

Repensando el concepto de Mesoamérica por medio del análisis antropológico de la materialidad y la memoria cultural

Sergio González Varela

Doctor en Antropología

Universidad de San Luis Potosí (San Luis Potosí, México)

sergio.gonzalez@uaslp.mx

González Varela, Sergio (2018). "Repensando el concepto de Mesoamérica por medio del análisis antropológico de la materialidad y la memoria cultural". En: *Boletín de Antropología*. Universidad de Antioquia, Medellín, vol. 33, N.º 56, pp.15-38.

DOI: 10.17533/udea.boan.v33n56a02

Texto recibido: 23/08/2017; aprobación final: 14/02/2018

Resumen. El presente texto hace un análisis del concepto de Mesoamérica a partir de su expresión material como proceso de vinculación con una memoria cultural compartida en constante proceso de transformación. A partir de una revisión de las diferentes perspectivas contemporáneas de la materialidad en la antropología (en especial las efectuadas por Daniel Miller, Tim Ingold, Bruno Latour y Michael Taussig), se propone un acercamiento a los objetos materiales centrado en sus implicaciones temporales de cambio, agencia y permanencia en el diseño de la categoría analítica de Mesoamérica.

Palabras clave: agencia, innovación, materialidad, memoria cultural, Mesoamérica.

Rethinking the concept of Mesoamerica through anthropological analysis of materiality and cultural memory

Abstract. This text makes an analysis of the concept of Mesoamerica from its material expression as a connection process with a shared cultural memory in a constant transformation process. From a review of different contemporary perspectives of materiality in anthropology (especially those made by Daniel Miller, Tim Ingold, Bruno Latour, and Michael Taussig), an approach of material objects is proposed, focusing on their temporal implications of change, agency and permanence in the design of Mesoamerica analytical category.

Keywords: Agency, innovation, materiality, cultural memory, Mesoamerica.

Repensando o conceito de Mesoamérica através da análise antropológica da materialidade e da memória cultural

Resumo. O presente texto faz uma análise do conceito de Mesoamérica a partir de sua expressão material como processo de vinculação com uma memória cultural compartilhada em constante processo de transformação. A partir de uma revisão das diferentes perspectivas contemporâneas da materialidade na antropologia (em especial as feitas por Daniel Miller, Tim Ingold, Bruno Latour e Michael Taussig) propõe-se uma aproximação aos objetos materiais centralizada em suas implicações temporais de mudança, agência e permanência no desenho da categoria analítica de Mesoamérica.

Palavras-chave: agência, inovação, materialidade, memória cultural, Mesoamérica.

Repenser le concept de Mésoamérique à travers l'analyse anthropologique de la matérialité et de la mémoire culturelle

Résumé. Cet article analyse le concept de la Mésoamérique en prenant compte de son expression matériel en tant que processus de liaison avec une mémoire culturelle partagée qui se transforme constamment. A partir d'une analyse des différentes perspectives contemporaines de la matérialité en anthropologie (notamment celles de Daniel Miller, Tim Ingold, Bruno Latour et Michael Taussig), une approche aux objets matériels est proposée, centrée sur leurs implications temporelles du changement, de l'agence et de la permanence dans la conception de la catégorie analytique de la Méso-Amérique.

Mots-clés : agence, innovation, matérialité, mémoire culturelle, Mésoamérique.

Introducción

La idea general que propone que los objetos materiales contienen una temporalidad específica ha sido recurrente en la antropología durante las últimas tres décadas. Baste recordar los trabajos de Taussig (2010) sobre el fetichismo de la mercancía, de Miller (2005a) sobre la relación de agencia¹ entre los objetos y, de manera oblicua, de Fabian (1983), quien concibe los textos etnográficos como artefactos de la memoria² cultural de los pueblos. Estos son sólo algunos ejemplos que posicionan a lo material en el centro de la argumentación antropológica contemporánea. La capacidad de definir dicha materialidad como algo que afecta y ejerce una influencia permanente en los humanos es central para el presente artículo. Más allá de su “objetualidad”, se encuentra una dimensión donde lo material es considerado un agente, un ente activo —si pudiera usarse esta palabra—, siempre vinculado a los humanos que lo producen. De hecho, para autores como Ingold (2013), el proceso de creación de artefactos es igual o más importante que su dimensión de afectación en lo social. Teniendo en mente esta percepción de los materiales “siempre cercanos

1 El concepto de “agencia” usado en este artículo se refiere a la traducción del término inglés “agency”, el cual se define como un medio para ejercer poder o influencia.

2 Defino el término “memoria” como la capacidad mental de retener y revivir hechos, circunstancias y eventos; en un segundo momento, como la capacidad de recordar o reconocer experiencias previas, ya sean individuales o colectivas.

a los humanos”, dotados de una temporalidad específica, el presente texto hace un recuento de este proceso de redefinición de lo material en la antropología y la contribución que podría tener para el análisis de la conceptualización de Mesoamérica.

Es importante mencionar que la manera en que abordo el concepto de Mesoamérica parte de una visión estrictamente antropológica y aunque se hacen referencias de índole arqueológica e histórica, mi objetivo es repensar este concepto a raíz de su fundamento material, el cual es fluido y continuo por definición.³ Este proceso continuo se relaciona directamente con los temas de la memoria cultural y con el de la transmisión del conocimiento.

La primera parte describe lo que considero como los nuevos acercamientos al estudio de la materialidad llevada a cabo por los *Material Culture Studies* (Miller, 2001), principalmente en Inglaterra y los Estados Unidos. Vinculadas con este tipo de estudio se encuentran también algunas otras reflexiones dispersas que abordan el tema de los artefactos producidos culturalmente y que, si bien no constituyen un bloque teórico común, parten del mismo principio que concibe que la materialidad involucra algo más que su simple “objetualidad”.

La segunda parte liga el tema de la redefinición de la materialidad con el de la expresión de la memoria cultural. En este sentido, se hace una revisión de los matices temporales que los artefactos culturales poseen, tanto en su dimensión perceptiva directa como en su proceso de producción creativa y estética. Central en la argumentación son las nociones de “intencionalidad” y “motivación” que están detrás de los procesos de producción cultural. Las razones por las cuales los artefactos culturales se modelan y aparecen nos obliga a replantear la idea de diseño y finalidad de lo material. Siguiendo algunas reflexiones del antropólogo Severi (2015) sobre la transmisión de la memoria cultural por medio de los objetos, se argumenta a favor de la economía del sentido de la memoria y el proceso activo que tienen los sujetos para la reconfiguración del tiempo cultural de lo material.

La tercera, cuarta y quinta parte vinculan los temas anteriormente discutidos con el concepto de “Mesoamérica”, definida como un área cultural que inicialmente estaba vinculada con restos materiales como forma de establecimiento de fronteras. Se revalúan las aportaciones de Kirchhoff (2009) sobre este concepto y el movimiento reciente que ha tratado de justificar la idea de Mesoamérica con base en procesos religiosos, cosmológicos y mitológicos, en un proceso histórico continuo que se mantiene en las culturas indígenas actuales. En este sentido se problematizan los conceptos de continuidad temporal y de expresión de la memoria, así mismo se enfatizan sus límites de inteligibilidad y el riesgo que tienen de caer

3 Hay que aclarar que el debate sobre Mesoamérica en los estudiosos de la materia no es algo nuevo y se ha llevado a cabo desde los inicios de su concepción histórica, antropológica y arqueológica. Para una descripción de la historia de esos debates, véase Medina y Rutsch (2015).

en formas que esencializan la cultura.⁴ Se propone, por lo tanto, una revaloración de la materialidad como proceso de continuidad concreta de la memoria cultural y como artífice en la transmisión plural del conocimiento.

La agencia de la materialidad

Retomado de la palabra inglesa *agency*, la agencia se ha usado en la antropología para definir la capacidad de ejercicio de influencia o poder sobre algo. Autores como Gell (1998) la definen como el poder de las cosas y como un proceso dinámico de acción. En su estudio sobre los objetos de arte, Gell pone atención en sus procesos de producción, recepción, circulación y distribución en un contexto social. Para el antropólogo británico, es en el proceso de circulación que el objeto artístico obtiene su valor y poder de influencia. Su agencia tiene que ver con cierto carácter energético o espiritual que el mismo objeto posee durante su mecanismo dinámico en lo social. Si bien Marx ya había advertido sobre el carácter fetichista de la mercancía, el cual era producto de un valor fuera del proceso de producción y que emergía de su valor de cambio en un sistema más extenso, la noción de “agencia” usada por Gell propone ver ese valor no como algo fantasmagórico e ilusorio, sino como algo real que predomina inclusive sobre las motivaciones de los humanos en su entorno. Desde la postura de Gell, el dar un valor de autenticidad al fetichismo de la mercancía intensificaría el análisis de Marx, al otorgarle un sentido de realidad e influencia al proceso del valor de cambio en el sistema capitalista.

Otros autores, como Baudrillard (1997) y Bataille (2009), señalaron la importancia que tiene el valor simbólico de los objetos por encima de su valor económico o productivo. En el caso de Baudrillard, los objetos son considerados piezas clave en el entendimiento de la modernidad, insertos en un proceso que autonomiza o libera el valor de uso hacia una dimensión simbólica de prestigio. En el caso de Bataille, el valor simbólico de los objetos es visto como el principio de una lógica económica alterna que irrumpe en el seno de la racionalidad del sistema capitalista;

4 En México, como parte de la crítica al tema de la *esencialización* de Mesoamérica, se han suscitado debates recientes donde se pone en duda la pertinencia del concepto de “Mesoamérica” y de “cosmovisión”. Dos de estos importantes encuentros se llevaron a cabo en la Universidad Nacional Autónoma de México. El primero, en el año 2013, titulado “Debate sobre el concepto de cosmovisión”, reunió al historiador López Austin, uno de los principales defensores del concepto de cosmovisión, junto con los antropólogos Neurath, Bonfiglioli y Trueba. El segundo, llevado a cabo en 2015, titulado “Perspectivismo/Cosmovisión”, reunió nuevamente a López Austin junto al antropólogo Mondragón; allí se dialogó sobre los límites y alcances del concepto de “cosmovisión” en oposición al concepto de “perspectivismo amerindio” propuesto por Viveiros de Castro (2010). Una crítica directa sobre la *esencialización* de Mesoamérica apareció recientemente en el libro *Cielos e inframundos*, editado por Díaz (2015), donde los colaboradores discuten sobre la pluralidad de las cosmologías en la región.

Bataille considera la irrupción de este valor como la “parte maldita” de la sociedad, un polo “oscuro”, ligado al sacrificio, el desgaste y el derroche.

En este breve resumen de la percepción de la materialidad en las obras de Gell, Baudrillard y Bataille, podemos apreciar la existencia de un valor que se aleja de la propia fenomenología de lo material. Es un valor de carácter social; es decir, producto de ciertas convenciones que se sitúan por encima de los individuos. En la actualidad, el peso dado a la materialidad queda de manifiesto en los trabajos de los *Material Culture Studies* (MCS). En la vasta obra de Miller, quizá el exponente más reconocido en este ámbito de estudios, se puede observar que lo material toma un papel central en la conformación de las relaciones sociales. Invirtiendo algunas de las premisas clásicas sobre el rol de los objetos en la vida de las sociedades, donde su función depende de los humanos que los manipulan, Miller propone ver a los artefactos como los “artífices” de la trama social. Es decir, la materialidad en sí misma debe ser tomada como el foco de interés que mueve a los seres humanos. Los MCS, en sus diferentes vertientes, han desarrollado estudios innovadores sobre la autonomía de los objetos, su capacidad de agencia y afectación sobre los humanos, su revelación en la dinámica de la vida cotidiana, su organización y estructuración. Miller, en sus diferentes estudios (2005b, 2009; Miller y Woodward, 2011, 2012; Horst y Miller, 2012), que van desde los coleccionistas de carros al consumo en centros comerciales, pasando por análisis de los *jeans* color azul y finalmente desembocando en estudios sobre regalos y la materialidad que produce Internet, ha puesto en evidencia la necesidad de redefinir la materialidad en el ámbito de la antropología, en sus múltiples dimensiones.

Lo que considero más destacable de la obra de Miller es la indeterminación del valor asignado a la materialidad. Es decir, los objetos, las cosas, contienen un significado que se encuentra intrínsecamente relacionado con su concreción, con sus cualidades de resistencia, aspereza, dureza, maleabilidad, ligereza y elasticidad, entre otras. No es un valor obvio, es algo que se despliega a la mirada del analista y de los sujetos con los que interactúan los objetos. Es este valor lo que produce el nivel o la intensidad de agencia que posee.

En cierta medida, los autores mencionados son herederos del trabajo innovador de Mauss (2004, 2005), quien, en sus ensayos sobre el don y la teoría de la magia, desarrolla toda una teoría social sobre las prestaciones, el intercambio, la reciprocidad y la acción de los objetos en sociedades no capitalistas. Para Mauss, los objetos de intercambio obtienen un valor específico cuando entran en una lógica de reciprocidad. El mecanismo triádico de dar, recibir y regresar forma un vínculo indisoluble de la lógica de solidaridad de los grupos. No obstante, Mauss nos advierte que lo que activa este mecanismo es la carga simbólica o espiritual que contiene el objeto; en ese sentido, esta carga es la responsable de mover las motivaciones humanas hacia ciertos fines más allá de una lógica económica racional. Esta energía, denominada “Hau” o “Mana”, es el poder contenido en el objeto (Mauss,

2004: 13-16). Este poder, podemos decir, es otra manera de nombrar la agencia de la materialidad. Su carácter agonístico, de derroche o de antilógica utilitarista, fascinó de tal manera al sociólogo francés que la posicionó en el centro de sus análisis. Mauss argumenta que el mecanismo de reciprocidad del don se encuentra también expresado de manera negativa con procesos como la brujería y la hechicería, en los que un “regalo” u objeto dado contiene una energía destructiva capaz de herir y debilitar a quien lo tome. Por lo tanto, es necesario contrarrestar esta energía maligna de manera aún más fuerte con un contrarregalo con igual o mayor connotación de poder. Esta reciprocidad negativa no se podría concebir sin la mediación de objetos materiales específicos que contuvieran dicha energía.

Mauss fue un visionario de los estudios sobre la materialidad. Los trabajos de carácter simbólico, de estatus, de adjudicación de modos diferenciales del valor y de los *Material Culture Studies* no se pueden entender sin la presencia de la obra de Mauss. Su propuesta de una alternativa de la lógica económica basada en el intercambio, el don y la solidaridad, si bien enfocada a sociedades de tipo tradicional, se ha tratado de extender al análisis de sociedades capitalistas para poder romper con su determinismo economicista y utilitarista. Su trabajo sienta las bases para pensar esa otra alternativa de los modos de expresión de la materialidad en el seno de las sociedades contemporáneas.

En su nivel más fundamental, la redefinición antropológica de la materialidad depende de tomar en cuenta ciertas condiciones. La primera se refiere al carácter de no separación entre sujeto y objeto; la segunda, al reconocimiento de proliferación de formas híbridas de la materialidad; y la tercera, a los efectos del hacer como proceso creativo sin diseño previo. En sus sentidos epistemológico y ontológico, la introducción del concepto de agencia irrumpe en el seno de dicha separación entre sujetos y objetos. Por un lado, “agencia” significa afectación, influencia, es decir, involucra sujetos y objetos en una red dinámica de relaciones. Por el otro, en un sentido filosófico, la irrupción de la materialidad en la vida social contemporánea implica el rechazo de su externalidad completa y final ajena a las vidas de los sujetos que la experimentan y manipulan. Sujetos y objetos forman una trama cultural de significación imposible de separar. Esta no separación ha sido abordada por Latour (2007), y por los ya mencionados Taussig (2010) e Ingold (2013).

En el caso de Latour, la separación entre sujeto y objeto es en realidad la expresión de un principio constitutivo más profundo entre naturaleza y cultura. Para Latour, lo que considera como modernidad es precisamente este proceso de depuración entre sujeto, por un lado, y por el otro, el mundo externo o la realidad en sí. En este proceso de separación, lo que se oculta es la proliferación de híbridos a los cuales denomina “naturalezas-culturas”. Trasladado al tema de la materialidad, Latour menciona que un no moderno se define como un sujeto que no puede separar los hechos en sí, de sus representaciones sociales, y que siempre está condenado al dominio de la creencia, lo que produce “fetiches” a lo largo de sus procesos de

percepción.⁵ Para Latour (2007: 191-211), la gran división entre modernos y no modernos es espuria, en el sentido de la negación de la agencia entre humanos y su medio ambiente que se da en la llamada “modernidad”.

Por su parte, para Ingold (2012, 2013) la materialidad no constituye un proceso terminado y conclusivo. Es decir, pese a que se tenga en mucho sentido la ilusión de que los objetos culturales y el medio ambiente en general son “realidades en sí mismas”, en verdad lo que ocurre con la materialidad es un proceso de cambio y desgaste, producto, algunas veces, de la interacción humana, y en otros casos, por el propio roce entre los artefactos y el medio ambiente. Dicho desgaste muchas veces se da de manera imperceptible, es un proceso de larga duración de carácter fenoménico; es decir, no es necesariamente producto directo de la intencionalidad de los sujetos, sino que es obra de la propia constitución abierta de los materiales y del medio al que se exponen. Esto es algo que raya en lo obvio si pensamos en desastres naturales hasta hace algunos años, antes de que comenzara a investigarse el efecto de los humanos en el cambio climático.

Por lo tanto, el nivel de agencia de la materialidad está dado por su propia constitución y por sus mecanismos de relación con humanos. Es ya un proceso que implica una temporalidad dada tanto por colectivos sociales como por el propio carácter de desgaste del objeto. La postura de Ingold la considero importante porque va más allá de reconocer la agencia de la materialidad al abordar el tema de las motivaciones o aparentes intencionalidades humanas en los procesos constitutivos de su uso y producción. La agencia de la materialidad es temporal, por lo que es necesario percibirla como un proceso de transformación (en muchos casos milimétrica) continua y a la vez de permanencia y durabilidad. No toda la materialidad dura establemente el mismo tiempo, y su sentido y uso variará dependiendo de los colectivos que la produzcan, modifiquen o destruyan.

La agencia de la materialidad es ya un proceso de memoria, al inscribirse en una dimensión temporal de transformación y durabilidad. Es a este proceso de expresión temporal al que es necesario poner atención en la siguiente sección, antes de abordar sus implicaciones para el análisis del concepto de Mesoamérica en profundidad.

La memoria cultural de la materialidad

La redefinición de la materialidad opera bajo una lógica que contempla una variedad de “cosas” que la abarcan. Como lo han desarrollado los *Material Culture Studies*, estas van desde artefactos manufacturados por el ser humano hasta elementos del medio ambiente. En este sentido, la materialidad es todo lo que rodea a los seres

5 Véase la crítica a la idea de fetiche en Latour (2001: 319-350).

humanos de manera tangible, pero también de forma acústica y visual. La agencia y el proceso de temporalidad en el que se ven inmersas las cosas nos obligan a presentarlos como expresiones de la memoria.

El concepto de memoria en la antropología ha sido discutido por varias corrientes teóricas, principalmente por el cognitivismo y la fenomenología de lo simbólico. Por ejemplo, Bloch (2005) ha llevado a cabo estudios sobre los procesos de transmisión del conocimiento por medio de la oralidad y el ritual. Del mismo modo, Sperber (1988) ha ahondado en el tema de los procesos de cognición que la memoria cultural activa y la relación que tienen con procesos de pensamiento de tipo simbólico. No cuento con espacio para realizar una descripción a profundidad de los contenidos argumentativos de estos dos antropólogos, pero baste decir que ambos han tratado de proponer mecanismos mentales comunes en el proceso en el que se interactúa con el mundo. Ambos hablan de la importancia que tiene el recordar para los procesos de aprendizaje y para la ejecución de tareas y actividades de índole ritual y de la vida diaria.

Por otro lado, Goody (2010) ha dedicado buena parte de su obra al tema de la transmisión del conocimiento por medio de la oralidad. Para él, la memoria cultural es más variada en las tradiciones orales de aquellos grupos que no cuentan con repositorios escritos sobre sus vidas y las de sus antepasados. Goody argumenta que la diferencia entre cultura escrita y no escrita es fundamental para el tipo de memoria cultural que se transmite al interior de los grupos y que determina su permanencia, variabilidad de contenidos y transformaciones (Goody, 2010: 153-161).

La distinción de Goody no está exenta de problemas, ya que de ella se puede desprender una argumentación que limita el tipo de memoria preservada por grupos ágrafos como meras “mitologías” y los colectivos con escritura como “históricas”. Si bien esto es reflejo de una vieja diferencia entre “mitos” y “logos”, también puede ser acusada de ser etnocéntrica, al caracterizar las expresiones orales de la memoria como simples historias válidas, pero esencialmente falsas, mientras que se asume una superioridad epistémica a cierto saber escrito, al cual se le da un valor positivo, histórico y objetivo.

Analizar el tema de la expresión de la memoria cultural en la materialidad requiere redimensionar la manera en que el propio concepto de memoria se tipifica culturalmente. Como parte de este trabajo, haré una breve revisión de la manera en que Severi entiende el proceso de memoria transmitido mediante las imágenes, y colateralmente lo complementaré con lo que se ha discutido de Ingold sobre el proceso de producción de objetos y el fenómeno del hacer como producto de la memoria. De esta manera, será posible usar, posteriormente, esta reflexión sobre la memoria y la materialidad para abordar el estudio del concepto de Mesoamérica y los procesos de continuidad y permanencia que suelen suponerse de manera implícita cuando hablamos de la relación entre arqueología, antropología e historia.

El análisis que hace Severi sobre la memoria de las imágenes y de la imaginación bien puede servir como anclaje para extenderlo al tema de la materialidad. El argumento de este antropólogo señala que las imágenes operan como contenedores de sentido que expresan un conocimiento colectivo, una memoria cultural. La forma como dicha memoria se transmite varía de acuerdo con el grupo que se esté investigando. Para Severi, la memoria como tal depende de contextos específicos y de formas de describir hechos, sucesos, imágenes y expresiones visuales, acústicas y táctiles. Aquí, él establece una diferencia entre la memoria transmitida a través del lenguaje y la memoria de carácter visual o no verbal (Severi, 2015: 4). La diferencia entre tradición oral y escrita, ya evocada en la obra de Goody, reaparece, pero para construir otro tipo de argumento.

Según Severi, los grupos que carecen de una escritura como medio para transmitir la memoria social de un grupo a las generaciones subsecuentes desarrollan otro tipo de estrategia para poder transmitir sus conocimientos y tradiciones. Estas estrategias tienen que ver, en particular, con aspectos visuales y materiales. Es decir, algunos objetos se vuelven contenedores de la memoria de un grupo y por lo tanto operan bajo una lógica de preservación del tiempo diferente a la que se presenta en sociedades con escritura, sobre todo alfabética. Dice Severi:

Las artes de la memoria de sociedades no occidentales se fundan en al menos dos criterios psicológicos de tipo general. El primero es una elaboración de un rasgo sobresaliente [*saliency*] que es añadido a las representaciones gráficas contra-intuitivas que uno podría considerar como *imagenes agentes* pertenecientes a culturas no occidentales. Una imagen memorable, en su manifestación elemental, es comúnmente la quimera. El segundo rasgo psicológico de naturaleza general yace en la organización, igualmente necesaria y constitutiva, de imágenes memorables en secuencias ordenadas. (Severi, 2015: 21)

Orden e hibridación parecen ser los elementos indispensables en el argumento sobre la memoria que desarrolla Severi. Hibridación y la identificación de un rasgo sobresaliente como elementos constitutivos del concepto de quimera otorgan un orden lógico a las imágenes representadas. Si bien el argumento de Severi está restringido al ámbito de la iconografía, no deja de ser una expresión de la memoria de lo material. La no dependencia del lenguaje, nos dice Severi, hace que tengamos que concebir otra manera de transmitir los saberes de un grupo cultural. Lugares e imágenes se despliegan ante la mirada como técnicas de la memoria, como ámbitos que dicen algo sobre una tradición.

Considero importante lo que menciona Severi debido a que se conecta con el tema de la agencia de lo material. El carácter de valor, más allá de lo utilitario de los objetos culturales, implica que su influencia entre los humanos es de carácter social e histórico. En su dimensión social, esto queda de manifiesto con el papel que los objetos juegan en la construcción de relaciones, en vínculos afectivos y de prestigio. En un sentido histórico, queda evidente en el rol que la materialidad juega

como estrategia de la memoria, en sus dimensiones de prominencia y orden, y no de analogía con el lenguaje.

Un último punto que quisiera mencionar antes de concluir esta sección tiene que ver con el tema de la motivación, la intencionalidad y el diseño de los productos materiales como expresiones de la memoria. A contracorriente de ciertas teorías antropológicas sobre modelos abstractos inscritos en prácticas locales, Ingold ha manifestado su escepticismo sobre las motivaciones que originan la producción material. Sobre todo, en su dimensión de diseño previo, Ingold menciona que el conocimiento de técnicas y herramientas para crear objetos no parten de un diseño preestablecido, de un modelo a priori instituido en las mentes de los productores (2013: 61-73). Su teoría del hacer es precisamente una alternativa a este determinismo. Para Ingold, el diseño de la materialidad se produce por medio de la acción, y todas sus variantes, desafíos y problemas surgen precisamente del proceso creativo que en su devenir explora siempre nuevas posibilidades y vías que derrumban cualquier proceso de diseño previo establecido; por ende, el proceso de producción y uso de la materialidad es siempre un trabajo de significación en continuo proceso, en constante actualización. De esto se deriva la idea de que no exista una idea clara, completa o total del modelo o diseño del cual se partió en un inicio o que no se dé una correspondencia, punto por punto, entre el posible diseño y su producción final.

Esta resolución de Ingold de desechar la idea de diseño previo hace que la significación de la materialidad tome otro rumbo de explicación, más cercana a una dinámica procesual que a una dimensión estructural. En síntesis, la existencia de un proceso que resignifica constantemente la materialidad en su devenir, en su interacción con otros materiales, con agentes humanos y no humanos, lo dota de cierto tipo de memoria cultural que no fue o que no formó parte exclusivamente de un acto de intencionalidad previo por parte de sujetos dispuestos a hacer de monumentos, herramientas, iconografías y pinturas rupestres, actos explícitos para su preservación como herramientas de la memoria. Eso es una interpretación actual que puede distar mucho de la manera como dichas expresiones de la materialidad se significaron en épocas anteriores. Es por esto que la idea del no diseño de Ingold y la propuesta de Severi sobre las técnicas de la comunicación de la memoria iconográfica se encuentran en una intersección de cierta confluencia teórica, donde ambas pueden aportar al tema del análisis de la conceptualización de Mesoamérica, ya que dicha concepción parte del análisis arqueológico de materiales, rasgos comunes y propiedades que se han reproducido en análisis históricos y antropológicos recientes. Es en este contexto y con la perspectiva que he desarrollado en estas dos primeras secciones sobre la noción de agencia de lo material y la expresión de la memoria no verbal, que es posible problematizar el concepto de Mesoamérica, clave para el entendimiento del arte, la arqueología y la antropología en México.

Mesoamérica

Es innegable el éxito de la extensión del concepto de Mesoamérica en disciplinas como la arqueología, la historia, la antropología y el arte. En la actualidad, es uno de los términos más usados y efectivos en el ámbito de las humanidades y las ciencias sociales; existen incluso posgrados universitarios específicos dedicados al estudio de Mesoamérica, como el que ofrece la Universidad Autónoma de México (Doctorado en Estudios Mesoamericanos). Mesoamérica está estrechamente ligada a la historia académica de México desde la segunda mitad del siglo xx, por lo que ir a contracorriente de esta herencia es en cierta forma renegar de principios bien establecidos y en cierta forma equivale a un acto de pérdida de credibilidad.⁶ No es mi interés escribir contra el concepto de Mesoamérica: el ejercicio más bien será repensar Mesoamérica a partir de lo que he discutido en las secciones anteriores sobre la redefinición de la materialidad y la expresión de la memoria. Creo que es posible desarrollar una propuesta que trate de solventar algunos de los puntos más críticos o problemáticos sobre esta área cultural, como lo son los temas de continuidad, permanencia y núcleo duro, mediante un proceso de reflexión sobre la materialidad y su agencia. Para llevar a efecto este proyecto, es necesario regresar primeramente al momento fundacional del concepto de Mesoamérica y a sus características más importantes.

En 1943, el filósofo y antropólogo alemán Paul Kirchhoff introdujo el concepto de Mesoamérica en el ámbito académico mexicano. Kirchhoff, cofundador de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, e investigador del Instituto de Historia de la Universidad Nacional Autónoma de México, fue una de las figuras más importantes de las ciencias sociales durante la primera mitad del siglo xx y hasta su muerte acaecida en 1972. Su texto sobre Mesoamérica, originalmente publicado en el *Acta Americana* en 1943 y reimpresso en 1960 como suplemento de la *Revista Tlatoani*, es un clásico, responsable, en muchos sentidos, de la forma como se concibe la antropología, la historia y la arqueología de los pueblos originarios del continente americano. Podemos decir que hay un antes y un después de Kirchhoff en los estudios sobre dichos pueblos. La aceptación de su propuesta conceptual entre sectores académicos sobre el uso de la palabra Mesoamérica está demostrada también por su éxito y extensión fuera de los círculos intelectuales de México. Actualmente, Mesoamérica se ha convertido en una palabra perteneciente al bagaje cultural general, con connotaciones políticas e ideológicas bien marcadas y evidentes sobre todo en la forma como se narra la historia, arqueología y antropología en museos y discursos oficiales de política cultural (Gándara, 1992). De un espacio académico se ha pasado a un ámbito más general de aceptación. La

6 Para un análisis sobre el impacto del concepto de Mesoamérica en la arqueología oficial y sus dimensiones políticas, véase Gándara (1992).

omnipresencia de este concepto hace que sea también difícil trascender muchas de las posibles obviedades a las que se enfrenta debido a su estrecha vinculación con dominios extraacadémicos de afectación. Por lo tanto, emulando quizá el ideal de Foucault (1998) sobre un regreso al estudio “arqueológico” de conceptos clave, lo que propongo en esta sección es un regreso a las operaciones fundamentales que se encuentran en las concepciones epistemológicas y ontológicas de Mesoamérica y sus vínculos con ciertas artes de la memoria y su dimensión material.

Kirchhoff define Mesoamérica con base en un patrón geográfico-lingüístico de historia y cultura en común. Dice:

Todo esto demuestra [las características materiales] la realidad de Mesoamérica como una región cuyos habitantes, tanto los inmigrantes muy antiguos como los relativamente recientes, se vieron unidos por una historia común que los enfrentó como un conjunto a otras tribus del Continente, quedando sus movimientos migratorios confinados por regla general dentro de sus límites geográficos una vez entrados en la órbita de Mesoamérica. En algunos casos participaron en común en estas migraciones tribus de diferentes familias o grupos lingüísticos. (Kirchhoff, 2009: 5)

La definición de Kirchhoff se remonta al pasado prehispánico y culmina temporalmente con la Conquista, aunque parece proyectarse hacia el futuro de los pueblos originarios. Como patrón común de clasificación se encuentra una serie de atributos relacionados con formas de organización social y con sistemas de producción similares. En esencia, sus elementos característicos son herramientas, productos materiales y de trabajo de la tierra (cultivadores), arquitectura monumental, indumentaria, calendarios, escritura, sacrificios y rituales (2009: 9). Con base en estos atributos, Kirchhoff clasifica subáreas culturales en Mesoamérica y en las regiones limítrofes y de frontera.

El texto de Kirchhoff no aporta más que un sistema clasificatorio de elementos comunes a esta área; es, por lo tanto, un concepto instrumental, analítico y que tiene como fin delimitar zonas de estudio. Es obvio que la propuesta de Kirchhoff ha sido transformada en las últimas décadas y más elementos y matices se han añadido a la definición de Mesoamérica como un área cultural. Por ejemplo, López Austin (2006) menciona que, más que sistemas productivos, existen elementos comunes de carácter mitológico, ritual y de cosmovisión al interior de esta área cultural. En cierta medida, es una inversión de la propuesta de Kirchhoff de elementos compartidos, de lo material al ámbito de lo religioso. En breve abordaré este giro; por el momento, quisiera centrarme en el concepto de Kirchhoff y sus implicaciones.

Al ser un concepto de origen difusionista, en boga en las primeras décadas del siglo xx, Mesoamérica cumplía una función teórica de clasificación para hacer inteligible estudios históricos, arqueológicos y antropológicos. En buena medida, su criterio sobre elementos materiales le daba una certeza, una concreción que era exigida como parte del desarrollo de la antropología como una disciplina cercana

a las ciencias naturales y exactas. No obstante, lo material aparece como algo externo, de alguna manera fortuitamente seleccionado como instrumento de poder analítico. Hoy, uno puede percibir cierto tipo de artificialidad de tipo teórico en este movimiento. Por un lado, es imposible afirmar que el concepto de Mesoamérica fuera usado por las culturas que se encontraban en el territorio delimitado. No es un concepto de carácter nativo, sino un concepto analítico introducido histórica y socialmente desde la mirada exterior que dan las disciplinas de las humanidades.

Este desfase entre concepciones nativas y usos conceptuales externos ha sido debatido ampliamente en la antropología contemporánea, y no ha dejado de ser una forma de atender el problema de la diversidad y de elementos comunes.⁷ En el sentido antropológico, Mesoamérica es una invención, es decir, un mecanismo creativo para atender el problema de la alteridad histórica, social y arqueológica; no es algo falso o ilusorio, aunque en su desarrollo y usos puede que genere cierto tipo de concreción “real” de existencia. Es el contexto sobre el cual se explicitan las diferencias culturales, sobre todo materiales, y los atributos que la definen. Pero este mismo contexto hace, colateralmente, que su existencia no se cuestione, se asuma como obvia y como algo dado. De esto se puede deducir el poco juicio crítico de académicos que usan el concepto de Mesoamérica sin nunca cuestionarlo, pero sobre todo atribuyéndole una existencia concreta, como si fuera un equivalente de un objeto material. En este sentido, es aventurado hablar de algo como la “cultura mesoamericana” en su sentido más literal,⁸ debido a que ello sería atribuirle una “cultura” a un sinnúmero de colectivos que nunca la pensaron de esa manera para ellos mismos. No obstante, esta atribución concreta es lo que desde mi perspectiva le ha dado solidez a este concepto y también le ha otorgado su poder de persuasión y consenso.

El problema al plantear esta breve mirada al concepto de Mesoamérica tiene que ver con sus efectos analíticos. La condición de generalidad de elementos culturales comunes, la automática aceptación de un orden general de tipo esencial que abarca y define las características de los pueblos, presenta no pocos obstáculos.⁹ El primero es el papel que juega la materialidad en este proceso. El segundo tiene que ver con la forma en que se transmiten conocimientos y se preservan tradiciones en esta área cultural. El tercero tiene que ver con la negación de contemporaneidad que suscita la idea de una continuidad histórica de la memoria cultural.

7 Véanse Wagner (1981) y Viveiros de Castro (2010).

8 Véase, por ejemplo, López Austin y López Luján (2009: 19).

9 Véase Medina y Rutsch (2015).

La materialidad de Mesoamérica

Si bien los patrones que definen a Mesoamérica dependen de elementos materiales y de restricciones medioambientales y territoriales, muchas veces estos elementos pasan a segundo plano. Es decir, las explicaciones que surgen de dicha materialidad están subordinadas la mayoría de las veces a temas más generales, como el desarrollo de las sociedades estudiadas, sus estructuras sociales, la mitología, la política y las restricciones ecológicas del entorno. Aunque esto se entiende en disciplinas como la arqueología, en las que las personas ya no están ahí y se tiene que pensar en la materialidad como algo que evoca o dice más que su propia concreción, en la antropología se ha optado por ver los objetos como agentes pasivos. Es decir, estos se convierten en índices de elementos culturales que son “más importantes” y por lo tanto se les niega la voz, por así decirlo. Esta negación de agencia trae como resultado que la materialidad se convierta en un elemento que sirve o que ha servido sobre todo para confirmar la idea de homogeneidad de Mesoamérica. La obliteración de la diferencia se consolida por la pérdida o el desinterés por estudiar las especificidades culturales o los fenómenos de alteridad. El afán de comparar regiones para sustentar una historia común restringe la capacidad de significación particular que la materialidad podría proveer para el análisis de culturas “otras”. Su agencia es pasiva en el sentido de que lo material se convierte en simple residuo de otros temas más “trascendentes”. Esto podría ser un efecto de un prejuicio de tipo conceptual que se tiene cuando se utilizan modelos basados en sociedades actuales para el estudio de sociedades pasadas.

Como ejemplo de este prejuicio, se podría citar la crítica que hacen Webster y Sanders (2001) sobre la idea de “ciudad” en Mesoamérica, lo cual es precisamente un intento por desmitificar interpretaciones clásicas sobre asentamientos prehispánicos de tipo urbano. Estos autores argumentan que el concepto de “ciudad” ya tiene toda una carga de tipo eurocéntrica que influye en la manera como se percibe la espacialidad y las características de los territorios estudiados (área maya). En este sentido, recomiendan matizar y comparar en una debida escala los procesos materiales de producción y de percepción de lo que es la “ciudad” mesoamericana:

Aunque Mesoamérica posee su propia tradición urbana distintiva, las grandes ciudades emergieron solamente en un puñado de lugares favorables y bajo ciertas condiciones históricas. La mayoría de los centros mesoamericanos no eran, por lo tanto, ciudades como las encontradas en Europa, África del norte o China, durante los siglos VIII o XVI. (2001: 63)

El riesgo de proyectar perspectivas analíticas desarrolladas en la actualidad hacia el estudio del pasado indígena, sobre todo prehispánico, es todavía mayor que el que enfrenta el antropólogo cuando estudia sociedades contemporáneas. En el caso de este último, siempre es posible realizar comparaciones de conceptos y

contrastarlas con las perspectivas locales, con el punto de vista del “nativo”. En el caso del estudio arqueológico e histórico de áreas como Mesoamérica, esto es casi imposible debido a que ese punto de vista local se ha perdido. Por lo tanto, hay que mostrar cautela al momento de usar conceptos como el arriba mencionado de “ciudad” u otros como “herramientas”, “economía” y, en nuestro caso, “materialidad”. Ante este desafío, surge una pregunta clave: ¿cómo sería la agencia de la materialidad y su redefinición como “objetos cargados de afectación y acción” en esa área cultural tan vasta que es Mesoamérica? Si los autores mencionados en la cita anterior nos advertían sobre el riesgo de exportar concepciones modernas a entornos pasados, entonces ¿es posible decir algo similar con respecto al tema de los objetos, en síntesis, de la cultura material? Quizá no habría que dar por sentado el significado de la materialidad. Por el contrario, se tendría que indagar y cuestionar los objetos de épocas pasadas sobre su propia significación y valor, su posición como material de agencia local. Esto implicaría que la idea de Mesoamérica tuviera por objetivo lidiar no con aspectos de historia común, sino con elementos diferenciales y constitutivos disgregados por un territorio donde existen semejanzas, pero también infinidad de diferencias culturales, históricas y quizá de cosmovisión.¹⁰

Si algunas de las características del concepto de Mesoamérica incluyen una historia en común, sistemas productivos basados en el cultivo del maíz, semejanzas espaciales y religiosas, cabe preguntarse cuál es el sentido que tiene la materialidad en estos procesos. Es decir, ¿son los significados de las expresiones materiales, ya sean monumentales o de uso general, sólo variaciones de un esquema general de organización o de estructura? Este es un dilema que también es difícil responder para culturas actuales. Tanto Latour como Taussig, Ingold, Bataille, Baudrillard y Gell, por nombrar sólo algunos autores, estarían en desacuerdo sobre una percepción general de la materialidad sin agencia, como meros factores externos a los sujetos. En un texto reciente, Neurath (2015) ha señalado acertadamente que la materialidad tiene una agencia directa en los grupos wixárika, en los que objeto y representación se fusionan para dar cuenta de un proceso de personificación religiosa y ritual; una personificación que, quizá, podría extenderse a otros grupos cultural e históricamente asociados con Mesoamérica. Para estos autores mencionados, los procesos de hibridación, valor simbólico, gasto, sacrificio, estatus y agencia tienen una incidencia en la propia concreción de los objetos y en la manera que estos se producen creativamente y sin un esquema preestablecido.

10 En este sentido, mi argumento es similar al que se ha desarrollado en ciertos sectores de la teoría arqueológica recientemente sobre la noción de agencia de la materialidad; estas aproximaciones se basan en concepciones que retoman varias de las ideas antropológicas de autores como Latour y Gell, entre otros. Entre estos arqueólogos, se destacan los trabajos de Dobres y Robb (2000) y Hodder (2012).

Siguiendo a Ingold (2013), la idea de procesos materiales sin diseño previo aportaría un nuevo sentido a la producción material en Mesoamérica diferente a otras propuestas clásicas sobre la cultura, como las de Kroeber y Kluckhohn (1952). En vez de ser objetos clasificables de acuerdo con una nomenclatura externa o un patrón estructural abstracto, los objetos hablarían por sí mismos o por lo menos se concedería que son productos que se encuentran siempre en un proceso de transformación de sentido y de relaciones entre los individuos. El obstáculo a sortear es precisamente la idea de diseño y motivación que se encuentra al interior de la epistemología del propio concepto de Mesoamérica. El argumento circular a debatir y problematizar es el siguiente: 1) Teniendo un concepto abstracto de tipo analítico, Mesoamérica, se delimita un área concreta de estudio (histórica, geográfica y culturalmente). 2) La materialidad sirve como expresión tangible de una historia en común. 3) Ya que existen materiales semejantes, debieron de ser productos de un diseño o de una motivación organizada. 4) Este diseño es precisamente el común denominador de Mesoamérica y le sirve como evidencia.

Esta manera de plantear el argumento resulta lógico y convincente y no tendría ninguna dificultad en aceptarse si no fuera por un pequeño detalle: el concepto de Mesoamérica no refleja un punto de vista local compartido históricamente, es una invención analítica (como la mayoría de los conceptos científicos y antropológicos), no hay diseño previo sobre este concepto que no haya derivado de un entorno académico. Ya sea para el estudio del pasado o para situaciones contemporáneas, Mesoamérica no indica un “saber” que surge del punto de vista del “nativo”, es un instrumento para entender ese saber. En este sentido, es distinto del uso de algunos conceptos antropológicos que se encuentran constantemente en interacción con las culturas vivas que les dieron vida.

El problema es creer que Mesoamérica es una realidad de hecho, cuando en verdad es un proceso de abstracción. De lo siguiente se deduce que cualquier intento de adjudicar un diseño previo (sobre todo de carácter general), común a la materialidad, se convierte precisamente en una tarea imposible de legitimar debido a que equivaldría a pensar que las culturas del pasado indígena hubieran tenido un diseño igual o exacto al del concepto de Mesoamérica. Sería creer que podría existir un enlace temporal trascendente. Esto lleva a pensar que en realidad no existió un diseño exacto o definido previo para la producción material en Mesoamérica, aunque esto sea difícil de concebir, como dice Ingold, ya que estamos acostumbrados a ver las expresiones materiales como terminadas y no como procesos siempre en eterno construir y en procesos de transformación continua sin modelo previo.

En la siguiente sección, abordaré el problema con respecto a la expresión de la memoria de la materialidad de Mesoamérica y las connotaciones temporales que esto implica, sobre todo con el concepto de cosmovisión y de religión compartida.

Continuidades y discontinuidades de la memoria

La temporalidad compartida en la historia común que define a Mesoamérica está ligada estrechamente al concepto de “cosmovisión” como su núcleo duro. Dice López Austin, en una entrevista realizada en 2007, al respecto del núcleo duro: “es el conjunto de elementos de una cosmovisión que tienen una gran resistencia al cambio histórico, y que estructuran y dan sentido al resto de la cosmovisión” (citado en Popescu y Martínez, 2007: 146). Por lo tanto, este núcleo duro se conforma como el sustrato que da cabida a una cosmovisión posicionada como la base de los saberes y las tradiciones de los pueblos. En este sentido, un núcleo duro se refiere a elementos trascendentes compartidos temporal y culturalmente y que permanecen a pesar de los vaivenes de la historia.

Existe, por lo tanto, una continuidad en el tiempo, entre el pasado y el presente, aunque, como lo ha señalado López Austin, tenemos que tener en cuenta los grandes acontecimientos, como la Conquista, que dislocaron y casi destruyeron las formas culturales indígenas, y la modernidad del siglo xx y xxi, que ha transformado los modos de vida de los pueblos originarios. La cosmovisión, en la versión mesoamericanista, es en cierta medida transhistórica, tiene que ver con procesos donde los grandes cambios históricos se tienen que poner siempre bajo frases estilísticas del tipo “pese a estos grandes cambios, las continuidades permanecen”. Uno de los temas centrales de historia común es sin duda la mitología, algo que queda plasmado principalmente en las obras de López Austin *Tamoanchan y Tlalocan* (1994), *Los mitos del Tlacuache* (2006) y, recientemente, *El conejo en la cara de la luna* (2016). Entre los elementos más importantes de la cosmovisión mesoamericana se encuentran:

El conjunto de las divinidades principales, el mismo mecanismo del sistema calendárico a pesar de que existieron distintos niveles de complejidad, la similitud de los rituales, las formas parecidas de la organización del sacerdocio, el simbolismo, la concepción del cosmos, la igualdad o el parentesco de los mitos, las formas de organización política, basadas en el orden divino y los principios mágicos y religiosos de la medicina. (López Austin, 2016: 55-56)

El concepto de cosmovisión descrito por López Austin involucra necesariamente el tema de la memoria colectiva de los pueblos originarios que estudia. La continuidad temporal que evoca, a pesar de las diferentes historias particulares de cada cultura involucrada, no deja de presentar algunas inquietudes. La primera tiene que ver con la manera en que dicha continuidad se preserva de forma general. La segunda se relaciona con el tipo de comunicación necesaria para que el conocimiento producto de la cosmovisión se reproduzca. Finalmente, existe una inquietud sobre el efecto atemporal de la memoria y sus formas de expresión que podrían

llevar a concebir el mismo concepto de cosmovisión de una manera extremadamente esencialista y monolítica.

Para poder resolver estas inquietudes es necesario aterrizar el tema de la cosmovisión y su contenido de memoria a través de su expresión material. Como argumenta Severi (2015), los objetos y, en su caso, las imágenes, condensan la memoria de los pueblos y la comunican de manera diferente a la verbal. Si Mesoamérica contiene una memoria colectiva común, esta debió poder comunicarse en el pasado y haber encontrado la manera de preservarse en épocas posteriores. Aquí habría que recalcar que el tema de la continuidad de Mesoamérica contempla diferentes temporalidades, dependiendo de los intelectuales que la usen. Por ejemplo, Kirchoff (2009) la sitúa al momento de la Conquista y de ahí hace un recorrido hacia el pasado prehispánico y se proyecta hacia un futuro de tipo incierto. Para López Austin (2016), la extensión temporal de Mesoamérica se detiene en cierta medida hasta la época de la Colonia; después, el historiador argumenta que los cambios y las transformaciones drásticas ocurridas modificaron de manera tal la cosmovisión común de Mesoamérica que no es posible hablar de un núcleo duro inamovible hasta el presente; no obstante, en algunos escritos López Austin muestra las semejanzas de tipo mitológico entre las culturas prehispánicas y las culturas indígenas actuales (López Austin y López Lujan, 2009). Otros autores, como Bonfil Batalla (1990), consideran la continuidad de Mesoamérica hasta el presente; para este antropólogo, el uso de Mesoamérica tiene intenciones políticas de legitimación de las culturas a las que denomina como pertenecientes al México profundo.

No existe consenso al respecto. Lo que creo que podría ayudar a comprender esta forma de transmisión de la memoria colectiva depende de las estrategias de preservación de la memoria, en su manifestación material. En este sentido, es de reconocer el papel que ha jugado el tema del patrimonio tangible y los usos locales de objetos, sitios y elementos arqueológicos de origen prehispánico y colonial. Algunos de los estudiosos de la arqueología social han ahondado en este tema y en las vinculaciones de un pasado material y sus usos culturales y políticos hechos por los pueblos originarios actuales (Tantaleán y Aguilar, 2012). Si el tema de la cosmovisión no se vincula hasta el presente y se acota temporalmente, es menester entonces que se atienda al problema de las diferentes significaciones de la memoria, a las particularidades que dieron pie a formas de transmisión del conocimiento de tipo “agencial”. Más allá de buscar los elementos comunes, habría que ver las fragmentaciones que ocurrieron al interior de una supuesta cosmovisión compartida.

La segunda inquietud que he señalado creo que se beneficiaría de los avances hechos por Severi (2015), en el sentido de que la memoria cultural debió de encontrar una manera económica y efectiva de transmitirse a través de imágenes y objetos. Esto implicaría un movimiento de un tipo de memoria anclado en lo verbal o lingüístico hacia un ámbito de cognición que ayudara a preservar en las culturas dicho pasado común. Esto pudo haber sido reforzado por cuestiones rituales y reli-

gias, pero también por procesos cotidianos de producción de objetos e imágenes. La materialidad, en este caso, pudo haber servido no como instrumento, sino como el fundamento por medio del cual la memoria de un colectivo se transmitiera.

Sobre el efecto atemporal de la memoria, se puede decir que es donde más difícil resulta resolver el conflicto entre continuidad y discontinuidad. Pensar que el concepto de cosmovisión contiene las bases de una memoria compartida se enfrenta al hecho de su incapacidad para explicar la manera en que las culturas cambian y las formas locales en que se interpreta o asimila dicha cosmovisión compartida. En tal sentido, este concepto de tipo general es similar al actual de “globalización”. Si bien en su sentido histórico se ha debatido sobre la extensión y los efectos de la globalización, a nivel teórico nos encontramos con un concepto de tipo difusionista, en el sentido de la manera en que se disemina su influencia, afectando en todos los niveles las vidas de los humanos. No obstante, en su sentido antropológico, la globalización nunca implica una aceptación pasiva o uniforme a nivel local. El tema de interés es siempre el de los efectos diferenciales que dicho proceso de homologación suscita.

Lo mismo se puede decir sobre el tema de la cosmovisión. Más que destacar su carácter esencial, lo interesante sería indagar cómo dicha cosmovisión fue resignificada de forma local, cómo afectó a culturas particulares concretas. En una dimensión más profunda, el problema de la cosmovisión radica en su aparente *esencialización* como una entidad monotética, heredera conceptualmente quizá del estructuralismo-marxismo. El fallo de esta *esencialización* radica en objetivar su existencia como algo dado y evidente (núcleo duro). Por ejemplo, López Austin y López Luján dicen:

El núcleo duro fue reestructurando las transformaciones de la gran tradición mesoamericana y fue la base de la permanente comunicación entre sociedades que se distinguían cada vez más por sus profundas diferencias. La transmisión de técnicas, el intercambio de esposas, el comercio, las alianzas militares, incluso la guerra, constituyeron la historia común, y esta historia creó, desarrolló y mantuvo la parte medular y fundamental de la cultura mesoamericana. No fue necesaria para su existencia la imposición de estados poderosos ni se requirió de [sic] la acción de una iglesia unificadora. (López Austin y López Luján, 2009: 19)

Me parece relevante resaltar dos puntos de esta cita. El primero tiene que ver con la manera en que esta “tradición común” se logró transmitir durante períodos largos por mecanismos que no implicaran la coerción. ¿Cómo fue la forma en que se preservó esta memoria? ¿Fue pasiva, asimilada por todos sus miembros? ¿Hubo resistencias y divergencias contra esta tradición común? El segundo punto tiene que ver con el concepto de “cultura” que usan los autores. ¿Es el mismo que usamos los antropólogos actuales? ¿No sería mejor hablar de “memoria mesoamericana”? Si Mesoamérica es una invención de Kirchhoff, de 1943, ¿qué evidencia empírica

se tiene sobre la existencia de este concepto en una cultura y tradición común que hasta 1943 permaneció inexistente? ¿Qué evidencia material se conserva que hable directamente de un concepto equivalente al de Mesoamérica del siglo xx?

No soy un experto en estudios mesoamericanos y estas preguntas surgen en paralelo con temas actuales de la antropología. Mis inquietudes tienen que ver con las consecuencias que se derivan de conceptos demasiado abstractos que pierden de vista el tema de la alteridad. Los estudiosos clásicos de esta área cultural, independientemente de las divergencias que puedan tener en cuanto a su extensión temporal, coinciden en equiparar un análisis teórico de un concepto con la perspectiva local de los miembros de las culturas estudiadas. No obstante, el problema del uso de conceptos analíticos precisamente reside en su dificultad para poder equipararlos con conceptos locales. Este dilema conceptual, crucial en la antropología contemporánea,¹¹ se refiere a los límites que tiene la definición de conceptos clásicos como “mitología”, “religión” o inclusive los que propongo como “agencia” y “materialidad”, para describir otros regímenes conceptuales y de vida de la alteridad. ¿Qué tanto se le hace justicia a la perspectiva local que estudiamos los antropólogos, más allá de caracterizarla como “*emic*”? Si este dilema es ya acuciante en la antropología, en sus dimensiones epistemológicas y ontológicas, en el análisis histórico y arqueológico este problema es todavía más relevante.

Como lo menciona Espinosa Pineda (2015), el problema de conceptos como el de “cosmovisión” no pasa por una aparente proyección de la dicotomía occidental entre naturaleza y cultura, como, según el autor, la han promovido los partidarios del “giro ontológico” en la antropología. Al contrario, como lo demuestra el mismo Espinosa Pineda, la cosmovisión contempla procesos de entrecruzamiento entre órdenes naturales y culturales de tipo híbrido. Para este autor, la polémica sobre el concepto de cosmovisión pasa más por problemas epistemológicos y filosóficos ligados a la distinción entre lo material y lo ideal (2015: 127). Es esta distinción también la que considero esencial para el debate conceptual sobre cosmovisión y Mesoamérica, entre otros. Sin embargo, mi propuesta sobre materialidad difiere un poco de la que lleva a cabo Espinosa Pineda, quien habla de una “sola realidad material” (128). En su perspectiva, la realidad material es el soporte a partir del cual se generan las diferencias culturales, “las culturas se desenvuelven todas en la misma gran realidad, pero tienen su propia percepción de ella” (128). Este relativismo, que apoyo en cierta medida, no contempla la posibilidad de que la materialidad no sólo signifique algo diferente para cada cultura, sino que defina los términos de la relación de humanos y cosas. Lo que propongo simplemente sería poner entre paréntesis nuestras certezas académicas e individuales sobre lo que creemos que son o no los objetos materiales en el mundo. Por medio de esta suspensión, es posible

11 Véase Holbraad y Pedersen (2017).

concebir a los objetos con un poder o agencia novedoso, que puede inclusive trascender y expandir los procesos de transmisión de la memoria.

El tema de la continuidad y la discontinuidad histórica y cosmológica es ya una forma de hablar de la memoria y esta se relaciona intrínsecamente con objetos materiales. Es posible que la redefinición de la materialidad de la que se habló en las primeras dos secciones del texto ayude a profundizar no el tema de las similitudes, sino el de las divergencias culturales. En este breve esbozo sobre la memoria, es posible percibir que la materialidad siempre tendrá un lugar preponderante en la forma como las culturas transmiten sus conocimientos. Por medio de su configuración como entes de agencia, los objetos materiales son vehículos que debieron haber sido pensados en parte como artífices de la memoria; una memoria que debió haber fluctuado entre procesos de invención y reinención.

Conclusión

El antropólogo Fabian (1983) decía que uno de los “pecados” capitales de la antropología actual tenía que ver con la *esencialización* de la alteridad como encapsulada en otro tiempo diferente al de los contemporáneos antropólogos. Fabian decía que la historia de la propia antropología era responsable de este desfase de tipo temporal. Las culturas “otras”, lejanas geográfica y culturalmente, se definían como pertenecientes a otro tiempo pasado, anclado en la tradición. Distancia geográfica equivalía a distancia temporal.

Este desfase no sólo es considerado actualmente como pernicioso y neocolonialista. El conceder que vivimos en un mismo presente tanto “nosotros” como los “otros” es en parte hacer otra antropología (de tipo simétrico, como diría Latour (2007) y de dignificación de la alteridad). En esta descolonización del saber, es imprescindible observar cómo se afectan nuestras concepciones del mundo y de nuestro alrededor cuando se le da valor a la diferencia. En lo revisado someramente en este texto, se abordó el tema de la materialidad y la memoria cultural como conceptos que se han ido enriqueciendo en este debate sobre la diversidad. La noción de “agencia” resulta vital en la redefinición de la materialidad y sus efectos son producto de una revaloración de conocimientos “otros”. La expresión de la memoria material en sociedades no occidentales, que desarrolla Severi (2015), y la idea de no diseño de Ingold (2013), son pieza clave para el entendimiento de los procesos de continuidad y transformación. Pensar Mesoamérica mediante estas discusiones es un trabajo extremadamente complejo y en estas páginas sólo se hizo el bosquejo de otra manera de reflexionar sobre este concepto y sus implicaciones.

Cómo ir de concepciones analíticas contemporáneas hacia el punto de vista del otro es algo casi imposible de realizar cuando arqueológica e históricamente uno se ve impedido para encontrar evidencia sobre ese punto de vista del otro. Las consecuencias que ha tenido la popularización del concepto de Mesoamérica y su

aceptación hace que muchas veces olvidemos que este fue un término que surgió de un ámbito académico en 1943 y bajo paradigmas sociales particulares. No es el punto de vista del “nativo”, es una manera de encontrar semejanzas en una macroárea geográfica y cultural creada para fines analíticos. La delimitación de signos compartidos y elementos materiales comunes permitió la generación de perspectivas de conmensurabilidad. No obstante, hablar en términos demasiado generales sobre aspectos de “historia común”, “cultura mesoamericana”, “cosmovisión” y “núcleo duro”, sólo por hablar de las concepciones más populares, juega el propio juego de posicionar un marco de referencia que *esencializa* la diversidad de configuraciones culturales locales y que nos da una impresión de homogeneidad que quizá no corresponde a su realidad histórica.¹²

Conocer cómo pudo haber sido ese pasado indígena desde su propia historia y conocimiento implica reconocer eso que Fabian menciona sobre la “*coetaneidad*”, el reconocimiento de que por lo menos en el presente los pueblos originarios y los no originarios pertenecemos a una misma temporalidad y que hablar de “remanentes” de tradiciones remotas en el presente implica en cierto modo encapsular en otro tiempo a diversos colectivos humanos, sobre todo si no reconocemos que también esos remanentes implican una constante negociación con otros colectivos.

La revaloración de la materialidad y su expresión como elemento de la memoria quizá sirva para que el propio concepto de Mesoamérica se reflexione en sus disgregaciones y fracturas temporales y culturales. Si bien la creación de dicho concepto tuvo como origen el control de información e historia en un territorio determinado, no hay que olvidar que Mesoamérica fue y es ante todo una invención, en el sentido dado por Wagner (1981), y que cualquier intento por forzar este proceso de invención como algo concreto y empírico para las culturas del pasado y el presente es tirar por la borda el valor de las posibles concepciones locales y los potenciales del concepto mismo de Mesoamérica. Cómo llevar a cabo una redefinición concreta de este concepto mediante la revaluación de la agencia de la materialidad y los procesos de continuidad y transformación de la memoria cultural, es algo que requerirá superar los esencialismos y la inmovilidad con que se ha caracterizado a los pueblos originarios del actual territorio mexicano.

Referencias bibliográficas

- Bataille, Georges (2009). *La parte maldita y apuntes inéditos*. Las Cuarenta, Buenos Aires.
- Baudrillard, Jean (1997). *Crítica de la economía política del signo*. Siglo XXI Editores, México D. F.
- Bloch, Maurice (2005). *Essays on Cultural Transmission*. Berg, Nueva York y Oxford.

12 Para una discusión crítica reciente sobre el concepto de “cosmovisión” y sus diferencias con otros conceptos, como el de “perspectivismo”, véase la recopilación de textos que coordinan Gámez Espinosa y López Austin (2015).

- Bonfil Batalla, Guillermo (1990). *México profundo. Una civilización negada*. Editorial Grijalbo y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México D. F.
- Díaz, Ana (ed.) (2015). *Cielos e inframundos: una revisión de las cosmologías mesoamericanas*. UNAM, México D. F.
- Dobres, Marcia-Anne y Robb, John (ed.) (2000). *Agency in Archaeology*. Routledge, Londres y Nueva York.
- Espinosa, Gabriel (2015). “Acerca de la polémica entre perspectivismo y cosmovisión”. En: Gámez Espinosa, Alejandra y López Austin, Alfredo (coords.), *Cosmovisión mesoamericana: reflexiones, polémicas y etnografías*. Colegio de México, Fondo de Cultura Económica y Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México D. F., pp. 121-138.
- Fabian, Johannes (1983). *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*. Columbia University Press, Nueva York.
- Foucault, Michel (1998). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI Editores, México D. F.
- Gámez Espinosa, Alejandra y López Austin, Alfredo (coords.) (2015). *Cosmovisión mesoamericana: reflexiones, polémicas y etnografías*. Colegio de México, Fondo de Cultura Económica y Benemérita Universidad Autónoma de Puebla México D. F.
- Gándara, Manuel (1992). *La arqueología oficial mexicana. Causas y efectos*. Instituto Nacional de Antropología e Historia y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México D. F.
- Gell, Alfred (1998). *Art and Agency. An Anthropological Theory*. Claredon Press, Oxford.
- Goody, Jack (2010). *Myth, Ritual and the Oral*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Hodder, Ian (2012). *Entangled: An Archaeology of the Relationship between Human and Things*. Wiley-Blackwell, Sussex.
- Holbraad, Martin y Pedersen Morten, Axel (2017). *The Ontological Turn: An Anthropological Expedition*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Horst, Heather y Miller, Daniel (eds.) (2012). *Digital Anthropology*. Berg, Londres y Nueva York.
- Ingold, Tim (2012). “Toward an Ecology of Materials”. En: *Annual Review of Anthropology*, vol. 41, pp. 427-442.
- Ingold, Tim (2013). *Making: Anthropology, Archeology, Art, and Architecture*. Routledge, Londres y Nueva York.
- Kirchhoff, Paul ([1960] 2009). “Mesoamérica: sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales”. En: *Al fin liebre, ediciones digitales*. [En línea:] <http://alfinliebre.blogspot.com>. (Consultado el 29 de mayo de 2018).
- Kroeber, Alfred y Kluckhohn, Clyde (1952). *Culture A Critical Review of Concepts and Definitions*. Peabody Museum of American Archaeology, Harvard University, Harvard.
- Latour, Bruno (2001). *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*. Editorial Gedisa, Barcelona.
- Latour, Bruno (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
- López Austin, Alfredo (1994). *Tamoanchan y Tlalocan*. Fondo de Cultura Económica, México D. F.
- López Austin, Alfredo (2006). *Los mitos del Tlacuache*. Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F.

- López Austin, Alfredo (2016). *El conejo en la cara de la luna. Ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana*. Editorial Era, México D. F.
- López Austin, Alfredo y López Luján, Leonardo (2009). *Monte sagrado-Templo Mayor*. Instituto Nacional de Antropología e Historia y Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F.
- Mauss, Marcel (2004). *The Gift. The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. Routledge, Londres y Nueva York.
- Mauss, Marcel (2005). *A General Theory of Magic*. Routledge, Londres y Nueva York.
- Medina, Andrés y Rutsch, Mechthild (coords.) (2015). *Senderos de la antropología. Discusiones mesoamericanistas y reflexiones históricas*. Instituto Nacional de Antropología e Historia y Universidad Autónoma de México, México D. F.
- Miller, Daniel (ed.) (2001). *Material Cultures. Why Some Things Matter*. University College London Press, Londres.
- Miller, Daniel (ed.) (2005a). *Materiality*. Duke University Press, Durham y Londres.
- Miller, Daniel (ed.) (2005b). *Acknowledging Consumption. A Review of New Studies*. Routledge, Londres y Nueva York.
- Miller, Daniel (ed.) (2009). *Anthropology and the Individual: A Material Culture Perspective*. Berg, Oxford y Nueva York.
- Miller, Daniel y Woodward, Sophie (eds.) (2011). *Global Denim*. Berg, Oxford y Nueva York.
- Miller, Daniel (ed.) (2012). *Blue Jeans: The Art of the Ordinary*. University of California Press, California.
- Neurath, Johannes (2015). "Personas jícara y personas fleche. Una cultura material". En: Giminiani, Piero Di; González Varela, Sergio; Murray, Marjorie y Risor, Helene (eds.), *Tecnologías en los márgenes: antropología, mundos materiales y técnicas en América Latina*. Bonilla Artigas Editores, Pontificia Universidad Católica de Chile y Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México D. F. y Santiago de Chile, pp. 181-2010.
- Popescu, Liviu y Martínez Villa Roja, Javier (2007). "Entrevista a Alfredo López Austin". En: *ExNovo: revista d'història i humanitats*, N.º 4, pp. 145-166.
- Severi, Carlo (2015). *The Chimera Principle: An Anthropology of Memory and Imagination*. The University of Chicago Press and HAU Books, Chicago.
- Sperber, Dan (1988). *El simbolismo en general*. Anthropolos, Barcelona.
- Tantaleán, Henry y Aguilar, Miguel (2012). *La arqueología social latinoamericana: de la teoría a la praxis*. Universidad de los Andes, Bogotá.
- Taussig, Michael (2010). *The Devil and the Commodity Fetishism in South America*. The University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2010). *Metafísicas caníbales: líneas de antropología post-estructural*. Katz Editores, Buenos Aires.
- Wagner, Roy (1981). *The Invention of Culture*. University of Chicago Press, Chicago.
- Webster, David y Sanders, William (2001). "La antigua sociedad mesoamericana". En: Ciudad Ruiz, Andrés; Iglesias, María Josefa y Martínez Martínez, María del Carmen (eds.), *Reconstruyendo la ciudad maya: el urbanismo en las sociedades antiguas*. Sociedad Española de Estudios Mayas, España, pp. 43-64.