como Ortoiroide, fueron ubicadas en la posterior era arcaica, es decir, entre el 2000 y 400 a.C.

La procedencia de la serie Ortoiroide es, según este modelo, sudamericana y las manifestaciones culturales de la misma son bastante homogéneas. Han sido descritos como cazadores-recolectores y estaban más orientados a los recursos marinos que a los terrestres; hacían pocos artefactos de piedra tallada con la excepción de los grupos humanos de Antigua y Puerto Rico. Además, se suma al espectro artefactual la confección de artefactos de piedra pulida (morteros, manos molederas) y de caracoles, utilizándose técnicas similares en la confección de ellos. Con las subseries Courian y Redondan Casimiroid, se mantuvo la tradición de la piedra tallada característica del periodo I-a (era lítica) y fueron agregados artefactos de piedra pulida y de caracol. Para el periodo I-b, los grupos humanos de las series mencionadas (Casimiroide, Ortoiroide) parecen haber estado organizados en bandas y explotaban tanto recursos terrestres como marinos.

Existen varios sitios en Puerto Rico que aparentemente se ubican entre las dos *eras* antes mencionadas. Como ejemplo se muestra el caso de Angostura, sitio localizado en el actual municipio norteño y costero de Barceloneta y que ha sido

fechado para el 4000 a.C., condición que lo ubica como un "híbrido cultural" entre las dos *eras* y tradiciones precerámicas de Rouse (1992). Por otro lado está el sitio Maruca, localizado en el actual municipio sureño y costero de Ponce. Este segundo sitio ha sido fechado *ca*. 2890/2580 a.C.(Rodríguez López, 1997b), característica que lo ubica, por lo menos cronológicamente, en la era arcaica ("tradición" Ortoiroide, 2500/2000-400 a.C.). Retomando algunos de los parámetros que se han utilizado para caracterizar las industrias materiales producidas durante el periodo I de Rouse, se puede decir que los habitantes de los lugares Angostura y Maruca produjeron artefactos líticos y de concha típicos de las tradiciones *líticas* y *arcaicas* definidas por Rouse. Es evidente, por lo menos en el caso de Maruca, que se estaban elaborando algunos tipos de artefactos que aluden a la tradición arcaica (i.e., Casimiroide) del occidente de Las Antillas (e.g., Cuba, La Española), pero con materias primas que procedían, en algunos casos, de Las Antillas Menores.

Como ha señalado Rodríguez Ramos (2000: 25) los sitios precerámicos costeros y del interior de las montañas asociados con las dos series del periodo I, indican que estos grupos explotaban diversidad de ambientes y que su organización estructural era lo suficientemente flexible como para permitirles lidiar con las diferentes tensiones impuestas por los distintos tipos de condiciones contrastantes. A la luz de la presente evidencia, los modelos de subsistencia y de organización estructural de los grupos precerámicos en Las Antillas están siendo continuamente revisados.

Según el modelo de Rouse, a partir del 250 a.C. hacen su arribo a Las Antillas los primeros grupos ceramistas con tradición agrícola: los Saladoide (Cuadro 1). El nombre de esta

nueva serie se deriva del sitio arqueológico Saladero, localizado en el norte del Valle del río Orinoco en Venezuela. Estos grupos aparentemente tenían una organización social tribal (o "igualitaria") basada en relaciones de parentesco extendidas. En Las Antillas y principalmente en Puerto Rico, la serie Saladoide consiste en dos subseries: Huecan Saladoid y Cedrosan Saladoid. La subserie Cedrosan Saladoid se caracteriza por los atributos que posee la cerámica, principalmente el conocido *Blanco sobre Rojo* (BsR), mientras que la subserie Huecan Saladoid se caracteriza por la carencia del atributo antes mencionado y por el predominio del *inciso entrecruzado zonal* (IEZ). De la subserie Cedrosan Saladoid, en Puerto Rico se manifiestan los estilos cerámicos Hacienda Grande (periodo II-a / *ca*. 250 a.C.-400 d.C.) y Cuevas (periodo II-b / *ca*. 400-600 d.C.) mientras que la subserie Huecan Saladoid (periodo II-a / *ca.* 550 a.C.-100/300 d.C.) se manifiesta notablemente en los sitios Sorcé en la isla municipio de Vieques (Chanlatte y Narganes, 1983), Punta Candelero (Rodríguez López, 1989a) en la costa este y Maisabel (Siegel, 1992) en la costa norte de la isla. Se ha considerado que la principal estrategia de subsistencia agrícola de estos grupos fue el conocido sistema agrotecnológico de la roza y quema para la construcción de huertos, denominado por Roosevelt (1980) para el caso de Sudamérica como *sistema agrícola de bosques tropicales*, con el cual se producía principalmente la yuca (*Manihot* sp.).

Conforme al marco cronológico de Rouse, la primera oleada de grupos Saladoide avanzaron relativamente rápido a través de las islas de Barlovento y Sotavento hasta llegar al oeste de Puerto Rico. Los descendientes de los Saladoide que migraron originalmente, se desplazaron y se asentaron en La Española y en otras islas de Las Antillas Mayores y las Bahamas. Son estos

grupos descendientes de los Saladoide quienes desarrollaron lo que ha sido denominado serie Ostionoide (Cuadro 1). Su presencia se registra en las islas de Sotavento y Las Antillas Mayores, excluyendo el oeste de la isla de Cuba y las islas de Barlovento, donde se desarrollaron las series Troumassoide y Suazoide. El controversial proceso de evolución cultural unilineal que propone Rouse a partir de las migraciones Saladoide, ha sido debatido por investigadores como Ricardo Alegría (1997) y Luis Chanlatte e Yvonne Narganes (1983). El primero argumenta que luego de la expansión Saladoide hacia Las Antillas, otros grupos étnicos continuaron fluyendo hacia las islas, provocando así el desarrollo de estilos cerámicos locales (insulares). Chanlatte y Narganes proponen a su vez un esquema basado en dos migraciones *agroalfareras* (la Huecoide y la Saladoide), que produjeron posteriormente los grandes desarrollos culturales locales o regionales.

En Puerto Rico concretamente, la serie Ostionoide desembocó en el surgimiento de varias subseries durante el periodo III: Elenan Ostionoid (periodo III-a, estilo Monserrate: 600-900 d.C.; periodo III-b, estilo Santa Elena: 900-1200 d.C.), y Ostionan Ostionoid (periodo III-a, estilo Ostiones Puro; periodo III-b, Ostiones Modificado). Es necesario mencionar que a partir de esta serie arqueológica se comienza a develar un conjunto de rasgos culturales diferentes a la serie anterior. Se comienzan a observar posibles cambios en la organización y estratificación social, evidenciado en la presencia de recintos demarcados por rocas, en la práctica de deformación craneal y en los cambios contrastantes en las formas de disposición de los muertos (Curet y Oliver, 1998).

Durante el periodo IV se desarrolló una nueva subserie Ostionoide que poseía las cualidades culturales que fueron

observadas por los conquistadores europeos al arribar a Las Antillas. Ésta representa el climax del desarrollo de las culturas precolombinas antillanas ya que se comenzó a manifestar un complejo sistema de cacicazgos sostenidos por aldeas de tamaños variados. La nueva subserie Chican Ostionoid (Periodo IV-a: *ca.*1200-1500 d.C.), conocida también como periodo Taíno, se divide entonces en varios estilos cerámicos: estilo Pueblo Viejo (Cuba), estilo Carrier (Haití), estilos Boca Chica y Guayabal (República Dominicana), estilos Esperanza y Capá (Puerto Rico), y estilo Magens Bay-Salt River II (Islas Vírgenes).

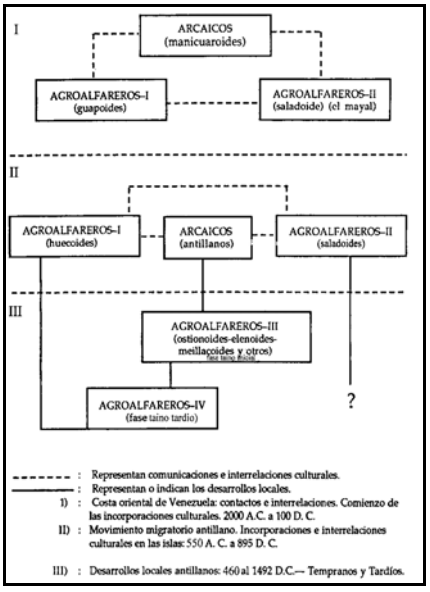
El periodo IV-b representa el momento de contacto entre indígenas antillanos y europeos, es decir, el periodo entre el año 1492 y posiblemente mediados del siglo XVI, momento en el que la población indígena de Las Antillas había sido mestizada y/o prácticamente exterminada. Para el tiempo en que los europeos arribaron a Las Antillas los Taíno, quienes representan la etapa[3] final en el continuo de migraciones y adaptación humana en la región, eran agricultores y pescadores altamente especializados con una compleja y jerárquica estructura social (Newsom, 1993).

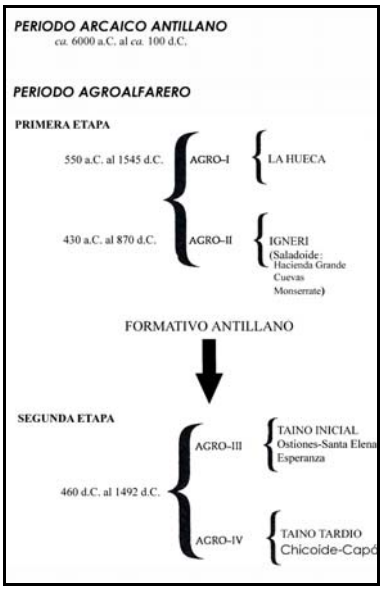
El esquema cronológico-cultural de Chanlatte y Narganes

A diferencia del modelo de Rouse anteriormente resumido, el cual se fundamenta principalmente en la distribución temporal

[3] Se utiliza el concepto "etapa" en términos genéricos para hacer referencia a momentos específicos (e.g., tempranos vs. tardíos) de los distintos periodos y fases propuestos en los modelos de Rouse (1992) y Chanlatte y Narganes (1983, 2002). No se confunda el lector por la utilización arbitraria y ahora contextualizada que se hace de tal concepto para su uso en las siguientes secciones de este capítulo, en contraposición con la terminología empleada por los generadores de los modelos en referencia.Se hace utilización del mismo para estandarizar desde el punto de vista narrativo, la información que se maneja en esta y posteriores subsecciones.

y espacial de los atributos en el material cerámico, Chanlatte y Narganes utilizan categorías distintas para explicar los procesos culturales acontecidos en las costas de Suramérica y en Las Antillas (Cuadro 2a y 2b). Mientras Rouse se vale de las categorías *serie* (cultura), *subserie* (pueblos) y *estilo* (cultura singular/grupo de individuos) como unidades de análisis para interrelacionar a las culturas singulares (estilos) con las tradiciones culturales más amplias (series), Chanlatte y Narganes prefieren utilizar categorías como *complejo cultural* (cultura) y estilo (desarrollos foráneos y locales) para reconocer y definir tanto interacciones sincrónicas como diacrónicas. Como se ha visto, ambos modelos utilizan algunas categorías similares (e.g., cultura, periodo, estilo), pero los datos que las sustentan así como el sentido que se les ha otorgado son disímiles.





a) b)

Cuadro 2 a) esquema de las interacciones culturales continentales (I) y antillanas (II y III) de las culturas relacionadas con los procesos migratorios y de desarrollo local antillano; b) esquema cronológico de Las Antillas (Figuras modificadas de Chanlatte y Narganes 2002).

El esquema cronológico de Chanlatte (1981) y Narganes (1983; 2002) consiste en dos grandes periodos: *periodo arcaico antillano* y *periodo agroalfarero* (Cuadro 2b). El periodo arcaico comprende aproximadamente 5000 años de continuos movimientos y desarrollos en las islas, desde *ca*. 6000 a.C. hasta algunos decenios de años después de Cristo. Los fechamientos tempranos que se han registrado en algunos sitios arcaicos de Las Antillas mayores hacen difícil establecer con precisión las posibles rutas de migración hacia las islas. Esto deja abierta la posibilidad de que hayan existido varios canales de flujo migratorio: la península de Florida, la península de Yucatán y el norte de Venezuela. Chanlatte y Narganes (2002: 16) sugieren que el desarrollo cultural de los grupos de este periodo “no fue tan simple como generalmente

[otros] lo presentan: nómadas recolectores y pescadores" (el corchete es mío). El medioambiente antillano desempeña un papel importante para estos investigadores ya que, dadas sus características de abundancia y variabilidad, promueve la conservación y creación de otros modos de subsistencia, entre los que consideran la práctica de una agricultura empírica (protoagricultura) o algún tipo de horticultura de legumbres y vegetales precoces. Para el momento en que comienzan a arribar a las islas los primeros grupos agroalfareros, la población arcaica había aumentado considerablemente. En ese entonces ya habían establecido un patrón de dispersión mayormente costero debido a la importancia de las fuentes de abastecimiento litorales y estuarinas. Los arcaicos antillanos mantuvieron una industria lítica de lascas y microlascas en sus ocupaciones más tempranas (i.e., grandes cuchillos, navajas, etcétera), aunque en las tardías se sumaron artefactos líticos pulidos (e.g., hachas mariposoides, pulidores y machacadores cónicos). Los raspadores, gubias y punzones de concha son también artefactos característicos de las ocupaciones tardías de este periodo.

Promoviendo una interacción activa de los grupos arcaicos con los primeros grupos agroalfareros que ingresaron desde Suramérica, Chanlatte y Narganes sugieren que hubo inicialmente un periodo de convivencia que consideran acerámico –sólo en el momento de encuentro e interacción entre éstos y los agroalfareros– basándose en que "las destrezas artesanales son las últimas manifestaciones en adquirirse en el largo aprendizaje que esto implica para las poblaciones *primitivas* no diestras" (Chanlatte y Narganes, 2002: 17; las cursivas son mías). En subsiguientes etapas (del periodo agroalfarero) se podrá observar el rol activo de los grupos arcaicos en las interacciones que se desarrollaron con los posteriores

migrantes, reflejado en la permanencia de algunas tradiciones "precerámicas" en los complejos culturales agroalfareros.

El siguiente periodo en el esquema que se describe es el *periodo agroalfarero*. El mismo se subdivide en *primera etapa* y *segunda etapa* más dos culturas por cada una de ellas, siendo dos de éstas desarrollos locales o insulares (i.e., Taíno inicial y Taíno tardío). La etapa más temprana de este periodo (i.e., la primera etapa) se caracteriza por la presencia de dos culturas foráneas: la Huecoide y la Saladoide. Los proponentes consideran que el complejo cultural La Hueca o cultura Huecoide corresponde a la fase más temprana de ocupación agroalfarera, misma que denominan *Agroalfareros I* (Agro I). Su entrada a Las Antillas comienza en un momento anterior a *ca*. 550 a.C. y al parecer "su origen se remonta a las estribaciones orientales andinas suramericanas: cultura Tutiscahiño (2000 a.C.) en Bolivia oriental; Puerto Hormiga y Santa Marta (300 a.C.) en el norte de Colombia" (Chanlatte y Narganes, 2002: 25). Otro sitio de importancia en Suramérica y que los autores consideraron en un momento anterior (1981, 1983) como el punto de origen de la cultura Huecoide, es conocido como Río Guapo, localizado en la costa oriental de Venezuela y ahora prácticamente destruido por las actividades de alta energía de un río. Este sitio, con materiales similares a los de La Hueca, arrojó fechas radiocarbónicas de 270 d.C., mismas que al parecer eran incongruentes con las señaladas por Chanlatte y Narganes para el caso de La Hueca en la isla de Vieques (*ca*. 160 a.C. [calibración 2 sigma]) y otros sitios Huecoide como Hope Estate en la isla de San Martín (*ca*. 550 a.C. [no calibrada]), Morel en la isla de Guadalupe (400 a.C.[no calibrada]) y Punta Candelero en Puerto Rico (*ca*. 340 a.C. [calibración 2 sigma]) (las fechas se tomaron de Oliver,1999).

Los fechamientos radiocarbónicos obtenidos de los sitios La Hueca y Punta Candelero, han sido objeto de críticas por dos razones: 1) existen sitios arqueológicos Saladoide (e.g., Trants, en la isla de Montserrat = 480 a.C.) con fechamientos más tempranos y 2) el rango de tiempo que evidencian los fechamientos son demasiado amplios, lo que implica para algunos investigadores posibles errores y contaminación de las muestras tomadas para fechar (véanse Oliver, 1999 y Rodríguez Ramos, 2001 para una discusión más profunda sobre este tema).

Según este esquema, la organización social de los Huecoide es tribal, pero con un estado de desarrollo bastante avanzado. Sus asentamientos estaban ubicados cerca de las costas y llanos, donde accedían a ecosistemas como mangles, bancos de arena y arrecifes. Cerca de los asentamientos existían ríos de agua fresca. Sus poblados o aldeas se componían de entre cuatro a siete casas, ordenadas en algunos casos en un patrón semicircular que delimitaba una plaza central libre de viviendas. Dadas las características presentes en la distribución de ciertos elementos artefactuales religiosos, se cree que existía una división social, encabezada por la presencia de un cacique y posiblemente un chamán. A juzgar por algunos materiales de esta cultura,[4] aparentemente poseían un sistema religioso complejo. La ausencia de enterramientos humanos en los asentamientos Huecoide, es un factor que sugiere algún tratamiento sofisticado en los rituales mortuorios distinto al de los Saladoide.

Los autores estiman que la economía de los Huecoide se basaba posiblemente en el cultivo de plantas tuberosas como la

[4] En secciones posteriores se describe con más detalle la cultura material de los grupos Huecoide de los sitios La Hueca y Punta Candelero.

yuca amarga (*Manihot* sp.), frutas y otros vegetales antillanos fundamentándose en la cultura material relacionada con el procesamiento y cocción de vegetales. Es factible pensar que hayan utilizado la tecnología de roza y quema en la preparación de los huertos caseros y parcelas para la siembra de sus plantas económicas. Los recursos costeros eran parte importante para la alimentación, pero también para la obtención de materia prima necesaria en la confección de algunos de sus implementos o accesorios personales.

La segunda cultura de la *primera etapa* agroalfarera se conoce como Saladoide o Agroalfareros II (Agro II). La procedencia de ella es la misma que establece Rouse en su modelo, es decir, Suramérica, y los sitios más tempranos en ese continente son Saladero, La Gruta y Ronquín (todos en el margen del río Orinoco en Venezuela). La cultura Saladoide se manifiesta en extenso en muchas de las islas, principalmente desde el extremo sur del arco antillano hasta el sureste de La Española. La entrada y movilidad de esta cultura en Las Antillas se remonta aproximadamente a *ca*. 480-400 a.C., lo que demuestra que los Saladoide y los Huecoide pudieron coexistir e interactuar desde muy temprano en sus respectivas migraciones.

La ubicación de los asentamientos de esta cultura ocurre esencialmente en las costas y llanos aluviales con cuerpos de agua fresca durante las ocupaciones tempranas (e.g., estilo Hacienda Grande), aunque las ocupaciones tardías (e.g., estilos Cuevas y Monserrate) desarrollaron un patrón de asentamiento hacia el interior de algunas islas (e.g., Puerto Rico). Las aldeas o villas de estos grupos humanos eran más extensas que las Huecoide (i.e., entre diez y quince casas), mostraban una configuración de círculo o semicírculo (herradura) y la

organización social de estos grupos era compleja (tribal). Según Chanlatte y Narganes (2002: 36), las aldeas debieron estar regidas por un jefe supremo (cacique) y la intervención espiritual de un sacerdote o chamán. Los rituales mortuorios de los Saladoide consistían en el enterramiento de sus integrantes en los espacios centrales de las aldeas o en otras áreas al interior de los asentamientos, ofrendando a veces, objetos culturales de posible valor para la comunidad o para el propio individuo fallecido. Las evidencias arqueológicas obtenidas muestran que en la fase terminal de la cultura Saladoide se comenzaron a construir aldeas más pequeñas, en algunos casos existiendo sólo de dos a cinco casas.

La economía Saladoide se basaba, según el esquema mencionado, en el cultivo de la yuca amarga o brava (*Manihot* sp.) al igual que los Huecoide. Otras importantes plantas alimenticias tuvieron que ser aprovechadas, aunque en el presente, no existen evidencias directas al respecto. En cuanto a la fauna, consumían diversas especies (e.g., crustáceos, moluscos, peces, aves, etcétera) provenientes de variados ecosistemas costeros. La cultura material de los Saladoide muestra, a grandes rasgos, tanto semejanzas como diferencias marcadas en relación con el material Huecoide. Destacan por ejemplo los recipientes cerámicos, el herramental lítico y la lapidaria.[5] Los rasgos culturales típicamente Saladoide parecen desvanecerse cercano al 600-700 d.C., época en que ya habían comenzado a cambiar algunas de sus expresiones culturales (e.g., las decoraciones cerámicas, el patrón de asentamiento, etcétera).

[5] En secciones posteriores se describen algunas características de la cultura material Saladoide así como otros aspectos de importancia.

Tras casi mil años de coexistencia e interacción entre arcaicos, agroalfareros Huecoide y Saladoide (i.e., *ca.* 550 a.C.-460 d.C.) se conforma lo que Chanlatte (1981) y Narganes (1983; 2002) denominan el *Formativo Antillano*, etapa en la que se consolidan el sedentarismo y la agricultura insular en las poblaciones arcaicas que habían ocupado inicialmente Las Antillas. Es entonces el *Formativo Antillano* la *segunda etapa* del periodo agroalfarero, misma que está constituida por las culturas Taino inicial o Agroalfareros III (Agro III) y Taíno tardío o Agroalfareros IV (Agro IV).

La segunda etapa (460-1492 d.C.) está conformada por una serie de desarrollos locales, producto de las intensas interacciones que por más de novecientos años mantuvieron los grupos humanos que ya habían arribado a las islas. La cultura Taíno inicial (Agro III) se caracteriza por la permanencia de algunos elementos culturales de los arcaicos, quienes interactuando de manera diversa con los Huecoide y Saladoide, desarrollan manifestaciones culturales diferentes a las ya conocidas.

El proceso de transformación cultural de los arcaicos se conoce en cada una de Las Antillas con un apelativo local, ya que en algunas islas los arcaicos se diversifican en un sinnúmero de desarrollos locales; cada uno de ellos expresando su nueva forma de vida en un contexto geográfico particular (Chanlatte y Narganes, 2002: 18).

Dentro de la cultura Taíno inicial –que inicia aproximadamente a partir del 460 d.C.– se desarrollan inicialmente dos estilos cerámicos (o tradiciones) conocidos en el esquema de Chanlatte y Narganes como Ostiones y Santa Elena. Ambas tradiciones, estando insertas en una misma cultura, modificaron el patrón de asentamiento típico de los Huecoide y Saladoide ya que, además de establecerse en áreas costeras, se

internaron sustancialmente en algunas islas antillanas como Islas Vírgenes (e.g., estilo Santa Elena) y Puerto Rico (e.g., estilo Santa Elena en el oriente y Ostiones puro/modificado en el occidente). La configuración de los asentamientos de estas tradiciones se muestra más compacta, por decirlo de alguna manera, y comienzan a construirse recintos o plazas públicas demarcadas por rocas (e.g., Tibes en Puerto Rico). Estos elementos indican que posiblemente se comenzó a reconfigurar la estructura social (política y/o de parentesco) en los asentamientos de manera distinta a lo acontecido en etapas y periodos anteriores. Se empiezan a manifestar cambios en los rituales mortuorios porque que los enterramientos humanos comienzan a depositarse –en muchos casos– en los pisos de las unidades habitacionales distinto a lo observado en las culturas anteriores (e.g., Saladoide), quienes tradicionalmente colocaban a sus muertos en los espacios centrales de los asentamientos.

La economía de la cultura Taíno inicial era agrícola, pero la recolección y la cacería continuaron siendo elementos importantes. Muchos asentamientos en las áreas costeras o en el interior de las islas se ubicaron cerca de fuentes de agua fresca y en terrenos con buenas cualidades para la agricultura. A diferencia de las economías de caza y recolección previas, durante las ocupaciones Taíno inicial (e.g. Santa Elena y Ostiones) se observa una explotación poco diferenciada de recursos terrestres y costeros, lo que sugiere una estructuración más diversificada en cuanto a la explotación de distintos ambientes.

La tradición más tardía de la cultura Taíno inicial es conocida como *Esperanza* en la isla de Puerto Rico y se caracteriza principalmente por los marcados cambios en el

patrón de asentamiento y en la configuración de los poblados o villas. Esta tradición comienza a definirse cercano al 1200 d.C., manifestándose cambios en la producción cerámica, en la construcción de conjuntos de recintos o plazas que constituían centros ceremoniales y en la conformación de pequeños poblados –a veces dispersos y de entre una u tres casas– que al parecer sostenían a las grandes villas. La institución del cacicazgo y la evidente jerarquización social muestran la complejidad sociocultural de los grupos humanos en cuestión. Para mantener los nuevos niveles de cohesión que imponía este tipo de estructuración social, fue posible que se instituyeran cambios en los modos de subsistencia en general, pero sobre todo en los modos de producción agrícola. En fin, nuevos tipos de expresiones culturales materiales (i.e., confección de implementos, ídolos y accesorios) fueron notorias principalmente en el oriente de Puerto Rico y en las Islas Vírgenes, hasta que hacen su arribo en estos rumbos los conquistadores europeos.

Mientras tanto, la cultura Taíno tardío o *Agroalfareros IV* (Agro IV) se estaba gestando en el occidente de Puerto Rico y en gran parte de La Española. Quizás un poco antes del 1200 d.C. –al igual que en la tradición *Esperanza*– estaban ocurriendo cambios significativos, sobre todo en el oriente de La Española. Dos estilos cerámicos (tradiciones), conocidos como Boca Chica (en La Española oriental) y Capá (en Puerto Rico occidental), desarrollaron las formas políticas más sofisticadas de toda la historia antigua antillana. Parecido a la progresión observada entre las tradiciones tempranas y tardías de la cultura Taino inicial, durante las ocupaciones Boca Chica y Capá se constituyeron grandes centros ceremoniales conformados por lugares con diversos recintos demarcados. Al

parecer, pequeñas y medianas aldeas o poblados sostenían a estos majestuosos centros, siendo algunos de ellos importantes lugares ceremoniales que fungían únicamente como recintos religiosos y de grandes actividades públicas. En otros casos las pequeñas aldeas, a veces hasta de una sola unidad habitacional y doméstica, poseían su propio recinto delimitado por rocas a manera de localidades utilizadas para actividades cotidianas y religiosas aparentemente familiares (Oliver: comunicación personal, 2002).

Algunos cronistas europeos dan cuenta de las expresiones culturales aún en práctica durante el periodo de contacto indo-europeo (véanse Fernández de Oviedo, 1996 [1526]; Las Casas, 1957 [1559-1566]; Pané, 1990 [*ca*. 1498]). Redes y alianzas entre cacicazgos menores para constituir unidades políticas abarcadoras; alianzas por medio del parentesco; complejo panteón religioso confeccionado en objetos de piedra, madera y concha para representar y rendir culto a las deidades (cemiísmo); rituales mortuorios diversos; extensas redes de intercambio (intra e interislas); diversos sistemas de producción agrícola (e.g., riego, terrazas, montones), son algunas de tales expresiones.

En este contexto, Chanlatte y Narganes (1983) sostienen que los desarrollos acontecidos antes, durante y después de las ocupaciones correspondientes a las culturas Huecoide y Saladoide estuvieron impregnados por tradiciones culturales diversas, de todos los grupos étnicos que habían ocupado Las Antillas en momentos diferentes. Esta articulación, por decirlo de alguna manera, se observa en la permanencia de ciertos elementos de la industria de herramientas talladas de los arcaicos en contextos culturales tardíos (i.e., contextos cercanos al momento del colapso de los grandes cacicazgos entre

1492 y 1550 d.C.); en la confección de algunos motivos cerámicos de las tradiciones Ostiones, Santa Elena, Esperanza, Boca Chica y Capá que hacen referencia a las representaciones simbólicas de los Huecoide y sus formas de plasmarlas en distintos materiales. Asimismo, las representaciones de deidades en forma de objetos como los cemís, elaborados inicialmente por los Saladoide, continuaron desarrollándose hasta convertirse en elementos trascendentales del panteón Taíno tardío. De esta forma, los distintos procesos socioculturales que debieron ocurrir en la evolución y desarrollo de los pueblos indígenas de Las Antillas son contextualizados en un complejo entramado de interacciones en tiempo y espacio, de manera distinta a lo planteado por Rouse (1992) en su modelo. Se debe recordar que Rouse (1992) propone una evolución unilineal a partir de la serie Saladoide, mientras que en el esquema de Chanlatte [y Narganes], no sólo los Saladoide fueron agentes que participaron y promovieron el cambio sociocultural en Las Antillas, sino también otras culturas y tradiciones como la arcaica y huecoide.

Propuesta para una "relativa" cohesión entre los dos modelos

Aunque estoy de acuerdo con Oliver (1999) en que los modelos histórico-culturales antes resumidos parten de análisis y categorías disímiles, sí entiendo que ofrecen información suficiente para desarrollar comparaciones cruzadas en ciertos aspectos. No toda investigación arqueológica ni toda explicación de un proceso, cualquiera que sea, tiene que partir de fundamentos empíricos o estadísticamente comparables. Independientemente de las categorías analíticas utilizadas en los modelos en cuestión, o de la metodología empleada en los diversos trabajos de campo, es claro que los materiales que se

han recabado muestran —en el presente— que dos entidades comunitarias existieron en determinado momento y lugares particulares. Hablo de la existencia de pobladores que constituyeron villas e —independientemente de las categorías analíticas que podamos utilizar— vivieron y plasmaron en los lugares su existir y su modo particular de convivencia y de subsistencia. No todo tiene que ser contrastado o corroborado por medios preferiblemente estadísticos, ni todo lo corroborado o contrastado es en consecuencia la "realidad" o una explicación "más convincente". La interpretación o "explicación" más sólida para la arqueología y otras disciplinas debe ser aquella que se sustenta con elementos contundentes, mismos que pueden ser, en el más empírico de los ejemplos, contrastados o sometidos a prueba ante el conjunto de datos con que se cuenta. Ante todo, la argumentación con la que podamos contar debe estar sostenida, no tanto por las formas empíricas de contraste, sino por la forma en que se plantea el argumento (*i.e.*, coherencia) evitando dejar la posibilidad de que existan puntos contradictorios (véase Hodder, 1999: 30-62 y sus posiciones en torno a la dicotomía *hermenéutica vs. explicación* en la construcción de argumentaciones y razonamientos en arqueología). Esto último es necesario para todo proceso de generación de conocimientos, a las usanzas "occidentales" y quizás "no occidentales".

Sin embargo, concuerdo completamente con Oliver cuando señala los problemas que acarrean muchas investigaciones arqueológicas antillanas siempre que se tratan de generar análisis comparados entre conjuntos de objetos y restos arqueológicos de distintos sitios. En este sentido, siempre es necesario precisar cuáles son las escalas de análisis que se consideran, a qué nivel interpretativo se pretenden llevar

dichos análisis y cuál es el marco referencial unitario con el que se abordarán las distintas escalas.

Por otra parte, Antonio Curet (comunicación personal, 2001) me había planteado la dificultad que impone el arraigarse de lo Huecoide o Saladoide como unidades analíticas, y en un sentido puramente empírico tiene razón. Las disimilitudes existentes en cuanto al tratamiento cronológico, cultural y espacial que los investigadores le han dado al problema de La Hueca llevan lógicamente a pensar de esta manera. Pero cuando observamos la cultura material (cualitativa o cuantitativamente; véanse *e.g.*, Rodríguez Ramos, 2001 y Oliver, 1999) y otros datos recuperados de muchos sitios arqueológicos —en especial de los sitios que aquí consideramos (La Hueca y Punta Candelero en Vieques y Puerto Rico respectivamente)— es claro que se puede definir la presencia de entidades comunitarias diferentes. Es decir, podemos derivar que existieron por lo menos dos pueblos (villas), uno Huecoide y otro Saladoide en el sitio arqueológico de La Hueca y dos pueblos más (uno Huecoide y otro Saladoide) en el sitio arqueológico Punta Candelero. El simple hecho de que estas configuraciones puedan ser percibidas en la actualidad por nosotros, es suficiente para plantear un análisis, no entre categorías y unidades analíticas particulares, sino entre comunidades, pueblos o villas que estuvieron constituidas por personas y que al interior del grupo manejaron y compartieron similares códigos culturales (evidenciado, por ejemplo, en la cultura material). Así, la gente que vivió en los pueblos Huecoide, con sus respectivas expresiones culturales, idénticas o con ligeras variaciones, reflejaron la existencia de una tradición cultural. Reprodujeron sus elementos culturales e interactuaron con otros y con su entorno con la finalidad

mantener a sus comunidades en continua cohesión. En el caso Saladoide pudo suceder lo mismo. Si existen rasgos culturales Huecoide o Saladoide en una u otra comunidad de las que estudiamos es entendible, porque la posible coexistencia (muy polémica en este caso desde el punto de vista arqueológico) estimula la acción y otros procesos dinámicos, como por ejemplo, el traspaso e intercambio de elementos culturales con las subsecuentes valoraciones que se hacen de éstos en las distintas entidades comunitarias. Así, la entidad comunitaria antes mencionada, es decir, los Huecoide como comunidad, es el elemento integrador que sustenta el presente análisis interpretativo.

El "problema de La Hueca": una puesta en el escenario

La primera evidencia arqueológica de lo que recientemente se ha denominado "el problema de La Hueca" fue expuesta por Luis Chanlatte e Yvonne Narganes en el marco del *VIII Congreso Internacional para el Estudio de las Culturas Precolombinas de Las Antillas Menores* celebrado en Saint Kitts en 1979. Ante todo, se ubica el inicio del "problema" arqueológico en la etapa final de la década de 1970, luego de haberse hecho un importante descubrimiento arqueológico en la isla municipio de Vieques, ubicada al oriente de Puerto Rico. El descubrimiento de un sitio, bautizado como "La Hueca", puso en evidencia un repertorio artefactual sin antecedentes en el registro arqueológico antillano que provocó el comienzo de un interesante debate sobre los procesos migratorios que debieron ocurrir hacia Las Antillas durante la temprana era cerámica (*ca*. 550/500 a.C.-600 d.C.). Al comparar y señalar las extremas diferencias que los materiales de La Hueca exhibían con

respecto al resto de evidencia material temprana, sobre todo en cuanto a la decoración de la cerámica más la iconografía evidenciada en la lapidaria, los descubridores de La Hueca, Luis Chanlatte e Yvonne Narganes, propusieron que la migración de una cultura distinta a la Saladoide, llamada por ellos "complejo cultural Huecoide", arribaron a Las Antillas antes de la expansión Saladoide procedente de Sudamérica (figura 1).

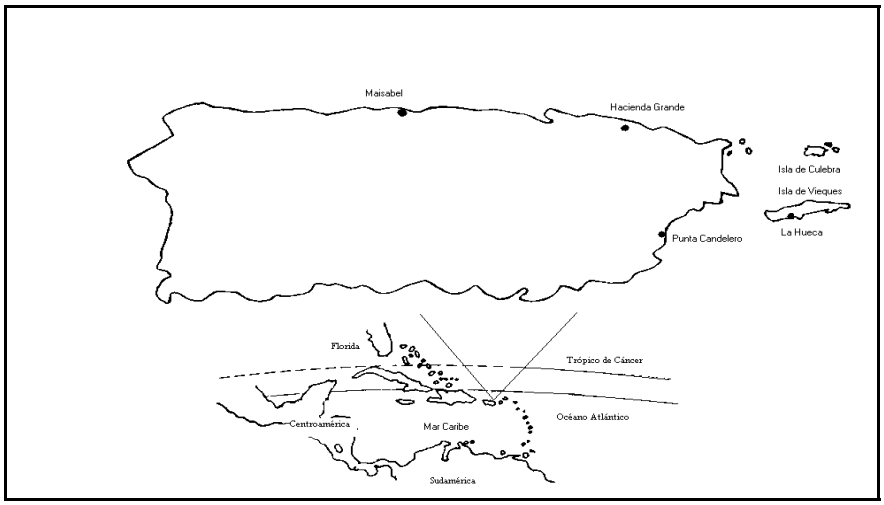


Figura 1. Las Antillas, Puerto Rico y principales sitios arqueológicos de la era cerámica temprana (*ca*. 550/500 a.C.-600 d.C.).

Años más tarde un nuevo hallazgo llamó la atención de la comunidad arqueológica antillana. El descubrimiento de otro sitio arqueológico con características similares al sitio La Hueca alertaba a los investigadores de la región de que el asunto expuesto por Chanlatte y Narganes no era aislado y sí uno que merecía mayor atención. Con el descubrimiento de este segundo sitio arqueológico, Punta Candelero (Rodríguez López, 1989), y otro hallazgo más que se hizo en la isla de San Martín (Hope Estate), el problema de La Hueca acaparó importantes espacios en congresos internacionales y publicaciones de

arqueología en Las Antillas.

Actualmente, el debate en torno a las características sociales y culturales de los pueblos o comunidades Huecoide y Saladoide sigue siendo de gran importancia para la discusión teórica de los procesos migratorios y de adaptación en Las Antillas durante la más temprana fase de ocupación agroceramista. Pero a pesar de que son contundentes las evidencias que señalan una diferenciación cultural de los grupos antes mencionados, la mayoría de investigadores que trabajan en el Caribe no se interesan en considerar estas evidencias como inherentes a dos entidades culturales diferentes. A mi mejor entender, y como mencioné antes, esto ha originado la elaboración de confusas interpretaciones, donde los rasgos culturales de dos sociedades *igualitarias* diferentes han sido unidos para elaborar un errado panorama de lo que algunos entienden es una sola cultura, la Saladoide.

Los actuales sitios arqueológicos o las antiguas villas: *La Hueca y Punta Candelero vistos desde el presente*

Antes de entrar de lleno en los aspectos esenciales que se pretenden discutir en este trabajo, es necesario exponer ciertos elementos descriptivos en torno a los datos que dieron pie a la polémica anteriormente esbozada. Dos aspectos de importancia me motivan a desarrollar este breve apartado. Por un lado, se muestran los datos arqueológicos básicos de los sitios que se estudian (La Hueca y Punta Candelero), retomándose la información pertinente proporcionada por algunos investigadores que han realizado investigaciones de los sitios en cuestión (*e.g.*, Chanlatte, 1981; Chanlatte y Narganes, 1983; Oliver, 1999; Rodríguez López, 1989a; Rodríguez Ramos, 2001). Por otro lado, agrego las principales explicaciones vertidas

por varios estudiosos de la arqueología antillana acerca del fenómeno de La Hueca porque es interesante distinguir los elementos centrales (especialmente los tipos de argumentación) que han estado en juego a lo largo de las discusiones sobre la polémica antes señalada. Cabe mencionar que los planteamientos ofrecidos por los distintos investigadores a partir de los hallazgos arqueológicos que se detallan adelante, fueron elementos más que estimulantes para que el presente ensayo saliera a la luz.

El sitio arqueológico La Hueca se encuentra en la porción suroccidental de la isla municipio de Vieques y aproximadamente a 650 m de la costa (véase figura 1). Está ubicado sobre tres terrazas costeras que oscilan entre los 19 y 24 m sobre el nivel del mar que descienden gradualmente hacia el Mar Caribe; un elemento natural, el río Urbano, se encuentra a pocos metros al este. La precipitación anual del área es de aproximadamente 1160 ml y la temperatura oscila entre los 76º y 82º F (24.5º y 27.7º C respectivamente).

Por otra parte, el sitio arqueológico Punta Candelero (véase figura 2) está delimitado al sur, este y norte por el Mar Caribe y al oeste por terrenos pantanosos (humedales). En este caso la precipitación anual del área es de aproximadamente 2250 ml y la temperatura es bastante estable durante todo el año promediando unos 78° F (25.5º C). Ambos sitios se sitúan en áreas de clima tropical, aunque existen pequeñas variaciones climáticas entre ambos ambientes (*i.e.*, La Hueca: terraza costera semiárida subtropical; Punta Candelero: llano costero subhúmedo tropical). Como mencioné anteriormente, ambos sitios cuentan con claras evidencias de ocupación Huecoide y Saladoide.

La Hueca

Como resultado de los descubrimientos iniciales de Chanlatte y Narganes en el sitio La Hueca, fueron conducidas excavaciones sistemáticas en el sitio que cubre un área de dispersión de artefactos de aproximadamente 2 km². A raíz de esas excavaciones fueron identificados siete depósitos Huecoide así como otros catorce depósitos que contienen materiales arqueológicos Saladoide (*Cedrosan Saladoide*, estilo Hacienda Grande, *ca.* 300-250 a.C.-400 d.C.).

Los depósitos han sido definidos como montículos con profundidad y proporciones espaciales variadas. Se ubican en dos núcleos segregados, por lo que han sido considerados como dos asentamientos diferentes. Los depósitos Huecoide se encuentran en la terraza ubicada más al sur mientras que en las otras dos terrazas se encuentran los depósitos asociados con el estilo Hacienda Grande. Ambas localidades, la Huecoide y la Saladoide, muestran una configuración de herradura en la distribución de los depósitos, de manera similar a otros sitios arqueológicos cerámicos tempranos de Puerto Rico y Las Antillas Menores (Rodríguez López, 1992). Estos depósitos están concentrados en la terraza más al sur y además en la franja sur de la terraza central. Los siete depósitos que contienen exclusivamente este componente cultural están distribuidos en un área total de aproximadamente 200 m (eje norte-sur) por 260 m (eje este-oeste); algunos de estos cubren dimensiones horizontales de hasta 70 m por 50 m y profundidades desde los 60 cm hasta 320 cm bajo la superficie.

Los depósitos Saladoide exhiben también un patrón de herradura o anillo concéntrico y cubren un área de aproximadamente 200 m (eje norte-sur) por 170 m (eje este-oeste). Presentan menores dimensiones horizontales y menor

profundidad y concentración de materiales arqueológicos que los depósitos Huecoide. El diámetro de uno de los depósitos (i.*e.*, YTA-1) es de aproximadamente 70 m y tiene una profundidad máxima de 130 cm bajo la superficie.

Debido a que casi todos los depósitos (excepto el área Z)fueron acumulados sobre un ambiente natural estable, no ha sido reportada ninguna segregación estratigráfica clara o definida. En algunas de las unidades excavadas en los depósitos, un horizonte Ap de aproximadamente 20 a 30 cm es seguido por una homogénea capa cultural que se extiende hasta los 60 y 300 cm bajo la superficie.

Punta Candelero

Por otra parte, el sitio arqueológico Punta Candelero fue excavado por el arqueólogo Miguel Rodríguez López entre los años de 1987 y 1989 como parte de un programa de rescate concertado por el Instituto de Cultura Puertorriqueña (ICP) y el Consorcio Palmas del Mar Properties. Durante las excavaciones fueron definidos dos componentes culturales, uno Huecoide y otro Saladoide tardío (Cedrosan Saladoid, estilo Cuevas, *ca.* 400-600 d.C.); además, fue posible estimar la extensión del asentamiento con base en la dispersión horizontal de materiales que se calcula en 110 m (eje norte-sur) y 180 m (eje este-oeste) aproximadamente. Estas excavaciones abarcaron un área aproximada de 3,637 m², cubriendo alrededor de dos terceras partes del área total estimada para el sitio.

A raíz de las excavaciones se logró identificar materiales arqueológicos Huecoide distribuidos en cinco depósitos; dos de ellos, localizados en la porción oeste del sitio, presentaron únicamente típicos materiales Huecoide, mientras que los otros tres depósitos, situados en la sección este, presentaron

materiales asociados al estilo Cuevas (Saladoide tardío) sobrepuestos a los Huecoide. Los depósitos Huecoide en Punta Candelero conforman un patrón lineal de distribución, a diferencia de otros sitios Saladoides en donde se presenta un patrón de *herradura* (modelo de *anillo concéntrico*). El área total que abarca el componente Huecoide es de aproximadamente 150 m (eje este-oeste) por 40 m (eje norte-sur). Debido a que estos depósitos han estado dispuestos en dunas que no fueron afectadas por eventos de inundación gracias a la elevación que poseen, sólo fue documentada una unidad litoestratigráfica.

En Punta Candelero, fueron identificados seis depósitos Cuevas. De ellos, cuatro se encuentran ubicados sobre tres depósitos Huecoides y dos se encuentran aislados, entre unos 40 y 60 m al norte-este del centro del conjunto de depósitos Cuevas. A pesar de que estos depósitos no son tan profundos ni contienen tanto material arqueológico como es el caso Huecoide, su extensión horizontal es mayor ya que cubre un área total de aproximadamente 110 por 90 metros.

El patrón de distribución de los depósitos Cuevas es conocido como herradura o *anillo concéntrico*, típico en otros sitios Cedrosan Saladoid, pero diferente al patrón descrito para los depósitos Huecoide de Punta Candelero. El despejado espacio central y algunos de los montículos del sector Cuevas, contenía una gran cantidad de enterramientos humanos (106) pertenecientes al mencionado componente.

La estratigrafía presenta un patrón homogéneo en todo el sitio. Un corte estratigráfico representativo consiste en una secuencia como la que se muestra a continuación: un horizonte A Hz (*humic horizon*) compuesto de arena; un segundo horizonte de arena (B1 Hz) donde fue recuperada la mayor parte de los materiales arqueológicos y un tercer horizonte grisáceo (Bg),

afectado por la saturación de agua, donde fueron recuperados algunos materiales en su superficie. A partir de 1.10 m de profundidad este último horizonte se tornó estéril en cuanto a la presencia de restos culturales.

Expresiones culturales documentadas en ambos lugares

En términos muy generales se puede decir que, en cuanto a la configuración espacial, existe cierta segregación (disociación) horizontal y vertical de los depósitos Huecoide y Saladoide tempranos y tardíos en sitios como Punta Candelero, La Hueca, Maisabel (Puerto Rico) y Hope Estate (Chanlatte y Narganes, 1983; Haviser, 1991; Rodríguez López, 1989a; Rodríguez Ramos, 2001). La disposición espacial de los basureros Huecoide, que por lo general suelen estar en algún extremo al exterior de las viviendas, están distribuidos en un patrón lineal en sitios como Punta Candelero mientras que, en la mayoría de los asentamientos Saladoide, los basureros (posiblemente de las viviendas) presentan una configuración conocida como herradura o *anillo concéntrico* (Rodríguez López, 1992).

Asimismo es constante la presencia de enterramientos humanos dispuestos en espacios centrales y también dispersos en áreas como los basureros en sitios Saladoide tempranos y tardíos (Rodríguez López, 1997). Sobre esta última cuestión hay ausencia total de ellos en todos los asentamientos Huecoide como Punta Candelero, La Hueca, Maisabel y Hope Estate (Rodríguez Ramos, 2001). Examinando que en sitios como Punta Candelero y la Hueca los Huecoide y Saladoide tenían acceso a los mismos recursos, aparentemente explotaban y preferían de manera distinta algunos elementos faunísticos de uso alimentario (Chanlatte y Narganes, 1983; 2002).

De igual modo, con acceso a los mismos recursos aunque ya

en el aspecto artefactual, sólo durante la ocupación Huecoide se evidencia, por ejemplo, estrategias estructuradas de reducción lítica dirigidas hacia la producción de artefactos como los cóndores, iconos distintivos de los Huecoide (véase Fig. 4.8) (Rodríguez Ramos, 1999; 2000; 2001). Estos objetos simbólicos, junto con otros que son exclusivamente Huecoide (e.g., pendientes batraciformes [ranas], pendientes en forma de lagartos, pendientes-cuentas zoomorfos [mamíferos?] y pendientes cefalomorfos), fueron confeccionados en una gran variedad de piedras semipreciosas (i.e., calcita, jadeíta, nefrita, aventurina, amatista, topacio, ónix, serpentina, cuarzo verde, cuarzo citrino, malaquita) (Narganes, 1995; Rodríguez López, 1989a), algunas de las cuales son exclusivas de Suramérica (e.g., aventurina en el norte de Brasil). También, las técnicas de reducción lítica utilizadas para la confección de herramientas, más la morfología y materia prima de algunos de estos instrumentos son cualitativamente diferentes entre los grupos Huecoide y Saladoide tempranos y tardíos (Knippenberg, 1999b; Rodríguez Ramos, 2001).

Además, se ha registrado la presencia de cemiísmo en el conjunto artefactual Saladoide temprano-tardío y en cambio, hay ausencia total del mismo en el complejo cultural La Hueca (e.g., en los sitios La Hueca, Punta Candelero y Hope Estate) (Chanlatte y Narganes, 2003; Rodríguez López, 1997; Rodríguez Ramos, 2001).

De la misma manera, otras evidencias arqueológicas recabadas en los sitios Huecoide sugieren que existen disimilitudes importantes entre los conjuntos materiales Huecoide y Saladoide. En cuanto a los objetos como la cerámica, material más estudiado de ambos grupos, se presentan rasgos diferenciales importantes en los dos conjuntos cerámicos del

sitio La Hueca (Chanlatte y Narganes, 1983: 53).[6] Si bien se registró que 11 de las variables de *manufactura* analizadas por Chanlatte y Narganes coinciden en los dos conjuntos estudiados, existen cuatro variables importantes que no se registran en los materiales Huecoide: a) uso de barro colado, b) superficies muy pulidas y bruñidas, c) vasijas grandes ornamentadas y d) vasijas rehabilitadas después de sufrir desprendimientos o grietas en sus paredes. En el análisis de la *ornamentación* exhibida en la cerámica, se utilizaron trece variables y hubo ocho que coincidieron en ambos conjuntos cerámicos. Las otras cinco variables que no coincidieron son: a) la ausencia de modelado-inciso con engobe rojo en el conjunto Huecoide y su presencia en el Saladoide, b) la presencia de ornamentación incisa rellena de blanco o rosado sin engobe en el conjunto Huecoide y la ausencia del mismo en el Saladoide, c) la ausencia de ornamentación incisa rellena de blanco con engobe rojo en el conjunto Huecoide y su presencia en el Saladoide, d) la ausencia de incisos geométricos con engobe en el conjunto Huecoide y presencia en el Saladoide y e) la ausencia de incisos figurativos sin engobe en el conjunto Huecoide y su presencia en el Saladoide. De las *formas* de las vasijas analizadas, se encontraron que de las cinco variables utilizadas, el conjunto Huecoide evidenciaba una forma totalmente ausente en el Saladoide: la forma campanular con borde bajo. En términos generales, la cerámica Huecoide de La Hueca se caracteriza por la total ausencia de Blanco sobre Rojo (BsR) y por la concurrente presencia de incisiones modeladas a veces rellenas de pasta blanca o roja y la ornamentación Incisa Entrecruzada Zonal (IEZ). La decoración incisa consiste de

[6] Véanse algunos objetos cerámicos en las próximas subsecciones.

diseños geométricos entrecruzados, de punteados y de “uñas”. Las formas de vasijas más comunes son los platos hondos, los platos hemisféricos flexionados de diversos tamaños, las jarras y los burenes (Narganes, 1995).

Otras características presentes en la cerámica Huecoide, pero esta vez en Punta Candelero (Rodríguez López, 1989a), son el rallado o grabado fino postcocción con diseños geométricos y figurativos, punteados gruesos y finos y también el trazado de líneas entrecortadas. Más de la mitad de los fragmentos cerámicos modelados e incisos analizados corresponden a la típica ornamentación IEZ mientras que un porciento menor de las muestras corresponde a incisiones gruesas que delimitan zonas que no tienen el conocido IEZ en su interior. De las muestras que presentan algún tipo de decoración, 8% son modelados e incisos que se encuentran en vasijas-efigies zoomorfas, antropomorfas y recipientes inhalatorios. Del total de muestras cerámicas analizadas sólo 3% evidenció algunas de las decoraciones antes mencionadas.

Algunas explicaciones del “problema”

En este punto es interesante dar vista a la variedad de explicaciones que algunos investigadores han aportado a la discusión desde que se revelaron los primeros hallazgos Huecoide de la isla de Vieques, Puerto Rico. Si bien han sido formuladas para intentar manifestar las evidentes diferencias entre los grupos Huecoide y Saladoide, la mayoría de éstas han preferido no apartarse de la mecánica cronoespacial aún en vigencia en Las Antillas (Rouse, 1982; 1992).

Luego de que los investigadores de Las Antillas fueron confrontados con la evidencia artefactual Huecoide, Irving

Rouse (1982), gestor y promotor del marco cronoespacial en referencia, reconoció que existían diferencias entre los conjuntos arqueológicos, aunque no estuvo seguro qué representaban. Su primera explicación fue que el complejo La Hueca era una unidad social, un grupo religioso de los Saladoide. Por otra parte, Louis Allaire (citado en Chanlatte y Narganes, 1983), para quien la rica tecnología ornamental en piedra y madre perla del complejo La Hueca le sugiere especializaciones artesanales y comercio, así como un interés en lo ceremonial y en diferenciaciones sociales (entendido por él como algo *marginal* Saladoide), argumenta que La Hueca pudo haber pertenecido a un "aspecto" (¿momento, fase, periodo?) temprano Saladoide en las islas de Sotavento. Esta postura es parecida a la del investigador de Punta Candelero, Miguel Rodríguez (1989a y 1989b), quien argumenta que la cultura material relacionada con el complejo La Hueca en Punta Candelero sugiere más bien una conexión "Incisa Entrecruzada Zonal *Pre-Saladoide*".

Investigadores que han estudiado sitios similares en Las Antillas Menores (e.g., Hope Estate) han ofrecido una explicación alternativa para entender la divergencia arqueológica de la era cerámica temprana. Para Haviser, "Early Ceramic" son las cerámicas tempranas sin pintura, particularmente con puntuaciones en zonas. Esta manifestación cerámica representa a un grupo horticultor antiguo que proviene probablemente de las Guyanas, tienen orígenes más antiguos que los Saladoide y Huecoide y estaban en una fase de desarrollo transicional entre los niveles arcaicos y cerámicos (Haviser 1997:59).

Posteriormente, Rouse (1989; 1990) propuso tres alternativas para explicar la presencia de esta manifestación

cultural. La primera fue que la gente de La Hueca y Hacienda Grande representaban dos diferentes *moieties* (i.e., un mismo grupo subdividido pero complementario). En segundo lugar sugirió que la gente de La Hueca eran un grupo de avanzada que llevaron consigo sus cerámicas favoritas (e.g., IEZ) y más tarde fueron seguidos por los otros inmigrantes que trajeron el resto de cerámicas Saladoide (Hacienda Grande y su característica cerámica BsR). Por último, sugirió que la gente de La Hueca eran especialistas religiosos de los Saladoide, como había expresado ocho años antes. Estos argumentos promovieron la revisión del marco cronoespacial vigente, por lo que las manifestaciones Huecoide y Hacienda Grande (Saladoide temprano) fueron agrupadas como estilos diferentes (estilos plurales) de la serie Saladoide (e.g., *Huecan Saladoid* y *Cedrosan Saladoid*). Estas dos manifestaciones emergieron, desde este punto de vista, de manera paralela en Puerto Rico y las Islas Vírgenes estadounidenses en la etapa de ocupación agrocerámica más temprana de la era cerámica (Rouse y Alegría 1990).

Varios investigadores, como Peter Roe (1989) y Peter Siegel (1991), han presentado argumentos que de una u otra forma intentan validar lo propuesto por Rouse (*cfr.* 1982; 1989; 1990). Por un lado, Roe (1989; Roe *et al.* 1990) entiende que las manifestaciones artefactuales de La Hueca representan la intrusión de un grupo étnico que fue seguida por la expansión Saladoide desde Suramérica. Roe basa este argumento en la noción de que las cerámicas de La Hueca, aunque están espacialmente segregadas en Vieques, siempre se encuentran asociadas con ocupaciones Hacienda Grande en Puerto Rico (Roe *et al.*, 1990:348). Por otro lado, Siegel (1991) estima que la manifestación artefactual de La Hueca es el resultado de la

variabilidad funcional dentro del aspecto Saladoide, más que una diferencia cultural. Como señala Reniel Rodríguez Ramos al respecto (2001: 38), "obviamente estos autores no tenían conocimiento de la falta de asociación de los materiales de La Hueca con el componente Hacienda Grande en Punta Candelero".

Posturas recientes sobre el tema (Allaire, 1999) no ocultan las diferencias artefactuales señaladas anteriormente: ausencia total de BsR y la presencia única de IEZ en la cerámica Huecoide; detalles en los motivos y decoraciones de la cerámica Huecoide distintos a la Cedrosan Saladoide (Hacienda Grande); inusuales trabajos de lapidaria hechos con piedras semipreciosas y madre perla en el conjunto La Hueca y pendientes tallados como las "cabeza de aves", que para Allaire parecen ser más pericos que cóndores (Figura 2). En su nueva postura, Allaire (1999: 706) se limita a mencionar que:

> otros sitios Cedrosan [Saladoid] tempranos de Las Antillas Menores (e.g., Montserrat y Grenada) presentan también evidencias de trabajo en lapidaria, por lo que la situación sugiere la existencia de una red de intercambio temprana a través de las islas que incluía potencialmente a tierra firme y un tanto más allá, al Amazonas (el corchete y la traducción son míos).

Figura 2. Pendientes-cuentas bimorfas Huecoide (representaciones de aves [evidentemente cóndores machos y hembras] algunas con cabezas humanas en las garras) confeccionadas en jadeíta y serpentinita.
Adaptado de Chanlatte, 1984: lámina 22-A.

Recientemente, dos investigadores han realizado importantes estudios sobre el tema, pero desde el punto de vista de la tecnología lítica en conjuntos Huecoide y Saladoide (Rodríguez Ramos, 1999; 2000; 2001; Knippenberg, 1999a; 1999b; 1999c). Alternando el análisis de los conjuntos líticos de los sitios La Hueca y Punta Candelero, ambos especialistas aplicaron un método de análisis común que sirvió para desarrollar posteriormente un estudio comparativo entre ambos conjuntos. En este sentido los resultados de las investigaciones agregaron nuevas perspectivas para la discusión del problema de La Hueca. Si bien los datos obtenidos evidenciaron semejanzas y diferencias entre los conjuntos estudiados, Rodríguez Ramos (2001) desarrolló una discusión para explicar las diferencias encontradas tomando en cuenta tres posibles mecanismos: 1) que las diferencias fuesen el resultado de diferentes funciones llevadas a cabo por un único grupo de personas (diferencia funcional como apunta Siegel, 1991); 2) que hubiese una disponibilidad diferencial en términos de producción, en este caso de recursos de rocas (diferenciación ambiental) o 3) que las diferencias fuesen el resultado de tradiciones culturales diferentes (diferenciación cultural). Luego de haber confrontado los datos con cada uno de los posibles mecanismos anteriormente expuestos, Rodríguez Ramos (2001: 190-191) sugiere que las divergencias encontradas en las estrategias de producción de los dos conjuntos líticos responden a diferentes tradiciones culturales de producción de herramientas de piedra. Concluye entonces, basado en la evidencia lítica y en las estrategias de reducción de las herramientas, que las manifestaciones tecnológicas de La Hueca y la Cedrosan (Saladoid) son el producto de dos entidades culturales distintas. En este sentido, el planteamiento de

Rodríguez Ramos se sostiene en el supuesto de que si dos conjuntos líticos pertenecen a una misma tradición cultural, considerando el aparente grado de desarrollo tecnológico de estos grupos, entonces las estrategias de reducción líticas van a ser similares o por lo menos con ligeras variaciones, algo muy diferente a lo que pudo encontrar en el análisis lítico desarrollado por él.

En fin, hasta el momento se ha presentado la información más relevante en torno al denominado problema de La Hueca. En lo que concierne a las posturas asumidas por los estudiosos del tema, es necesario señalar que otros investigadores han ofrecido su opinión sobre este tema. Las mismas son igualmente importantes, pero no son tan diferentes a las posturas expuestas aquí (véanse Durand y Petitjean-Roget, 1991; Petersen y Watters, 1999; Petitjean-Roget, 1995; Righter, 1997). Si se retoma el panorama anteriormente expuesto, es de suma importancia notar cómo la mayoría de explicaciones (no todas, por supuesto) que se han ofrecido luego de los descubrimientos del complejo La Hueca no profundizan en otros aspectos de interés. Es decir, más allá de dar explicaciones superficiales en torno a las semejanzas o diferencias entre las manifestaciones culturales Huecoide y Saladoide, la mayoría de posturas han generado más preguntas que respuestas. Debe quedar claro que las opiniones manifestadas hasta el presente han proporcionado importantes elementos que en un futuro permitirán entender con mayor precisión este problema. Aún así, es necesario resaltar que algunos de los investigadores que han expresado sus opiniones en torno a este tema, nunca han trabajado de primera mano en sitios Huecoide y, aunque se limitan a proponer explicaciones generales sobre el asunto, las formas de exponer sus argumentos tienden a ser categóricas,

resolutivas. Es decir, presentan sus *declaraciones* utilizando un discurso autoritario con el cual se da a entender que después de sus explicaciones no hay nada más que decir al respecto (e.g., Allaire, 1999; Siegel, 1991).

Acercamiento fenomenológico al "problema de La Hueca"

Desde el punto de vista de la fenomenología es necesario desarrollar algunas preguntas que permitan ir atendiendo algunos puntos esenciales del problema antes expuesto. ¿Por qué las viviendas (locales) Huecoide y Saladoide están ubicadas de manera distinta?, ¿qué hizo que los Huecoide no enterraran a sus muertos dentro de los lugares (sitios) a diferencia de los Saladoide?, ¿cuáles son las biografías culturales de los locales, de los lugares y de los artefactos que se han estudiado?, ¿por qué los Huecoide no practicaban el cemiísmo y los Saladoide sí?, ¿cuáles son los elementos diferenciales de las biografías en los conjuntos de objetos Huecoide y Saladoide y por qué? Las respuestas a estas preguntas pueden ayudar a mostrar los elementos que se estudian desde una perspectiva relacional, con la cual los objetos o las posibles configuraciones y significaciones del espacio vivido se pueden analizar en función de la ubicación que hacen de sí mismos los individuos frente a los entornos. Otra gran cantidad de preguntas pueden hacerse con el propósito de ir adentrándonos en el mundo Huecoide, en las historias de cada uno de sus elementos, pero por lo pronto el buscar respuestas a las ya formuladas permitirá ver más allá de las semejanzas y diferencias, presencias o ausencias de rasgos estilísticos o modales en ambos conjuntos. En principio se intenta comprender qué factores pudieron intervenir para que los rasgos culturales

fueran similares o divergentes, pero sobre todo se trata de analizar el aspecto relacional de ambos grupos con sus entornos y con las “cosas” (culturales o naturales) de los entornos, en función de posibles diferencias cosmológicas.

Las biografías de los objetos, de los individuos, de los lugares y de los espacios están determinadas por el conjunto de procesos relacionales que se conjugan en la creación o reelaboración de los significados o nociones que tienen los entes humanos de las cosas y de sí mismos. Dado que no se puede conocer el significado inmanente que cada uno de los entes (*i.e.*, objetos, lugares, locales) tuvo para los grupos que se comparan, se tratan de analizar algunos aspectos generales que pudieron ser determinados precisamente por experiencias y relaciones con el entorno y con las “cosas”. Es claro que existen varias formas de acercamiento a las biografías culturales de los objetos o de los lugares y de las relaciones entre éstos y los individuos (*cfr.* Appadurai, 1986; Gell, 1998; Gregory, 1982; Hoskins, 1998; Kopytoff, 1986; Strathern, 1988 y Thomas, 1994). Sin embargo, aquí se intenta un acercamiento superficial al entendimiento de las formas en que los objetos, los locales y los lugares pueden ser investidos con significados por medio de las interacciones sociales en las que son aprehendidos (Gosden y Marshall, 1999). Se aclara que el enfoque aquí expuesto puede ser utilizado para analizar detalladamente y a profundidad cada uno de los elementos que se trabajará en la próxima sección. La configuración y significación de los espacios y los lugares de interacción (*e.g.*, los lugares de vivienda, la disposición de los entierros humanos) en ambos grupos culturales, los motivos y representaciones presentes en cada conjunto lapidario, las representaciones simbólicas de objetos como los cemís, los

motivos decorativos (posiblemente representaciones simbólicas) presentes en los conjuntos cerámicos, las formas, la producción y usos de los distintos conjuntos de herramientas líticas pueden ser estudiados de manera particular y más detallada. Por lo tanto, en este trabajo no se desarrolla un análisis fenomenológico global de las situación cultural de ambos grupos y menos aún de la interpretación del posible significado particular de cada uno de los elementos que se consideran. Más bien, se analizan las posibles biografías de los entes o las cosas en ambos grupos humanos con el fin de puntualizar en aquellos aspectos que divergen entre sí durante los distintos procesos o trayectorias de interacción y significación. De esta manera es posible entender mejor las características relacionales que pudieron experimentar los grupos que se comparan con el entorno y sus componentes, sean estos naturales o culturales.

Con base en lo anterior, se argumenta que las características diferenciales de ciertos elementos en las biografías culturales de las localidades, de los lugares y de los objetos Huecoide y Saladoide, denota que ambos grupos humanos poseían biografías interpersonales distintas, incluso cosmovisiones distintas como producto de la divergencia cultural de ambas entidades. En este sentido se utiliza el enfoque fenomenológico únicamente para señalar las posibles características *fenoménicas* contrastantes que permiten establecer diferenciaciones culturales en las biografías que se estudian. Como se muestra adelante, he seleccionado para este análisis algunos elementos culturales de los Huecoide y los Saladoide, por ejemplo: los espacios vividos y la disposición de los muertos, la lapidaria (*e.g.*, los cóndores), los cemís (deidades), los objetos como la cerámica y el herramental

lítico (*e.g.*, las hachas).

La configuración del espacio vivido: creación y recreación de lugares y locales

El primer elemento a analizar desde la fenomenología "arqueológica" es la configuración del espacio habitacional entre los Huecoide y los Saladoide en los sitios que se consideran aquí. Como se mencionó en capítulos previos, el *espacio vivido* es definido por los atributos cualitativos de dirección y cercanía, lo que presupone una acumulación de experiencias de vida y de relaciones con otra gente. Esta condición referencial puede determinar la manera en que la gente se relaciona con otra gente y con el espacio. La relacionabilidad de los individuos con el entorno hace posible localizar las acciones e interacciones en el espacio con base en la afinidad que las personas pueden tener hacia ciertos locales y otros entes en el entorno. De este modo la segregación (disociación) horizontal y vertical evidenciada en los depósitos Huecoide y Saladoide en sitios como La Hueca y Punta Candelero sugiere que ambos grupos vivieron en esos espacios en distintos momentos, independientemente de que hayan coexistido algún tiempo.

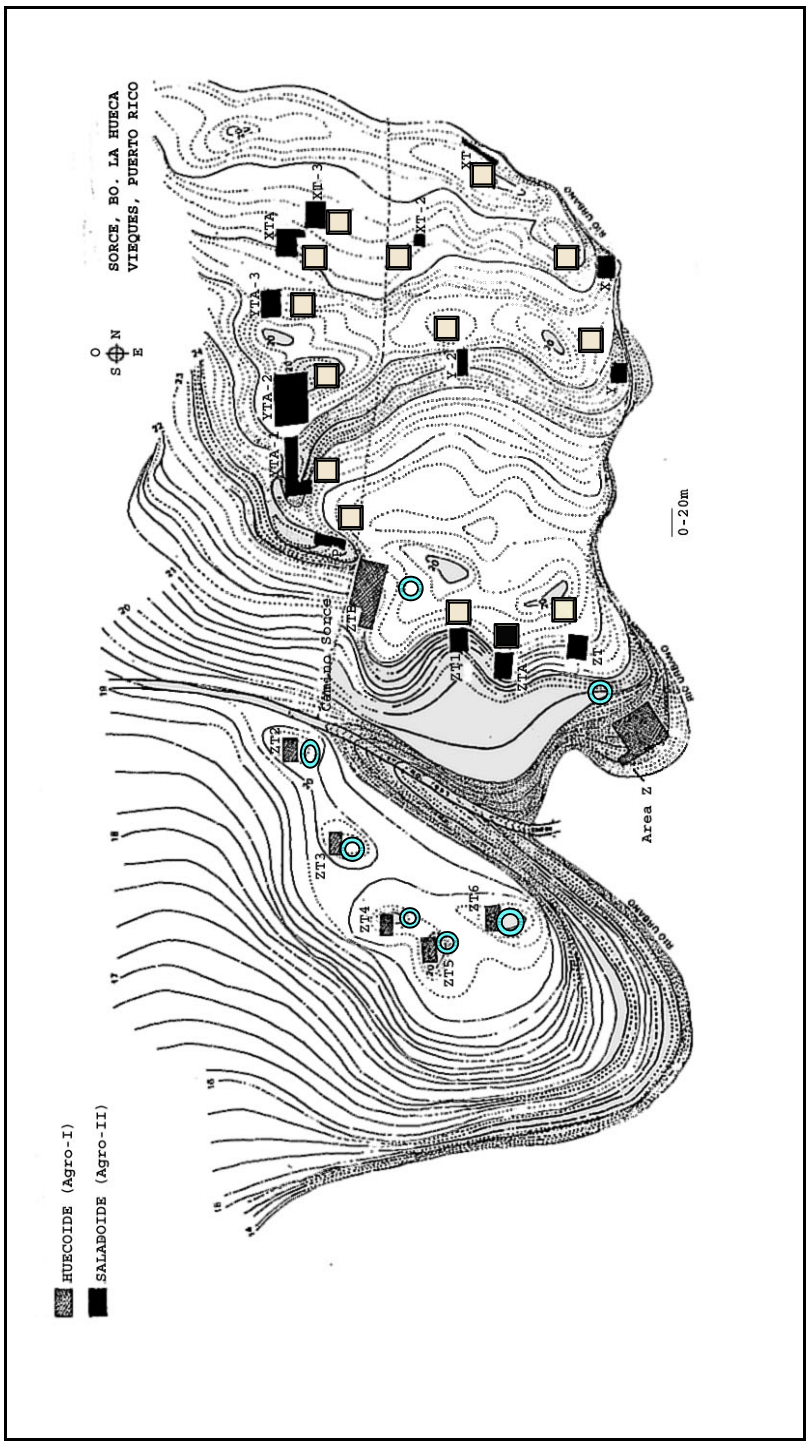


Figura 3. Sitio La Hueca - Sorcé, Vieques Puerto Rico. Distribución de basureros Huecoide y Saladoide. Los círculos sin relleno y los cuadros claros son ubicaciones hipotéticas de las viviendas Huecoide y Saladoide respectivamente (modificado de Chanlatte y Narganes, 1983).

Como se puede apreciar en las figuras 3 y 4, la distribución de los basureros, cada uno relacionado con una con vivienda Huecoide y Saladoide en los sitios en referencia, es variada. En el sitio La Hueca el patrón de distribución de basureros es *relativamente* parecido al patrón denominado comúnmente como herradura (i.e., anillo concéntrico). Entre las diferencias que se pueden percibir en la configuración de ambos asentamientos, se señala que el Saladoide era más extenso y abierto que el Huecoide. Además se puede apreciar también que el segmento intermitente de la configuración Saladoide (lo que se supone es la apertura de la "herradura") se orienta hacia una porción de suaves curvaturas en el cauce del río Urbano (Figura 3). En cambio la configuración Huecoide es menos extendida, pero también más comprimida que la Saladoide, lo que sugiere un patrón más ordenado de distribución de casas. Otro aspecto considerable es que la apertura de la "herradura" Huecoide se orienta hacia una sección muy abrupta del cauce del río (Figura 3).

Gracias a que en varios de los basureros Huecoide (e.g., ZTB) se pudo registrar que los artefactos de ambos grupos están segregados verticalmente (estratigráficamente), se sabe quiénes llegaron primero al lugar. Los Huecoide, sin ninguna influencia Saladoide en esta región de la isla de Vieques (aunque sí posiblemente de grupos "arcaicos" y/o acerámicos), pudieron determinar por medio de su sistema de valores, qué espacio tenía significados especiales para desarrollar su asentamiento y sus locales. La figuración del entorno de los Huecoide requirió posiblemente de referencias a experiencias previas (e.g., relaciones con lugares-agricultura, lugares-pesca), pero también de los valores simbólicos que pudieron experimentar en el entorno. Si se considera importante que las casas Huecoide

estaban separadas en dos conjuntos como se aprecia en la figura 3 (conjunto norte y conjunto sur), entonces se puede suponer que esto constituye una diferencia que ya no permite hablar propiamente de una configuración de herradura o *anillo concéntrico* del asentamiento. Sobre esto es necesario señalar que uno de los conjuntos (el del extremo norte) registró mayor cantidad y diversidad de objetos simbólicos, cerámicas más refinadas (depósitos "Z" y "ZTB") y las fechas más antiguas de todo el sitio en comparación con los basureros del área sur del asentamiento. Esto parece sugerir que las personas que vivían en estas casas pudieron producir y controlar las representaciones simbólicas y religiosas del grupo Huecoide en el sitio La Hueca.

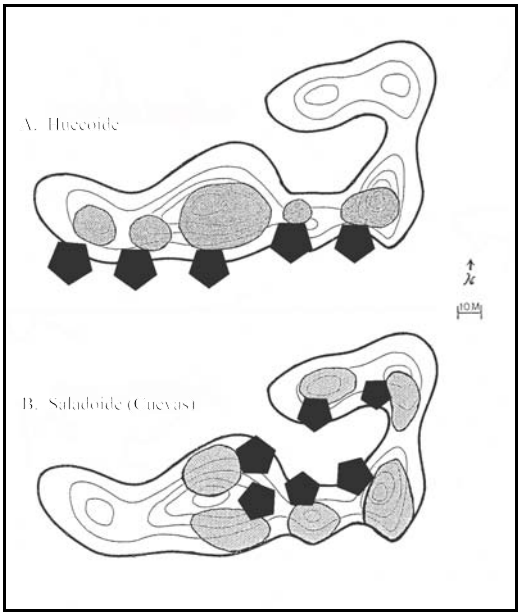


Figura 4. Sitio Punta Candelero, Humacao, Puerto Rico.
Distribución de basureros Huecoide y Saladoide tardío; los pentágonos son posibles ubicaciones de viviendas Huecoide y Saladoide (modificado de Rodríguez López, 1989a).

En el caso del sitio Punta Candelero la configuración de los basureros Huecoide y Saladoide (Figura 4) permite ver claras diferencias en cuanto al uso y posible significado del espacio transformado en lugar (i.e., el espacio que ha sido valorado para ubicar las casas). En este caso es importante recordar que los individuos Saladoide de Punta Candelero corresponden a la fase tardía de las cultura Saladoide (estilo Cuevas), a diferencia de la población Hacienda Grande en el sitio La Hueca, que corresponde a la fase temprana de la misma cultura en esta parte de Las Antillas.

La configuración del asentamiento Huecoide es lineal y paralela al antiguo cauce del río Candelero. En cambio, la configuración del asentamiento Saladoide tardío es en forma de herradura o *anillo concéntrico*. La apertura se orienta hacia la antigua desembocadura del río y se mantiene también un eje paralelo con el cauce. Los Huecoide, quienes llegaron primero que los Saladoide a esta región de la costa este de Puerto Rico, dispusieron de sus casas de manera distinta a los Saladoide de Punta Candelero y a los Huecoide y Saladoide del sitio La Hueca en la isla vecina de Vieques. Es posible que los movimientos e interacciones a través de los entornos de ambas islas haya hecho que los Huecoide de Punta Candelero se relacionaran de manera distinta con este lugar. El movimiento a través de distintos entornos con características variables, más el contacto e interacción con los Saladoide en Vieques y con los grupos acerámicos ya presentes en las islas, pudo influir en la eventual significación e interacción con el lugar y sus distintas cosas.

La configuración del asentamiento Saladoide en Punta Candelero y en muchos otros sitios del mismo grupo, sugiere que existe un patrón casi idéntico de disposición de casas (el de

“herradura”), pero posterior a que un espacio ya ha sido concebido como significativo. Esto quiere decir que es posible que la valoración que los Saladoide hicieron de los espacios y los lugares fue independiente de la valoración que hicieron de los locales (las casas) y su relación con el lugar. La configuración de los asentamientos Saladoide parece mostrar el *axis mundi* del ente cultural que les dio origen. Así, por motivos posiblemente cosmológicos, la valoración de los locales y las relaciones que pueden existir entre éstos y los individuos con el lugar, permanece *cuasi*-inmutable ante las nuevas experiencias y relaciones que los individuos experimentan por medio del movimiento en los entornos.

La elaboración de biografías individuales e interpersonales de los Saladoide tempranos y tardíos, así como las biografías de los locales pueden ser reconstituidas por la experiencia de moverse por distintos entornos (con múltiples componentes, por ejemplo naturales o humanos), pero es posible que las relaciones entre los individuos del grupo y los locales (sus casas) no cambien sustancialmente (i.e., la forma en que los individuos conciben la distribución y la relación con los locales y con otros individuos del grupo). En este sentido, el movimiento a través de diferentes espacios y la selección de nuevos lugares puede entenderse más bien como un cambio de escenario, donde la disposición de los locales y sus actores experimentan y mantienen relaciones similares o poco cambiantes entre sí en tiempo y espacio, sin que ningún agente externo a los individuos o al grupo influya en esa forma de relación con su mundo (la configuración de los componentes del asentamiento [e.g., locales] como elementos del *axis mundi* de los Saladoide antillanos). Es importante señalar que las cosmologías de muchos grupos de los bosques tropicales amazónicos están

influenciadas por ideas de mundos invisibles paralelos. “Entre los yekuana del alto Orinoco [y entre muchos otros grupos amazónicos como los Yukuna de Colombia], por ejemplo, cada villa es referida como una casa, no es concebida sólo como un universo autocontenido, pero es actualmente construida como una réplica del cosmos” (McEwan, 2001: 180; la traducción es mía; ver también van der Hammen, 1992). Así, desde esta perspectiva, se puede apreciar que la configuración de las villas Huecoide y Saladoide son diferentes, lo que puede implicar un sistema de valores y creencias divergente entre ambos grupos de pobladores.

Los significados de los lugares para la disposición de los muertos

“Los enterramientos humanos asociados con la fase Hacienda Grande [Saladoide temprano] son escasos y [están] esparcidos a través del sitio, mientras que [los] enterramientos individuales o cementerios asociados con la variante *Huecan Saladoid* no han sido encontrados aún” (Rodríguez López, 1997: 84; los corchetes, la cursiva y la traducción son míos). He preferido comenzar el análisis de este aspecto ritual con la anterior cita textual para poner en perspectiva las dimensiones de este aspecto particular. El trato a los muertos es otra línea de análisis que puede ser abordada desde la perspectiva que aquí he tratado de manejar. Como bien señala Miguel Rodríguez López (1997), se ha establecido que la disposición de los muertos durante la era cerámica temprana (Huecoide y Saladoide) fue variada. Haciendo referencia a los cementerios detectados en ocupaciones posteriores a la Saladoide temprano y Huecoide, Rodríguez López (1997) manifiesta que los restos humanos de los Saladoide tempranos no estaban dispuestos en un

lugar determinado, pero sí esparcidos a través del asentamiento. Esto, en contraposición con los asentamientos Saladoide posteriores, donde sí se ha podido determinar que los espacios centrales, posibles lugares para actividades comunales, fungieron como cementerios dado que la mayoría de los restos esqueléticos fueron dispuestos ahí. Rodríguez López (1997: 84) interesantemente menciona que "enterramientos individuales o cementerios asociados con la variante *Huecan Saladoid* no han sido encontrados aún. Su ausencia puede constituir una notable diferencia entre las fases tempranas y tardías de la cultura Saladoide" (la cursiva es mía).

Haciéndose aquí la salvedad de que Rodríguez López (1989a) ubica a los Huecoide (*Huecan Saladoid*) como una entidad *Pre-Saladoide*, es importante que investigadores como él señalen tan notable diferencia ritual. Como he mostrado en secciones anteriores, los Saladoide disponían de sus muertos enterrándolos, pero los Huecoide, aunque debieron disponer de sus muertos de alguna forma, no lo hicieron así. El espacio y el lugar para disponer de los muertos contiene en este caso un significado diferente entre los Huecoide y Saladoide. Esto remite a una significación y valoración del espacio de los muertos divergente entre ambos grupos (Figura 5).

El espacio está cargado de significación y simbolismo de acuerdo con las experiencias que han vivido y viven los individuos en los lugares. Los Saladoide tempranos al igual que los tardíos otorgaron, desde esta perspectiva, valor y significación a los lugares mismos donde ubicaron sus locales (viviendas). El simple hecho de ubicar sus viviendas en cierta forma y recrear un espacio central puede estar íntimamente ligado a su cosmología, a su *modelo físico del universo* como lo refiere Siegel (1992). También los Saladoide tempranos

disponían de sus muertos en puntos al interior de sus lugares significativos, dentro de las fronteras de sus asentamientos (áreas de habitación). En cierto sentido esto sugiere que los Saladoide, de una forma u otra, reforzaban su relación con el lugar ofreciendo y proyectando hacia la tierra (posiblemente de gran valor simbólico) una unión emocional por medio de un lazo físico. Por lo tanto, la práctica de enterrar a los muertos en esta y en muchas sociedades igualitarias animistas puede entenderse como una metáfora inspirada en su propia cosmovisión, en su apego al grupo comunal y/o en la cohesión de éste.

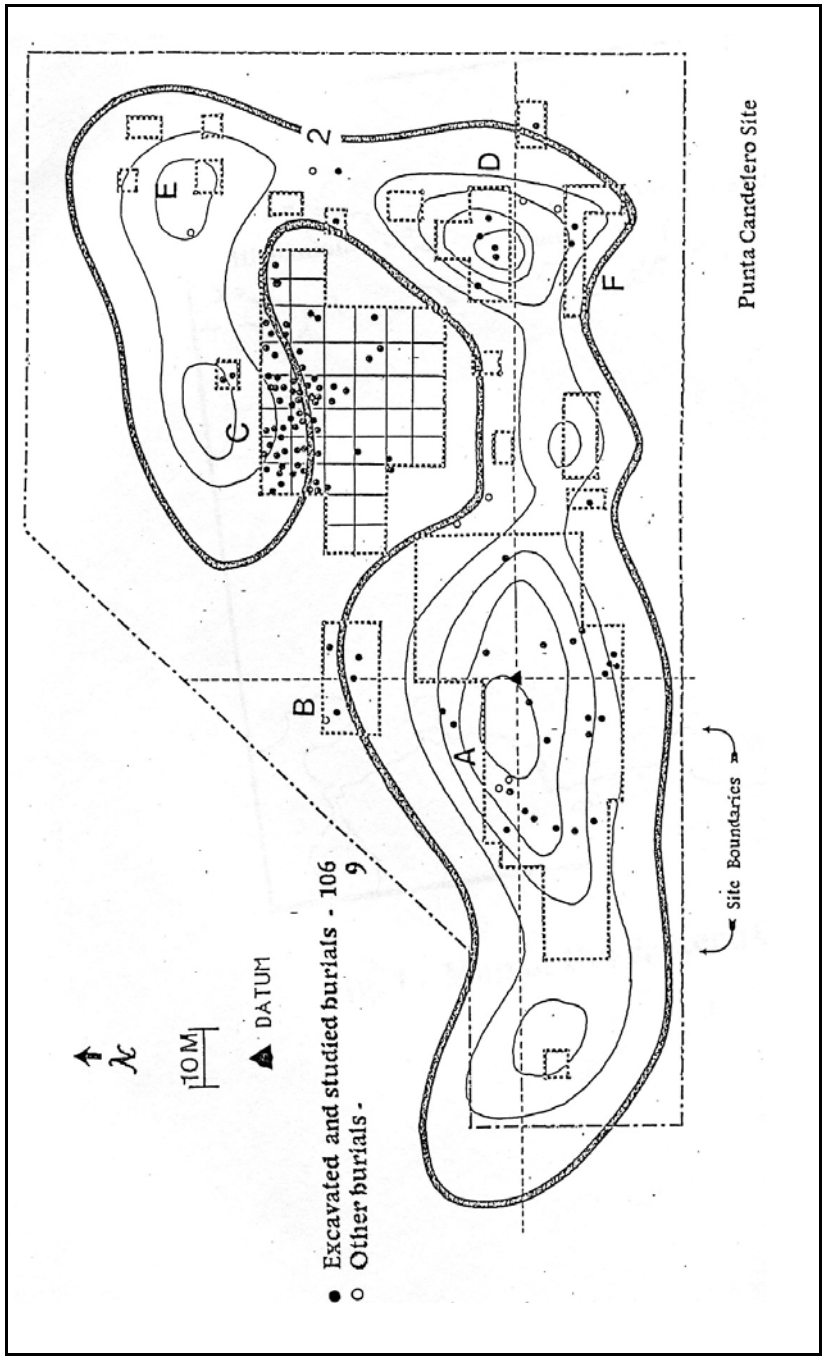


Figura 5. Ubicación de enterramientos Saladoide (fase Cuevas) en Punta Candelero, A, B, C, D, E, y F son depósitos Saladoide (compárese con la figura 4) (adaptado de Rodríguez López 1989a).

Los enterramientos humanos Saladoide fueron dispuestos, en su gran mayoría, en el área central de los asentamientos. Esta característica, que como mencioné anteriormente se ha evidenciado en la mayoría de asentamientos Saladoide, sugiere que la ubicación de enterramientos en espacios centrales pudo haber conjugado una armonía funcional y estructural con los principios cosmológicos que gobernaban las villas (Curet y Oliver, 1998: 230). Como argumentan Curet y Oliver (1998), el área central de los asentamientos Saladoide pudo representar un lugar para la actividad religiosa y el espacio *liminal* donde el mundo de lo vivo puede interactuar con el de lo no vivo. Los ancestros (representados por los restos esqueléticos) y los vivos son el centro del cosmos (el *axis mundi*) en el cual se fundamenta el universo cultural y el orden social.

Los Huecoide, como ya se ha hecho notar, no dispusieron de sus muertos de la misma forma; hasta ahora no existe evidencia alguna de sus prácticas mortuorias. En un sentido simbólico, incluso, se podría argumentar que no se enlazaron con la tierra o no reforzaron la unidad del grupo de la misma forma que los Saladoide. Si bien no llevaron a cabo esta práctica de manera idéntica a los Saladoide, sí pudieron actuar por medio de otras estrategias para lograr el mismo fin. Es decir, pudieron incinerar a sus muertos y esparcirlos en lugares significativos para ellos, pudieron también depositarlos en el mar, en el río o entre las ramas de los árboles como se ha documentado en algunos grupos indígenas amazónicos (e.g., los yanomami) (Guapindaia, 2001: 167). Aunque algunos investigadores como Oliver (1999) han sugerido la posibilidad de que la ausencia de restos humanos Huecoide puede deberse a errores de muestreo, la realidad actual es que no se ha encontrado ningún enterramiento de ellos a pesar de que Chanlatte y Narganes (Chanlatte:

comunicación personal, 2001) han muestreado sistemáticamente gran parte del terreno donde se encuentra el sitio La Hueca y a pesar de que Rodríguez López (1989a) ha excavado más de dos terceras partes del sitio. Sin entrar en detalles repetitivos, la relación de los Huecoide con los lugares adjudicados aquí como importantes para ellos, fue significativamente diferente a las prácticas Saladoide desde el punto de vista que aquí se ha considerado.

Los objetos creados: objetos símbolo y objetos fetiche

Como *objetos símbolo* o simbólicos se toma el ejemplo de la lapidaria relacionada con ambos conjuntos, aunque es importante señalar que existen objetos con cualidades simbólicas en otras categorías de materiales (e.g., en objetos cerámicos, de concha, de hueso). En la lapidaria de los Huecoide y Saladoide existen aparentes semejanzas, pero también diferencias contrastantes. De las 14 categorías analizadas en artefactos del sitio La Hueca, en Vieques, cinco de ellas han sido atribuidas exclusivamente a los Huecoide (Narganes, 1995). Es interesante saber que las otras categorías analizadas se encuentran en ambos componentes y que la materia prima empleada para la confección de estos artefactos son similares. Entonces, ¿por qué los Huecoide, estando insertados en el mismo entorno que los Saladoide, o teniendo acceso a los mismos recursos que los Saladoide, produjeron objetos de lapidaria distintos, pero sobre todo iconográficamente diferentes a los Saladoide? En el caso Huecoide es necesario señalar que es posible que mantuvieran alguna red de intercambio de materias antillanas y suramericanas para obtener las piedras semipreciosas que se utilizaban. También se ha evidenciado en sitios como La Hueca y Punta Candelero restos de taller donde se han podido trazar

los procesos estructurados para la elaboración de los mencionados artefactos que no se encuentran en los sitios Saladoide (Rodríguez Ramos, 2001). La lapidaria típicamente Huecoide consiste en: a) pendientes y/o cuentas en forma de ranas, b) pendientes y/o cuentas con formas de lagarto, c) pendientes y/o cuentas zoomorfas, d) pendientes ornitomorfos (principalmente cóndores) y e) pendientes cefalomorfos (cabezas humanas estilizadas). Las semejanzas registradas en las otras categorías analizadas de los materiales del sitio La Hueca (de contextos Huecoide y Saladoide) hacen referencia a una posible utilización común de redes de intercambio regional o a que los Huecoide fueron, en Las Antillas, los productores y comerciantes de algunas de las materias primas y/o artefactos ya acabados. Esto último es posible considerando que los Huecoide se establecieron primero que los Saladoide en el norte de la región (e.g., Hope Estate, *ca.* 550-300 a.C.) y por lo tanto pudieron proporcionar a los nuevos inmigrantes materia prima o artefactos ya conocidos, valorados y resignificados por los Saladoide a partir de las posibles interacciones previas que pudieron desarrollar con los Huecoide.

Así como en el caso de las cerámicas, ambos grupos tuvieron acceso a los mismos recursos de las islas y posiblemente a las mismas redes de intercambio que les proporcionó materia prima para elaborar el espectro de lapidaria que hasta ahora se ha registrado. El producto final de los Huecoide fue la elaboración de algunos artefactos similares a los Saladoide, así como artefactos significativos con representaciones totalmente diferentes. Fuera de las coincidencias señaladas en la lapidaria de ambos conjuntos, los Huecoide confeccionaron artefactos únicos que representaban importantes elementos simbólicos –animales y personas– (véase

Fig 6). Es de suponer que la cosmovisión de los Huecoide, enraizada en sus relaciones y experiencias con el mundo circundante, era diferente a la Saladoide. Más aún, esas relaciones que generaron una visión y posición ante un mundo particular, ubica a los individuos Huecoide frente a un entorno lejano, extra-antillano, ya que por ejemplo la presencia de los cóndores (machos y hembras) sosteniendo cabezas humanas con sus garras implica la experiencia de haber tenido contacto (mítico o real) con estas aves en algún punto de la geografía americana.

Desde este punto de vista, se representa en el entorno antillano a un *ente* (y una relación física o emocional: lo humano-lo animal) que está ausente, pero que es importante figurar en los nuevos espacios insulares. El recuerdo de que dos entes significativos para el grupo (i.e., el humano y el cóndor) coexistieron en otros entornos (fuera de las Las Antillas) prevalece en la estructura cultural que vive tal experiencia. Más que una elaboración artesanal, la lapidaria Huecoide, a diferencia de la Saladoide, se entiende como una alegoría en la que el reconocimiento del *ser* (representado por la cabeza humana) ante lo distinto (el *ser con* el cóndor) y la relación de estas dos entidades, se basa en la experiencia del *ser en el mundo* que permite la indagación y construcción de referencias, significados o metáforas (e.g., la elaboración del objeto mismo).

La referencia, la memoria y un sistema de valores previamente establecido estimuló que los Huecoide elaboraran símbolos con el fin de evocar relaciones significativas ocurridas en el sendero de sus propias experiencias, previas o contemporáneas. Los símbolos en este caso figuran como signos de reconocimiento, esto es, se construyen relaciones entre

objetos o entre seres y objetos, así como ocurre en la lengua con los sonidos (Augé, 1998: 34). En este sentido, "símbolo" puede entenderse como una relación recíproca entre dos seres, entre dos objetos o un ser y un objeto en el sentido más amplio de cualquiera de estas realidades, donde los elementos en cuestión se complementan recíprocamente. Por lo tanto hay que considerar que los símbolos que están representados en los objetos "cóndores-cabeza" pueden estar vinculados con otros objetos simbólicos, comprendidos al estar unidos los elementos antes mencionados. Desde esta perspectiva, "todo objeto simbólico es instrumento de comunicación, medio de comunicación, pero toda comunicación está orientada y sólo se efectúa al término de una práctica social" (Augé, 1998:46).

Otros elementos relacionados con las manifestaciones cosmológicas de los grupos Huecoide y Saladoide son un interesante tema de análisis; se utiliza aquí al cemí (la representación de deidades) como ejemplo de *objeto fetiche*. En cuanto al cemiísmo –recordando que esto se define como el culto a seres y/o deidades representados principalmente en piedra y caracol–, se mostró que esta práctica aparentemente fue realizada de manera consistente por los Saladoide tempranos y tardíos. Así lo demuestra la presencia de cemís (también conocidos como trigonolitos) hechos principalmente de caracol y piedra en la mayoría de contextos Saladoide de Las Antillas. Esta práctica (de larga duración) se extendió hasta el momento de contacto indoeuropeo (*ca*. 1500 d.C.), haciéndose más sofisticada en cuanto a su elaboración y representatividad. Esto es, de pequeños trigonolitos sencillos hechos principalmente en piedra y caracol en contextos Saladoide –en los cuales se proyectaban muy pocos o ningún motivo o decoración– en sitios arqueológicos tardíos (cercanos al

periodo de contacto idnoeuropeo) se encuentran gran cantidad y variedad de éstos que oscilan considerablemente en tamaño y que fueron confeccionados en diversos materiales como caracoles, rocas, huesos, maderas, fibras de algodón o combinados (e.g., rocas con incrustaciones de concha o hueso). Estos cemís poseen una gran variedad de motivos que representan formas humanas, animales y geográficas (montañas) y combinadas (Figura 6).

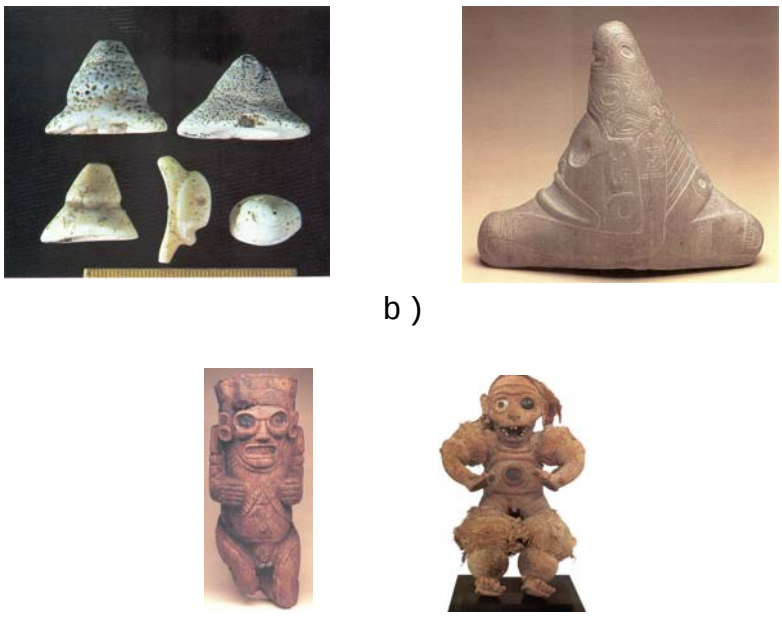


Figura 6. *a*) trigonolitos o cemís de concha (Saladoide, Sitio Sorcé/La Hueca); *b)* cemí antropomorfo de piedra (Chican Ostionoide - "Taíno", San Pedro de Macorís, República Dominicana); *c)* cemí de madera (Chican Ostionoide - "Taino"); *d*) cemí antropomorfo de algodón (Chican Ostionoide - "Taíno"). El cemí de algodón contiene en su interior los restos esqueléticos de un individuo humano, lo que nos remite a la práctica de "fetichismo" (Augé, 1998) entre los indígenas antillanos del periodo de contacto. (*a*, cemís Saladoide: Chanlatte y Narganes, 1983; *b*, cemí antropomorfo en piedra: Colección del Museo del Hombre Dominicano, foto de Lourdes Almeida [México]; *c*, cemí de madera: ?, República Dominicana; *d*, cemí antropomorfo de algodón: Museo di Antropologia e di Etnografia de l'Università di Torino, Turín, Italia, foto de Cristina Marinelli).

El cemiísmo como aconteció en la cultura Saladoide, no existió entre los Huecoide. Este importante aspecto religioso

que se manifiesta en casi todos los asentamientos Saladoide deja al descubierto un importante asunto: si los Huecoide no practicaban lo que se define como cemiísmo, ¿cuáles y cómo eran sus expresiones religiosas, aparentemente diferentes a la Saladoide? Sobre este asunto se debe recordar que algunos investigadores (e.g., Rouse, 1982; 1990) han argumentado que los Huecoide, considerados como una entidad social al interior de la cultura Saladoide, pudieron ser un grupo de especialistas religiosos. Si los Huecoide y Saladoide eran *entes* sociales de una misma cultura, organizada en ese momento como una sociedad *igualitaria*, ¿qué elementos religiosos de los especialistas Huecoide fueron retomados en todos los asentamientos Saladoide contemporáneos a los asentamientos Huecoide? Si existen estos elementos, entonces deben ser constantes y fácilmente reconocibles en gran cantidad de asentamientos de la era cerámica temprana, dadas las condiciones inherentes a las formas comunales de organización *igualitaria*.

Otros artefactos, como algunos pendientes-cuentas tallados en piedras semipreciosas (e.g., los cóndores) y ciertas características cerámicas (i.e., IEZ, apéndices modelados de animales), son los únicos que pueden poseer ciertos elementos parecidos entre ambos grupos. Los Saladoide poseían representaciones animales modeladas como apéndices en sus cerámicas (e.g., ¿perros?) con elementos muy parecidos a los apéndices modelados Huecoide. Este elemento podría ser un indicativo de alguna transacción de objetos o representaciones simbólicas relacionadas con prácticas religiosas, pero también puede ser el producto de comunes transacciones económicas. Desafortunadamente, por falta de estudios profundos sobre sus posibles significados en contextos arqueológicos específicos no es posible ver de manera elocuente algún tipo de transacción

religiosa entre los grupos en cuestión (véase Roe, 1993 para otro punto de vista). Debido a la poca información con la que se cuenta hasta este momento, sólo resta mencionar que es necesario tener presente que los Huecoide, por medio de los cóndores y otros artefactos similares, y quizás por medio de los motivos tallados o modelados en sus cerámicas, manejaron representaciones simbólicas que pudieron hacer referencia a la relación entre objetos, o entre seres y objetos, como se mencionó anteriormente. En cambio los Saladoide posiblemente trataron a los cemís o trigonolitos como a la presencia real de un ser actual, irreductible a su manifestación (Augé, 1998: 34), en vista de la importancia que se sabe tenían estos objetos en el panteón Taíno de la época de contacto indoeuropeo (*ca*. 1492-1493).

De esta manera, se sugiere que los Huecoide manejaron un variado espectro de objetos simbólicos (que representaba y materializaba algo, una relación de *entes*) muy poco similar al de los Saladoide y con la notable diferencia de que los primeros poseían importantes objetos simbólicos (confeccionados con piedras de difícil acceso) que hacían referencia a relaciones entre *entes* humanos y naturales (y posiblemente a lo que representaban la unión de los dos elementos). El objeto simbólico o el símbolo es a la vez materia, expresión y condición de una relación (Augé, 1998: 137). Por otra parte los Saladoide, aunque contaron con muy pocos objetos simbólicos parecidos a los Huecoide (e.g., apéndices modelados cerámicos, lapidaria), tuvieron exclusivamente lo que aquí se denomina *objetos fetiche* como los cemís, esto es, “objetos en los que se acumulan, en una forma alusiva o metonímicamente corporal, [otros] objetos que van desde la materia bruta a la materia muerta: tierra, piedras, conchillas, plantas, excrementos,

sangre, cadáveres" (Augé, 1998: 106).

Si el cemiísmo fue llevado y practicado en Las Antillas únicamente por los Saladoide durante la era cerámica temprana, entonces se puede entender que la iconografía Huecoide y su simbología era radicalmente diferente a las representaciones simbólicas Saladoide. A este respecto, nótese que la materia, la identidad y la relación están en la base de todo dispositivo simbólico (i.e., en el *objeto símbolo* y en el *objeto fetiche*). El cuerpo y la ubicación de éste y sus acciones ante el mundo circundante (el entorno), donde se experimenta y se establecen relaciones que van cargando de significados a las "cosas", es el motor que genera sentidos y emociones que luego son representadas y figuradas de acuerdo con un *ente* sistémico: la cultura. Si dos entidades culturales son diferentes entonces practican, relacionan y representan (materialmente) de manera distinta sus experiencias con el mundo, específicamente con sus *entes* sobrenaturales.

Los objetos creados: cerámica y lítica

Se pudo apreciar anteriormente que entre los conjuntos cerámicos existen semejanzas y diferencias. En cuanto a la cerámica, en principio ambos grupos pudieron acceder a fuentes isleñas de materia prima para producirlas. Los recipientes y vasijas cerámicas de ambos conjuntos eran confeccionados y utilizados para desarrollar determinadas actividades individuales o grupales, rituales o cotidianas. La producción de estos artefactos parece haber consistido en la aplicación de la misma técnica en ambos conjuntos cerámicos (el enrollado), pero el acabado y la decoración de estos artefactos fue cualitativamente distinta. En este caso, ¿qué pudo haber influido para que el producto cerámico final fuera distinto en

ambos grupos de individuos? En cada una de las etapas o procesos antes mencionados, los individuos que constituían a los grupos en cuestión pudieron interpretar de manera divergente las distintas experiencias con el entorno (en el sentido explicado en secciones anteriores). El contacto con otros individuos, el descubrimiento y significación de nuevos espacios de acción y la configuración de nuevas experiencias con el entorno permitió a ambos grupos seleccionar los lugares donde asentarse, donde obtener recursos materiales y dónde, cuáles o cómo celebrar rituales o actividades cotidianas. Ambos grupos, en términos puramente ecológicos, tenían acceso a los mismos recursos y también posiblemente a redes de intercambio similares. Pero en la etapa final de la producción cerámica, ambos grupos desarrollaron estrategias divergentes para elaborar motivos o decoraciones en la cerámica y esto, en términos estrictamente biográficos, puede entenderse como el otorgamiento de una significación diferencial de los objetos en sí (figura 7). Es decir, a pesar que los objetos son cerámicos –que la materia prima pudo ser obtenida quizás en los mismos lugares, que fueron producidos utilizando técnicas de fabricación similares–, la intención, desde el inicio, pudo ser la de producir artefactos con cualidades específicas que tuvieran una estrecha relación con el significado original (previo una “preformación ideacional”) que los artefactos tenían para quienes los produjeron.

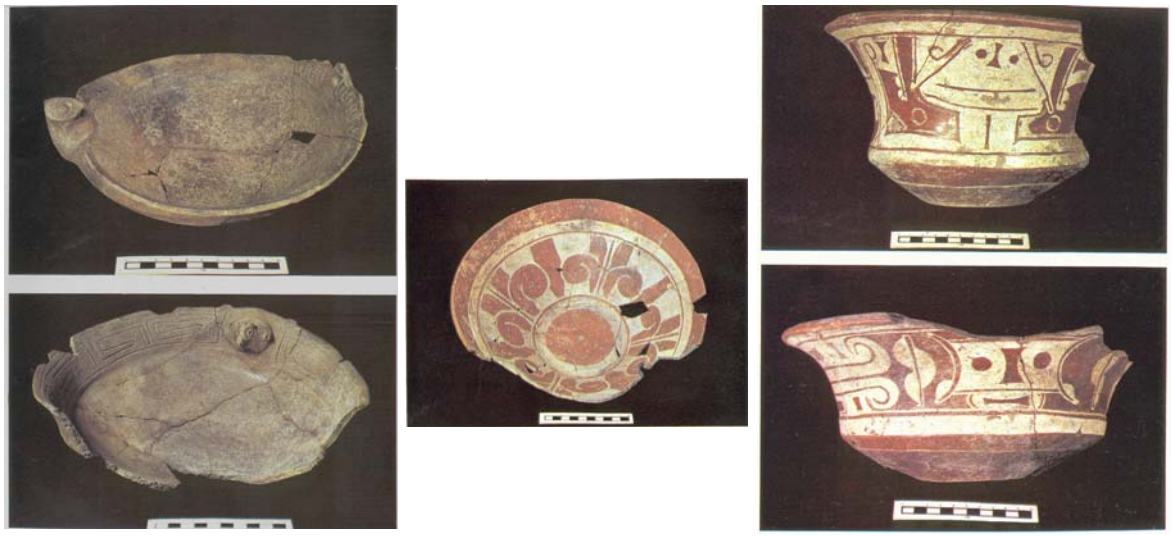


Figura 7. Ejemplos de objetos cerámicos Huecoide (columna de la izquierda) y Saladoide (imagen del centro y columna de la derecha). Nótense en esta muestra no estadística las diferencias en el aspecto decorativo y en las representaciones plasmadas. Huecoides= delimitaciones zonales con incisiones sin pintura y representaciones de fauna; Saladoides=delimitaciones zonales con pintura y representaciones de seres humanos y flora (imagen del centro). Fotografías de Chanlatte, 1984.

Precisamente, el significado previo (la preformación del objeto) que quizás tuvieron estos artefactos pudo estimular que las estrategias y distintas etapas de desarrollo en la producción de los mismos fueran estructuradas con base en referencias o biografías personales o colectivas (i.e., lo que representan otros lugares donde han producido cerámicas, las formas simbólicas que ya conocen y se quieren o no generar en el nuevo contexto, etcétera). Esto es, por ejemplo, determinar qué lugares poseen buena o mala arcilla, qué tipo de arcilla es más importante para determinada finalidad, qué estrategia de producción es más importante o efectiva para dar el significado que se quiere al artefacto y qué motivos o decoraciones van a referirse mejor al significado que se quiere otorgar al artefacto en determinada actividad o para el grupo social.

La comunidad Huecoide, a diferencia de la Saladoide en el

caso particular del sitio La Hueca, no utilizó barro colado para confeccionar sus recipientes, no generó superficies pulidas o bruñidas, no utilizó pintura BsR, no reutilizó recipientes quebrados y no creó vasijas ornamentadas de grandes dimensiones. Independientemente de que el espectro de vasijas Huecoide y Saladoide significaran para ambos grupos exactamente lo mismo, o que hayan sido producidas con el mismo propósito, el proceso de crearlas para dar ese significado o para cumplir con ese propósito fue diferente como consecuencia de contar con un conjunto de valores distinto al relacionarse en el mundo o con el entorno (y todo lo que esto implica). Aunque aquí no se hace un análisis detallado de las decoraciones y representaciones iconográficas en las cerámicas de ambos grupos, es importante señalar que los elementos iconográficos en particular pudieron ser utilizados para expresar ideas culturales y mostrar la forma en que los Huecoides y Saladoides representaban su comprensión del mundo, como ha sido el caso en algunos grupos amazónicos (véase Gomes, 2001; McEwan, 2001; Schaan, 2001; van Velthem, 2001).

Las herramientas líticas, por su parte, son objetos culturalmente creados en los que se puede apreciar cómo los grupos estudiados se relacionan y experimentan el entorno. Figurar (imaginar) los tipos de artefactos que se quieren construir (e.g., hachas, morteros), elaborar estrategias para acceder a las materias primas (e.g., a través de la localización de yacimientos naturales o de la integración en redes de intercambio), referirse a lugares y locales de manufactura previos para determinar en qué áreas del asentamiento u otros lugares se pueden producir los artefactos, aplicar técnicas de manufactura dependiendo de la materia prima que se trabaja o del objeto que se va a producir y por último

desarrollar las terminaciones del artefacto con base en el valor simbólico o en la actividad en que se va a utilizar, son elementos que necesariamente están determinados por el ente cultural, es decir, por la ubicación que hace el grupo de sí mismo ante el entorno y también por la referencia y la biografía preestablecida de los individuos (de la estructura comunitaria) y de otros entes que conforman el entorno, los espacios y los lugares de acción.

Todas las actividades antes mencionadas se experimentan en una constante relación dialéctica con el entorno. Recordemos que los grupos humanos que estudiamos migraron desde Suramérica hacia Las Antillas, desde entornos donde existían lugares especiales, con valores implantados y hasta mitificados, hacia espacios desconocidos. En este sentido el primer paso debió ser ubicarse ante el nuevo entorno con todo el bagaje acumulado de experiencias, para así iniciar un enfrentamiento menos hostil y enajenante con los nuevos espacios (Certeau, 1984). Posicionarse de esta manera ante un nuevo medio facilita la ejecución de acciones conocidas y la reestructuración de los sistemas de valores que hacen posible comprender los nuevos espacios, lugares y sus “cosas”. Estas elaboraciones o reestructuraciones inciden a su vez en la propia estructura social que, a través de distintos ámbitos (e.g., rituales, simbólicos y cotidianos), puede amoldarse a nuevas condiciones de vida.

El encontrar un lugar de materia prima o el acceder a alguna red de intercambio depende de cuán familiarizados estén los individuos con el entorno. Las relaciones con otros individuos, ya establecidos en las islas, al igual que el conocimiento adquirido por experiencias previas, permitió que grupos como los Huecoide accedieran y dieran valor a los

lugares donde se encontraban los recursos que requerían para elaborar los artefactos que, en el nuevo contexto, se suponían como necesarios. La ubicación de lugares para desarrollar la actividad de producir el artefacto depende también de cómo los individuos entienden el nuevo espacio o lugar por medio de referencias a ideas y conocimientos previos. El ubicarse "cerca o lejos" de los locales (e.g., de las viviendas, de los lugares religiosos), del asentamiento (i.e., un lugar), del yacimiento de materia prima o del punto de intercambio (otro lugar) por ejemplo, se interconecta con varios elementos decisionales en los que interceden claramente el conjunto de procesos ya mencionados: memoria, relación, estructura social. Así, con este conjunto de herramientas el individuo o el grupo se posiciona y otorga valores a la actividad de producir respecto al significado o importancia (e.g., reproducción biológica y/o cultural) que tiene esto para el grupo. El conjunto de experiencias antes mencionado constituye el eje central para la construcción o rememoración de biografías de los artefactos, de los locales, de los lugares, de los individuos y del propio ente cultural.

Igualmente, las técnicas que se utilizan para elaborar un artefacto lítico están íntimamente relacionadas con el ente cultural como resultado de acciones previas que han permitido valorar un proceso de creación de las cosas. Como varios arqueólogos han señalado (Rodríguez Ramos, 2001; Walker, 1997), las técnicas de manufactura de los artefactos líticos, a diferencia de otras actividades de producción, tienden a permanecer estables por mucho tiempo. En este sentido, si los Huecoide y los Saladoide fueron miembros de una misma entidad cultural, las técnicas de manufactura –que son elaboradas con base en referencias y experiencias pasadas que luego se

arraigan en la estructura social– debieron ser las mismas o por lo menos pudieron existir ligeras diferencias. En cambio, y como eficazmente muestra Rodríguez Ramos (2001) para el caso Huecoide, las técnicas empleadas en el proceso de elaborar un artefacto lítico –por ejemplo, las hachas que se hacen con un mismo propósito (tirar árboles) en ambos grupos– son significativamente diferentes a las hachas Saladoide. Esto es así, desde el momento de acceder a las materias primas, pero también durante la trayectoria posterior que culmina con la obtención del artefacto acabado (figura 8).

a) b)

Figura 8. Hachas Huecoide (izquierda) y Saladoide (derecha, parte inferior). Las hachas Huecoide son del tipo petaloide o biconvexas, en cambio las hachas Saladoide son mayormente del tipo “plano-convexas”. Fotografías de Chanlatte (1984).

Consideraciones finales

Propuestas y reflexiones para la arqueología

Retornando brevemente a lo discutido en la primera parte de este trabajo, se sabe que la arqueología ha sido una de las disciplinas interesadas por comprender el entorno subyacente a nuestra existencia como seres humanos. En términos procesuales, es evidente que los seres humanos vivimos en espacios y que

interactuamos con ellos y en ellos, dejando rastros y patrones que, en algunos casos, responden a experiencias de vida. Sin embargo creo que más allá de ese reconocimiento, la arqueología debe tratar de interpretar el por qué y el cómo fueron esas experiencias y de qué manera influye en todo esto la cultura material que encontramos distribuida en los lugares que se estudian. Por ejemplo, la descripción que se puede ofrecer sobre un *paisaje ritual* (humanizado y cargado de significados culturales) debe estar asentada en interpretaciones a partir de las posibles relaciones y experiencias previas que permite a los individuos o grupos dar significado a las cosas que luego se representan simbólicamente. Efectivamente, las representaciones simbólicas pueden ser restringidas y utilizadas en el contexto ideológico para ejercer y legitimar el poder político. Pero es importante reconocer que en principio, sólo un proceso relacional (entre el *ser*, el *ser-en-sí-mismo* y el *ser-en-el-mundo*) puede permitir que el *paisaje natural* sea "humanizado" y posteriormente mitificado y/o simbolizado; esto es necesario para poder entender el origen de los mitos y cómo éstos se representan simbólicamente para figurar un cuerpo cosmológico. No se puede perder la perspectiva de que la observación de la naturaleza es sólo uno de los elementos que permite a los grupos humanos comprender, valorar y aprehender al mundo que los rodea. En este sentido el olor, el tacto, la audición y el sabor contribuyen de manera determinante en la significación que se hace de la "cosa" (cualquier *ente*) con la que se establecen relaciones a las que luego se les otorga determinado valor para acuñarse en un sistema de ideas y creencias.

Por lo que se ha expuesto y razonado hasta aquí, es necesario precisar que ni el enfoque que se ha discutido, ni el

ejercicio que se ha realizado, pretende mostrar una única interpretación de los fenómenos que se estudian; en cambio sí se intenta analizar y comprender algunos aspectos que constantemente fueron descuidados por paradigmas anteriores. El enfoque fenomenológico en arqueología no se presenta como una nueva alternativa que reemplaza lo existente, aunque sí como un enfoque que permite adentrarnos en lo que hasta hace poco fue superficialmente atendido en los análisis del "espacio geométrico".

En efecto, diversas han sido las aportaciones de otras disciplinas como la filosofía, la sociología, la geografía y la etnología a esta forma contemporánea de entender el espacio, los lugares y las cosas. Michel Focault, por ejemplo, reclamó que la historia debía ser *espacializada* y rechazó la idea del historicismo, misma que consistentemente devaluó la importancia del espacio e impuso al tiempo en relación con los procesos de interacción social. En este sentido expone que "el espacio fue tratado como si fuera la muerte, lo fijo, lo no-dialéctico, lo inamovible. El tiempo, por el contrario, era riqueza, fecundidad, vida, dialéctica" (Focault, 1980: 70). Promueve así al "espacio externo", otra espacialidad de la vida social que viene a ser el espacio actualmente vivido y socialmente producido que a su vez constituye a los sitios (lugares) y las relaciones entre ellos (véase Focault, 1986). Por otra parte Michel de Certeau (1984) expuso su *teoría de las prácticas diarias* con la que ubicó prácticas ajenas al espacio geográfico y geométrico. Estas prácticas son las formas operativas de otra espacialidad, esto es, de la experiencia antropológica, poética y mítica del espacio. Edward Soja (1999) también ha hecho reclamos por una "imaginación geográfica y espacial", misma que en la academia moderna ha sido subordinada al tiempo y a la

historia. Así, ha analizado las nuevas posibilidades que se han generado a partir de los debates al interior de la teoría social crítica, mismas que abren un contexto de acción simultánea para el materialismo geográfico e histórico que se traduce en una triple dialéctica: el espacio, el tiempo y el ser humano. Esto ha proyectado una reteorización transformativa de las relaciones entre la historia, la geografía y la modernidad. De igual modo, Marc Augé (1998, 2000) ha analizado cómo la antropología clásica y la historia conciben al espacio, al cuerpo y al tiempo. Enfatiza que las relaciones inscritas en el espacio se inscriben también en la duración. De esta manera concibe a los lugares como lugares de identidad, relacionales e históricos (los "lugares antropológicos") en contraposición con la forma en que la sobremodernidad (supramodernidad) produce "no lugares"; estos son:

> espacios que no son en sí lugares antropológicos y que, contrariamente a la modernidad baudeleriana, no integran los lugares antiguos: éstos, catalogados, clasificados y promovidos a la categoría de "lugares de memoria", ocupan allí un lugar circunscripto y específico (Augé, 2000: 83).

Las aportaciones de estos autores son evidentes: el espacio, el tiempo (la historia) y el ser humano son igualitariamente determinantes para poder entender los acontecimientos y el conjunto de relaciones cotidianas y estructuradas que ocurren entre los individuos que forman parte de los espacios de interacción. Como vemos, las formas de pensamiento que se generan en la modernidad, (epi)modernidad (véase Pagán-Jiménez 2004: 204) o *supramodernidad* son esenciales para la arqueología en la medida en que nosotros mismos somos producto de estas instancias filosóficas, pero además productores de ellas como consecuencia de nuestras acciones en el mundo.

Igualmente, muchas han sido las aportaciones que la arqueología procesual funcionalista ha brindado para que en la actualidad se puedan entender y reconocer las aportaciones, pero también las deficiencias de concepciones como las del espacio funcional del cual se deriva, por ejemplo, el concepto de "áreas de actividad" tan ampliamente utilizado en la disciplina. Por esto, es necesario señalar que el enfoque fenomenológico no es perfecto, al igual que enfoques previos, por lo que aún quedan cosas por aclarar, reformular o rechazar. Por lo pronto es importante saber que es sobre una constante búsqueda de formas de comprender nuestro mundo, que se generan o retoman modos de actuar frente a nuestros datos tradicionales y a las interpretaciones que proponemos como arqueólogos a los demás.

No se hace aquí un sumario de lo que se considera o no importante del enfoque fenomenológico en arqueología; otros han estado reflexionando al respecto (*cfr.* Hodder, 1999; Layton y Ucko, 1999; Meskell, 1996). Sobre este aspecto ya expuse lo que desde mi punto de vista es más relevante para la arqueología que estamos haciendo, pero sobre todo para el fenómeno arqueológico antillano que he pretendido analizar y comprender. Es sobre este último asunto que me interesa recapitular, ya que a pesar de los años la mayoría de investigadores caribeñistas se esfuerzan por no discutir con más claros elementos esta materia. Cabe mencionar que en la investigación arqueológica antillana se sabe que si se obtienen datos más refinados que establezcan que los Huecoide y Saladoide son entidades culturales diferentes, el marco cronológico-temporal en vigencia tendrá que ser revisado en su totalidad. Ya no funcionaría para interpretar los procesos posteriores a la era cerámica temprana que desembocaron en la consolidación de

nuevas entidades culturales como las documentadas por los cronistas europeos del periodo de contacto.

Un diferente panorama de lo Huecoide y lo Saladoide en Las Antillas

A lo largo de la segunda parte de este trabajo se presentaron las reflexiones y aportaciones que han desarrollado algunos investigadores de Las Antillas sobre el fenómeno arqueológico La Hueca. Más que tratar de explicar el por qué y el cómo de las semejanzas y diferencias entre los grupos agroceramistas tempranos de Las Antillas, se han limitado casi siempre a proponer explicaciones en función de un modelo cronotemporal, taxonómico y modal. Luego de que Rouse (1952) propusiera su modelo para Las Antillas, agregó otros conceptos como los de "esferas de interacción" y "zonas de contacto", conocidas también como fronteras (véanse Rouse, 1989 y 1992). En la mayoría de los casos estos nuevos conceptos fueron y siguen siendo utilizados para trazar relaciones modales entre cerámicas, más que entre individuos y grupos. Los individuos y sus estrategias conscientes e inconscientes de figurar y aprehender el mundo no son concebidas como importantes en este modelo, o por lo menos no son trascendentales. Así lo evidencian muchas investigaciones, aunque no todas, que pretenden explicar los procesos culturales antillanos como si siempre fuesen mecánicos y predecibles.

Por más detallistas y vanguardistas que puedan ser las investigaciones arqueológicas de Las Antillas, no se podrá conocer mucho más de la *era precolombina* si se parte de principios incompletos acerca de lo que concebimos como cultura (*e.g., cultura arqueológica*). La cultura y sus múltiples manifestaciones en cualquier momento de la historia y

espacialidad humana es algo más complejo que los elementos materiales que la constituyen, que nosotros tradicionalmente describimos por separado y que a veces pueden comprenderse en forma abstracta. En este sentido la cultura es todo lo que un ente humano (social) puede crear, experimentar, actuar, compartir o resguardar con otros y con el entorno. De esta manera, y como resultado de múltiples interacciones de distinta naturaleza, la cultura produce y revitaliza lo que se puede denominar “filtros culturales” en los entes humanos, mismos que a su vez son conformados por las experiencias particulares o comunes de los individuos que constituyen un grupo o comunidad social. Las experiencias humanas en conjunto permiten pues, una ubicación y revaloración continua de los humanos ante lo otro y con lo otro como consecuencia de las relaciones dialécticas y constantes que ocurren entre los elementos que conforman los entornos.

No se crean cosas con significados por acto de magia o porque se necesitan crear para sobrevivir como entes biológicos; se crea, se actúa y se evoluciona junto con lo intracircunmundano (el entorno) porque se dan posicionamientos constantes ante el mundo, mismos que a su vez estimulan la creación o reconstitución de los significados y valores de las distintas experiencias con el entorno y las cosas. En este sentido se puede retomar lo planteado a lo largo de la última parte de este trabajo, reconociendo que más allá de las formas mecánicas en que la cultura puede operar, existen procesos que no se muestran ante nosotros tal y como son.

Existencia, relación, significación, referencia, memoria (recuerdos) y percepción/experiencia fueron conceptos constantes en el discurso argumentativo que aquí he desarrollado. Son también conceptos que poco se utilizan en

arqueología porque en primera instancia parece que amenazan al "discurso científico" que la misma disciplina ha tratado de construirse a lo largo de los años. Precisamente esas palabras y lo que cada una de ellas implican, van más allá de la mera descripción que se puede hacer acerca de las cualidades culturales de uno u otro grupo humano. En principio, cada uno de esos conceptos ayudan a entender qué tuvo que ocurrir primero en el continuo de las relaciones humanas con las "cosas" del entorno y qué, en consecuencia, pudo esto producir. Para que hubiese mitos, cosmovisiones, símbolos, ritos y cultura material en general primero tuvo que suceder una serie de acciones complejas entre el *ser*, el *ser-en-sí-mismo* (el reconocimiento del propio cuerpo), el *ser ahí* y el *ser en el mundo*; relaciones que hicieron posible el otorgamiento de significados y valores a los *entes* (lo intracircunmundano) en general. Luego de eso, dentro de las relaciones entre *entes* humanos (*e.g.*, dentro o entre grupos de parentesco), fue posible la convergencia y divergencia de ideas que pudo estimular la creación de biografías de individuos, de grupos, de lugares y de los demás *entes* (*e.g.*, "cosas") con los que se interactuó por medio de percepciones y experiencias. Ya en este punto se puede decir que:

> la cosmovisión, con su conjunto de elementos más resistentes [aunque no inmutables] al cambio [*i.e., el núcleo duro*], tiene su fuente principal en las actividades cotidianas y diversificadas de todos los miembros de una colectividad que, en su manejo de la naturaleza y en su trato social, integran representaciones colectivas y crean pautas de conducta en los diferentes ámbitos de acción (López Austin, 2001:62; los corchetes son míos).

Entonces, además de aspirar a contar y descifrar cosmovisiones, ideologías o eventos económicos de las sociedades que ya no

existen, es necesario procurar entender los procesos que permitieron la creación y el desarrollo de los significados y valores de las "cosas" que luego se representaron mediante mitos, ritos, símbolos y también en el acontecer cotidiano (*i.e.*, en las representaciones sociales cotidianas). Eso es lo que he tratado de mostrar en el presente ensayo.

Este trabajo no es un análisis fenomenológico detallado de la cultura material ni de los espacios y lugares que hemos mencionado en el contexto de los grupos humanos Huecoide y Saladoide. Sólo se estudiaron algunos elementos culturales que reflejan la existencia y acción de dos grupos humanos que vivieron en dos villas indígenas Huecoide y dos más Saladoide durante un periodo particular de la historia antigua del actual territorio puertorriqueño. Con todo, sí ha sido posible ver de forma general que este tipo de análisis tiene gran potencial para estudiar detalladamente cada uno de los elementos que se discutieron. Como es conocido, gran parte de las culturas de bosque tropical (*e.g.*, en el Amazonas) han mantenido una relación dinámica con el mundo material y natural de sus entornos. La complejidad de esas relaciones han podido ser identificadas tanto en la cultura material como en la configuración de los espacios y lugares que habitan. En este sentido, el proceso de humanización es fundamental en cada actividad material ya que nos remite a eventos relacionales que pueden estar arraigados en concepciones míticas acerca de la comprensión del mundo y de las cosas.

Desde esta perspectiva, la aparente diferenciación biográfica de las localidades y lugares de los Huecoide y Saladoide, de los objetos símbolo y fetiche, de los artefactos de uso cotidiano y herramientas, nos refiere a biografías personales e interpersonales distintas de estos grupos humanos.

Las cualidades biográficas diferenciales nos remiten, de esta suerte, a cosmovisiones distintas que pudieron ser el producto de divergencias culturales entre ambas entidades. Si bien ambos grupos migraron desde la costa norte de Sudamérica hacia Las Antillas hace aproximadamente 2500 años, ejercieron mecanismos de interacción diferentes en los entornos isleños como resultado de experiencias de vida divergentes en sus lugares de origen y en su movimiento por distintos lugares. El movimiento a través del espacio, según Certeau (1984), permite la construcción de historias del espacio o formas narrativas de comprensión. Esto implica una continua presencia de experiencias previas en contextos presentes. El conocimiento del espacio requiere del acoplamiento de una memoria de tiempo acumulado para superar un encuentro inicialmente hostil y enajenante con un nuevo lugar.

La elección de lugares para establecer los asentamientos, la disposición de las viviendas, la elección de lugares para disponer de los muertos, la elección de materias primas y las distintas trayectorias envueltas en los procesos de elaboración de los objetos, están íntimamente ligados con la figuración de los entornos y con las experiencias acumuladas durante procesos de interacción previos y contemporáneos. Por lo tanto, las formas y las cualidades de las interacciones que resultaron de las experiencias aglomeradas, así como las nuevas relaciones y experiencias acaecidas en los lugares antillanos que he estudiado, permitió a ambos grupos construir, reconstituir o resguardar ciertos elementos importantes de las biografías personales o grupales, de los locales, de los lugares y también de la cultura material y de otros elementos naturales en el entorno. Con el análisis que he desarrollado en este trabajo, se ha podido notar que los Huecoide y los Saladoide plasmaron

en los registros que hoy estudiamos sellos distintivos que, por una parte, los une como entes interrelacionados en espacios de interacción previos y contemporáneos, pero por otra parte, los distingue como entes culturales con experiencias y visiones del mundo evidentemente diferentes. Futuras investigaciones fenomenológicas detalladas acerca de cada uno de los elementos culturales que aquí fueron considerados, podrán enriquecer el conocimiento que hasta ahora se tiene acerca de las relaciones entre estos grupos con sus entornos, con sus objetos y con las cosas naturales-culturales que hicieron frente en los milenarios espacios y lugares de acción antillanos.

Epílogo

Este trabajo pone sobre la mesa una gran cantidad de temas que pueden ser estudiados desde la perspectiva aquí utilizada. Tengo que aclarar, sin embargo, que el presente ensayo no fue hecho con la intención de "descifrar" códigos culturales o significados de los distintos elementos que se consideraron; intenté realmente plasmar otra forma de acercamiento a los problemas planteados, ya que indagar primero de esta manera en la situación cultural de ambos grupos, permite poner énfasis en los procesos que pudieron influir diferencialmente en las prácticas culturales mencionadas y no meramente en el resultado de tales prácticas (e.g., las evidencias materiales). La finalidad de este enfoque es, por lo tanto, distinta a la de otros enfoques: en primera instancia no he pretendido "explicar" los procesos culturales subyacentes a la dicotomía Huecoide-Saladoide, sino *interpretar* las posibles trayectorias y niveles de interacción que hicieron posible que esos procesos se manifestaran de manera distinta en un periodo concreto de la historia precolombina antillana.

Al analizar la utilización del concepto paisaje en la arqueología, nos podemos dar cuenta que evidentemente éste se acuña y se resignifica cuando se dan cambios en el entorno filosófico de la disciplina. Por lo tanto, a veces el paisaje es una categoría puramente analítica (para la ecología cultural y la arqueología procesual) o un concepto dependiente de sus propios orígenes y posteriores acepciones. Basado en el contexto antes señalado, el paisaje no puede ser únicamente todo aquello físico y biológico a lo que el ser humano tiene acceso para poder subsistir. El paisaje es también el ser humano en él y lo que este último produce (material o cognitivamente hablando) cuando se dan procesos de interacción entre ambos entes. El paisaje puede ser, entonces, todo aquello creado naturalmente junto con todo lo que el ser humano puede figurar y reelaborar de éste: la comprensión y significación del paisaje y de todos sus entes (naturales o culturales) es expresada en las propias

relaciones socioculturales, en la utilización e interacción con los espacios y lugares, y también en los procesos (mecánicos y simbólicos) alrededor de los objetos culturales. Así, cuando un grupo humano comparte una serie de códigos culturales, es posible que utilicen diversas estrategias comunes para estructurar y dar sentido al mundo que los rodea. Esto quizás es más factible cuando nos referimos a sociedades que han sido caracterizadas como igualitarias en unos esquemas o tribales en otros. A diferencia de los enfoques procesuales, que recomiendan un rompimiento tajante con todo lo que implique “normas” en las culturas que estudiamos, en el enfoque aquí utilizado se aceptan parámetros socioculturales significativamente compartidos, pero sin negar que otros procesos sociales al interior de las culturas incentivan la interacción y comprensión diferencial ante los modos de interpretar y actuar en el mundo que los rodea.

Asimismo, cuando me referí a la biografía cultural de los lugares y objetos en el análisis expuesto, no hice una clara distinción de los contextos o posibles actividades en los que fueron aprehendidos. De esta forma, aclaro que ubiqué dichos lugares y objetos en el contexto más amplio en el que ellos pudieron ser relevantes: esto es, en el contexto de la entidad comunitaria como conjunto (e.g., el pueblo o la villa y sus integrantes). Evidentemente pueden surgir distintos tipos de interpretación acerca de dichos lugares y objetos si se toma en cuenta la multiplicidad de niveles *contextuales* que pueden existir en los sitios arqueológicos que estudiamos: los lugares, locales y objetos estudiados en el contexto residencial (doméstico), en el contexto ritual (a veces separado del contexto residencial), en el contexto temporal (distintos momentos de ocupación de una misma entidad comunitaria), el contexto netamente público (e.g., para generar actividades comunales)son algunos de estos niveles. Hago aquí la salvedad de que en todos estos posibles niveles contextuales, es únicamente la agencia humana quien da sentido a todos los procesos socioculturales subyacentes. Recordemos pues, que no son los distintos niveles arriba mencionados los que nos proporcionan a nosotros las cualidades

socioculturales de una entidad comunitaria. Más bien, los procesos e interacciones que permiten la ocurrencia de esos niveles *contextuales* –abstraídos por nuestras estrategias analíticas–, son los que hacen posible que estas cualidades puedan ser diferenciadas en arqueología si nos referimos por ejemplo, a la configuración espacial de los sitios arqueológicos y a las cualidades de la cultura material. En efecto, son esos procesos los que tenemos que intentar interpretar por medio de métodos acoplados, que no separados, de nuestras premisas teóricas.

Para que el enfoque expuesto pueda ser operativo en diversos niveles contextuales o de análisis y no sólo en la escala general que aquí he manejado, se deben elaborar métodos de investigación minuciosos que consideren los múltiples escenarios de acción comunitaria. Si se parte de la premisa de que los objetos culturales pueden contener elementos simbólicos o funcionales que los relaciona con las actividades en las que fueron aprehendidos, el análisis "gramatical" y/o semiótico detallado de los motivos presentes en las cerámicas, por ejemplo, puede dar cierta información al respecto. Pero si deseamos tener idea sobre otros niveles de interacción con los entornos y con los propios objetos por parte de los grupos que se estudian, es necesario también elaborar, por ejemplo, estudios clasificatorios, petrográficos, físicos y químicos de las cerámicas, ya que esto nos dará información relevante acerca de los *flujos y canales de información* disponibles, comprendidos y utilizados por los grupos que se estudian en un lugar o región dada.

En fin, la biografía de un lugar u objeto no se puede relacionar únicamente con el contexto en el que nosotros hoy lo podemos encontrar en un sitio arqueológico; necesitamos conocer, por medio de todos los tipos de análisis disponibles, cuáles fueron las distintas etapas envueltas desde la preformación ideacional que se hace de un objeto, por ejemplo, hasta los contextos de uso multifactorial en los que pudo estar imbuido el mismo. Una vez logrado esto, se posibilita el análisis de los procesos de interacción entre humanos y entornos que hicieron factible la elaboración y obtención de los elementos

necesarios para confeccionar un artefacto cargado de significados. Por esto, el paisaje, los espacios, los lugares y los objetos culturales no son vistos aquí únicamente como el reflejo de la realidad social personificada en el registro material: la cultura material, así como los espacios de interacción aquí estudiados, evidencian que los Huecoide y Saladoide generaron particulares formas de interactuar con sus mundos, precisamente porque fueron diferentes sus formas de comprensión y aprehensión de los mismos. Si esto sucedió como lo he interpretado en este ensayo, entonces la cultura material y la configuración de los espacios de acción no fueron meros reflejos de la realidad social de ambos grupos, fueron también parte intrínseca de ella.

Referencias citadas

Aitken, S.C.; S.L. Cutter; K.E. Foote y J.L. Sell
1989 Environmental Perception and Behavioral Geography. En G. L. Gaile y C. J. Wilmott (eds.), *Geography in America*, Columbus: Merrill Publishing Company.

Alcina, J.A.
1989 *Arqueología Antropológica*. Madrid: Akal Editores.

Alegría, R.
1997 The Study of Aboriginal Peoples: Multiple Ways of Knowing. En S. M. Wilson (ed.), *The Indigenous People of the Caribbean*, Gainesville: University Press of Florida.

Allaire, L.
1999 Archaeology of the Caribbean Region. En F. Salomon y S. B. Schwartz (eds.), *The Cambridge History of the Peoples of the Americas Vol. III*, Cambridge: Cambridge University Press.

Appadurai, A.
1986 Introduction: commodities and the politics of value. En A. Appadurai (ed.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge: Cambridge University Press.

Augé, M.
1998 *Dios como objeto. Símbolos-cuerpos-materias-palabras*. Barcelona: Editorial Gedisa.
2000 *Los "no lugares". Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad.* Barcelona: Editorial Gedisa.

Binford, L.R.
1977 Forty Seven Trips. En R.V. Wright (ed.), *Stone tools as cultural markers: Change, evolution and complexity*, Princeton: Prehistory and Material Culture Series No. 12, Australian Institute of Aboriginal Studies, Humanities Press.
1978 Dimensional analysis of behavior and site structure: learning from an Eskimo hunting stand. *American Antiquity*, 43 (3): 330-361.

Broda, J.; S. Iwaniszewski y A. Montero (coordinadores)
2001 *La montaña en el paisaje ritual*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Burch, E.S.
1971 The nonempirical environment of the Artic Alaskan Eskimos. *Southwestern Journal of Archaeology*, 27: 148-165.

Butzer, K. W.
1978a Toward an Integrated, Contextual Approach in Archaeology. *Journal of Archaeological Science*, 5: 191-193.
1978b Cultural Perspectives on Geographical Space. En K. W. Butzer (ed.), *Dimensions of Human Geography*, Chicago: Research Paper 186, University of Chicago Press.

Casey, E.
1996 How to Get from Space to Place in a Fairly Short Stretch of Time: Phenomenological Prolegomena. En S. Feld y K.H. Basso (eds.), *Senses of Place*, Santa Fe: School of American Research Press.

Certeau, M. de
1984 *The Practice of Everyday Life*. Berkley: University of

California Press.

Chanlatte, L.
1981 *La Hueca y Sorcé (Vieques, Puerto Rico): Primeras Migraciones Agro-alfareras Antillanas. Nuevo Esquema para los Procesos Culturales de la Arqueología Antillana,* Santo Domingo: Publicación privada del autor.
1984 *Arqueología de Vieques*. Río Piedras: Museo de Historia, Antropología y Arte, Universidad de Puerto Rico.

Chanlatte, L. e Y. Narganes
1983 *Vieques, Puerto Rico: Asiento de una Nueva Cultura Aborigen Antillana*. Santo Domingo: Publicación privada de los autores.
2002 *La Cultura Saladoide en Puerto Rico. Su rostro multicolor*. Río Piedras: Museo de Historia, Antropología y Arte, Universidad de Puerto Rico.

Chorley, R. y P. Haggett (editores)
1967 *Models in Geography*. Londres: Methuen.

Clarke, D.L. (editor)
1972 *Models in Archaeology*. Londres: Methuen.
1977 *Spatial Archaeology*. Londres: Academic Press.

Cosgrove, D.
1984 *Social Formation and Symbolic Landscape*. Londres: Croom Helm.
1989 Geography is everywhere: culture and symbolism in human landscapes. En D. Gregory y R. Walford (eds.), *Horizons in Human Geography*, Londres: Macmillan.

Curet, L.A.
1992 *The Development of Chiefdoms in the Greater Antilles: A*

regional study of the Valley of Maunabo, Puerto Rico. Tesis doctoral, Arizona: Universidad Estatal de Arizona.

Curet, L.A. y J.R. Oliver
1998 Mortuary Practices, Social Development, and Ideology in Precolumbian Puerto Rico. *Latin American Antiquity*, 9 (3): 217-239.

Durand, J.F. y H. Petitjean-Roget
1991 A Propos d'un Collier Funeraire, Morel, Guadeloupe: Les Huecoids Sont-Ils un Mythe? En L. Robinson (ed.), *Actas del XII Congreso Internacional de Arqueología del Caribe*, Guyana Francesa.

Fernández de Oviedo, G.
1996[1526]*Sumario de la Natural Historia de las Indias*. México: Biblioteca Americana, Fondo de Cultura Económica.

Focault, M.
1980 *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. New York: Pantheon.
1986 Of other spaces. *Diacritics,* 16: 22-27.

Gell, A.
1998 *Art and Agency*. *An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press.

Golledge, R.G. y R.J. Stimson
1997 *Spatial Behavior: A Geographic Perspective*. New York: The Guilford Press.

Gomes, D.
2001 Santarém: Symbolism and Power in the Tropical Forest. En C. McEwan, C. Barreto y E. Neves (eds.), *Unknown Amazon*,

Londres: The British Museum Press.

Gosden, C.
1994 *Social Being and Time*. Oxford: Blackwell Publishers.

Gosden C. e Y. Marshall
1999 The cultural biography of objects. *World Archaeology*, 31 (2): 169-178.

Gregory, C.
1982 *Gifts and Commodities.* Londres: Academic Press.

Guapindaia, Vera
2001 Encountering the Ansestors: The Maracá Urns. C. McEwan, C. Barreto y E. Neves (eds.), *Unknown Amazon*, pp. 156-173, The British Museum Press, Londres.

Harvey, D.
1969 *Explanation in Geography*. Londres: Arnold.

Haviser, J.
1991 Preliminary Results from Test Excavation at Hope Estate Site (SM-026), St. Martin. E.N. Ayubi y J.B. Haviser (eds.), *Proceedings of the Thirteenth International Congress for Caribbean Archaeology*, pp. 647-666, Anthropological Institute of the Netherlands Antilles, Curaçao.
1997 Settlement Strategies in the Early Ceramic Age. En S. M. Wilson (ed.), *The Indigenous People of the Caribbean*, Gainseville: University Press of Florida.

Heidegger, M.
1972 Building dwelling thinking. En D. Krell (ed.), *Basic*

Writings, Londres: Routledge.

1988 *El Ser y el Tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Hodder, I.

1977 Some new directions in the spatial analysis of archaeological data at the regional scale (macro). En D. L. Clarke (ed.), *Spatial Archaeology*, Londres: Academic Press.

1986 *Reading the Past*. Cambridge: Cambridge University Press.

1987 Converging traditions: the search for symbolic meanings in archaeology and geography. En *Landscape and Culture. Geographical and Archaeological Perspectives*. Oxford: Blackwell Publishers.

1992 *Theory and Practice in Archaeology*. Londres: Routledge.

1999 *The Archaeological Process. An Introduction*. Oxford: Blackwell Publishers.

Hodder, I. y C. Orton

1976 *Spatial Analysis in Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Holl, A.

1993 Late Neolithic Cultural Landscapes in Southeastern Mauritania: An Essay in Spatiometrics. En A. Holl y T. Levy (eds.), *Spatial Boundaries and Social Dynamics. Case studies from Food-Producing Societies*, Ann Arbor: International Monographs in Prehistory.

Hoskins, J.

1998 *Biographical objects: How Things Tell the Story of People's Lives*. Londres: Routledge.

Ingold, T.

1993 The temporality of the landscape. *World Archaeology,* 25:

152-174.

Johnston, R.
1998 Approaches to the perception of landscapes. *Archaeological Dialogues*, 5: 54-68.

Knippenberg, S.
1999a *Lithics of Sorcé, Vieques*. Manuscrito en archivo, Río Piedras: Centro de Investigaciones Arqueológicas, Universidad de Puerto Rico.
1999b Lithics. En C. Hoffman y M. Hoogland (eds.), *The Archaeology of Hope Estate, St. Martín / St. Marteen*, The Netherlands: Institute for Prehistory, Leiden University.
1999c *Lithic Procurement During the Saladoid Period within the Northern Lesser Antilles*. Ponencia presentada en el XVIII Congreso Internacional de Arqueología del Caribe, Grenada, Indias Occidentales.

Kopytoff, I.
1986 The cultural biography of things: commoditization as process. En A. Appadurai (ed.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge: Cambridge University Press.

Lanata, J.L.
1997 Los componentes del paisaje arqueológico. *Revista de Arqueología Americana N.3.*, México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

Las Casas, B.
1995[1559-66] *Historia de las Indias*. (3 volúmenes) México: Biblioteca Americana, Fondo de Cultura Ecomómica.

Layton, R. y P. Ucko
1999 Introduction: gazing at the landscape and encountering the environment. En Layton, R. y P. Ucko (eds.), *The Archaeology and Anthropology of Landscape*, Londres: Routledge.

Levy, T.E.
1993 Production, Space, and Social Change in Protohistoric Palestine. En A. Holl y T. Levy (eds.), *Spatial Boundaries and Social Dynamics. Case studies from Food-Producing Societies*, Ann Arbor: International Monographs in Prehistory.

López Austin, A.
2001 El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana. En J. Broda y F. Baez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, Ritual e Identidad de los Pueblos Indígenas de México*, México: Serie Historia y Antropología, CONACULTA / FCE.

Lowenthal, D.
1975 Past time, present place: Landscape and memory. *The Geographic Review*, 65: 1-36.

McEwan, C.
2001 Seats of Power: Axiality and Access to Invisible Worlds. En C. McEwan, C. Barreto y E. Neves (eds.), *Unknown Amazon*, Londres: The British Museum Press.

Merleau-Ponty, M.
2000 *Fenomenología de la Percepción*. Historia, Ciencia y Sociedad 121, Barcelona: Ediciones Península.

Meskell, L.
1996 The somatisation of archaeology: institutions, discourses, corporeality. *Norwegian Archaeological Review*, 29: 1-16.

Miller, D. y C. Tilley (editores)
1984 *Ideology, Power and Prehistory*. Cambridge: Cambridge University Press.

Narganes, Y.
1995 La lapidaria de La Hueca, Vieques, Puerto Rico. En R. Alegría y M. Rodríguez (eds.), *Actas del XV Congreso Internacional de Arqueología del Caribe*, San Juan: Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe.

Newsom, L.A.
1993 *Native West Indian Plant Use*. Disertación doctoral, Michigan: U.M.I. Dissertation Services.

Oliver, J.R.
1999 The "La Hueca Problem" in Puerto Rico and the Caribbean: old problems, new perspectives, possible solutions. En C. Hoffman y M. Hoogland (eds.), *The Archaeology of Hope Estate, St. Martin / St. Marteen*, The Netherlands: Institute for Prehistory, Leiden University.

Pagán-Jiménez, J.R.
2004 Its all archaeology at present a postcolonial one? Constructive answers from an eccentric point of view. *Journal of Social Archaeology*. 4 (2): 200-213.

Pané, R.
1990[*ca*.1498]*Relación acerca de las antigüedades de los indios.* La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Patterson, T.
1995 *Toward a Social History of Archaeology in the United States*. Case Studies in Archaeology, Forth Worth: Harcourt Brace College Publishers.

Petersen, J. y D. Waters
1999 Is La Hueca Style Pottery Present at Trants? En C. Hoffman y M. Hoogland (eds.), *The Archaeology of Hope Estate, St. Martin / St. Marteen*, The Netherlands: Institute for Prehistory, Leiden University.

Petitjean-Roget, H.
1995 Note sur Deux Amulettes de Bois Trouvées a Morel, Guadeloupe. En R. Alegría y M. Rodríguez (eds.), *Actas del XV Congreso Internacional de Arqueología del Caribe*, San Juan: Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe.

Pitt Rivers, A.L.F.
1887 *Excavations in Cranborne Chase near Rushmore, on the Borders of Dorset and Wilts.* Vol. I; Farnham. (impresión privada)

Relph, E.
1976 *Place and Placelessnes*. Londres: Pion.

Renfrew, C. y P. Bahn
1998 *Arqueología. Teorías, Métodos y Práctica*. Madrid: Akal Editores.

Righter, E.
1997 The Ceramics, Art, and Material Culture of the Early Ceramic Period in the Caribbean Islands. En S. M. Wilson

(ed.), *The Indigenous People of the Caribbean*, Gainesville: University Press of Florida.

Rodríguez López, M.A.

1989a Arqueología de Punta Candelero, Puerto Rico. Ponencia presentada en el *XIII Congreso Internacional de Arqueología del Caribe,* Curaçao, Netherlands Antilles.

1989b The Zone-Incised Crosshatched (ZIC) Ware of Early Precolumbian Ceramic Age Sites in Puerto Rico and Vieques Island. En P. Siegel (ed.), *Early Ceramic Population Life ways and Adaptative Strategies in the Caribbean*, Oxford: British Archaeological Reports (BAR) International Series.

1992 Diversidad Cultural en la Tardía Prehistoria del Este de Puerto Rico. *La Revista del Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe.* 15: 58-74.

1997 Religious Beliefs of the Saladoid People. En S. M. Wilson (ed.), *The Indigenous People of the Caribbean*, Gainesville: University Press of Florida.

Rodríguez Ramos, R.

1999 *Lithic Reduction Dynamics at La Hueca and Punta Candelero Sites, Puerto Rico*: *A preliminary Report*. Ponencia presentada en el XVIII Congreso Internacional de Arqueología del Caribe; St. Georges, Grenada.

2000 *Lithic Reduction Trajectories at La Hueca and Punta Candelero Sites, Puerto Rico*. San Juan: Investigación disponible en la Oficina Estatal de Preservación Histórica.

2001 *Lithic Reduction Trajectories at La Hueca and Punta Candelero Sites, Puerto Rico*. Tesis de Maestría, Texas: Texas A&M University.

Roe, P.

1989 A grammatical analysis of Cedrosian Saladoid Vessel from categories and surface decoration: aesthetic and technological styles in Early Antillean ceramics. En P. Siegel (ed.), *Early Ceramic Population Life ways and Adaptative Strategies in the Caribbean*, Oxford: British Archaeological Reports (BAR) International Series 506.

1993 Eternal Companions: Amerindian Dogs from Tierra Firme to the Antilles. En R. Alegría y M. Rodríguez (eds.), *Actas del XV Congreso Internacional de Arqueología del Caribe*, San Juan: Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe.

Roe, P.; A. G. Pantel; M. E. Hamilton y T. Vidal

1990 Monserrate Restudied: The 1978 Centro Field Season at Luquillo Beach: Excavation Overview, Lithics and Physical Anthropological Remains. En A. G. Pantel (ed.), *Actas del XI Congreso Internacional de Arqueología del Caribe*, San Juan: Fundación Arqueológica, Antropológica e Histórica de Puerto Rico.

Roosevelt, A.

1980 *Parmana: Prehistoric Maize and Manioc Subsistence along the Amazon and Orinoco*. New York: Academic Press.

Rouse, I.

1952 Porto Rican Prehistory: Excavations in the Interior, South and East: Chronological Implications. *Scientific Survey of Porto Rico and the Virgin Islands*, 18 (4): 465-577. New York: New York Academy of Sciences.

1982 Ceramic and Religious Development in the Greater Antilles. *Journal of New World Archaeology*, 5 (2): 45-55.

1989 Peoples and Cultures of the Saladoid Frontier in the Greater Antilles. En P. Siegel (ed.), *Early Ceramic*

Population Life ways and Adaptative Strategies in the Caribbean, Oxford: British Archaeological Reports (BAR) International Series 506.

1990 Social, Linguistic and Stylistic Plurality in the West Indies. En A. G. Pantel (ed.), *Actas del XI Congreso Internacional de Arqueología del Caribe*, San Juan: Fundación Arqueológica, Antropológica e Histórica de Puerto Rico.

1992 *The Tainos: Rise and Decline of the People who Greeted Columbus*. New Haven: Yale University Press.

Rouse, I. y R. Alegría

1990 *Excavations at María de la Cruz Cave and Hacienda Grande Village Site, Loíza Puerto Rico*. Yale University Publications in Anthropology no. 80, New Haven: Yale University Press.

Schiffer, M.B.

1972 Archaeological Context and Systemic Context. *American Antiquity*, 37(2): 156-165.

Schaan, D.

2001 Into the Labyrinths of Marajoara Pottery: Status and Cultural Identity in Prehistoric Amazonia. En C. McEwan, C. Barreto y E. Neves (eds.), *Unknown Amazon,* Londres: The British Museum Press.

Shanks, M. y C. Tilley

1987 *Re-constructing Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press.

1989 Archaeology into the 1990s. *Norwegian Archaeological Review,* 22: 1-12.

Siegel, P.
1991 Migration Research in Saladoid Archaeology: A Review. *The Florida Anthropologist,* 44 (1): 79-91.
1992 *Ideology, Power and Social Complexity in Prehistoric Puerto Rico*. Disertación doctoral. State University of New York, Binghamton, Ann Arbor: University Microfilms.

Smith, C. A.
1896 *An Old English Grammar and Exercise Book.* Allyn and Bacon, Boston-Chicago.

Soja, E.
1989 *Postmodern Geographies*. *The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. Londres: Verso.
1999 History: Geography: Modernity. En S. During (ed.), *The Cultural Studies Reader*, Londres: Routledge.

Steward, J.H.
1955 *The Theory of Culture Change*. Urbana: University of Illinois Press.

Strathern, M.
1988 *The Gender of the Gift*. Berkley: University of California Press.

Sugiura, Y. y M. Serra
1990 Significado del espacio: el caso de la producción alfarera del valle de Toluca. En Y. Sugiura Yamamoto y M. C. Serra Puche (eds.), *Etnoarqueología. Primer Coloquio Bosh-Gimpera*, México: IIA-UNAM.

Thomas, J.
1996 *Time, Culture and Identity. An Interpretive Archaeology*. Londres: Routledge.

2001 Archaeologies of Place and Landscape. En I. Hodder (ed.), *Archaeological Theory Today*, Cambridge: Polity Press.

Thomas, N.

1994 *Colonialism's Culture: Anthropology, Travel and Government*. Oxford: Polity Press.

Tilley, C.

1994 *A Phenomenology of Landscape. Places, paths and monuments*. Oxford: Berg Publishers.

1999 *Metaphor and Material Culture*. Oxford: Blackwell Publishers.

Van Velthem, L.H.

2001 The Woven Universe: Carib Basketry. En C. McEwan, C. Barreto y E. Neves (eds.), *Unknown Amazon*, Londres: The British Museum Press.

Walker, J.

1997 *Analysis of the Lithic Artifacts from the Stage II Testing of the Finca Valencia Site, Arecibo, and the La Trocha Site, Vega Baja, Puerto Rico*. Informe preparado para Law Environmental-Caribe; San Juan (disponible en el Consejo de Arqueología Terrestre de Puerto Rico).

Webster's Dictionaries

1986 Webster's 3rd. New International Dictionary of the English Language. Unabridge, Meriam, USA.

Jaime R. Pagán Jiménez (Aibonito, Puerto Rico, 1972) estudió en el sistema de educación pública de su pueblo natal entre los años 1978 y 1990. Realizó su bachillerato en artes con concentración en Antropología entre los años de 1990 y 1994 en la Universidad de Puerto Rico en Río Piedras. Posteriormente, en 1999, ingresó al Posgrado en Antropología de la Facultad de Filosofía y Letras/Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) a estudiar la maestría en antropología/arqueología, comenzando ahí su especialización en paleoetnobotánica. Prosiguió y terminó sus estudios de doctorado en la misma institución (2005) desarrollando una investigación sobre los procesos de interacción entre los grupos humanos y sus plantas de alto valor económico y simbólico a partir del análisis de algunos residuos vegetales microscópicos (almidones) presentes en las herramientas de molienda y macerado de los antiguos pobladores Huecoide en Vieques y Puerto Rico. Su tesis, editada como libro, ha sido publicada en el 2007 por la editorial *Archaeopress (Brithish Archaeological Reports International Series:* Oxford) bajo la serie *Paris Monographs in American Archaeology* que edita el doctor Eric Taladoire (Université de Paris, Panthéon-Sorbonne).