

Olmeca

Balance y perspectivas. Memoria de la Primera Mesa Redonda

Edición a cargo de
María Teresa Uriarte y Rebecca B. González Lauck



INE



Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Estéticas
Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial

Consejo Nacional para la Cultura y las Artes
Instituto Nacional de Antropología e Historia

Fundación Arqueológica del Nuevo Mundo
Universidad Brigham Young

México 2008

Culturas locales y transformaciones regionales: investigación de la socialidad Preclásica a través de su materialidad

El término “olmeca” —como cultura o como estilo— fue primeramente debatido en la década de 1940. Este debate fue parte de un intento por comprender la prehistoria de México correlacionando hallazgos arqueológicos de diversas regiones con base en sus similitudes formales (Grove, 1997: 53). La amplia distribución de lo que parecían ser los mismos tipos de artefactos era atribuida por algunos analistas a la difusión desde un mismo lugar de origen (Flannery y Marcus, 2000: 1). Estas explicaciones eran comunes en la arqueología de esos tiempos y se han denominado “enfoque taxonómico” dentro de la escuela de historia cultural. El objetivo del enfoque taxonómico era determinar la importancia de los objetos culturales al examinar su distribución más allá del sitio o región que se estaba investigando (Taylor, 1983 [1948]: 95).

Pero ya desde 1948 el arqueólogo Walter Taylor insistía en que no podíamos entender las relaciones entre culturas del pasado enfocándonos en las similitudes formales de artefactos de distintas regiones. En lugar del enfoque taxonómico, este autor pedía un “enfoque conjuntivo” cuya finalidad era entender cómo los elementos culturales se relacionan entre sí de manera sistemática. El interés del enfoque conjuntivo es investigar cómo las culturas locales operaban y se reproducían (Taylor, 1983: 95). Uno debe primeramente examinar las relaciones dentro de una cultura desde la perspectiva de cómo los objetos derivan sus significados en sus contextos locales, antes de intentar comprender por qué los elementos culturales se comparan o parecen ser similares entre sitios o regiones.

En última instancia, la difusión por sí misma no era una explicación aceptable. Bruce Trigger (1989: 206) dijo que basarnos en la difusión era el “error más notorio” de los primeros arqueólogos que seguían la escuela de la historia cultural. Ellos no investigaron las particularidades de los sistemas culturales, por lo que no pudieron explicar cómo la gente acepta nuevas ideas importadas de otros

lugares o hace cambios innovadores por sí mismos. Esta falla condujo a nuevos desarrollos teóricos en la arqueología de la década de 1960.

Así, como argumentaron recientemente Richard Lesure y Ann Cyphers, no podemos suponer que ciertas ideas y objetos que fueron compartidos a lo largo de la Mesoamérica del Preclásico formaron parte de una “misma estructura unificada” (Lesure, 2004: 92). Tampoco podemos suponer que hubo una sola “ideología olmeca envolvente” que abarcó esta gran región por varios siglos (Cyphers, 1999: 175-176); más bien, los arqueólogos debemos investigar cómo las ideas compartidas se incorporaron dentro de la cultura local (Lesure, 2004: 92).

Sin embargo, “cultura” no es un concepto de análisis simple; según el antropólogo Eric Wolf, su valor es lo que nos obliga a “buscar conexiones” (Wolf, 1984: 394). Esto mismo ya lo había dicho Walter Taylor décadas antes, pero se presentan problemas cuando tratamos de aplicarlo. Como explicó Wolf, las culturas no son entidades confinadas ni separadas que permanezcan estáticas o fijas por las costumbres, aunque ésta sea la forma como algunos arqueólogos han tratado a las culturas arqueológicas. Por el contrario, las culturas vivientes son dinámicas, están continuamente en proceso de construcción. Son productos de sus propios desarrollos históricos (Wolf, 1984: 394-397). De esa manera, entender la cultura significa entender el proceso de acciones sociales que fueron formadas por y dieron origen a, la estructura de significados y prácticas dentro de su propio medio ambiente e historia.

Actualmente muchos arqueólogos usan teorías contemporáneas de práctica que se derivan de autores como Pierre Bourdieu, Anthony Giddens y Marshall Sahlins. Estos arqueólogos no tratan a la cultura como un agregado de rasgos materiales o como una región delimitada en el espacio y en el tiempo; tampoco suponen que los símbolos tienen significados intrínsecos que no cambian de un sitio a otro, sino que más bien investigan las redes de relaciones que se crean en la práctica cotidiana. Estas relaciones unen a la gente lo mismo con lugares que con objetos o con espíritus —como los antepasados. Los arqueólogos tratan de entender las historias individuales de la arquitectura y los artefactos (Cyphers, 1999) y reconstruir los procesos de “encadenamiento” (Chapman, 2000) al intercambiarse los objetos de una persona a otra, ligándolas mutuamente.

Estos arqueólogos examinan los tipos de acciones y de eventos que crean campos sociales traslapados, o “esferas de socialidad” (“overlapping spheres of sociality”), de varios tamaños y composiciones (Thomas, 1999: 71). Algunos campos sociales son pequeños y localizados, pero otras redes surgen a partir de acciones sociales que vinculan a la gente a través de los límites de comunidad, de cultura e incluso de región. Los campos sociales pueden ser investigados por los arqueólogos gracias a la materialidad (“materiality”), que es un componente importante de su creación y expresión. La materialidad se refiere a un proceso de objetivación, en el cual las cosas que hace la gente hacen a las personas lo que son (Miller, 2005; Bourdieu, 1977). La gente utiliza los aspectos materiales del paisaje y los objetos portátiles para formalizar las relaciones sociales y para *materializar* identidades sociales en las prácticas rituales y cotidianas.

A partir de este punto de vista, muchos arqueólogos investigan desarrollos importantes del periodo Preclásico o Formativo de Mesoamérica. El primer desarrollo importante durante este periodo, en palabras de Rosemary Joyce (1999: 42), es el que evidenció la creación de “relaciones sociales sin precedentes”. Estas nuevas formas de relaciones sociales son evidentes en las innovaciones de la arquitectura doméstica y pública, en las costumbres funerarias y en elementos artesanales hechos para la ostentación, todos los cuales varían de una región a otra. Al mismo tiempo, en cierto grado se comparten algunos materiales y símbolos a través de fronteras sociales.

El segundo desarrollo es el profundo cambio evidente entre los sistemas culturales del Formativo temprano y el medio, iniciado alrededor de 900 a. C. Según lo observado por Michael Love, “el mundo de objetos” (en palabras de Pierre Bourdieu, 1977: 91) que existió en el Formativo temprano fue bastante diferente al del Formativo medio (Love, 1999b: 132). En toda Mesoamérica existió una importante transformación en las interacciones recursivas que enlazó a la gente a sus mundos de objetos y, por tanto, en la sociedad o en las esferas sociales que están implícitas en este proceso de materialidad. De nuevo, esta transformación regional no puede entenderse cabalmente sino como un cambio importante en las redes o campos sociales dentro y entre sistemas sociales. Esta transformación coincidió con el desarrollo de la jerarquía social y de

un mayor poder económico y político concentrado en las manos de ciertos grupos sociales.

Recientes estudios de la Mesoamérica del Formativo han empezado a examinar los distintos aspectos de las estrategias y relaciones sociales reflejadas en los patrones materiales que pueden investigarse arqueológicamente. Muchos de estos análisis se basan en perspectivas teóricas contemporáneas que hacen hincapié en la manera como la sociabilidad —o sea, las relaciones y los papeles sociales— surge como producto de prácticas cotidianas y rituales. Como ejemplo mencionaré brevemente algunos de estos casos para mostrar las maneras en que los arqueólogos pueden investigar los procesos de materialidad integrados con la sociabilidad y las redes de campos sociales que reprodujeron y transformaron a las sociedades del periodo Formativo.

En primer lugar, se ha sugerido durante mucho tiempo que los diseños grabados en la cerámica probablemente sirvieron para representar identidades grupales, posiblemente de linajes o de barrios. Con frecuencia se ha citado el análisis de Nanette Pyne (1976) que muestra cómo la distribución espacial de dos motivos cerámicos —el “hombre-jaguar” y la “serpiente de fuego”— en el valle de Oaxaca es indicativa de grupos sociales (Flannery y Marcus, 2000: 13). Aunque ahora sabemos que estos diseños son dos vistas del mismo animal y no dos animales diferentes (Grove, 2000: 289), es lógico que miembros de la misma comunidad o de comunidades cercanas adoptaran estos símbolos, a través de los cuales podían identificar los grupos (ya sea de linaje o barrio) como aspectos diferentes o complementarios de una sola unidad representada por la figura zoomorfa. Los estudios de los grupos de entierros en Tlatilco hechos por Paul Tolstoy (1989a) y Rosemary Joyce (1999) también sugieren que éstos representan a miembros de distintas unidades domésticas. La distribución de supuestos diseños y motivos olmecas en la cerámica de los entierros de Tlatilco indica que esos artefactos fueron utilizados para distinguir entre sí a grupos de parentesco o unidades domésticas. Por otra parte, David Grove (1989a: 10) sugiere que los significados locales de estos motivos tempranos posiblemente existían antes de 1200 a.C., cuando aparecen por primera vez en la cerámica, y para entonces ya mostraban estilización y variaciones regionales (Flannery y Marcus, 2000: 13). No hubo una sola

sociedad del Formativo que utilizara todos los motivos, y sus expresiones en la cerámica son de tipo local o regional (Grove, 1989a: 13).

Otros estudios de organización de grupos corporativos y de identidad de unidades domésticas se han enfocado sobre las prácticas cotidianas y rituales dentro y alrededor de las casas mismas. Éstos incluyen análisis recientes hechos por Grove y por mí (Grove y Gillespie, 2002) para Chalcatzingo, de Julia Hendon para unidades domésticas mayas del Formativo y de Joyce Marcus (1999) para Oaxaca en ese mismo periodo. El uso de ornamentos para atuendos altamente elaborados, especialmente aquellos hechos de jade o de otras piedras verdes, es otra pista para entender las prácticas asociadas con la formación de identidades. Éstos fueron objetos valiosos que, como sostiene Richard Lesure (1999: 25), contienen códigos de principios sociales, valores culturales y otros conceptos sagrados cuando se usaban, se mostraban, se intercambiaban, se quebraban o se depositaban. Como tales, eran de importancia crítica para la reproducción y el cambio sociales.

Rosemary Joyce (2000) examinó la disposición de los adornos de atuendos de piedra verde en los “entierros” del complejo A de La Venta y demostró un patrón consistente entre éstos que indicaría las distinciones de género. El hecho de que la mayor parte de estos elementos no eran realmente entierros (o sea, que los ornamentos del atuendo se enterraban sin el cadáver) indica que la identidad del entierro era definida por los mismos adornos del atuendo, incluso en ausencia del cuerpo humano. Yo he sugerido que estos “pseudointierros” representan una historia materializada de los antepasados de la casa de mayor rango de La Venta durante el Formativo medio (Gillespie, 2005).

En lo que toca a esculturas, Ann Cyphers (1999) sostiene que el significado de los monumentos no era algo inherente, sino que dependía de sus contextos. Propone que algunos monumentos fueron reutilizados, según la evidencia obtenida en sus excavaciones en San Lorenzo. Ella demostró que cada monumento tiene su propia historia, por lo que su significado puede determinarse solamente a partir de esa historia y de sus contextos específicos. Por otra parte, David Grove (1999) examinó los patrones de colocación de los monumentos en La Venta, San Lorenzo y Chalcatzingo, demostrando que a pesar de sus similitudes estilís-

ticas existen profundas diferencias en los patrones de colocación de los monumentos entre los dos centros de la costa del Golfo y Chalcatzingo. Estas diferencias indican la existencia de una organización cosmológica independiente que precede por mucho a la interacción entre Chalcatzingo y La Venta (Grove, 1999: 289). La gente de Chalcatzingo adoptó algunos cánones estilísticos de las esculturas de La Venta en el Formativo medio, pero innovó sus diseños y desarrollo la escultura de una manera singular para cumplir sus propios fines (Grove, 2000).

Acercas de la transformación regional entre el Formativo temprano y el medio (empezando en 900 a.C.), Michael Love (1999b) ha sugerido que este fenómeno se originó con un cambio profundo en las prácticas cotidianas y en la formación de espacios especiales para la acción social. Este autor observa que los campos sociales se hicieron mucho más expansivos en ese momento y que los actores crearon redes más amplias con mayor diferenciación interna (Love, 1999b: 146). Las diferencias jerárquicas entre los actores y entre los lugares que habitaron también se volvieron más marcadas por los materiales. Similarmente, Richard Lesure (1999) analizó cómo el uso de piedra verde cambió entre el Formativo temprano y el medio, al adquirir nuevos tipos de valor dentro de las interacciones sociales. El jade se vio más inmerso en las prácticas usadas para mantener relaciones verticales o jerárquicas que en las relaciones igualitarias u horizontales, comunes en el Formativo temprano (Lesure, 1999: 37).

Finalmente, en mi propio trabajo (Gillespie, 1999 y 2005) he usado el modelo de “sociedad de casas”, derivado de los escritos de Claude Lévi-Strauss, para entender cómo las “casas”—consideradas como grupos corporativos—de la elite del periodo Formativo manipulaban los objetos valiosos—como figurillas de piedra verde y ornamentos—como estrategias para aumentar su riqueza y prestigio, en relación con otras casas competidoras. Las casas basaban su identidad y prestigio en sus lazos con los espíritus ancestrales, a los que representaban en figurillas y esculturas. El modelo de sociedad de casa proporciona a los arqueólogos un puente para ligar dos unidades independientes de análisis: la comunidad local y la interacción regional. Esto se debe a que las casas elitis podían intercambiar objetos y esposos o esposas con otras casas a través de los límites de la comunidad o hasta de la región, para crear amplios campos sociales.

En conclusión, cada vez se están volviendo más populares los estudios que se enfocan en el papel de la materialidad y la socialidad para elucidar procesos culturales locales y, con base en ello, poder examinar interacciones regionales y campos sociales. Estos estudios están transformando nuestra comprensión sobre los acontecimientos y los procesos de la Mesoamérica del periodo Formativo.

Traducido por Eduardo Williams