



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
POSGRADO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

ANÁLISIS CRÍTICO Y PROPUESTA ACERCA DE LA VALIDEZ DEL CONCEPTO  
DE CULTURA O CIVILIZACIÓN MADRE DE MESOAMÉRICA

TESIS  
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
MAESTRO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

PRESENTA:  
NATALIA RUTH DONNER

TUTOR PRINCIPAL:  
DR. RAFAEL PÉREZ-TAYLOR Y ALDRETE  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR  
DR. PAUL SCHMIDT SHOENBERG  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS  
DRA. ANNICK DANEELS VERRIEST  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS  
DR. NICOLÁS FELIPE RAMÍREZ SÁNCHEZ  
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA  
DR. MANUEL LAVANIEGOS ESPEJO  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

MÉXICO, D. F. JUNIO 2015



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

# Índice

Índice.....	1
Lista de figuras.....	4
Introducción.....	5
1. Linajes conceptuales en los estudios del Formativo de la Costa del Golfo.....	9
1.1 La mesa redonda mayas y olmecas de 1942.....	9
1.2 Las discusiones en torno a la problemática de Cultura Madre.....	16
1.2.1 La Escuela de la “Cultura Madre” .....	24
1.2.2 La Escuela de la Cultura Hermana.....	31
1.2.3 Algunas propuestas desde la historia de las ideas.....	35
1.2.4 Análisis de las categorizaciones de las Escuelas y su historia .....	37
2. Consideraciones teórico-metodológicas .....	44
2.1 Arqueología y arqueología .....	44
2.2 Arqueología y Genealogía .....	52
2.3 Arqueología e Historia de las Ideas.....	55
2.4 Discurso .....	59
2.5 Enunciado.....	61
2.6 Nociones y dominios (definiendo categorías de trabajo) .....	62

2.7 Paradigmas y Epistemes.....	72
3. Nuevos métodos, mismos paradigmas: los análisis de activación instrumental de neutrones y petrográficos de la cerámica del Formativo Temprano en Mesoamérica.....	83
3.1 Los análisis instrumentales de activación de neutrones.....	84
3.2 Los análisis petrográficos .....	88
3.3 Los estudios INAA de la cerámica del Formativo Temprano Mesoamericano .....	90
3.4 Los análisis petrográficos de la cerámica del Formativo Temprano Mesoamericano.....	92
3.5 Críticas al estudio INAA .....	93
3.5.1 Respuesta a las críticas.....	96
3.6 Implicaciones teórico-metodológicas .....	97
3.7 Análisis del debate .....	99
4. Hacia una arqueología del paradigma Cultura Madre/Cultura Hermana: reglas generales.....	104
4.1 Condiciones o superficies de emergencia.....	105
4.2 Instancias de delimitación.....	116
4.3 Rejillas de especificación.....	123
5. Comentarios finales .....	130
Bibliografía .....	132

## Lista de figuras

Figura 1: Libro de texto escolar de nivel bachillerato, elaborado en 2011 (Estado de Sonora)

Figura 2: Portada del libro "*The Mystery of the Olmecs*".

Figura 3: Letrero de la presentación de video documental "Los olmecas. El pueblo del Jaguar".

Figura 4: Presentación "Los olmecas. La Cultura Madre" en el Congreso de Arquitectura Tabasqueña, Universidad Juárez Autónoma de Tabasco.

Figura 5: Monedas de 20 centavos de peso mexicano, 1984.

Figura 6: Frida Kahlo sostiene una figurilla "olmeca" entre sus manos.

Figura 7: Esquema de Covarrubias en el que representa la evolución del dios de la lluvia mesoamericano.

Figura 8: Esquema de sistematización de la propuesta arqueológica de Foucault

Figura 9: El proceso de las INAA

Figura 10: elementos (en amarillo) que, de acuerdo con su composición atómica permiten ser identificados por medio de INAA.

Figura 11: Esquema básico de los Análisis Petrográficos

Figura 12: Firma de Miguel Covarrubias

## Introducción

A partir de los años 20's del siglo pasado, el término olmeca comenzó a escucharse en los pasillos de museos de arte y antropología, así como en artículos semi-especializados de revistas por todo el mundo.

Sin embargo, no fue hasta 1942 que en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas se reunió un grupo de investigadores pioneros, quienes definieron por fin a la cultura olmeca como una sociedad que vio su esplendor en los actuales estados mexicanos de Veracruz y Tabasco, durante los siglos anteriores a la era cristiana.

Inmediatamente luego de su categorización, se incorporó al discurso académico y de difusión el calificativo de *Cultura Madre de Mesoamérica*, por ser la “primera civilización” en presentar atributos que luego serían los característicos de la mencionada macro-área.

Este escrito constituye un análisis del concepto cultura madre, así como de los debates más recientes en torno a él, a partir del método propuesto por Michel Foucault (2005a, 2005b) y Giorgio Agamben (2010).

Los dos autores mencionados instan al análisis del discurso de las categorías de trabajo, dando cuenta de los enunciados, las reglas, las relaciones, ligazones, omisiones, condiciones de emergencia, instancias de delimitación y rejillas de especificación del discurso.

De esta forma, en lugar de confeccionar una recopilación de datos acerca del estado de la cuestión, hemos optado por una estrategia epistemológica diferente, que en lugar de concentrarse en el devenir histórico de los modelos, se

enfoca en dar cuenta en cómo estos modelos forman parte de un discurso coherente.

El presente texto parte de la premisa que el debate en torno al Formativo mesoamericano constituye por sí mismo una *episteme*<sup>1</sup>, un *a priori* histórico, el cual es indispensable analizar con el objeto de dar cuenta de sus articulaciones.

Para ello, este escrito se ha estructurado con el eje de realizar un recorrido que permita dar cuenta de las características principales de la *episteme* “Cultura Madre/Cultura Hermana”, ya que si bien ambas interpretaciones fueron expuestas como teorías encontradas, en nuestra opinión comparten toda su estructura discursiva, lo que las engloba en las mismas reglas, relaciones y objetos.

Con relación a este objetivo, el documento se divide en cuatro secciones. El capítulo primero, titulado “Linajes conceptuales en los estudios del Formativo de la Costa del Golfo” da cuenta de las condiciones de emergencia del discurso Cultura Madre/Culturas Hermanas. Con este fin, se realiza un recorrido general por las circunstancias históricas del surgimiento del llamado debate olmeca, o problema del Formativo (Pool 2007).

El capítulo segundo, con título “Consideraciones teórico-metodológicas” aborda las perspectivas a partir de las cuales se diseñó y ejecutó esta investigación, las cuales se fundamentan en la propuesta arqueológica de Michel Foucault (2005a, 2005b), así como de Giorgio Agamben (2010).

El capítulo tercero se confeccionó como un ejemplo ilustrativo de la articulación del paradigma Cultura Madre/Cultura Hermana en las investigaciones

---

<sup>1</sup> En el capítulo 2 se define el sentido de las categorías *episteme* (Foucault 2005a 2005b) y *paradigma* (Kuhn 2004) desde la perspectiva de Agamben (2010), la cual utilizaremos en este trabajo.

modernas, ya que Agamben (2010) sostiene que mediante los ejemplos, es muy fácil dar cuenta del *canon* del paradigma, es decir que los ejemplos manifiestan las reglas discursivas de las epistemes. Con título “Nuevos métodos, mismos paradigmas: los análisis de activación instrumental de neutrones y petrográficos de la cerámica del Formativo Temprano en Mesoamérica”, la sección trata acerca de los debates que se han generado en el transcurso de la última década con relación a los análisis de procedencia cerámica empleando las técnicas de activación neutrónica y petrografía. Éstos han sido aplicados a muestras del formativo veracruzano, oaxaqueño y chiapaneco y se han interpretado en favor, así como en contra, de la categoría Cultura Madre. Por lo tanto, investigaciones arqueológicas modernas basadas en los postulados científicos de la Nueva Arqueología (Binford 2004) se encuentran dentro de un paradigma cuyas reglas, relaciones y objetos discursivos son aparentemente opuestos a sus premisas.

Finalmente, el cuarto apartado, denominado “Hacia una arqueología del paradigma Cultura Madre/Cultura Hermana: reglas generales” da cuenta de las condiciones de emergencia, instancias de delimitación y rejillas de significación (Foucault 2005a) del paradigma en examen. Por lo tanto, es en esta sección donde se aplican las metodologías de Foucault (2005a, 2005b) y Agamben (2010) para el análisis del discurso estudiado.

De esta manera, la estructura de este texto, en lugar de proponer una historiografía actualizada del “debate”, intenta dar cuenta del mismo como paradigma (Agamben 2010) y no como teoría o escuela de pensamiento. Por lo tanto, se trata de un análisis del discurso Arqueológico, de sus contextos políticos y sociales, de la permanencia de ciertos objetos, de la omisión y descarte de otros,



de cómo hablar de “la Cultura Madre de Mesoamérica” resulta un enunciado completamente coherente y real en el México de 2013<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> De esta forma, nuestro texto no responderá al lector cuál es el modelo correcto, ni brindará nuevas evidencias o interpretaciones de hallazgos que inclinen la balanza hacia ninguna de las vertientes. Por el contrario, nuestro trabajo tiene por objeto esbozar las reglas discursivas del paradigma Cultura Madre, realizar un examen del método, de la formulación de las investigaciones y no de los modelos que se aplican a la interpretación de los datos que recaban estas investigaciones.

# **1. Linajes conceptuales en los estudios del Formativo de la Costa del Golfo**

## **1.1 La mesa redonda mayas y olmecas de 1942**

En 1942, un grupo de distinguidos arqueólogos mexicanos y extranjeros se reunieron con dos objetivos principales. En primer lugar, aclarar la confusión generada en la década de los veinte<sup>3</sup> a partir de los hallazgos de Blom y La Farge (1926), quienes ubicaron dentro del estilo maya a las esculturas recuperadas en La Venta.

Lo anterior resulta completamente comprensible, ya que estos dos autores efectuaron sus exploraciones cuando la cultura arqueológica que hoy denominamos olmeca aún no había sido reconocida como tal (Grove 1997).

Si bien Francisco del Paso y Troncoso ya había catalogado algunas figurillas de Puebla y Guerrero como pertenecientes al tipo olmeca hacia 1892, recién Beyer en 1927 se refirió a objetos de la costa del Golfo como olmecas.

---

<sup>3</sup> Dejamos aquí de lado las discusiones planteadas por José María Melgar y Serrano (1869), Alfredo Chavero (1887), van Sertima (1979), Thompson (1989), González Calderón (1991) y Xu (1996), quienes proponen un origen para la cultura olmeca en regiones tan remotas como África y Asia, debido a que consideramos que actualmente no se cuentan con evidencias arqueológicas que soporten dichas hipótesis.

Posteriormente, Saville (1929) publicó un artículo enfocado en el análisis del estilo olmeca y su distribución, ubicándolo hacia el Sur del actual Estado de Veracruz.

Finalmente, Vaillant (1932) clasificó como olmecas a las figurillas *baby-face*, así como reconoció el estilo en la estatuilla de Necaxa, anteriormente considerada de origen chino (Taube 2004).<sup>4</sup>

Dicha confusión continuó complejizándose a medida que fue definiéndose el llamado “estilo artístico olmeca”, por lo que, hacia los inicios de la década de los cuarenta fue indispensable delimitar qué cultura arqueológica había sido responsable de un desarrollo artístico que no cesaba de intrigar a especialistas y aficionados.

En segundo lugar y derivado del punto anterior, era preciso no solamente separar a los olmeca históricos de los arqueológicos, sino también establecer una

---

<sup>4</sup> En este texto no ahondaremos en la discusión acerca de la diferencia y confusión que se dio debido al uso del término olmeca indistintamente como sinónimo de estilo artístico, civilización, cultura, grupo étnico. Al respecto, seguimos los análisis efectuados por Grove (1989, 1997), Clark y Pye (2000) y Pool (2007). Según Grove (1997), por ejemplo, existen tres maneras diferentes en las que el término olmeca es utilizado por los especialistas. En primer lugar, un sector utiliza la categoría para referirse exclusivamente a la cultura arqueológica en la Costa del Golfo. En segundo lugar, otro grupo diferencia claramente el sistema representacional (o estilo) de la cultura arqueológica de la Costa del Golfo, sin embargo, emplean el término olmeca para referirse a ambos. Finalmente, se encuentra un tercer grupo que denomina olmeca a sitios y categorías de artefactos hallados dentro y fuera de la Costa del Golfo, ya que homologan la cultura y el estilo olmeca.

Nuestra postura refiere lo olmeca como a un grupo cultural, el cual se encuentra circunscrito tanto geográfica como arqueológicamente (Pool 2010). Siguiendo a Pool, nos referiremos a *Olman* como a la región de la Costa del Golfo habitada por este grupo durante el Formativo, en lugar de utilizar términos como los de *heartland* (Pool 2010) (o zona nuclear en español, propuesta por Bernal 1991). Asimismo, seguiremos el término genérico “Complejo X” propuesto por Grove (1989b) en referencia a los motivos iconográficos en las vasijas (Di Castro y Cyphers 2006). Finalmente, denominaremos estilo olmeca a todos aquellos que comparten los “(...) canons of the Olmec culture, wherever they appear and whose occurrence can be attributed beyond reasonable doubt to creation by or contact with the inhabitants of Olman.” (Pool 2010:15). A pesar de todo lo anterior, debido a que nos encontramos mencionando autores que produjeron conocimiento mucho antes de este tipo de reflexiones, será común hallar en las citas textuales y referencias a los autores a los tres diferentes grupos (Grove 1997) mezclados.

cronología para los mismos. ¿Sería esta temporalidad correspondiente al Pre-Clásico, Clásico o Posclásico?

Finalmente, resultaba indispensable circunscribir geográficamente a los olmeca, ya que el estilo artístico presentaba una distribución muy amplia en Mesoamérica.

Lo anterior tuvo lugar en un contexto histórico de productivas intervenciones arqueológicas en *Olman*. De acuerdo con Grove (1997), las investigaciones científicas de los olmeca tuvieron su inicio en 1939 con el proyecto de Matthew Stirling en Tres Zapotes, donde casi un siglo antes había sido hallada la primera cabeza colosal (Melgar 1869).

En sus escritos, Stirling sembró la semilla de la “cultura madre”, afirmando que “Present archaeological evidence indicates that their culture [Olmec], which in many respects reached a high level, is very early and may well be the basic civilization out of which developed such high art centers as those of the Maya, Zapotecs, Toltecs, and Totonacs.” (Stirling 1940:333, en Taube 2004:2).

Drucker -asistente de Stirling durante la segunda temporada del Proyecto-, por su parte, encontró puntos de comparación entre la cerámica olmeca y la de las fases preclásicas del mundo maya (Drucker 1943).

A partir de los hallazgos de la estela C de Tres Zapotes, con su fecha calendárica de cuenta larga, la cual según Stirling (1940) databa del 31 BC<sup>5</sup>, tuvo inicio un debate muy acalorado entre mayistas y olmequistas. Aquellos investigadores que, como Stirling, defendían una temporalidad muy temprana para

---

<sup>5</sup> Lo anterior fue confirmado por el posterior hallazgo de la otra porción de la estela, en 1969 (Beverido Pereau 1996).

los olmeca, estaban convencidos de que si esta cultura había conocido la cuenta larga, entonces debía ser anterior a los mayas.

En contraposición, Thompson (1941) argumentaba que la cultura olmeca era contemporánea al contacto español, que las cabezas colosales habían sido erróneamente datadas para el Formativo, que la escultura de La Venta consistía en hallazgos superficiales (Thompson 1967). Además, intentó invalidar las propuestas de Stirling con respecto a la fecha calendárica de la estela C, replicando que no se trataba de una fecha de cuenta larga<sup>6</sup>.

Por lo tanto, la pregunta axial acerca de la ubicación cronológica de los olmeca en la década de los cuarenta se encontraba en directa relación con el mundo maya: ¿serían los primeros anteriores a los segundos o posteriores? Es decir, ¿qué cultura fue la “responsable” del esplendor y complejidad cultural mesoamericanos? En otras palabras, ¿Quiénes constituyeron la Cultura Madre de Mesoamérica, los mayas o los olmeca?

Como resultado de estos cuestionamientos y, a partir de la Mesa Redonda mayas y olmecas de 1942, parte de la *episteme* de la Arqueología mesoamericana estuvo signada por los comentarios de Caso (1942) y Covarrubias (1942).

Con base en observaciones relacionadas con el estilo artístico al que se bautizó como olmeca, Caso afirmó su notable antigüedad, a pesar de la cual “La cultura <<olmeca>> no es en ningún sentido primitiva. Más bien debe llamársele

---

<sup>6</sup> Consideramos de suma importancia destacar que Thompson se oponía radicalmente a la consideración de cualquier cultura como “madre” de las civilizaciones posteriores en Mesoamérica. Al respecto, opinó que “(...) the same position [Mother Culture] was once attributed to the Maya, and the picture of Maya civilization as a solitary peak rising from a swamp of low cultures took a lot of time and effort to demolish. (...) all the great cultures of Middle America had their roots in the Formative, and consequently developed their distinctive personalities about the same time, and throughout their histories had in common so much of their culture and religion.” (Thompson 1967:50-51). Sin embargo, en sus escritos es también evidente que demostraba una cierta animosidad hacia la cultura olmeca y una preferencia hacia lo Maya.

una cultura **clásica**, de gran finura, que implica siglos de preparación o formación y que influye esencialmente en las culturas posteriores.” (Caso 1942:43).

De igual manera, Covarrubias contribuyó a la separación entre los olmeca *xicalanca* u históricos de los arqueológicos, afirmando que “(...) en primer lugar, no se trata de un arte primitivo, ni de un estilo local, y mucho menos de uno de los artes de la decadencia que antecedió a la Conquista.” (Covarrubias 1942:47).

De esta manera, una gran profundidad temporal no suponía necesariamente un primitivismo artístico. Además de la excelente contribución cronológica, Covarrubias dio un paso más adelante, afirmando que “El arte <<olmeca>> es fuerte y simple, pero sabio y vehemente, libre del barroquismo decorativo de culturas pre-hispánicas más recientes. Es interesante que mientras otros complejos culturales participan de características <<olmecas>>, este estilo no posee rasgos o elementos de otras culturas, salvo de las llamadas arcaicas.” (Covarrubias 1942:47/48). Esto es, se trata de un estilo con una tradición, pero que tuvo lugar con anterioridad a las culturas posclásicas, evidencia de lo anterior es el hecho de que las culturas posteriores contienen elementos olmecas mientras que los olmeca no presentan características de las culturas ulteriores.

Así, a partir de un criterio de cronológico deductivo, Caso concluyó que “Esta gran cultura, que encontramos en niveles antiguos, es sin duda **madre**<sup>7</sup> de otras culturas, como la maya, la teotihuacana, la zapoteca, la de El Tajín, y otras. Para reconstruir esta **cultura madre**<sup>8</sup>, debemos seguir un método semejante al que usan los lingüistas para la reconstrucción de las lenguas madres.

---

<sup>7</sup> El énfasis es nuestro.

<sup>8</sup> El énfasis es nuestro.

Partiendo de semejanzas entre las culturas diferentes, llegar a la conclusión del rasgo original del que derivan las semejanzas.” (Caso 1942:46). En otras palabras, pero en la misma línea de pensamiento, Covarrubias consideró que:

“El estilo <<olmeca>> no tiene nada del sensualismo necrófilo azteca, ni relaciones con el simbolismo flamboyant de los mayas, o con el arte ordenado y florido de Teotihuacán de fin de época. Tampoco tiene relación directa con el simplismo candoroso y burdo del arte llamado <<tarasco>>. Pero sí está conectado, lejana pero palpablemente, con el arte teotihuacano más antiguo, con el estilo llamado <<totonaco>>, con las formas más viejas del arte maya y con los objetos zapotecas, los cuales mientras más antiguos tienden a ser más <<olmecas>>”.

(Covarrubias 1942:48).

De esta forma, los dos autores, a través de técnicas provenientes de la historia del arte dedujeron que los olmeca consistieron en un grupo muy temprano que heredó elementos culturales a las sociedades mesoamericanas posteriores. Lo anterior, si bien resulta útil a la hora de analizar las cronologías, no aplica de igual manera, o de forma tan simple para explicar desarrollos y relaciones culturales. Esto es, a partir de un criterio acumulativo, según el cual se supone que cada elemento que se suma es posterior a los demás, se dedujo automáticamente que la cultura que presenta los elementos prístinos no

solamente es cronológicamente más profunda, sino también que de ella se derivan genealógicamente las sociedades posteriores.

Es importante destacar que, tal y como lo señala Grove, “(...) the views expressed by Caso and Covarrubias at that conference were (...) not founded on data recovered by any archaeological excavations at an Olmec site.” (Grove 1997:60). Así, dentro del grupo de defensores de la pertenencia de los olmeca al periodo denominado “Arcaico” y que hoy llamamos Formativo, existieron dos tendencias.

Por un lado, se encontraba Stirling (1940), quien dedujo la temprana edad de los olmeca a través de sus trabajos arqueológicos en *Olman*. En segundo lugar, Caso (1942) y Covarrubias (1942) fundamentaron sus propuestas en observaciones estilísticas del arte olmeca y elementos del Complejo X (Grove 1989b), en combinación con la posición estratigráfica de los artefactos correspondientes al estilo olmeca y presentes en diferentes regiones.

Por otra parte, a pesar de que la reunión de 1942 estableció la diferencia fundamental entre los olmeca históricos y los arqueológicos, los argumentos de Thompson (1941, 1967) continuaron siendo respetados dentro del mundo de los mayistas.

No fue sino hasta la implementación de las dataciones radio carbónicas que se efectuaron en muestras cerámicas de La Venta (Drucker, Heizer, y Squier 1959) cuando finalmente se estableció la gran profundidad cronológica de los olmeca<sup>9</sup>. De esta manera, se “(...) concluyeron casi dos décadas de especulación

---

<sup>9</sup> A pesar de estos nuevos datos, Thompson (1967) continuó dudando de la cronología de los monumentos de La Venta. Al respecto, escribió: “(...) [at La Venta] early levels are dated by the solid (and less reliable)



(...)” (Grove 1997:62), con un rango de fechas tan tempranas como 1154 – 574 A.C. (Taube 2004). Posteriormente, los rangos de fechas publicados por Coe y Diehl (1980), que abarcan de 1150 a 920 +/- 140 A.C., también corroboraron la correspondencia de la cultura olmeca con el Formativo. Los hallazgos de Cyphers (1994, 1997), así como los de Ortiz y Rodríguez (1989) recorrieron aún más las fechas hacia el segundo milenio antes de nuestra era.

## 1.2 Las discusiones en torno a la problemática de Cultura

### Madre

Luego de este proceso complejo en el que la sociedad olmeca del Formativo mesoamericano se erigió como *progenitora* casi indiscutida del México prehispánico, tuvieron lugar décadas muy activas para la arqueología de la región Sur de Veracruz y Norte de Tabasco.

Paulatinamente, los claustros académicos, los discursos políticos, los medios de comunicación y las entidades educativas, entre otros agentes discursivos, comenzaron a referirse a los olmeca como la “Cultura Madre

---

process of Carbon 14 around 800 B.C. However, all the large sculpture is surface material, presumably Phase 4 or later. (...) The only sculpture at La Venta with hieroglyphs is not typical and was a surface find.” (Thompson 1967:50). De esta manera, si bien la primera edición de este texto data de 1954 y, por lo tanto, es anterior a las publicaciones de las fechas de carbón 14 de Drucker, Heizer y Squier en 1959, el autor ya menciona fechas radio carbónicas, las cuales descarta por falta de confianza en el método. Además, anula su aplicabilidad a la escultura en La Venta, por considerarla como perteneciente a una fase muy posterior (400 años) a la más temprana identificada para el sitio al momento de la publicación del libro. Por otra parte, si bien existieron re-impresiones del volumen, las cuales sí se efectuaron con posterioridad a 1959, el autor no incluyó ningún tipo de aclaración ni corrección con respecto al tema.

Mesoamericana”. Libros de texto escolares (figura 1), literatura especializada y para público general (figura 2), largometrajes y cortometrajes documentales (figura 3), reuniones académicas (figura 4), hasta las monedas (figura 5) y las grandes figuras de la “mexicanidad” (figura 6) acuñaron el término de manera unánime, reflejando en sus narrativas e imágenes una civilización prístina llena de esplendor y clasicismo, de complejidad inusitada, así como de formas que posteriormente fueron heredadas por los pueblos mesoamericanos subsiguientes.


Semestre 2

► Desarrollo

**La cultura Olmeca.**

Los centros ceremoniales más antiguos que se han encontrado en Mesoamérica son los construidos por la cultura olmeca. Son conjuntos formados por pirámides de ladrillos de barro acomodadas sobre un eje perfectamente planificado que va de norte a sur. Entre los más importantes se encuentran La Venta, Tres Zapotes y San Lorenzo.

Durante el período pre-clásico, los olmecas se establecieron en la cuenca del río Papaloapan, al sur del estado de Veracruz y al norte de los estados de Tabasco y Chiapas. La cultura olmeca está considerada como la primera civilización agrícola de Mesoamérica, por lo que se le llama “Cultura Madre”, pues estableció las bases para el desarrollo de las civilizaciones que le siguieron, difundiendo sus conocimientos por medio del comercio y las migraciones.



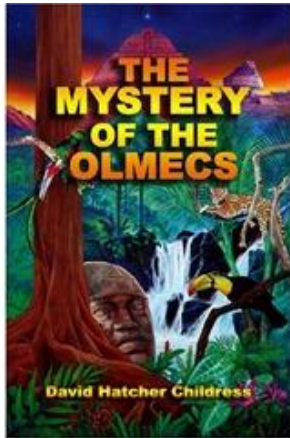

Los olmecas son conocidos por sus esculturas, realizadas con tal perfección, que están clasificados entre los grandes artistas de la humanidad. Entre sus obras se encuentran las enormes cabezas, estelas y altares.

El rasgo característico de sus esculturas es la boca del jaguar con grandes colmillos. Se cree que adoraban a este animal, por lo que se le conoce también como la “Cultura del Jaguar”.

Hacia el año 500 A.C. esta cultura entró en decadencia y las ciudades fueron abandonadas no se sabe si fue a causa de guerras internas, de guerras con otros pueblos, o por el agotamiento de las tierras de cultivo.

**Figura 1:** Libro de texto escolar de nivel bachillerato, elaborado en 2011 (Estado de Sonora)

Fuente: [http://issuu.com/cobach/docs/fb2s\\_hismex1](http://issuu.com/cobach/docs/fb2s_hismex1)



**Figura 2:** portada del libro “The Mystery of the Olmecs”, de David Hatcher Childress (2007), texto de difusión general que habla de los olmeca como proto-mayas, así como de los inventores del juego de pelota, la escritura y el calendario maya.

Fuente: <http://www.olmec.info/olmec-book-reviews/>

**Cine club**



**Los Olmecas  
El Pueblo del Jaguar**

En las regiones bajas selváticas del Golfo de México se desarrolló hace más de 3000 años una sociedad de enormes esculturas de piedra, habitantes de la tierra del hule, (en lengua nahua); diversos arqueólogos especialista en la materia nos hablan en este documental de la cultura madre, la más antigua de Mesoamérica...



LUNES 08 DE JUNIO DE 2009  
A LAS 10 AM EN LA  
PALAPA DE LA UVI-SELVAS  
TE ESPERAMOS  
50 MIN.

**Una producción de Enrique Krauze  
Clio tv, México Nuevo Siglo**

**Figura 3:** Letrero de la presentación de video documental “Los olmecas. El pueblo del jaguar”.

Fuente: <http://www.uv.mx/blogs/uvi/page/16/>



UNIVERSIDAD JUAREZ  
AUTÓNOMA DE TABASCO

División Académica de  
Ingeniería y Arquitectura



**Los Olmecas.**  
La Cultura Madre.

**Arquitectura  
Tabasqueña.**

Arq. Alberto Pérez Abreu.

Antonio Calcáneo Velázquez.  
Osiris Facio Alcaraz.  
Carlos Alfonso Garrido Marín.  
José Julián Torres Díaz.  
Guadalupe Rafael Vázquez Méndez.  
Abimael

Cunduacán, Tabasco. 24 de Febrero del 2011

**Figura 4:** Presentación “Los Olmecas. La Cultura Madre” en el Congreso de Arquitectura Tabasqueña, Universidad Juárez Autónoma de Tabasco.

Fuente: <http://www.scribd.com/doc/59916655/Los-Olmecas-Equipo-3>



**Figura 5:** Monedas de 20 centavos de peso mexicano, 1984.

Fuente: <http://typesets.wikidot.com/mexico:20-centavos-olmec-1983-1984>



**Figura 6:** Frida Kahlo sostiene una figurilla “olmeca” entre sus manos.

Fuente:

[http://4.bp.blogspot.com/\\_9KP4rpODkBM/R6myKzbx8NI/AAAAAAAAB1E/ufhiw5u2ULc/s1600-h/NickolasMurayFridaWithOlmec.jpg](http://4.bp.blogspot.com/_9KP4rpODkBM/R6myKzbx8NI/AAAAAAAAB1E/ufhiw5u2ULc/s1600-h/NickolasMurayFridaWithOlmec.jpg)

No se formularon cuestionamientos en torno a las condiciones epistémicas, políticas, sociales e históricas que permitieron la factibilidad de un discurso arqueológico cuyo eje es la existencia de una *cultura madre*. Durante décadas, tampoco surgieron interrogantes acerca de los procesos de cambio, de complejización y jerarquización social, los sistemas de acumulación de poder, la relación de los mismos con el medio y las culturas, entre otros interrogantes. Por el contrario, la comunidad arqueológica disolvió todas las controversias con una fórmula basada en una verdad monolítica que todo lo resolvía: Mesoamérica y, por ende, el México actual y los mexicanos, desciende de los olmeca, civilización cuasi perfecta que alcanzó niveles espectaculares de desarrollo en las artes, la religión, la escritura, la astronomía, la arquitectura, el gobierno, etc. Tan excelente y excepcional fue su desarrollo, que absolutamente todas las culturas

prehispánicas posteriores de Mesoamérica –o al menos las que “vale la pena mencionar”- tomaron elementos de los olmeca y fueron influenciados por los mismos. De esta manera, la rica diversidad lingüística, cultural, étnica, tecnológica, arqueológica y contemporánea de los grupos indígenas (arqueológicos y etnográficos) queda reducida a una madre, a un origen, a una sola explicación.

Así, la idea de una sola civilización como fuente primaria de toda esta diversidad anteriormente mencionada, sirvió perfectamente a los intereses de la creación de una identidad consolidada como estado-nación moderno post-revolucionario. Durante las décadas posteriores a la Revolución Mexicana de 1910, el Estado intentó por todos los medios crear una identidad mexicana unificada. Según Beals (1951), la revolución idealizó el pasado indígena como parte de una actitud reaccionaria en contra del extranjerismo (o malinchismo) de las elites tradicionales, así como un punto de fundamentación de un nacionalismo específicamente mexicano, completamente diferente al de las demás naciones. García Canclini sugiere que estas “(...) manifestaciones de la mexicanidad (...)” (García Canclini 1999:21) crearon un complejo iconográfico elaborado, aceptado actualmente por poblaciones que nunca tuvieron un contacto directo con estas expresiones regionales (García Canclini 1999). Como parte de los procesos de construcción de estados nacionales que tuvieron lugar en toda Latinoamérica, las variaciones regionales y localismos fueron borrados o disfrazados detrás de una idea de una historia mexicana unificada y unilineal antes y después de la conquista española. García Canclini afirma que “(...) en el México postrevolucionario, sobre todo en el cardenismo, la política cultural buscó combinar la cultura de élites y la popular en un sistema, y trató de usarlo -junto a la

castellanización de los indígenas, la reforma agraria y el desarrollo del mercado interno- para superar las divisiones del país.” (García Canclini 1999:20/21). El paradigma de Cultura Madre, que también incluye las otras “escuelas” de pensamiento sirvió perfectamente a estos propósitos. Esto debido a que el Indigenismo, el cual guió las investigaciones arqueológicas durante décadas, también sentó las bases del nacionalismo político (García Canclini 1999).

De esta manera, a partir de la Conferencia de Pátzcuaro de 1940, en la que el gobierno de Cárdenas fijó un programa específico para el indigenismo, en 1948 se creó el Instituto Nacional Indigenista (INI). Así como Alfonso Caso fungió como el primer director del INI (Korsbaeck y Samano 2007), Ignacio Bernal y otros seguidores de la escuela de la Cultura Madre, por su parte, estuvieron directamente involucrados en dichos programas. Lo anterior no puede ser interpretado como una casualidad. No discutiremos en este trabajo las implicancias de las políticas indigenistas, ya que exceden los límites de este escrito<sup>10</sup>. Sin embargo, es pertinente aclarar que consideramos al indigenismo como “(...) una teoría y una práctica de Estado, particularmente excluyente y opresiva, que se aplica en Latinoamérica casi sin excepción.” (Díaz-Polanco y Sánchez 2002:50, nota 50). Por el contrario, Favre lo define como “(...) una corriente de opinión favorable a los indios (...)” (Favre 1998:7) que tienen los no indígenas. También vienen a la mente las relaciones planteadas por Gamio (1916) entre antropología y gobierno. Lo anterior se ve reflejado directamente en los objetivos principales del INI, que son los siguientes:

---

<sup>10</sup> Para una buena síntesis de la cuestión, consultar Korsbaeck y Samano (2007), por ejemplo.

“I investigar los problemas relativos a los núcleos indígenas del país; II estudiar las medidas del mejoramiento que requieren esos núcleos indígenas; III promover ante el ejecutivo federal la aprobación y aplicación de esas medidas; IV intervenir en la realización de las medidas aprobadas, coordinando y dirigiendo, en su caso, la acción de los órganos gubernamentales competentes; V fungir como cuerpo consultivo, de las instituciones oficiales y privadas, de las materias que, conforme a la ley, son su competencia; VI difundir, cuando lo estime conveniente y por los medios adecuados, los resultados de sus investigaciones, estudios y proposiciones; y VII emprender aquellas obras de mejoramiento de las comunidades indígenas que le encomiende el ejecutivo, en coordinación con la Dirección General de Asuntos Indígenas.” (Korsbaeck y Samano 2007:203).

De acuerdo con lo anterior, un órgano que forma parte del Estado y funge como su representante y ejecutor es el responsable de estudiar, proponer, promover, instrumentar, difundir y ejecutar programas indigenistas<sup>11</sup>. Siguiendo con esta perspectiva paternalista, la educación pública nacional jugó, junto con

---

<sup>11</sup> Si bien concordamos con algunas de las medidas tomadas por el INI y con algunos de los planteamientos teóricos de Aguirre Beltrán (1983), como el apoyo al sistema de cargos, por ejemplo, consideramos que las formaciones discursivas del indigenismo están directamente relacionadas con un discurso de poder homogeneizador de diferencias y no que las celebra, como lo prueba la siguiente afirmación de Aguirre Beltrán (1983): “(...) el fin del indigenismo mexicano no es el indígena, es el mexicano (...)”



otros mecanismos controlados por el estado, un papel preponderante en los primeros años del Instituto (Korsbaeck y Samano 2007, García Canclini 1999).

Si bien Loughlin (1998) reconoce la existencia de dos “escuelas” de pensamiento que surgieron a partir de la Mesa Redonda de 1942 (Caso 1942, Covarrubias 1942), estas páginas pretenderán probar que, en realidad, se tratan de dos caras de una misma moneda: el paradigma “Cultura Madre”, el cual permeó tan profundo en el imaginario del pasado remoto mexicano, que aún forma parte de él.

A continuación desarrollaremos de manera muy breve las diferentes *corrientes* de pensamiento alrededor de la episteme objeto de este estudio. El enfoque utilizado es el de un análisis preliminar de las formaciones discursivas características de cada una. A partir de este resumido examen, procederemos a analizarlas con mayor profundidad en capítulos posteriores.

### **1.2.1 La Escuela de la “Cultura Madre”**

La postura denominada *Cultura Madre* o *Civilización Madre*, también denominada Olmeco-centrista (Flannery y Marcus 2000), fue definida, tal y como se expresó en páginas anteriores, por Caso y Covarrubias en 1942.

Entre otros defensores de esta postura se encuentran George C. Vaillant (1932), Matthew W. Stirling (1940), Michael D. Coe (1968, Diehl y Coe 1996),

Ignacio Bernal (1991), John E. Clark (1990) y Richard A. Diehl (2010, Diehl y Coe 1996).

El texto de Diehl y Coe (1996) consiste en el primer ensayo teórico en defensa de la Cultura Madre (Loughlin 1998) y fue publicado exactamente 53 años después de su propuesta.

Este paradigma sostiene que:

“(...) the Olmec created Mesoamerica’s first true civilization –that is, a complex, hierarchical society dominated by a small elite with political territories, long-distance trade in exotica, and Mesoamerica’s oldest known art style and symbol system. According to this view, Olmec culture in southern Veracruz and Tabasco evolved earlier and faster than their neighbors, to whom they transmitted many elements of their culture and art style. The survival of these elements in Classic and Postclassic cultures constituted and Olmec heritage to later Mesoamerican civilizations and is the basis for calling the Olmec Mesoamerica’s Mother Culture.”  
(Diehl & Coe 1996:11).

En las líneas anteriores, Diehl y Coe resumieron los fundamentos esenciales del paradigma Cultura Madre, a saber:

- 1) Los olmeca **crearon** la primera civilización mesoamericana. ¿Las culturas se crean? ¿Cuáles son los procesos que, como arqueólogos nos parecen válidos para hablar del surgimiento de las culturas? ¿Cuáles son los enunciados aceptables con respecto a este tema? ¿Hablamos del nacimiento, la creación de las culturas? ¿Por qué buscamos el origen en un grupo en particular? ¿Acaso esos procesos siempre son unilineales, o se derivan de un solo punto de origen?
- 2) Los olmeca establecieron el **primer estilo artístico** conocido: la homologación entre cultura y estilo nos recuerda a los postulados de Kroeber (1957), para quien el concepto de *estilo* era considerado como “(...) a key to the understanding of civilization or culture-- the words here are interchangeable- (...). Taken from the theory of art, this notion is extended to culture as a whole. Style is both a pervading quality and a principle of integration. It occurs in nature as well as society; a species, by virtue of the accord of the parts of an organism, is for Kroeber a biological style.” (Schapiro 1959:303). De acuerdo con este tipo de visión cultura, civilización y estilo son sinónimos y constituyen conceptos completamente intercambiables<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> En conexión con este último punto, Grove (1989b, 1993) ha criticado fervientemente la homologación de la cultura y el estilo artístico olmeca, ya que considera que las evidencias arqueológicas no argumentan de manera alguna la vieja hipótesis de un origen en la Costa del Golfo y/o Tabasco para el estilo en cuestión. Al respecto, el autor menciona que “A review of Olmec horizons must begin by acknowledging the confusion raised by the fact that the name Olmec carries two meanings. Olmec is the term used to denote the archaeological culture of southern Veracruz and Tabasco between ca. 1150-500 B.C., and is also used to name a widely spread “art style” during the same time period.” (Grove 1993:84).

- 3) Los olmeca **inventaron el primer sistema de símbolos** conocido. Además de dividir el complejo iconográfico del sistema de símbolos -con lo que Pohorilenko (1990a y 1990b) jamás concordaría, debido a que él propone que se trata de un sistema de comunicación que los integra- atribuye a los olmeca la creación del sistema de notación.
  
- 4) Los olmeca **evolucionaron** más temprana y rápidamente que sus contemporáneos: en este punto del texto, los autores introducen el concepto de evolución, para afirmar que los olmeca pasaron por ese proceso de cambio con anterioridad y más velocidad que sus contemporáneos.
  
- 5) Los olmeca **transmitieron** a sus vecinos los elementos fundamentales de su cultura y estilo artístico: en concordancia con el punto número tres de esta lista, los olmeca no sólo crearon un estilo artístico, un sistema de notación, una civilización evolucionada, entre otros factores, sino que también fueron los difusores de dichos elementos entre sus contemporáneos. Los olmeca irradiaron cultura hacia sus vecinos, quienes

---

Por lo tanto, es imprescindible realizar exámenes más profundos en cuanto a la distribución, características y variables tanto regionales como temporales de los elementos del estilo olmeca, el desglose de los llamados "Horizontes", tal y como lo realiza Grove en dos trabajos fundamentales (Grove 1989b, 1993).

jugaron un rol pasivo y receptor en el escenario evolutivo protagonizado y monopolizado por los olmeca<sup>13</sup>.

- 6) La **supervivencia** de estos elementos en culturas posteriores constituyó el legado olmeca a las civilizaciones mesoamericanas: en este punto, los autores nos regresan a postulados de la Antropología Clásica, especialmente los planteos de Tylor (1985) y su concepto de supervivencias culturales. Estos elementos, que se manifiestan total o parcialmente, en forma directa o indirecta en periodos posteriores, nos recuerdan también al famoso cuadro “evolutivo” del estilo artístico olmeca diseñado por Covarrubias (figura 7), en el cual a partir de las características faciales básicas representadas en la parafernalia olmeca, podemos rastrear elementos esenciales hasta el Post-Clásico Mesoamericano. Al respecto, los autores sostienen que:

“Although hundreds of Olmec objects have appeared since Covarrubias first published the Spanish version of this text in 1946 (...), nothing we have learned contradicts his classic formulation of the art style.”(Diehl & Coe 1996:22).

---

<sup>1313</sup> Al respecto, los autores comentan: “(...) the Olmec were the driving force behind two horizons, episodes of contact in which they passed their art style, ideology, and culture on to receiver groups throughout Mesoamerica.” (Diehl & Coe 1996:22)

Como lo resume Neff (2011), los defensores de la Cultura Madre “(...) point to carved-basalt monuments and greater investment in architecture in the Olmec heartland, and argue that influence, indicated by exchanged ceramics and the spread of ceramic decorative motifs, emanated from the Gulf lowlands.” (Neff 2011:118)



**Figura 7:** Esquema de Covarrubias en el que representa la evolución del dios de la lluvia mesoamericano, a partir de una máscara olmeca, pasando por deidades oaxaqueñas, del Centro de México y del área Maya.

Fuente: <http://publishing.cdlib.org/ucpressebooks/view?docId=ft7x0nb536&chunk.id=d0e263&toc.id=d0e263&brand=ucpress>

Además, los Olmeca presentaron una serie de indicadores de alta complejidad, como los patrones de asentamientos, el sistema simbólico, la escultura en piedra, los retratos de gobernantes, el juego de pelota, el uso ritual del hule, las redes extensas de comercio, entre otros (Diehl & Coe 1996).

De acuerdo con todo lo anterior, Diehl y Coe (1996) consideran a los olmeca como la **Cultura Madre** de Mesoamérica.

En consecuencia, esta corriente sostiene que la diferencia entre los olmecas y sus contemporáneos “(...) was more of degree than kind.” (Flannery y Marcus 2000:1). Por lo tanto, “The Olmec provided the essential advance to the level of civilization, (...) and left an indelible imprint on all subsequent Mesoamerican cultures.” (Diehl & Coe 1996:24). Esta huella es reconocida por los autores de la siguiente manera:

“Epi-Olmec period Izapa culture was a vigorous amalgam of new traits and Olmec root stock. Its distinctive art style diffused south along the Pacific coast and into the Guatemala highlands, ultimately penetrating the Maya lowlands to the north where it formed the base for Classic Maya art. At the same time, it moved north and west across the Isthmus of Tehuantepec, penetrating the former Olmec homeland. Thus the cycle of cultural contacts came full circle: Pre-Olmec to Mokaya, Olmec to Mokaya, transformed Mokaya to Epi-Olmec.” (Diehl & Coe 1996:24)

De esta manera, los autores cierran el *ciclo* inicial de la “mesoamericanidad” con broche de oro: el camino que emprendieron los olmeca cuenta con un seguimiento lineal que continúa en Izapa y el mundo Maya, hacia donde la civilización mesoamericana continuó desarrollándose a partir de los elementos básicos que sembraron los olmeca.

### 1.2.2 La Escuela de la Cultura Hermana

La postura que denominaremos *Cultura Hermana* (Hammond 1988), *Culturas Hermanas*, o *Culturas Madres*, también denominada *Primus inter pares* (Flannery y Marcus 2000) y Local Evolution Model (Loughlin 1998), cuenta entre sus autores principales a J. E. S. Thompson (1941), Christine Niederberger (1987), Kent V. Flannery (Marcus y Flannery 2000), David C. Grove (1989a), Robert J. Sharer (1989a y 1989b), entre otros (Flannery y Marcus 2000).

Esta “escuela” fue definida por Hammond (1988), quien sostenía que, luego de la reunión de olmequistas que tuvo lugar en la *School of American Research* en Santa Fe, Nuevo México en 1983, “Given developments elsewhere [out of Olman] in Mesoamerica at this time, we should see the Olmec as less a *cultura madre* than a *cultura hermana*.” (Hammond 1988:3).

La mayoría de estos autores aceptan que los olmeca constituyeron un grupo sumamente importante durante el Formativo Inferior, sin embargo, no fueron más relevantes que otros grupos, los que también contaron con procesos de complejización y desarrollo incipiente durante ese periodo (Loughlin 1998).

De esta manera, proponen que los olmeca constituían un grupo destacado pero en un contexto de otras sociedades con las mismas características (Flannery y Marcus 2000). Por lo tanto, niegan un protagonismo olmeca en las transformaciones sociales, políticas y económicas que tuvieron como resultado sociedades complejas. Por lo tanto, consideran que estos procesos tuvieron lugar



de manera simultánea durante el periodo Formativo a lo largo y ancho de Mesoamérica (Loughlin 1998).

Además, sostienen que este territorio se encontraba dividido en dos provincias culturales ya entre 1400 y 1150 A.C, las cuales mantenían relaciones entre sí, pero que constituían dos estilos marcadamente diferentes.

En primer lugar, mencionan la provincia denominada *Red-on-Buff*, la cual se caracterizaba por la presencia de cuencos, botellas y jarros en los territorios de la Cuenca de México, Morelos, Puebla, Valles de Oaxaca y Nochixtlán, así como la Cañada de Cuicatlán.

En segundo lugar, se encontraba la tradición tecomatera, que se dio en los actuales estados de Veracruz, Tabasco y Chiapas. La característica principal son los tecomates o jarros sin cuello con engobe bicromático, decoración de líneas entrecruzadas y acanaladuras (Flannery y Marcus 2000).

Este escenario no varió con la aparición de los olmeca. En opinión de Flannery y Marcus (2000), los partidarios de la Cultura Madre nos quieren hacer creer que este estilo fue creado y difundido por los olmeca. Refutan los argumentos en favor de la primera tesis, contestando punto por punto a sus indicadores de complejidad.

En un inicio, sostienen que todas las jefaturas entre 1150 y 450 A.C. contaban con la estructura compleja de patrón de asentamiento que integraba ciudades, pueblos y talleres.

Por otra parte, San Lorenzo y La Venta sí estaban astronómicamente orientados, pero no constituyeron cosmogramas y, además, afirman que los olmeca no fueron los primeros en orientar sitios.

A su vez, el llamado estilo olmeca incluye en su mayoría expresiones que no corresponden a este grupo. Por otra parte, la monumentalidad de la escultura en piedra no es necesariamente un indicador directo del grado de complejidad, como el caso de la Isla de Pascua. Argumentan que las cabezas colosales y los bustos de madera también pueden retratar ancestros o víctimas de sacrificio.

Asimismo, proponen que el juego de pelota es aún anterior a los olmeca, debido a la aparición de figurillas tempranas de jugadores en El Opeño, Michoacán y a la cancha de juego de pelota de Paso de la Amada, por ejemplo. Con respecto al primer uso ritual del hule, por su parte, consideran este argumento basado en una inferencia obvia, ya que el territorio que ocuparon los olmeca es *la* región del hule por antonomasia.

Finalmente, consideran que las redes de intercambio olmeca eran igual de extensas que las de sus contemporáneos, y que la evidencia arqueológica no nos permite realizar este tipo de cuantificaciones y menos basar nuestros argumentos en ellas (Flannery y Marcus 2000).

En síntesis, Neff (2011) considera que los argumentos en favor de las Culturas Hermanas "(...) point to early innovations in public architecture in the highlands and widespread local production of carved-incised pottery, some with motifs never produced in the Gulf lowlands, and (...) many groups participated equivalently in the invention of Mesoamerican civilization." (Neff 2011:118).

Flannery y Marcus (2000) proponen una *nueva* postura, autodenominada como la tesis de la "interacción competitiva" (Flannery y Marcus 2000:33), en la que afirman que "If the Gulf Coast was Mesoamerica's mother, surely the highlands were its father." (Flannery y Marcus 2000:33).

Esta propuesta argumenta que los olmeca no constituyeron el primer grupo en crear ciertas características pan-mesoamericanas como la utilización del yeso, los ladrillos de adobe y la albañilería en piedra. Además, no se puede considerar que hayan introducido y/o impuesto a sus contemporáneos la escultura monumental, las figurillas *baby-face* ni un sistema de símbolos.

Los olmeca en efecto crearon el estilo de las cabezas colosales, pero no exportaron esta tradición de escultura monumental tridimensional a las Tierras Altas. Las figurillas *baby-face* se encuentran en el registro arqueológico ya entre 1150 y 500 A.C. en Tlatilco, Tlapacoya y otros sitios, posibles epicentros de esta tradición.

Así, Flannery y Marcus (2000) sostienen que se ha estado utilizando el calificativo de olmeca como sinónimo de bonito por más de sesenta años. Por lo tanto, proponen que los *baby-face* deben dejar de ser denominados olmecas, ya que el estilo olmeca es confuso e incluye demasiados elementos de las Tierras Altas centrales.

Además, los autores proponen una aplicación del modelo de Wright para explicar el papel de los olmeca en el desarrollo de Mesoamérica. Sostienen que el escenario de rápida evolución se debió a la interacción de una población grande dividida en pequeñas unidades adaptativas autónomas pero periódicamente en contacto (Flannery y Marcus 2000).

En nuestra opinión, estos argumentos son muy similares, en el nivel discursivo, a los de la Cultura Hermana, ya que proponen un esquema de interacciones entre diferentes regiones en el que los olmeca participan como un

grupo entre los demás. A ello, le suman una variante a su propuesta con la aplicación del modelo explicativo alternativo de Wright -a la manera del de Neff (2011) con respecto a la Cultura Madre. Por lo anterior, decidimos considerar esta postura como parte de la *escuela* Cultura Hermana.

### 1.2.3 Algunas propuestas desde la historia de las ideas

Los breves análisis acerca de la epistemología de estas *corrientes* de pensamiento -aunque generalmente los autores sólo reconocen las primeras dos *facciones*, debido a que aún no existe un trabajo monográfico actualizado que incluya las cuatro vertientes- han esbozado algunas breves explicaciones acerca de los paradigmas a partir de los cuales fueron enunciadas.

Grove y Sharer (1989), por ejemplo, dividen las categorías con relación a la historia del pensamiento arqueológico: la escuela de la Cultura Madre representaría a la tradición histórico-cultural, mientras que la corriente de las Culturas Hermanas sería característica del procesualismo.

Otros autores, como Flannery (2005), por ejemplo, realizan otro tipo de identificaciones, al determinar que la primera corriente corresponde al Creacionismo, mientras la segunda está relacionada con una perspectiva evolutiva<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Ver Neff (2011) para modelos explicativos desde la teoría evolutiva.

Jaime-Riverón (2000), por su parte, considera que la escuela alemana de pensamiento, cuyos representantes más influyentes en los estudios mesoamericanos fueron Kirchhoff y Seler, fue extremadamente exitosa al emplear el paradigma europeo de la Cultura Madre. Éste propone una sola civilización que irradia complejidad y atributos culturales, sociales, económicos y religiosos, cuya tendencia histórica va del Este a Oeste, tal y como en el Viejo Mundo.

Michelet (1992), por otro lado, da un giro “cómico” al asunto, afirmando que “(...) si los olmecas no fueron la Cultura Madre de Mesoamérica, entonces seguramente fueron la partera.” (Michelet 1992:87).

Intentando apartarse del debate, Neff (2011) nos insta a movernos hacia adelante diciendo: “(...) explicit, mechanistic theory is a means for moving the discussion forward. (...) Explicit theory fills in the connections between archaeological remains and inferences about history (...)” (Neff 2011:118)<sup>15</sup>.

Concordamos con Neff en el hecho de que resulta imprescindible propulsar un cambio en la forma en que nos formulamos las preguntas en la Arqueología olmeca, con el objeto de no caer nuevamente en un debate que pareciera constituir un círculo vicioso.

Sin embargo, creemos que para lograr esto, es primero necesario aclarar los marcos enunciativos y teóricos desde los cuales formulamos las preguntas de trabajo e interpretación. Una vez aclarados y analizados estos criterios es que podremos discutir los modelos teóricos explícitos, con los cuales se interpreta la cultura material, tal y como lo demanda Neff (2011).

---

<sup>15</sup> En su artículo, Neff propone el modelo evolucionista de Costly Signaling para explicar el desarrollo olmeca durante el Formativo Inferior (Neff 2011).

De esta manera, es imperativo, antes de cualquier intento de aplicar modelos explicativos, realizar el estudio de las **condiciones** que hicieron y hacen posibles el paradigma actual, así como las discusiones alrededor del mismo.

Bajo esta luz, por ejemplo, es importante tener en cuenta las razones por las cuales el paradigma de Cultura Madre fue propuesto durante la década de los cuarenta por investigadores mexicanos, mientras que la variante de Culturas Hermanas, por otra parte, tuvo lugar en décadas posteriores y sus mayores defensores fueron especialistas extranjeros<sup>16</sup>.

Lo anterior, sigue las premisas propuestas por Agamben (2010), quien afirma que “(...) toda investigación en ciencias humanas (...) debería implicar una cautela arqueológica, esto es, retroceder en el propio recorrido hasta el punto en que algo ha quedado oscuro y no tematizado. Sólo un pensamiento que no esconde su propio no-dicho, sino que de manera incesante lo retoma y lo desarrolla, puede pretender eventualmente ser original.” (Agamben 2010:10).

#### **1.2.4 Análisis de las categorizaciones de las Escuelas y su historia**

Con el objeto de ilustrar adecuadamente nuestra postura con respecto a los análisis e intentos de resolución de la problemática del paradigma de estudio del Formativo de la Costa del Golfo, decidimos seguir el lenguaje *binfordiano* como una herramienta para los propósitos de nuestra discusión.

---

<sup>16</sup>En ese sentido, tampoco entraremos al campo minado de las implicancias del concepto de **madre** en México. Como un breve ejemplo, sugerimos consultar la obra de Paz (1998). Por otra parte, también es posible analizar la cuestión desde las propuestas epistemológicas de Gastón Bachelard (Donner 2006), quien propone un psicoanálisis del conocimiento científico.

Sugerimos que, a lo largo de su historia, la mayor parte del debate ha girado en torno al paradigma de la Cultura Madre y sus diferentes variantes se han enfocado en las teorías de rango medio (Binford 1977).

Por lo tanto, no se han analizado los marcos epistemológicos generales, las formaciones discursivas (Foucault 2005a y 2005b), las firmas (Agamben 2010) del mismo. A pesar de que Grove y Sharer (1989), Michelet (1992), Jaime-Riverón (2000), Flannery (2005), Neff (2011) y otros sí mencionan las fuentes epistemológicas de los conceptos, no abordan la complicada tarea en toda su complejidad, es decir, el análisis de las categorías discursivas del paradigma.

En nuestra opinión, la teorización a partir de una base que carece de un consenso general con relación a sus enfoques de análisis, crea más problemas de los que resuelve. Para ello, seguiré las interpretaciones de Raab y Goodyear (1984) en cuanto a las Teorías de Rango Medio, que representan una conexión entre las teorías y el comportamiento, la organización y el cambio.

En general, no concordamos con la totalidad de la teoría binfordiana de la Arqueología, pero consideramos que mientras se tenga conciencia de su peso epistemológico, es válido emplear algunos de sus conceptos con el fin de analizar ciertos hechos particulares.

Los autores anteriormente mencionados vislumbran tres niveles: las teorías de alto orden, las de rango medio y finalmente, las generalizaciones empíricas de bajo orden (Raab & Goodyear 1984). Para los fines de este texto utilizamos los conceptos únicamente como herramientas para la clasificación de la problemática del debate de la Cultura Madre / Cultura Hermana.

Según nuestra opinión, se ha olvidado el análisis del paradigma (Agamben 2010) como discurso, como episteme (Foucault 2005a y 2005b) y los debates se han concentrado en las teorías de rango medio. Las controversias se ocupan exclusivamente de explicar los procesos de cambio en las sociedades del Formativo en la Costa del Golfo, pero ignoran la formulación de preguntas y los paradigmas generales en cuestión.

Si bien autores como Joyce y Grove (1999), Diehl (1989), así como Pool (2007) ya han comenzado a cuestionar los interrogantes y a formular nuevos, la mayoría de la bibliografía se centra en la punta del iceberg y no en la base del problema mismo, además de que estos re-planteos carecen de un análisis epistemológico de la matriz de los cuestionamientos<sup>17</sup>.

De acuerdo con Loughlin (1998), quien escribió el único trabajo compilatorio extenso y completo referente al debate en cuestión, las dos *escuelas* de pensamiento surgieron simultáneamente en 1942, en la mencionada Mesa Redonda de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. Según el autor, "(...) at the beginning of the twentieth century and by 1945 two different schools of thought had emerged. Today they are known as the Mother Culture and Local Evolution Models." (Loughlin 1998:3).

Loughlin sostiene que la *Local Evolution Model School*, es decir la variante Cultura Hermana, también surgió en la década de los cuarentas a partir de los planteos de Thompson. Sin embargo, Loughlin reconoce que su auge se dio posteriormente, ya que "The New Archaeology of the 1960s, with its focus on cultural processes such as the rise of civilization, led to new perspectives, interest,

---

<sup>17</sup> Un ejemplo clarísimo de lo anterior es el trabajo de Neff (2011).



and investigations in every part of Mesoamerica. Everywhere archaeologists excavated, they encountered Formative period remains just as old and seemingly as complex as those of the Olmecs.” (Loughlin 1998:4). Como resultado de lo anterior, “By the 1980s the Local Evolution model had replaced the Mother Culture model as the dominant view in Mesoamerican studies.” (Loughlin 1998:5).

Loughlin (1998) divide la historia de estas escuelas en grandes momentos: el primero, a partir de 1939 -inicio de las investigaciones de Stirling (1940) en Olman- hasta 1943, el segundo de 1943 a 1967, incluye el periodo entre la Mesa Redonda (Caso 1942, Covarrubias 1942) y la primera conferencia de Dumbarton Oaks (Benson 1968). Seguidamente, entre 1968 y 1983 la época entre la primera conferencia de *Dumbarton Oaks* (1968) y la *School of American Research* (S.A.R.) en Santa Fe, Nuevo México (Grove y Sharer 1989). Finalmente, el autor plantea una cuarta etapa, desde 1984 hasta el presente de su escrito (1998).

Loughlin ofrece en su trabajo un excelente recorrido historiográfico por el paradigma en cuestión, con un énfasis en los nuevos descubrimientos como llaves para nuevas interpretaciones. Finalmente, concluye que “Now that the debates over Olmec priority have been laid out, it is helpful to review some of the new information that has come out in the past few of years. Ongoing work both inside and outside the Heartland area has yielded information that is crucial to a better understanding of how the societies were organized during the Early Formative period, and how they interacted with neighboring groups.” (Loughlin 1998:19).

En el marco de una investigación desde la Historia de las Ideas, el trabajo del autor resulta impecable, ya que luego de dar cuenta de la historia del debate, con sus diferentes tendencias y etapas, concluye su análisis con una revisión de la

información empírica disponible en cuanto a la cultura material que se considera como perteneciente al grupo olmeca y a las demás culturas del Formativo Inferior.

Sin embargo, no existe un re-plantamiento de la manera en que formulamos preguntas, del contexto en el que lo hacemos, así como una explicitación de las mismas.

Finalmente, considera que “The goal of this thesis was to critically evaluate the various arguments over Olmec priority during the Early Formative period. I have shown that both the “mother culture” and “sister culture” arguments are both oversimplifications and neither are supported by the latest archaeological information. The most appropriate model is one where the Olmec are recognized for their contributions, but are not held accountable for all cultural developments during the Early Formative period.” (Loughlin 1998:31-32).

De esta manera, el autor logra posicionarse en medio del debate, en un área gris entre las dos posturas principales, considerando efectivamente que representan *ideas, escuelas y/o corrientes* opuestas y sin tomar en cuenta que ambas forman parte de objetos discursivos en común.

Por otro lado, con respecto a la controversia alrededor del Complejo X (Grove 1989b) y sus motivos iconográficos presentes en la cerámica, Loughlin considera que una forma de resolver este problema sería la localización de ejemplos tempranos correspondientes a cada motivo, así como el estudio de la transición del Arcaico al Formativo (Loughlin 1998). De esta manera, de acuerdo con el autor se podrían encontrar las respuestas a preguntas como ¿de qué estilo olmeca hablamos? ¿Qué regiones presentan tal o cual símbolo durante qué

temporalidades? ¿Existen concordancias y/o discrepancias en cuanto a la distribución cronológica y espacial de los motivos?

Claramente, los análisis llevados a cabo desde la epistemología de la Arqueología no dan cuenta de toda la complejidad y profundidad del debate. Por tal motivo, no hemos podido cumplir con uno de los imperativos de Grove (1997), quien determinó que era totalmente necesario que “(...) <<new wine not be put into old bottles>>, i.e., that the new information be viewed neutrally, on its own merits, and not merely adapted to fit into theories or interpretive frameworks created two, three, or four decades ago.” (Grove 1997:88).

Sin embargo, ¿cómo es posible colocar el vino en diferentes botellas si aún conservamos las viejas y no hemos podido obtener nuevas? Esto es, ¿resulta realmente el debate entre Cultura Madre y Cultura Hermana una puja entre dos paradigmas diferentes? ¿O se trata realmente de **un mismo paradigma**, el cual ha creado una variante en sus formaciones discursivas, con el objeto de adaptarse a los resultados empíricos de las investigaciones arqueológicas? Pero ¿por qué nuestra teoría se está adaptando a los resultados empíricos, por medio de la creación de modelos de rango medio que intentan argumentar con diferentes términos las mismas respuestas a las mismas preguntas que nos venimos formulando hace 70 años? ¿No será que es hora de cambiar las preguntas? (Diehl 1989, Joyce y Grove 1999). Y si vamos a re-formular interrogantes, no es también imperativo explicitar desde dónde hablamos, dónde nos paramos, qué estamos intentando responder con nuestras investigaciones? ¿Aún creemos posible hablar de una cultura *madre* o una cultura *hermana*? ¿Realmente nuestra visión de la complejidad de los desarrollos culturales continúa siendo tan estrecha?

¿Qué reglas gobiernan el discurso según el cual cierto tipo de preguntas son las únicas que podemos formularnos acerca del Formativo en la Costa del Golfo? ¿Qué mecanismos controlan la naturaleza de la información que debemos de buscar en el registro arqueológico? Y luego, ¿cuáles son los objetos del discurso que podemos enunciar acerca del Formativo mesoamericano? ¿Cuáles son las relaciones entre estos diferentes objetos, reglas y enunciados?

En las siguientes páginas, esbozaremos los planteamientos de Foucault (2005a y 2005b) y Agamben (2010), quienes proponen una estrategia particular para dilucidar la composición y estructura del paradigma de cultura madre y su variante cultura hermana.

## 2.Consideraciones teórico-metodológicas

### 2.1 Arqueología y arqueología

Este trabajo es un ensayo arqueológico en dos sentidos diferentes: en primer lugar, se encuentra dentro de la disciplina llamada actualmente Arqueología, la que, si bien cuenta con distintas definiciones en cuanto a sus alcances (Renfrew y Bahn 1991, Litvak 2000) su conceptualización incluye, casi siempre, las nociones de estudio, pasado y restos materiales. Existen diferentes maneras de concebir a la Arqueología, ya sea como una disciplina histórica (Gordon Childe 1973 y Daniel 1974, por ejemplo), como ciencia (Binford 2004, Fritz y Plog 1970), como práctica de escritura (Yates 1990), sólo por citar algunos ejemplos.

En segundo lugar, consiste en un análisis discursivo que, desde la metodología arqueológica<sup>18</sup> propuesta por Michel Foucault (1977, 1984, 2005a, 2005b), estudia los enunciados de las disciplinas y ciencias. Por lo anterior, nuestro trabajo podría definirse como una arqueología de la Arqueología (Tilley 1990).

Resulta por demás interesante e improbablemente casual que Foucault haya seleccionado una categoría como arqueología para denominar su método. Si bien esto quizás se deba al afán del autor por diferenciarse de la corriente de la Historia

---

<sup>18</sup> En todo este escrito, nos referiremos a la primera acepción del término como Arqueología con mayúsculas, mientras que la propuesta de Foucault será referida en minúsculas.

de las Ideas (Tilley 1990), es importante destacar que la misma etimología de la palabra arqueología se refiere a objetos discursivos que siempre están presentes en las descripciones de Foucault:

- *Archaios* (griego), lo antiguo, lo pasado.
- *Arche* (griego), el principio, el comienzo, el origen.
- *Logos* (griego), la palabra, el discurso, la verdad.

Por lo tanto, la palabra griega ἀρχαιολογία (*Archaialogia*), el estudio del pasado, contiene principios fundamentales de las descripciones foucaultianas.

Para Foucault la Arqueología radica en la “(...) descripción intrínseca del monumento; (...) [la] disciplina de los monumentos mudos, de los rastros inertes, de los objetos sin contexto y de las cosas dejadas por el pasado.” (Foucault 2005a:11). Esta definición es un tanto negativa, ya que niega la posible contextualización de los hallazgos y reduce el quehacer arqueológico a la descripción de objetos. Sin embargo, de acuerdo con la categorización de los monumentos como mudos y de los rastros como inertes, se está refiriendo a la materialidad de nuestra disciplina.

Dicha materialidad ha hecho perder un tanto de vista la **naturaleza discursiva de la arqueología**, en un nivel ontológico. Lo anterior no implica ninguna relación con la discusión acerca del registro Arqueológico como texto.

Sin embargo, nos referiremos al **discurso Arqueológico como práctica**, como la descripción de los objetos y sus contextos, así como las conclusiones,

interpretaciones e hipótesis generales que los arqueólogos escribimos con relación a estas descripciones básicas.

Si bien la cultura material de las sociedades que son foco de estudios de los arqueólogos, generalmente no cuentan con textos, es decir escritura, los arqueólogos producimos textos. Es a estos textos a los que nos referiremos con el concepto de *discurso arqueológico*. Pero, ¿qué es discurso para Foucault y qué implica hablar de él, analizarlo?

Según el autor, se trata de una práctica que trabaja con relación a los objetos discursivos, no como una mera descripción de los mismos (Tilley 1990). Con respecto al análisis discursivo, Foucault afirma que

“El análisis del campo discursivo (...) trata de captar el enunciado en la estrechez y la singularidad de su acontecer; de determinar las condiciones de su existencia, de fijar sus límites de la manera más exacta, de establecer sus correlaciones con los otros enunciados que pueden tener vínculos con él, de mostrar qué otras formas de enunciación excluye. No se busca en modo alguno, por bajo de lo manifiesto, la garrulería casi silenciosa de otro discurso; se debe mostrar por qué no podía ser otro de lo que era, en qué excluye a cualquier otro, cómo ocupa, en medio de los demás y en relación con ellos, un lugar que ningún otro podría ocupar. La pregunta adecuada a tal análisis se podría formular así: ¿cuál es, pues, esa singular

existencia, que sale a la luz en lo que se dice, y en ninguna otra parte?” (Foucault 2005a:45).

Por lo anterior, Foucault se ocupa de describir los enunciados que tuvieron lugar (conceptos de *rareza* y *regularidad*), es decir, no estudia todos los discursos que pudieron haberse enunciado, sino **los que se dijeron**. Analiza las condiciones de su devenir, sus límites y relaciones con respecto a otros enunciados, sus vínculos con las convenciones de verdad y positividad. Foucault no tiene por objeto encontrar significados ni mensajes ocultos, se opone en este sentido a la hermenéutica y al estructuralismo, concentrando sus esfuerzos en describir las circunstancias en las que un discurso es, en lo que dice y deja de decir.

Consideramos que la Arqueología es una disciplina que, como todas, está formada por discursos, cuenta con objetos, formaciones, relaciones y campos discursivos (Foucault 2005a, 2005b). No se trata únicamente de las metodologías y técnicas que empleamos para “descubrir” el pasado, es decir, quitarle las diferentes capas de tierra que las sepultan y a partir de ello, articular las *verdades* acerca de la historia de la sociedad que se estudia por medio de inferencias, deducciones e hipótesis rigurosas.

Además, se articula un discurso cotextuado, se explican las evidencias de la mejor manera posible en textos, se habla, se dialoga, se informa. La Arqueología es, en ese y en muchos otros sentidos, una ciencia dedicada a la divulgación y producción de resultados hacia la sociedad, construyendo un discurso con muchos matices, pero totalmente articulado. Negar la dimensión discursiva de la



Arqueología consiste, en muchos aspectos, en un acto de inocencia (Clarke 1973) epistemológica.

Por lo anterior, coincidimos con Bohr, quien postula para la Física que "*It is wrong to think that the task of physics is to find out how nature is (...) physics concerns what we can say about nature...*" (Pagels 1982:67). Por lo tanto, y tomando en cuenta las limitantes de la información con la que contamos, la Arqueología no debería concentrarse en intentar averiguar cómo es que fue el pasado, sino más bien lo que nos es posible decir acerca de él, en lo que efectivamente se dice. En otras palabras, cuáles son los discursos que finalmente son enunciados, sus reglas, sus objetos, sus formaciones.

Lo anterior no anula en manera alguna su validez como disciplina científica en el marco de su legitimidad, su pertinencia y positividad, sino que la dimensiona en una totalidad que abarca diferentes procesos y contextos de investigación. Es por ello que concebimos al menos dos instancias fundamentales del discurso arqueológico:

1. *Descripciones básicas*: se trata de los discursos sincrónicos derivados de las metodologías y técnicas para recabar información en campo, así como de clasificación y análisis en gabinete<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> Éstas necesariamente parten de diferentes teorías y paradigmas arqueológicos, que conciben la naturaleza de la cultura material, es decir, del registro arqueológico, a partir de distintos puntos de vista epistemológicos. En ese sentido, por ejemplo, la Historia Cultural (Trigger 2007) busca la identificación de estilos y por lo tanto, de diferentes grupos humanos a través de la abstracción de características comunes en los materiales. En el caso de lo totonaca (Medellín 1960), por ejemplo, la confluencia de cerámicas policromas, como los tipos Quiahuitlan, Tres Picos, Isla de Sacrificios y Cerro Montoso, junto con el complejo de figurillas llamado "caritas sonrientes" y otros elementos culturales, definen los desarrollos más tardíos de un grupo étnico en particular. Lo anterior se complementa, por ejemplo, con la definición

2. *Descripciones secundarias*: es decir, las interpretaciones diacrónicas del registro Arqueológico. Luego de escribir los informes donde se detalla y por ende, describe, la información recabada, así como se complementa con otros datos, se articula un discurso que explica la confluencia, presencia y ausencia de ciertos elementos en la cultura material. Se escribe la historia del momento y espacio particular que se estudia, se concatenan las diferentes observaciones para construir una explicación del pasado.

De esta manera, concebimos la Arqueología como una disciplina que cuenta con teorías, metodologías y técnicas para recabar información que nos permiten estudiar a las sociedades del pasado a través de sus restos materiales.

Además de su dimensión como práctica, la Arqueología es también discurso, en el que, a partir de sus descripciones básicas, crea sus descripciones secundarias, las cuales son enunciados sujetos a todas las

---

childeana de cultura, la cual se concibe como la recurrencia constante de un complejo o conjunto de artefactos que forman el equipamiento material de un grupo particular (Renfrew y Bahn 1991).

Por otra parte, por ejemplo, la Arqueología Procesual, con su corriente de investigación llamada "Patrones de Asentamientos" o Settlement Archaeology, busca encontrar estándares de conducta a través de los restos materiales de sociedades pretéritas. Para ello, estudia, entre otros elementos, las diferentes distribuciones espaciales de complejos arquitectónicos, unidades habitacionales y de los asentamientos humanos en general, con el fin de abstraer los patrones que determinan las distintas elecciones en cuanto a la forma de ocupar y aprovechar un espacio (González Crespo 1979). Para Webster y Freter (1990), por ejemplo, "Settlement-system analyses currently provide the most powerful information available to archaeologists for reconstruction of prehistoric institutions and populations both in diachronic and synchronic terms." (Webster y Freter 1990:66). Para Trigger (1967), por otra parte, la Arqueología de asentamientos es "(...) the study of social relationships using archaeological data. This study includes an inquiry into both the synchronic, or structural, and the diachronic, or developmental, aspects of these relationships." (Trigger 1967:151). En este sentido, entonces, se plantearán estrategias diferentes para el registro de la información en campo que en el ejemplo de la Historia Cultural.

reglas de análisis discursivo. Por lo tanto, estos dos niveles y así, su discurso, pueden ser sujetos a análisis de sus correspondientes objetos, enunciados, reglas, relaciones y formaciones.

Por lo anterior, seguiremos a Tilley (1990), quien afirma que, para Foucault

“(...) theory *is* practice, data *is* theory or theoretical. There can be no meaningful separation between these terms or areas. The texts systematically avoid a discursive strategy so common in the social sciences in general and archaeology in particular: the presentation of a theoretical structure followed by its <application> to supposedly explain or test against a data set. Such scientism systematically precludes any success in understanding. At the outset theory and practice are divorced from data. Consequently their relationship can only remain arbitrary and contingent.” (Tilley 1990:284).

De acuerdo con lo anterior, en este texto teoría y metodología se plantean como lugares desde los cuales se interroga, se indaga, se estudia, se intenta alcanzar un nivel de análisis discursivo que rebase el origen, el desarrollo y una propuesta alternativa.

Esto es, no se considera a la teoría y metodología de trabajo como un marco de referencia en el cual se insertan las problemáticas a tratar, no se estudia un tema u objeto en particular, para luego aplicar un modelo analítico, explicativo o

interpretativo novedoso o diferente, el que intenta brindar explicaciones alternativas desde paradigmas o epistemes particulares.

Por el contrario, se interroga *desde* la teoría y la metodología, en concordancia con el tipo de estudio que se intenta realizar, mas no se *aplica* la teoría y metodología luego de formular las preguntas.

Por lo tanto, este ensayo busca responder interrogantes que nos permitan mostrar y exhibir las reglas del discurso arqueológico con relación a nuestra temática de estudio. Por lo anterior, el punto de inicio del mismo consiste en una serie de cuestionamientos muy particulares con relación al eje de estudio.

¿Cómo fue que el concepto de Cultura Madre se perfiló **como un tema posible** del discurso arqueológico? Esto es, ¿por qué la categoría Cultura Madre fue propuesta y aceptada como un concepto válido y pertinente como explicación de los fenómenos que tuvieron lugar en el Formativo Inferior en la Costa del Golfo?

Por otra parte ¿qué condiciones se dieron en la década de los cuarenta del siglo XX que aún se puede hablar de la Cultura Madre como un objeto de estudio, como un tema debatible en bibliografía científica, como una hipótesis que aún debe ser descartada o confirmada? ¿Qué es lo que permite que aún funja como un objeto de investigaciones, interpretaciones y debate?

¿Qué relaciones de formación de discursos o de objetos del discurso se dieron y se continúan dando para que esto haya sido y sea aún hoy posible? ¿Qué era lo que se estaba diciendo antes y en ese momento? ¿Cuáles eran las otras posibles “culturas madres” que fueron enunciadas? ¿Por qué hoy la “alternativa”

han sido las “culturas hermanas”? ¿Qué es lo que se intenta estudiar y conocer a través del concepto de cultura madre?

¿En qué campo interactuaron e interactúan estas relaciones? ¿Qué función ejerce el discurso estudiado en el campo de las prácticas no discursivas? ¿Quién se apropia de los enunciados formulados y los ingresa en la toma de decisiones? ¿Quién enuncia? ¿Quién valida su discurso? ¿Quién lo publica, quién le contesta, quien debate, quiénes dialogan?

El lugar desde el que nos “paramos” para plantear esta investigación es el método arqueológico de Foucault, o la Arqueología-Genealogía, como fue replanteada por Giorgio Agamben (2010). A continuación, realizaremos una breve caracterización del mismo.

## 2.2 Arqueología y Genealogía

En nuestros primeros acercamientos a la bibliografía de Foucault pudimos, a primera vista, diferenciar dos momentos en su trabajo: el método o descripción arqueológica y la genealogía, que se ocupa de los mecanismos de poder.

En palabras del autor<sup>20</sup>, “(...) la arqueología sería el método propio de los análisis de las discursividades locales y la genealogía sería la táctica que, a partir

---

<sup>20</sup> No nos referimos al concepto de autor u obra como síntesis monolíticas. Foucault mismo plantea que “(...) no se toma como objeto de análisis la arquitectura conceptual de un texto aislado, de una obra individual o de una ciencia en un momento dado.” (Foucault 2005a:96). En ese sentido, solamente nos referimos a autor como sinónimo del pensador al que nos referimos y “obra” como el cúmulo de textos (a veces articulados, a

de las discursividades locales así descritas, hace jugar los saberes, liberados de la sujeción, que surgen de ellas.” (Foucault 1993:17).

Nuestro trabajo se centrará principalmente en el primero de esos dos momentos. Sin embargo, ambos permanecen intrínsecamente relacionados y hasta pueden llegar a coincidir (Agamben 2009).

Foucault plantea una crítica ontológica, una ontología del presente y de nosotros mismos. Su propuesta, por lo tanto, borra las fronteras entre epistemología y ontología. Por lo anterior, la crítica que propone

(...) es genealógica en su finalidad y arqueológica en su método. Arqueológica –y no trascendental en el sentido de que no procurará extraer las estructuras universales de todo conocimiento o de toda acción moral posible; tratará los discursos que articulan lo que pensamos, decimos y hacemos como otros tantos acontecimientos históricos. Y esa crítica será genealógica en el sentido de que no deducirá de la forma de lo que somos lo que nos es imposible hacer o conocer, sino que extraerá de la contingencia que nos hizo ser lo que somos la posibilidad de ya no ser, hacer o pensar lo que somos, hacemos o pensamos.” (Foucault 1994:14)

Es decir, Foucault concibe a los **discursos como acontecimientos históricos** en sí mismos, no como contenedores silenciosos de aspectos

---

veces desarticulados) que consultamos. Al respecto, Foucault plantea: “No me pregunten quién soy, ni me pidan que permanezca invariable (...)” (Foucault 2005a:29).

históricos y, por lo tanto, sociales y económicos. Genealógicamente, nos explica las condiciones de emergencia mediante las cuales somos y podemos, por ende, ya no ser.

La genealogía en general es definida como una contra-historia, ya que expone el modo en que relaciones de poder activan los dispositivos de saber-poder y políticas de la verdad. Por ello, “La nueva historia que propone Foucault es parte del conflicto y de la historia; por lo que intensifica y opera poder.” (Abraham 1993:8)

La genealogía se concibe como el “(...) acoplamiento de los conocimientos eruditos y de las memorias locales: el acoplamiento que permite la constitución de un saber histórico de las luchas y la utilización de este saber en las tácticas actuales.” (Foucault 1993:16).

Por lo tanto,

“Las genealogías son precisamente las anti-ciencias. No es que reivindicquen el derecho lírico a la ignorancia o al no saber; no es que se trate de rechazar el saber o de poner en juego y en ejercicio el prestigio de un conocimiento o de una experiencia inmediata, no capturada aún por el saber. No se trata de eso. Se trata en cambio de la insurrección de los saberes. Y no tanto contra los contenidos, los métodos y los conceptos de una ciencia, sino contra los efectos de poder centralizadores dados a las instituciones y al funcionamiento de un discurso científico organizado dentro de una sociedad

como la nuestra. (...) la genealogía debe conducir la lucha justamente contra los efectos de poder de un discurso considerado científico” (Foucault 1993:16).

De esta manera, propone un análisis del discurso como enunciados que son acontecimientos históricos y son poder. Es decir, no representan ni ocultan relaciones de poder, *son* relaciones de poder.

En este sentido, la Arqueología “(...) is not just about events or material culture but itself is an event and a material production. It is necessary to understand archaeology as a discourse, as a set of dispersed statements, codes and rules which actively form the objects of which it speaks.” (Tilley 1990:335).

El *discurso Arqueológico* no se diferencia, entonces, del discurso de cualquier otra ciencia y/o disciplina: se trata de **enunciados** que han sido hablados y escritos, con su estrechez y singularidad, condiciones de existencia, relaciones de inclusión y exclusión de otros enunciados.

Pero ¿cómo analizar los enunciados? ¿Cómo lograr describir, en el nivel arqueológico, los saberes? ¿Qué aspectos son los que hay que tomar en cuenta en los análisis que plantea Foucault?

## 2.3 Arqueología e Historia de las Ideas



En un primer lugar, se podría encasillar quizás erróneamente<sup>21</sup> a Foucault como a un historiador de las ideas. Dicha corriente se centra en las discontinuidades, estudia las obras, las influencias, las tradiciones, el origen, los autores y es definida por Foucault como “(...) una disciplina (...) [con] objeto incierto, fronteras mal dibujadas, métodos tomados de acá y de allá, marcha sin rectitud ni fijeza, (...) [que] cuenta la historia de los anexos y de los márgenes.” (Foucault 2005a:229). Se trata de un análisis de los tipos de mentalidades, no de las formas de pensamiento. Por otra parte, la Historia de las Ideas es

“(...) la disciplina de los comienzos y de los fines, la descripción de las continuidades oscuras y de los retornos, la reconstitución de los desarrollos en la forma lineal de la historia. Pero también (...) puede incluso describir (...) todo el juego de los cambios y de los intermediarios: muestra cómo el saber científico se difunde, da lugar a conceptos filosóficos, y toma forma eventualmente en obras literarias; muestra cómo unos problemas, unas nociones, unos temas pueden emigrar del campo filosófico en el que fueron formulados hacia unos discursos científicos o políticos: pone en relación obras con instituciones, hábitos o comportamientos sociales, técnicas, necesidades y prácticas mudas; trata de hacer revivir las formas más elaboradas de discurso en el paisaje concreto, en el medio de crecimiento y

---

<sup>21</sup>Al respecto, Foucault dice: “En el fondo no soy quizás más que un historiador de las ideas, (...) que ha querido renovar de arriba abajo su disciplina (...) [y que] él mismo aclara, con falacia, que siempre ha hecho y querido hacer otra cosa.” (Foucault 2005a:229).

de desarrollo que las ha visto nacer.” (Foucault 2005a 231-232).

Es decir, la historia de las ideas se centra en el origen y el *telos*, reduce los saberes a expresiones de otras relaciones sociales, los vincula a mentalidades individuales. Por ello, la historia del pensamiento se deriva de la manera en que se transmiten, modifican, extienden y rempazan las teorías y las ideas. Lo anterior implica una separación entre ideas abstractas e inmateriales y el conjunto no-discursivo de objetos materiales y sus relaciones (Tilley 1990).

La arqueología, por su parte, se diferencia de la historia porque se ocupa de las **condiciones que dieron posibilidad a las ciencias y de las configuraciones que originaron las diferentes formas de conocimiento científico.**

Por lo tanto, interrogar a un saber en su nivel arqueológico es cuestionarlo en “(...) lo que lo ha hecho posible (...)” (Foucault 2005b:40), es decir en su necesidad. La arqueología reconstruye el sistema general del pensamiento, “(...) cuya red, en su positividad, hace posible un juego de opiniones simultáneas y aparentemente contradictorias. Es esta red lo que define las **condiciones de posibilidad de un debate o de un problema**<sup>22</sup>, y es ella la que porta la historicidad del saber.” (Foucault 2005b:81).

El nivel arqueológico, por lo tanto, descubre el *a priori* histórico y general de los saberes. No se centra en buscar el origen de los mismos, sino en describir las

---

<sup>22</sup> El énfasis es nuestro.

condiciones en las que se dan –emergencia-, qué otros discursos se excluyen, cómo se articulan los enunciados, qué relaciones posibilitan lo anterior y posteriormente, en su nivel genealógico. Describe las condiciones sociales en las que se dan dicho los enunciados, sus mecanismos de poder.

Por lo tanto, la Historia de las Ideas nos brinda un relato completo del devenir del pensamiento, mientras que la arqueología nos describe cada pensamiento en sí mismo como discurso histórico, **sin intentar dilucidar su nivel de verdad o significación, porque los discursos simplemente cambian y esto no tiene relación con la verdad**<sup>23</sup>.

A Foucault no le interesa por qué un discurso suplanta al otro, él solamente los describe, no busca significados en el sentido hermenéutico o estructuralista. Las condiciones de verdad y significación, por otra parte, están dadas por los mecanismos de poder que él mismo intenta describir, por lo que atribuirlos a uno o más discursos sería completamente paradójico (Tilley 1990).

La arqueología no considera que los discursos tengan una esencia que tenemos que descifrar, “(...) no trata al discurso como *documento*, como signo de otra cosa, (...) se dirige al discurso en su volumen propio, a título de *monumento*.” (Foucault 2005a:233/234).

Por lo tanto, su tarea es mostrar la irreductibilidad de los discursos, su especificidad, definir las reglas de las prácticas discursivas que van más allá de

---

<sup>23</sup> La arqueología de Foucault no relata la historia de los pensamientos en su camino hacia la verdad, sino que solamente se dedica a describir la estructura de los discursos que se articulan como paradigmas. Estudia al discurso en sí mismo como hecho histórico, no su relación con una verdad que va más allá de su realidad histórica. En el caso del paradigma cultura madre, no se trata de dilucidar el “qué pasó”, ni el “cómo pasó”, sino más bien el qué decimos al respecto, qué discursos arqueológicos hemos articulado en torno a lo que preguntamos y respondemos.

las obras individuales; es reescritura, es “(...) descripción sistemática de un discurso-objeto (...)” (Foucault 2005a:235)<sup>24</sup>.

En este sentido, coincidimos con Tilley (1990), quien hace ya más de veinte años señaló que el marco de referencia que es foco de las críticas de Foucault, es decir, la Historia de las Ideas, ha dominado todos los intentos de historiar la arqueología como disciplina (Trigger 2007, Daniel 1974 y 1981, Johnson 2000)<sup>25</sup>.

Por lo tanto, “If we reject such a framework and take Foucault’s criticisms seriously the implications are quite profound: **we will have to rewrite archaeology’s history.**”<sup>26</sup> (Tilley 1990:292).

## 2.4 Discurso

Si hablamos de análisis del discurso, es imprescindible aclarar, en primer lugar y antes que cualquier otro concepto, lo que Foucault define como *discurso*<sup>27</sup>. El autor lo concibe como una representación duplicada que designa a otra, es decir que no lo percibe como un conjunto representativo.

Por lo tanto, el discurso “(...) está hecho de palabras que nombran, parte por parte a lo que se da a la representación.” (Foucault 2005b:102). Por ello, “(...)

---

<sup>24</sup> Hemos decidido dejar de lado en este trabajo la Teoría de la signaturas (o Teoría de los enunciados) de Giorgio Agamben (2010), puesto que, si bien resultaría muy enriquecedora, excede los límites de este escrito.

<sup>25</sup> Sólo se mencionan algunos ejemplos.

<sup>26</sup> El énfasis es nuestro.

<sup>27</sup> Foucault no brinda una definición clara y concisa de discurso en ninguno de sus textos, respetando su concepción arqueológica, se limita a describir algunas pistas y herramientas en ciertos apartados de su obra (Foucault 2005a, 2005b).

todas las palabras, sean las que fueren, son nombres adormecidos (...)” (Foucault 2005b:107), significados latentes, denominaciones rudimentarias.

El lenguaje representa, nombra. El signo tiene como función sustituir y enlazar. El lenguaje es para Foucault el fragmento de la historia que autoriza un modo definido de pensamiento y reflexión. Por ello, “(...) al destruir las palabras, éstas no son ni ruidos ni puros elementos arbitrarios, sino que lo que se encuentra son otras palabras que, pulverizadas a su vez, liberan otros (...)” (Foucault 2005b:109).

Por lo anterior, los discursos “(...) no son (...) un simple entrecruzamiento de cosas y de palabras, (...) una delgada superficie de contacto, o de enfrentamiento entre una realidad y una lengua, la intrincación de un léxico y de una experiencia. (...). Analizando los propios discursos se ve cómo se afloja el lazo al parecer tan fuerte de las palabras y de las cosas, y se desprende un conjunto de reglas adecuadas a la práctica discursiva. Estas reglas definen (...) [el] régimen de los objetos (...)” (Foucault 2005a:80/81).

En *La Arqueología del Saber* (Foucault 2005a), el autor confiesa haber empleado la palabra *discurso* en tres diferentes sentidos:

1. Como “(...) dominio general de todos los enunciados, (...)”
  2. Grupo individualizable de enunciados, (...)
  3. Práctica regulada que da cuenta de cierto número de enunciados.”
- (Foucault 2005a:132).

Es decir, el *discurso* es concebido por Foucault como un conjunto de enunciados dispersos sujetos a reglas que forman los objetos discursivos. Esto es, ¿qué se dijo, cómo se dijo, qué otros “él dijo” incluye y cuáles excluye, de qué se habla? Para ello, es necesario precisar los conceptos y categorías que definen a los enunciados.

## 2.5 Enunciado

Foucault define al enunciado como “(...) una función que cruza un dominio de estructuras y de unidades posibles y que las hace aparecer, con contenidos concretos, en el tiempo y en el espacio.” (Foucault 2005a:145). Esto es, los enunciados son los “átomos del discurso” (Foucault 2005a:133), la unidad elemental y básica del discurso.

Los enunciados tienen una relación estrecha con las frases, puesto que toda frase es un enunciado. Sin embargo, no todos los enunciados son frases, ya que gráficas, tablas, cédulas, cuadros, etc., constituyen también enunciados.

Asimismo, el enunciado existe en tanto existan signos yuxtapuestos, tomando estos signos como arbitrarios, como formas impuestas. En este sentido, “La lengua no existe más que a título de sistema de construcción para enunciados posibles (...)” (Foucault 2005a:142).

Para ejemplificar lo anterior, Foucault recurre a una metáfora, en la que equipara al lenguaje como una máquina de escribir, que no genera enunciados por

sí misma, a menos de que exista un *speechact*, o acto discursivo. Entonces, el enunciado cuenta con un modo de ser singular, no es ni enteramente lingüístico ni material. Esto se debe a que el lenguaje es su herramienta y no representa una unidad tan definida como un objeto material.

Una vez esclarecida la concepción de enunciado para Foucault -aunque parcialmente, ya que el autor confiesa eludir su definición-, podemos ahora comenzar a definir las demás categorías de trabajo.

## **2.6 Nociones y dominios (definiendo categorías de trabajo)**

En primer lugar, todo este ejercicio metodológico parte de la siguiente pregunta: ¿cómo es que ha aparecido tal enunciado (Cultura Madre, Culturas Hermanas), y ningún otro en su lugar? (Foucault 2005a:44).

Para intentar responder lo anterior, la propuesta arqueológica de Foucault se centra en nociones como las de formaciones discursivas, positividad, archivo, así como en dominios, a saber: el enunciado, el campo enunciativo y las prácticas discursivas.

Foucault se refiere a emprender una arqueología como “entrar en el juego”, para lo que es necesario liberarse de conceptos como tradición, influencias, desarrollo, evolución, mentalidad, espíritu, que él denomina *unidades discursivas*. Las mismas son consideradas como “(...) síntesis fabricadas, (...) agrupamientos que se admiten de ordinario antes de todo examen, (...) vínculos cuya validez se

reconoce al entrar en el juego. Es preciso desalojar esas formas y esas fuerzas oscuras por las que se tiene costumbre de ligar entre sí los discursos de los hombres; hay que arrojarlas de la sombra en la que reinan.” (Foucault 2005a:35). No postula la necesidad de quitarse todas esas síntesis así como así, sino sugiere “(...) sacudir la quietud con la cual se las acepta; mostrar que no se deducen naturalmente, sino que son siempre el efecto de una construcción cuyas reglas se trata de conocer y cuyas justificaciones hay que controlar; definir en qué condiciones y en vista de qué análisis ciertos son legítimas; indicar las que, de todos modos, no pueden ya ser admitidas.” (Foucault 2005a:41).

De igual manera, “(...) se trata, (...) de arrancarlos a su casi evidencia, de liberar los problemas que plantean, de reconocer que no son el lugar tranquilo a partir del cual se pueden plantear otras cuestiones (sobre estructura, su coherencia, su sistematicidad, sus transformaciones), sino que plantean por sí mismos todo un puñado de cuestiones. (...) No son, quizá, lo que se creía a primera vista (...) exigen una teoría, y (...) esta teoría no puede formularse sin que aparezca, en su pureza no sintética, el campo de los hechos de discurso a partir del cual se los construye.” (Foucault 2005a:41/42).

Por lo tanto, en el transcurso de este trabajo intentaremos describir los enunciados que hablen acerca de la *tradicción olmeca*, las *influencias* de la *sociedad olmeca* sobre sus contemporáneos y grupos mesoamericanos posteriores, el *desarrollo olmeca*, la *evolución olmeca* y mesoamericana, el *estilo olmeca*, la *civilización olmeca*, entre otros. Todos estos enunciados se refieren a un mismo objeto, si bien son diferentes en su forma y han sido formulados de manera dispersa en el tiempo (Foucault 2005a).



Debido a lo anterior, son enunciados que forman parte de *formaciones discursivas*, que no constituyen ni se organizan “(...) como un edificio progresivamente deductivo, ni como un libro desmesurado que se fuera escribiendo poco a poco a lo largo del tiempo, ni como la obra de un sujeto colectivo, se puede marcar una regularidad: un orden en su aparición sucesiva, correlaciones en su simultaneidad, posiciones asignables en un espacio común, un funcionamiento recíproco, transformaciones ligadas y jerarquizadas.” (Foucault 2005a:61/62).

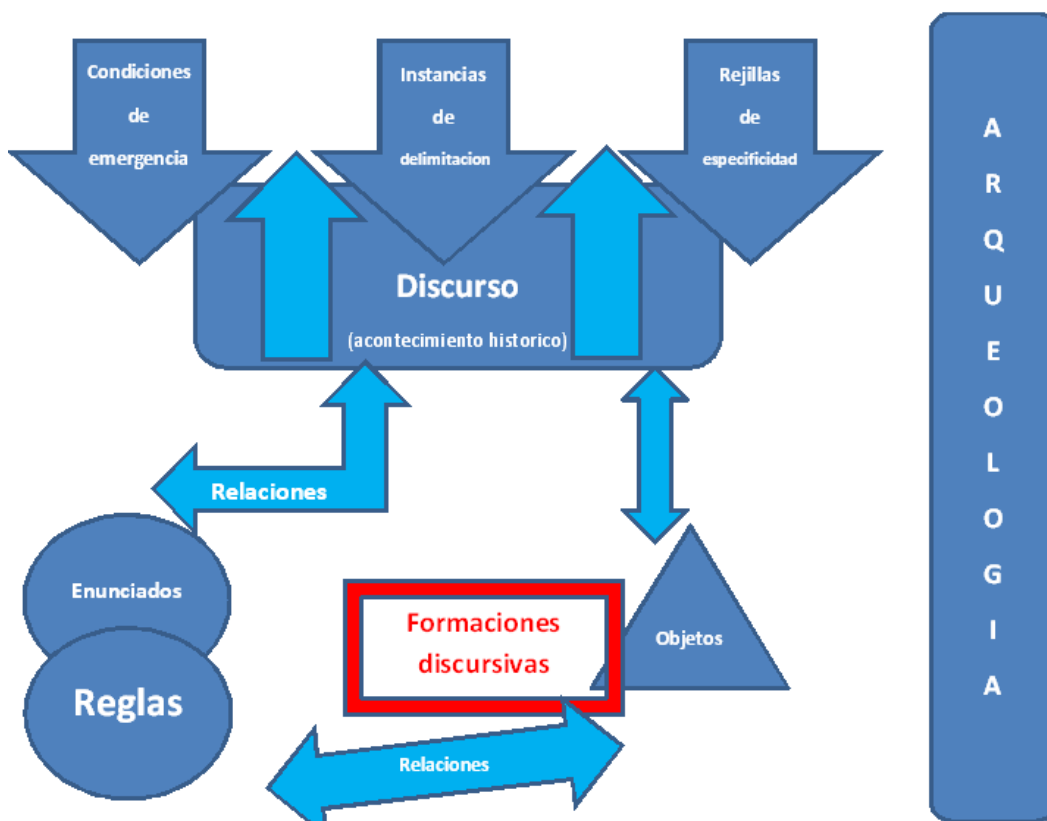
Las *formaciones discursivas* son, entonces, un número determinado de enunciados, en los que se encuentra una regularidad en “(...) los objetos, los tipos de enunciación, los conceptos, las elecciones temáticas (...)” (Foucault 2005a:62). ¿Pero cómo es que se forman los objetos, los enunciados, los conceptos y temáticas de las que se habla?

Foucault definió tres herramientas para analizar las reglas de formación de los objetos: la localización de sus *superficies de emergencia*, la descripción de las *instancias de delimitación* y el análisis de las *rejillas de especificación* (Foucault 2005a).

De esta manera, en la figura 8 se resumen la mayoría de los conceptos mencionados en páginas anteriores. En primer lugar, las superficies de emergencia, es decir el contexto del surgimiento o las circunstancias en las cuales los objetos reciben su particular estatuto, los umbrales y lugares de diferenciación primigenia en los que se manifiesta el discurso, se define su dominio. En segundo lugar, las instancias de delimitación se refieren a las fronteras, los límites, las reglas del discurso, las instancias en las que una sociedad aísla, rotula e instaura

un objeto. Finalmente, las rejillas de especificidad son los sistemas de clasificación, agrupación y oposición de los diferentes objetos del discurso.

Estas tres herramientas son las que permiten analizar un discurso, abstraer sus átomos, es decir sus enunciados, los cuales siempre están sujetos a reglas. Dichos enunciados y sus reglas, así como las relaciones entre los mismos, el discurso y las normas, en conjunto con las superficies de emergencia, las instancias de delimitación y las rejillas de especificidad, se combinan en objetos del discurso, así como articulan una formación discursiva y finalmente, un discurso.



**Figura 8:** Esquema de sistematización de la propuesta arqueológica de Foucault (2005a)

Por otra parte, “(...) una formación discursiva se define (al menos en cuanto a sus objetos) si se puede establecer (...) [un] conjunto; si se puede mostrar cómo cualquier objeto del discurso en cuestión encuentra en él su lugar y su ley de aparición; si se puede mostrar que es capaz de dar nacimiento simultánea o sucesivamente a objetos que se excluyen, sin que él mismo tenga que modificarse.” (Foucault 2005a:72/73).

¿Pero cómo es que surgen los objetos? ¿Cómo se instauran en el discurso, cómo pasan de ser enunciados posibles a enunciados dichos y escritos?

Al respecto, Foucault menciona que “Las condiciones para que surja un objeto de discurso, las condiciones históricas para que se pueda <<decir algo de él>>, y para que varias personas puedan decir de él cosas diferentes (...) son numerosas y de importancia (...) [el objeto] existe en las condiciones positivas de un haz complejo de relaciones (...)” (Foucault 2005a:73).

Es en este punto en el que arqueología y genealogía comienzan a desdibujar sus límites, puesto que dichas relaciones pueden dividirse en *relaciones primarias* o *reales*, las que “(...) pueden ser descritas entre instituciones, técnicas, formas sociales, etc. (...)” (Foucault 2005a:74) independientemente de todo discurso u objeto de discurso.

Al contrario, las *relaciones formadoras de objetos (relaciones discursivas)* no expresan necesariamente esas relaciones primarias. Están también las que Foucault llama *relaciones secundarias o reflexivas*. “Las relaciones discursivas (...) no son internas del discurso: no ligan entre ellos los conceptos o las palabras: no establecen entre las frases o las proposiciones una arquitectura deductiva o retórica (...)” (Foucault 2005a:75).

Sin embargo, tampoco es que estén fuera del discurso limitándolo, sino que “se hallan (...) en el límite del discurso: (...) determinan el haz de relaciones que el discurso debe efectuar para poder hablar de tales y cuales objetos, para poder tratarlos, nombrarlos, analizarlos, clasificarlos, explicarlos, etc.” (Foucault 2005a:75).

Estos objetos, por lo tanto, *no* están formados por un lado y el discurso por el otro. Estas relaciones lo que hacen es caracterizar al discurso mismo como práctica, es decir las reglas inmanentes que lo definen.

Estas relaciones nos llevan a preguntarnos “¿Quién habla? ¿Quién, en el conjunto de todos los individuos parlantes, tiene derecho a emplear esta clase de lenguaje? ¿Quién es su titular? ¿Quién recibe de él su singularidad, sus prestigios, y de quién, en retorno, recibe al menos su presunción de verdad? ¿Cuál es el estatuto de los individuos que tienen –y sólo ellos- el derecho reglamentario o tradicional, jurídicamente definido o espontáneamente aceptado, de pronunciar semejante discurso?” (Foucault 2005a:82). Es decir, ¿cómo se forman las *modalidades enunciativas*? ¿Desde qué ámbitos se legitiman y se aplica la verificación de los discursos?

Cabría entonces interrogarnos en cuanto al poder de los laboratorios, las bibliotecas, las escuelas, las aulas, que cuentan con el derecho de validar ciertos discursos y excluir a otros. Debido a que solamente estos ámbitos producen saberes validados y por lo tanto, verdades, es que el arqueólogo, para nuestro ejemplo, articula su discurso a partir de ellos.

Esto nos habla también de las posiciones de los sujetos con relación a los dominios y grupos de objetos: ¿quién interroga, mira, observa, toca, describe, clasifica?

Ya habiendo planteado la problemática de las relaciones que juegan en las *modalidades enunciativas*, cabría cuestionarnos cómo es que se forman, en este contexto, los conceptos. Para ello, Foucault propone “(...) describir la organización del campo de enunciados en el que aparecen y circulan (...)” (Foucault 2005a:92). Es decir, la forma en que se suceden los conceptos, cómo se ordenan las *series enunciativas*, las inferencias, las demostraciones, las descripciones, las generalizaciones, cómo los enunciados se organizan en una serie lineal (Foucault 2005a).

Además, es necesario dar cuenta de los tipos de *dependencia*, es decir “(...) dependencia hipótesis-verificación; aserción-crítica; ley general-aplicación particular (...)” (Foucault 2005a:92). Por otra parte, los *esquemas retóricos*, que encadenan las descripciones en una serie.

Todos estos elementos interactúan en diferentes *campos*: el de *presencia*, el de *concomitancia* y el *dominio de la memoria*. El primero se refiere a las formas de coexistencia, el segundo a los enunciados que conciernen a objetos distintos y pertenecen a discursos muy diferentes pero que los confirman, generalizan y les sirven de modelo. El tercero, por su parte, se refiere a los enunciados que se dijeron pero que ya no se discuten, por lo que se definen relaciones de filiación con los actuales.

Por lo anterior, no basta con hacer solamente una descripción de los conceptos, una lista de los mismos, clasificarlos, medir su coherencia. Lo que

propone Foucault consiste en “(...) colocarse a cierta distancia de este juego conceptual manifiesto, e intentar determinar de acuerdo con qué esquemas (de seriación, de agrupamientos simultáneos, de modificación lineal o recíproca) pueden estar ligados los enunciados unos con otros en un tipo de discurso.” (Foucault 2005a:98)

Esta ligazón o vinculación de enunciados está directamente relacionada con las elecciones estratégicas que lleva a cabo una formación discursiva, en el sentido que no ocupa todo el espectro que le ofrecen sus objetos y sus enunciados, sino que presenta lagunas y elecciones específicas. “De ahí el hecho de que reasumida, colocada e interpretada en una nueva constelación, una formación discursiva determinada puede hacer que aparezcan posibilidades nuevas.” (Foucault 2005a:111). No se refiere a la manifestación de un subdiscurso implícito y oculto, “(...) sino que se trata de una modificación en el principio de exclusión y de posibilidad de las elecciones; modificación debida a la inserción de una nueva constelación discursiva.” (Foucault 2005a:111).

En este sentido, se producen difracciones en el discurso, que tienen lugar a partir de puntos que se caracterizan por ser incompatibles, es decir “(...) dos objetos, o dos tipos de enunciación, o dos conceptos, pueden aparecer en la misma formación discursiva, sin poder entrar – so pena de contradicción manifiesta o inconsecuencia- en una sola serie de enunciados.” (Foucault 2005a:107/108). Por lo tanto, estos dos objetos

“se caracterizan después como *puntos de equivalencia*; los dos elementos incompatibles están formados de la misma

manera y a partir de las mismas reglas; sus condiciones de aparición son idénticas; se sitúan a un mismo nivel, y en lugar de constituir un puro y simple defecto de coherencia, forman una alternativa: incluso si, según la cronología, no aparecen al mismo tiempo, incluso si no han tenido la misma importancia y si no han estado representados de manera igual en la multitud de los enunciados efectivos, se presentan bajo la forma del <<o bien... o bien>>. En fin, se caracterizan como *puntos de enganche de una sistematización*; a partir de cada uno de esos elementos a la vez equivalentes e incompatibles se ha derivado una serie coherente de objetos, de formas enunciativas y de conceptos. (...) Son subconjuntos discursivos.” (Foucault 2005a:108).

En nuestra opinión, un excelente ejemplo de difracción del discurso son los objetos *Cultura Madre* y *Culturas Hermanas*. Se trata de dos conceptos y tipos de enunciación que fueron formados siguiendo las mismas modalidades enunciativas, se sirven de las mismas unidades y formaciones discursivas. Las superficies de emergencia, instancias de delimitación y rejillas de especificación<sup>28</sup> que corresponden a la formación de sus objetos son también similares.

De esta forma, ambas *corrientes de pensamiento* corresponden en realidad a la misma formación discursiva (la Arqueología, en el caso particular de la mesoamericanista y en la especificidad de los estudios llamados olmequistas).

---

<sup>28</sup> Descritas en el Capítulo 1.

*Cultura Madre y Cultura Hermana* son alternativas, conforman sub-conjuntos discursivos pertenecientes a la misma esfera, a la misma episteme, al mismo paradigma<sup>29</sup>.

Esto conlleva a pensar en las instancias de elección: ¿por qué solamente se habla y predominan las dos opciones anteriormente descritas, para nuestro caso de estudio? Al respecto, Foucault propone estudiar la <economía de la constelación discursiva> (Foucault 2005a:109), es decir que, por una parte, “La determinación de las elecciones teóricas realmente efectuadas depende (...) [de] la función que debe ejercer el discurso estudiado en un campo de prácticas no discursivas.” (Foucault 2005a:111).

Lo anterior se relaciona con el “(...) régimen y los procesos de apropiación del discurso; porque en nuestras sociedades (...), la propiedad del discurso – entendida a la vez como derecho de hablar, competencia para comprender, acceso lícito e inmediato al corpus de los enunciados formulados ya, capacidad, finalmente para hacer entrar este discurso en decisiones, instituciones o prácticas– está reservada de hecho (...) a un grupo determinado de individuos.” (Foucault 2005a:111/112).

Esto es, las elecciones se relacionan y actúan directamente en el campo de las prácticas no discursivas, están vinculadas en forma clara con relaciones de poder. Asimismo, las elecciones teóricas son definidas por “(...) las posiciones posibles del deseo en relación con el discurso, (...) que puede ser lugar de escenificación fantasmagórica, elemento de simbolización, forma de entredicho, instrumento de satisfacción derivada (...)” (Foucault 2005a:112). Estos elementos

---

<sup>29</sup> El análisis de esta afirmación se lleva a cabo en el Capítulo 4.



son *formadores*, no deben verse como disfraces o represores del discurso que debemos encontrar hurgando entre líneas.

Por lo tanto, para Foucault no existe un discurso verdadero, puro, intemporal. Todos los discursos y las formaciones discursivas han sido constituidos históricamente y “(...) comportan, en un sistema articulado pero indisociable, objetos, enunciaciones, conceptos y elecciones teóricas (...)” (Foucault 2005a:116).

## 2.7 Paradigmas y Epistemes

Entonces, ¿cómo es que Foucault denomina a este sistema históricamente articulado de objetos, enunciaciones, conceptos y elecciones teóricas? En su obra, el autor se aleja completamente del término *paradigma*, al punto de no mencionarlo y ofrece el concepto de *episteme* como alternativa. ¿Por qué y cómo es que Foucault se distancia del paradigma, tradicionalmente asociado a Kuhn (2004)?

El pensador italiano Giorgio Agamben (2010), en su obra titulada *Signatura Rerum. Sobre el método*, explora estas cuestiones. El autor considera que existe una diferencia fundamental entre Foucault y Kuhn, sin embargo, decide utilizar el término paradigma a pesar de concordar con los postulados del primer pensador. Entonces, ¿qué es para Agamben esta categoría de paradigma?

Para aclarar el panorama, Agamben (2010) recurre a la definición de Platón, para quien un paradigma se genera cuando “(...) una cosa que se halla en otra cosa diferente y separada (...) de la primera, es juzgada acertadamente y reconocida como lo mismo y, al ser comparadas, produce con respecto a cada una y a las dos juntas una única opinión verdadera.” (Platón en Agamben 2010:30).

De esta manera, para Agamben reconocer un paradigma equivale, por ejemplo, a cuando un niño nota una sílaba en cualquier palabra (Agamben 2010). Es así como el paradigma “(...) contiene (...) la forma misma que se trata de definir (...)” (Goldschmidt en Agamben 2010:30), por lo que presenta una paradoja <<forma-elemento>>.

Por lo tanto, un paradigma no se trata de dos cosas en un lugar distinto, sino la *relación* entre esas cosas. Precisamente, “La relación paradigmática no se da tan sólo entre los objetos singulares sensibles, ni entre éstos y una regla general, sino, ante todo, entre la singularidad (que se vuelve así paradigmática) y su exposición (es decir, su inteligibilidad).” (Agamben 2010:31).

En el caso que nos compete, por ejemplo, toda la problemática en torno al estilo artístico olmeca sería bastante ilustrativa si tratamos el debate como un problema paradigmático. De esta manera, el inconveniente no radica en las piezas arqueológicas y mucho menos en las culturas que las produjeron, sino en las relaciones que les atribuimos a los artefactos a través de una ligazón que establecemos a partir de características particulares –singularidad- que crean un sistema inteligible -estilo artístico- que hemos denominado olmeca.

Si reconocemos el estatus del estilo artístico como paradigmático -en el sentido de Agamben, entonces contamos con muchas más herramientas para poder dar cuenta de las relaciones que lo hicieron posible, de los enunciados, los objetos, las formaciones que le dan sentido, así como el contexto en el cual ha sido posible enunciar su existencia.

Lo anterior resulta evidente en el siguiente pasaje de Diehl y Coe (1996): “Is there a definable Olmec art style or is it merely, as some maintain, a miscellany of motifs spread hither, thither, and yon in Formative Mesoamerica? We believe there IS an Olmec art style; in fact, its recognition preceded a definition of Olmec culture.<sup>30</sup>” (Diehl & Coe 1996:20).

Entonces, ¿por qué es que las relaciones paradigmáticas al respecto del estilo artístico tuvieron lugar previamente a la definición de las relaciones paradigmáticas que articularon la cultura? ¿Resulta el hecho de haber reconocido esas relaciones una prueba acerca de su existencia como tales o una afirmación con respecto a los objetos que se relacionan a través de ellas? ¿Cómo es que funcionan estas relaciones paradigmáticas? ¿Van de lo singular a lo general o viceversa?

Según Agamben, “(...) el gesto paradigmático no va de lo particular al todo y del todo a lo particular, sino de lo singular a lo singular. El fenómeno, expuesto en el medio de su cognoscibilidad, muestra la totalidad de la cual es paradigma. Y

---

<sup>30</sup> No intentamos decir aquí que el estilo artístico olmeca como tal no existe, ni que se trata solamente de una invención por parte de los investigadores. Tal tipo de análisis y afirmación carecen de sentido en el contexto de este estudio. Para aclarar nuestra postura al respecto, Agamben comenta que “Si se [me] pregunta (...) si la condición paradigmática reside en las cosas o en la mente del investigador, mi respuesta es que la pregunta **no tiene sentido**. La inteligibilidad que está en cuestión en el paradigma tiene un **carácter ontológico**, no se refiere a la relación cognitiva entre un sujeto y un objeto, sino al ser. Hay una ontología paradigmática.” (Agamben 2010:42, el énfasis es nuestro).

éste, con respecto a los fenómenos, no es un presupuesto (una <<hipótesis>>): como <<principio no presupuesto>>, no está ni en el pasado ni en el presente, sino en su constelación ejemplar.” (Agamben 2010:36).

En la misma línea de pensamiento, Aristóteles situó al paradigma entre la inducción (de lo particular a lo universal) y la deducción (de lo universal a lo particular), por lo que para él, paradigma va de lo particular a lo particular.

Agamben (2010) refiere que “(...) el régimen de su discurso [del paradigma] no es la lógica, sino la analogía (...). Y el análogo que éste produce no es ni particular ni general. De aquí su valor especial (...)” (Agamben 2010:25). La analogía presta una batalla sin cuartel a nuestras dicotomías occidentales. Acostumbrados a las divisiones bipartitas y antagónicas, “(...) la analogía interviene, pues, en las dicotomías lógicas (particular/universal; forma/contenido; legalidad/ejemplaridad, etc.) no para componerlas en una síntesis superior, sino para transformarlas en un campo de fuerzas recorrido por tensiones polares, en el cual (...) éstas pierden su identidad sustancial.” (Agamben 2010:26).

Entonces, paradigma es imposibilidad de regla y regla para nosotros es la posibilidad de extraer el valor de prueba de los ejemplos, es decir, de formas de reconocer el paradigma. Si cada caso particular es ejemplar, “(...) ¿de dónde podrá el ejemplo extraer su valor de prueba? ¿Y cómo es posible proporcionar ejemplos de una regla imposible de asignar? (Agamben 2010:27).

Por esta razón, debemos desnudarnos del modelo de inferencia lógica basado en la división bipolar particular – general. Para Agamben, la sola exhibición y señalamiento de los casos paradigmáticos constituyen la regla en sí (Agamben 2010).

¿Y qué es lo que hace posible la regla, la relación? Para Foucault, saber consiste en las metodologías y resultados que son aceptables en un momento determinado. En ese sentido, Agamben estudia fenómenos históricos positivos, que trata en sus investigaciones como paradigmas. Su objetivo principal radica en “(...) construir y hacer inteligible la totalidad de un contexto histórico-problemático más vasto.” (Agamben 2010:11). Por lo tanto, las relaciones paradigmáticas son históricas.

Para el autor, el paradigma de Foucault “(...) es un caso singular que se aísla del contexto del que forma parte sólo en la medida en que, exhibiendo su propia singularidad, vuelve intangible un nuevo conjunto, cuya homogeneidad él mismo debe constituir. Dar un ejemplo es, entonces, un acto complejo que supone que el término que oficia de paradigma es desactivado de su uso normal para no ser desplazado a otro ámbito, sino, por el contrario, para mostrar el canon de aquel uso, que no es posible exhibir de otro modo.” (Agamben 2010:23-24).

Por lo tanto, **dar ejemplos como parte de una argumentación paradigmática es justamente la exhibición de las relaciones paradigmáticas, del canon que se está intentando demostrar.** Sin embargo, es importante destacar que **dar ejemplos no desplaza un paradigma, sino que solamente lo exhibe** (Agamben 2010). Por esta razón, el capítulo 3 de este texto está dedicado a la ilustración, mediante un ejemplo concreto, de las relaciones paradigmáticas del fenómeno estudiado.

De esta manera, “El paradigma foucaultiano es las dos cosas al mismo tiempo: no sólo ejemplar y modelo, que impone la constitución de una ciencia normal, sino también y sobre todo *exemplum*, que permite reunir enunciados y

prácticas discursivas en un nuevo conjunto inteligible y en un nuevo contexto problemático.” (Agamben 2010:24). *Exemplum* es referido aquí como con un significado más complejo, con connotaciones morales e intelectuales (Agamben 2010).

Es en este punto en el que Agamben compara las nociones de paradigma de Kuhn con los regímenes discursivos de Foucault, se pregunta por qué el pensador francés no cita a Kuhn, por qué lo ignora y se diferencia de él cuando le preguntan al respecto.

En el esquema de Kuhn (2004) -perteneciente a la corriente de la Historia de las Ideas-, si tomamos a la Cultura Madre (CM) y a las Culturas Hermanas (CH) como paradigmas antagónicos, podríamos decir que el paradigma de CM comenzó a mostrar anomalías, por lo que se produjo una revolución en el pensamiento arqueológico y se reemplazó por el paradigma de CH, probablemente hacia 1983 con la reunión de Santa Fe, Nuevo México.

Sin embargo, si analizamos CM y CH como lo plantea Foucault, es decir como una serie de relaciones con objetos, enunciados, formaciones, historicidad, singularidad, entonces no podemos dejar de ver ambas formaciones discursivas como parte del mismo paradigma.

Esto debido a que formulan y responden cuestionamientos similares (¿cuál fue el rol de los olmeca en el desarrollo de Mesoamérica?), preguntan desde el mismo lugar (¿a quién o quiénes debemos el desarrollo mesoamericano?), los enunciados de ambas corrientes continúan siendo científicamente admitidos.

Ninguna de las dos corrientes resulta ridícula, anacrónica, absurda en los ámbitos académicos. Por el contrario, ambas representan un contrincante apto

para la batalla, utilizan la misma artillería (influencias, competencias, desarrollos, difusión, etc.) y debaten en los mismos términos (madres, hermanas).

En este sentido, Foucault también se desliga de Kuhn. Para Foucault, los cambios de paradigma se deben al cambio de las relaciones discursivas -y por lo tanto sus reglas y las relaciones de poder en ellas, mientras que para Kuhn las revoluciones se efectúan a partir de una anomalía que da cuenta de la no veracidad del paradigma.

Para este último autor, por lo tanto, el conocimiento científico avanza hacia el progreso. Para Foucault, por el contrario, cambian las reglas, cambian las relaciones, se intercambian figuras de poder, pero no hay *telos*. Kuhn describe los cambios como un proceso evolutivo unilineal. El trabajo de Foucault, por su parte, solamente radica en dar cuenta de los diferentes juegos de relaciones.

En nuestro caso de estudio, lo anterior explica por qué es que no se ha abandonado el “paradigma” de Cultura Madre. Al respecto, Agamben (2010) habla a través de Foucault al respecto de los cambios en los juegos de relaciones discursivas:

“No es entonces un cambio de contenido [refutación de antiguos errores, descubrimiento de nuevas verdades], no es tampoco una alteración de la forma teórica [renovación del paradigma, modificaciones de los conjuntos sistemáticos]; lo que está en cuestión es lo que gobierna [regit] los enunciados y el modo en que se gobiernan [régissent] los unos a los otros para

constituir un conjunto de proposiciones científicamente aceptables y en consecuencia susceptibles de ser verificadas o invalidadas a través de procedimientos científicos. En suma, un problema de régimen [régime], de política del enunciado científico. En este nivel, no se trata de saber cuál es el poder que pesa desde el exterior sobre la ciencia, sino qué efectos de poder circulan entre los enunciados científicos; cuál es, de alguna manera, su régimen interno de poder; y de qué modo y por qué, en ciertos momentos, éstos se modifican de una manera global. (Foucault 1994, III: 143-144, en Agamben 2010:17)<sup>31</sup>.

De esta manera, **el régimen del discurso es un fenómeno político** (Agamben 2010). Lo anterior nos invita a reflexionar directamente sobre nuestro caso de estudio. ¿Por qué, a pesar de ya supuestamente no ser válido *científicamente*, se sigue hablando de cultura madre? ¿Resulta entonces que el paradigma como conjunto de enunciados no es lo más relevante, sino la episteme, paradigma o régimen de enunciados? De ser así, ¿qué los gobierna? ¿Acaso eso es lo que permite que sigan vigentes, no el conjunto, el constructo, sino lo que los rige?

¿Por qué los planteamientos de Grove (1989b, 1993), a pesar de contar con una lucidez teórica y metodológica ejemplar han sido relegados a un segundo plano y no constituyeron ni constituyen el centro del debate? ¿Por qué entonces

---

<sup>31</sup> Los corchetes son de Agamben (2010).



nuestras discusiones están enfocadas en cómo interpretamos el registro arqueológico en lugar de comenzar por cuestionar las preguntas que nos hacemos al estudiarlo?

¿Qué papel juegan investigadores como Coe, Diehl, Flannery, Cheetham, Neff, entre otros, en los juegos de relaciones de la Arqueología olmeca? ¿Por qué sus enunciados y debates son los que alcanzan una difusión amplia y los de otros autores no? ¿Por qué las propuestas de Joralemon (1971) son enseñadas en México casi como la única vía de interpretación de la iconografía olmeca? ¿Por qué los trabajos de Pohorilenko (1990a y 1990b)<sup>32</sup>, por ejemplo, han sido ignorados por más de dos décadas? ¿Cómo es posible poder dar cuenta de todo este juego de relaciones discursivas y de poder?

En este sentido, Foucault también se distancia de Kuhn porque propone ya no hablar de alteraciones teóricas, sino de regímenes internos de poder en el discurso científico. El primer autor no pretende analizar lo que era válido en un momento determinado, sino “(...) mostrar según qué reglas una práctica discursiva puede formar grupos de objetos, conjuntos de enunciaciones, juegos de conceptos, series de elecciones teóricas.” (Foucault 1969:236-237 en Agamben 2010:19).

Entonces, es importante cuestionarnos acerca de los grupos de objetos enunciados por el discurso, los conjuntos de enunciaciones que siempre aparecen

---

<sup>32</sup> Es importante destacar que muchos arqueólogos desestiman tanto los trabajos de Joralemon (1971) como los de Pohorilenko (1990a y 1990b), debido a que el origen de los materiales con los que ambos trabajaron resulta dudoso (Schmidt, comunicación personal 2013). Más allá de su validez o no, lo que se discute en este apartado se relaciona con el hecho de que Joralemon es usualmente el invitado de honor en diversos eventos de olmequistas (por ejemplo, la Mesa Redonda que se realizó en Xalapa en 2006), mientras que los trabajos de Pohorilenko (1990a y 1990b) son generalmente ignorados.

relacionadas entre sí, los juegos de los conceptos, las series de elecciones teóricas, es decir, cuáles son los temas, cómo se agrupan las argumentaciones, cómo se concatenan las ideas, qué modelos explicativos se proponen.

De acuerdo con lo anterior, ¿en qué radica exactamente la diferencia entre los planteamientos de Kuhn (2004) y Foucault (2005a, 2005b)?

- a) En lugar de hablar de ciencia normal y comunidades científicas, Foucault habla de <<conjuntos de enunciados>> y de <<figuras>>, independientemente de toda referencia a sujetos (Agamben 2010).
  
- b) El paradigma kuhniano se refiere a una especie de visión del mundo, una forma, modelo y estructura de pensar, la cual impone reglas y verdades. Por el contrario, *episteme* es “(...) el conjunto de las relaciones que pueden unir, en una época determinada, las prácticas discursivas que dan lugar a las figuras epistemológicas, a las ciencias y eventualmente a los sistemas formalizados (...)” (Foucault 1994, III:250 en Agamben 2010:19). Es decir que, paradigma/episteme para Foucault son los objetos que definen la inteligibilidad del conjunto del que forman parte y a la vez lo constituyen (Agamben 2010). Por lo tanto, una *episteme* se refiere a lo implícito con el hecho de que cierto discurso tenga lugar, no a lo que es factible saber en cada época.

Regresando a nuestro fenómeno de estudio, si bien hace ya 30 años que se puso en cuestión al concepto CM señalando incongruencias con el registro Arqueológico, ¿por qué es que realmente no ha existido un cambio de paradigma?

Como esbozamos anteriormente, Cultura Madre y Cultura Hermana son parte de la misma *episteme*, del mismo paradigma agambeniano. Debido a que la definición kuhniana de paradigma es limitada, las anomalías (Kuhn 2004) y la presión dentro de la comunidad científica no han sido factores de cambio paradigmático. Esto es porque en realidad, **no ha existido un cambio en la *episteme*, en el discurso.**

Las relaciones discursivas y, por lo tanto, el régimen discursivo continúa siendo el mismo. Madres y hermanas continúan batallando por ganar la guerra de las interpretaciones, de esa nueva evidencia que inclinará la balanza en favor de una u otra. No ha surgido aún una nueva formación discursiva que descarte a las madres y a las hermanas como absurdas, como ridículas, como completamente descartables<sup>33</sup>.

Es necesario explicitar este juego de relaciones a través de ejemplos, con el objeto de dar cuenta del haz de relaciones que las hicieron y las hacen los enunciados dichos.

---

<sup>33</sup> De ninguna manera es nuestra intención afirmar que la formación discursiva CM/CH es ridícula, ya que no es objetivo de nuestro trabajo calificarla ni evaluarla en su veracidad, sino en su estructura discursiva. Por el contrario, lo que tratamos de hacer notar es que una formación discursiva es realmente distinta a la otra si ambas son completamente incompatibles, si para para cada una la otra “habla” en un lenguaje (con asociaciones, agrupaciones, disociaciones) totalmente diferentes. Ver capítulo 4 para el análisis de CM/CH como parte de un mismo paradigma.

### **3. Nuevos métodos, mismos paradigmas: los análisis de activación instrumental de neutrones y petrográficos de la cerámica del Formativo Temprano en Mesoamérica**

Como se observó en secciones anteriores, la discusión en torno a la CM y a las CH ha girado en torno a diferentes aspectos que se atribuyen a la *cultura* olmeca. A partir del análisis e interpretación de cada una de estas características, los autores se posicionan en una u otra postura. Un lugar especial ha sido ocupado por los comentarios y sistematizaciones referidos a los motivos decorativos empleados en la cerámica (Grove 1993, Di Castro y Cyphers 2006, entre muchos otros). Debido a que este debate se encuentra vigente en la actualidad del medio académico olmequista, decidimos utilizar un ejemplo concreto relacionado con esta temática para ilustrar el canon del paradigma CM-CH.

A partir de 2005, un estudio efectuado por Blomster, Neff y Glascock (Blomster et al. 2005) sobre 725 fuentes de arcilla y los diferentes elementos de las pastas utilizadas en piezas arqueológicas del Formativo mesoamericano se convirtió en escenario de la batalla entre los seguidores de CM y CH.

Este capítulo se ocupa del debate generado en los últimos siete años, originado por los nuevos datos obtenidos mediante la aplicación de técnicas de

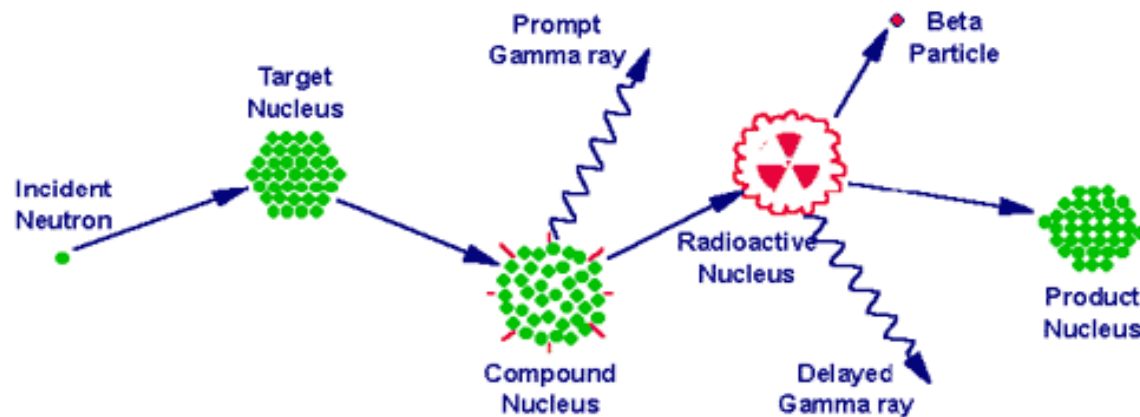
exámenes como los Análisis de Activación Instrumental de Neutrones (INAA, siglas en inglés) y los petrográficos.

Los resultados de estos estudios han generado una serie de publicaciones por parte de los defensores de la CM y las CH, los cuales proponen diferentes “interpretaciones” de los nuevos hallazgos. Éstas han llevado a re-planteos fundamentales acerca de la forma en que se seleccionan las muestras, se presentan los resultados y se derivan conclusiones explicativas del registro arqueológico, mas no se ha notado que, a pesar de clamar una necesidad de salirse del debate, estas discusiones sólo nos imbuyen más profundamente en él.

### **3.1 Los análisis instrumentales de activación de neutrones**

El análisis de activación neutrónica consiste en una técnica analítica que efectúa exámenes cuantitativos y cualitativos de elementos contenidos en los materiales. Fue descubierta en 1936 por Hevesy y Levi (Glascock s.f.), quienes notaron que ciertos elementos de los suelos se volvían altamente radioactivos luego de una exposición a neutrones. Inmediatamente luego de esta observación, los científicos reconocieron el potencial de la técnica, la cual permite, a través del empleo de reacciones nucleares, medir la radioactividad inducida, con el objeto de realizar análisis cuantitativos y cualitativos de los elementos presentes en las muestras estudiadas (Glascock s.f.).

El proceso es relativamente simple y se ilustra en la figura 9:



**Figura 9:** El proceso de las INAA

Fuente: [http://archaeometry.missouri.edu/naa\\_overview.html](http://archaeometry.missouri.edu/naa_overview.html)

Básicamente, los núcleos son expuestos a rayos gamma, que producen un decaimiento radioactivo del núcleo. Existen dos tipos de análisis:

1. El rápido, en el cual las mediciones se efectúan durante la irradiación.
2. El retrasado, en el cual las mediciones se efectúan luego del decaimiento radioactivo<sup>34</sup>.

Durante el decaimiento de los núcleos, los rayos gamma producen energía característica de cada tipo de núcleo. De esta manera, es posible identificar elementos y/o huellas de los mismos (Glascocock s.f.).

<sup>34</sup> En general, se utiliza el segundo.

Para efectuar un análisis instrumental de activación neutrónica es necesario, para la cerámica, contar con muestras de barro histórico y/o moderno, con las que se comparan las muestras arqueológicas que se desea examinar. El proceso es relativamente simple, se colocan estos dos tipos de elementos (muestra para análisis, muestra de control<sup>35</sup>) en el Reactor Nuclear y se comparan los resultados. Los mismos arrojan datos acerca de la concordancia o discrepancia de los elementos, lo que nos puede indicar una procedencia similar o diferente de los mismos.

Esta técnica permite reconocer la mayoría de los elementos químicos presentes en la cerámica arqueológica (figura 10), por lo que su aplicación en Arqueología ha tenido lugar durante las últimas dos décadas<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup> Las muestras de control a las que nos referimos son las que se toman como referencia en una región dada. También se utilizan muestras para calibrar los dispositivos (Barbara Stark, comunicación personal 2013), sin embargo no nos referiremos a ellos en este escrito.

<sup>36</sup> Para una explicación más detallada de la técnica, consultar a Prudêncio (2008).

1																	2
H																	He
3	4											5	6	7	8	9	10
Li	Be											B	C	N	O	F	Ne
11	12											13	14	15	16	17	18
Na	Mg											Al	Si	P	S	Cl	Ar
19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36
K	Ca	Sc	Ti	V	Cr	Mn	Fe	Co	Ni	Cu	Zn	Ga	Ge	As	Se	Br	Kr
37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54
Rb	Sr	Y	Zr	Nb	Mo	Tc	Ru	Rh	Pd	Ag	Cd	In	Sn	Sb	Te	I	Xe
55	56	57	72	73	74	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86
Cs	Ba	<sup>1</sup> La	Hf	Ta	W	Re	Os	Ir	Pt	Au	Hg	Tl	Pb	Bi	Po	At	Rn
87	88	89	104	105													
Fr	Ra	<sup>2</sup> Ac	Rf	Db													
<sup>1</sup> Lanthanide		58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71		
		Ce	Pr	Nd	Pm	Sm	Eu	Gd	Tb	Dy	Ho	Er	Tm	Yb	Lu		
<sup>2</sup> Actinide series		90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100	101	102	103		
		Th	Pa	U	Np	Pu	Am	Cm	Bk	Cf	Es	Fm	Md	No	Lr		
		No n-gamma radioactive isotopes															
		Radioactive isotopes can be produced. Limitation is short half-life or flux energy															
		Elements routinely determined by INAA															

**Figura 10:** elementos (en amarillo fuerte) que, de acuerdo con su composición atómica permiten ser identificados por medio de INAA.

Fuente:

[http://faculty.uml.edu/Nelson\\_Eby/Analytical%20Methods/INAA/INAA%20for%20UML%20web%20page.pdf](http://faculty.uml.edu/Nelson_Eby/Analytical%20Methods/INAA/INAA%20for%20UML%20web%20page.pdf)

Existen muchas controversias con respecto a la aplicación de este tipo de análisis en la cerámica, ya que ésta se compone de varios elementos y los INAA funcionan mejor cuando se aplican en análisis de rocas provenientes de una sola fuente<sup>37</sup>. Además, por tratarse de un método comparativo, es difícil encontrar materiales que puedan ser contrastados<sup>38</sup>. Por lo anterior, la confiabilidad de este

<sup>37</sup> Arcillas y sus diferentes componentes, desgrasantes (naturales y añadidos), entre otros.

<sup>38</sup> Muchas veces no es posible determinar bancos específicos de barro, por ejemplo.

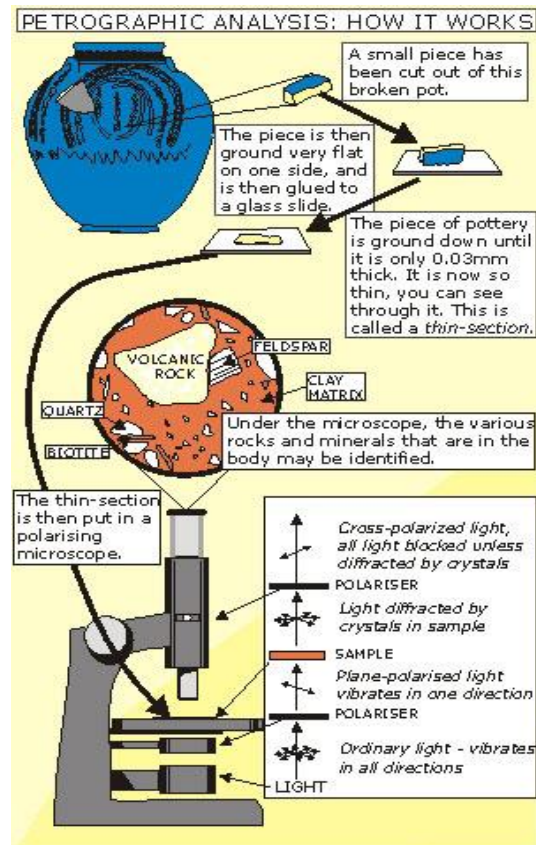


método ha sido defendida por muchos, así como también criticada y puesta en jaque por otros, tal y como lo ilustra este capítulo.

### **3.2 Los análisis petrográficos**

Los análisis petrográficos consisten en una técnica que surgió de las Ciencias de la Tierra y sirve para la observación e identificación microscópica de rocas y minerales.

Básicamente, consiste en el adelgazamiento por medio de raspado de un fragmento cortado de un tiesto, hasta que el mismo queda transparente (0.03 mm, la llamada sección delgada). Se lo adhiere a un cristal para microscopio y se lo coloca en un microscopio polarizador (figura 11). De esta manera, se define la petrografía de la cerámica, es decir los minerales y rocas contenidos, así como la textura y rango de los tamaños. La petrografía resulta diagnóstica acerca de la procedencia de los tiestos, ya que la geología y el ambiente de la región definen el contenido de las arcillas, así como los diferentes componentes de la pasta (Mason s.f.).



**Figura 11:** Esquema básico de los Análisis Petrográficos

Fuente: [www.utoronto.ca/nmc/mason/petromethod.html](http://www.utoronto.ca/nmc/mason/petromethod.html)

En resumen, los análisis petrográficos determinan la mineralogía de las arcillas y de los desgrasantes utilizados en la fabricación cerámica que, en comparación con los bancos de materia prima locales y foráneos, pueden determinar por comparación la procedencia de las pastas y elementos que componen las vasijas.

Uno de los principales problemas de los análisis petrográficos radica en que, al analizar los minerales, no es posible distinguir entre los propios de la arcilla y los añadidos, por lo es factible pasar por alto la adición de desgrasantes foráneos a pastas locales, por ejemplo.

### 3.3 Los estudios INAA de la cerámica del Formativo Temprano Mesoamericano

Durante los últimos treinta años se han realizado estudios limitados de la cerámica en el nivel microscópico, de rayos  $X^{39}$  y de espectro de Mössbauer. Sin embargo, recién a partir de mediados de la década de los 90's la Universidad de Missouri comenzó a recibir sistemáticamente muestras cerámicas provenientes de diversos puntos de Mesoamérica en las instalaciones de su Laboratorio de Arqueometría.

A partir de las mismas y de muestras de barros históricos y modernos de diferentes regiones de México, se concibió un estudio global comparativo para determinar la procedencia de algunas vasijas del Formativo Temprano mesoamericano, con el objeto de dilucidar algunas de las “incógnitas” en cuanto a la aparición y recurrencia de ciertos tipos y motivos decorativos en diferentes puntos del mapa del Formativo mesoamericano.

Las colecciones que se utilizaron pertenecen a los sitios Tlapacoya, San José Mogote, Laguna Zope, Paso de la Amada, San Isidro, entre otros. Las muestras de cerámica, por su parte, provienen en su mayoría de San Lorenzo (160), Oaxaca (25), Mazatán (203), Valle de México (244) y el resto consiste en ejemplos modernos e históricos del Valle de Oaxaca (196) (Blomster et al 2005).

Los resultados de esta investigación arrojaron los siguientes datos:

---

<sup>39</sup> La diferencia fundamental entre los rayos gamma ( $\gamma$ ) y los X radica en el origen de los mismos. En el primer caso, se dan en el núcleo, mientras que en el segundo, surgen de manera extra-nuclear.

- a) La cerámica con motivos olmecas fue localmente producida en los valles de Nochixtlán y Oaxaca.
  
- b) La producción de piezas de lujo en pastas blancas (tipos *Conejo Naranja sobre Blanco* y *Xochiltepec Blanco*) tuvo lugar en San Lorenzo y de allí fue exportada a otros sitios. Se produjeron variantes locales, sin embargo, las mismas no se distribuían entre regiones ni llegaron a San Lorenzo, que no presenta colecciones ni piezas importadas.
  
- c) En Oaxaca, se importaron de San Lorenzo y se produjeron localmente vasijas con motivos olmecas en pastas grises, con variantes locales. Sin embargo, el patrón de distribución es complejo: las piezas del Valle de Oaxaca se distribuyeron a otros centros del Formativo, pero no fueron exportadas al cercano Valle de Nochixtlán, donde estos tipos son exclusivamente importaciones de San Lorenzo. Por lo tanto, las exportaciones regionales no pueden ser simplemente identificadas mediante estudios estilísticos.

Es importante destacar que las técnicas de laboratorio fueron complementadas con la estadística de distancia de Mahalanobis (Blomster et al. 2005).

### 3.4 Los análisis petrográficos de la cerámica del Formativo Temprano Mesoamericano

Como respuesta al estudio anterior, Stoltman et al. (2005) llevaron a cabo un estudio petrográfico de las secciones delgadas (PTSAs, siglas en inglés) de la cerámica de cinco sitios arqueológicos del Formativo Mesoamericano. El mismo se condujo con la convicción de la superioridad de esta técnica sobre la de activación neutrónica, ya que esta última se basa en elementos químicos en lugar de minerales, en los que se fundamenta la primera. Los elementos químicos están presentes en diferentes tipos de rocas emparentadas, por lo que el método funciona mejor en rocas de una sola fuente, como la obsidiana, que en cerámica (Stoltman et al. 2005).

Las pruebas se efectuaron en colecciones de Tlapacoya (Cuenca de México), Moyotzingo (Valle de Puebla), Las Canoas (Valle de Tehuacán), San José Mogote (Valle de Oaxaca) y San Lorenzo (Costa del Golfo). Se identificaron las diferentes arcillas y desgrasantes de cada región. Los autores sostienen que existen piezas de *Xochiltepec White*<sup>40</sup> que, tras un análisis mineralógico, presentan desgrasantes propios del Valle de Oaxaca, por ejemplo, por lo que un mero análisis visual de la cerámica no es suficiente para determinar origen.

Las piezas analizadas le fueron proporcionadas a Stoltman por Marcus y Flannery, quienes previamente habían identificado casi la mitad de ellas como

---

<sup>40</sup> Tradicionalmente un tipo local de San Lorenzo (Coe y Diehl 1980).

posibles importaciones. Sin embargo, Stoltman las tomó como “muestras ciegas” para no afectar el estudio (Stoltman et al. 2005).

Los resultados a los que arribaron Stoltman et al. (2005) sugieren que el intercambio de vasijas entre los olmeca y los sitios analizados fue amplio y recíproco. El tipo *Leandro Gray* de Oaxaca fue exportado a San Lorenzo y usualmente confundido por los arqueólogos como parte del tipo local *Calzadas Carved*. Este tipo a su vez llegó también a Oaxaca y a veces fue mal interpretado como *Delfina Fine Gray*. Los errores en la clasificación se deben en parte a la similitud superficial de la cerámica y a la erosión de las piezas de San Lorenzo. Algo parecido ocurre con el tipo *Xochiltepec White* (de pasta caolinítica), que se encuentra en Oaxaca con desgrasantes locales y foráneos (Stoltman et al. 2005).

Los estudios de Stoltman et al. (2005) fueron complementados con la estadística de análisis discriminativo funcional para la interpretación de los datos. Desafortunadamente, la publicación carece de extensión y detalles comparables a las de los estudios de INAA (Blomster et al. 2005, Neff et al. 2006a), por lo que la consideración de la metodología y técnicas aplicadas es más limitada.

### **3.5 Críticas al estudio INAA**

Flannery et al. (2005) y Sharer et al. (2006) dirigieron severas críticas al estudio de Blomster et al. (2005). Por un lado, cuestionaron no solamente los supuestos teóricos de los segundos, acusándolos de creacionistas y de ciegos

admiradores de los olmeca, sino que también pusieron en duda la rigurosidad de su método.

En principio, Flannery et al. (2005) sostienen que los complejos cerámicos del Formativo contienen tres categorías de objetos:

- a) los burdos, utilizados para cocina y almacenaje,
- b) unos más finos, generalmente vasijas locales para servir,
- c) y finalmente los más finos, relacionados con regalos a otras sociedades.

Esta última categoría es la que está relacionada con las piezas de intercambio, y representa en Oaxaca, por ejemplo, sólo el 1% del universo de materiales cerámicos por unidad habitacional. Así, los autores acusan a Blomster et al. (2005) de haber efectuado un muestreo selectivo de los materiales, en el cual escogieron lo que se veía como proveniente de San Lorenzo, inflando las muestras con tipos irrelevantes al modelo (como *Caamaño Coarse*) y dejando vastas áreas sin muestrear, tales como Guerrero, Morelos, Puebla y sitios relevantes de la Cuenca de México, como Tlatilco.

Sharer et al. (2006) también consideran que la muestra de Blomster et al. (2005) es poco sistemática y muy cargada de supuestos, por lo que más bien debería denominarse como una colección. Además, el método estadístico que aplican es para muestras que se comportan en forma "normal", por lo que la aplicación a esta selección no arrojaría los resultados adecuados.

Además, Sharer et al. (2006) comentan que las conclusiones de Blomster et al. (2005) son contrarias a las que Coe y Diehl (1980) extrajeron de sus análisis

cerámicos de los materiales de San Lorenzo. Según los resultados de estos últimos, los tipos *Conejo Orange-on-White*, *Calzadas Carved* y *Limón Incised*, debido a su súbita aparición en el registro arqueológico, fueron propuestos como tipos de origen foráneo<sup>41</sup>. Blomster et al. (2005), en contraposición a estas conclusiones, y posteriormente apoyados por Coe, Diehl y Cyphers, toman estos tipos como indiscutiblemente pertenecientes a San Lorenzo.

Además, Sharer et al. (2006) realizan una crítica fundamental a las conclusiones de Blomster et al. (2005), en la que apuntan que éstos últimos nunca especifican los contextos de extracción de las muestras probadas en laboratorio.

Finalmente, citan los análisis petrográficos de Stoltman et al. (2005), quienes concluyen que San Lorenzo sí importó cerámica de pasta gris fina. Sin embargo, critican las generalizaciones realizadas al respecto. Para ilustrar su postura, especifican que los químicos de la cerámica se derivan de las siguientes fuentes:

1. Arcilla
2. Desgrasantes
3. Agua
4. La sustancia que contuvo la vasija
5. Diagénesis (la absorción de químicos del suelo que enterró la vasija durante milenios) (Stoltman et al. 2005).

Es por ello que, para Sharer et al. (2006), la crítica a Blomster et al. (2005) no radica en la condena al método INAA en sí, sino “(...) of the way Blomster et al.

---

<sup>41</sup> Lo que concuerda con los postulados de Sharer et al. (2005).



(2005) misuse it and of the hyperbolic culture-historical claims they have made from their INAA results.” (Sharer et al. 2006:90).

### **3.5.1 Respuesta a las críticas**

Como réplica a tan severas críticas, Neff et al. (2006a, 2006b) publicaron dos artículos con el objeto de contra-restar los argumentos de Flannery et al. (2005) y Sharer et al. (2006).

En primer lugar, afirman que, si bien es cierto que las pruebas INAA deducen complejos químicos, éstos se encuentran relacionados con ubicaciones geográficas, por lo que denotan la región donde la arcilla fue extraída, mas no reflejan necesariamente el lugar donde la cerámica fue manufacturada. A su vez, reclaman haber sido mal interpretados, en el sentido de que ellos no proponen un modelo de una sola vía de intercambio. Al contrario, afirman que para ellos “(...) San Lorenzo exported lots of pottery and other regions exported very little, if any.” (Neff et al. 2006a:110).

Con respecto a las críticas en cuanto a la información contextual, Neff et al. (2006a) coinciden con Sharer et al. (2006), quienes postulan que los resultados de procedencia marcan las regiones de las que proveyeron las materias primas, mas no necesariamente indican que las vasijas fueron producidas allí.

Sin embargo, Neff et al. (2006a) sostienen que la información obtenida a partir de los INAA es incontrovertible y que si los autores del “bando” contrario

tienen dudas, los invitan a cruzar los análisis con las mismas muestras, para comparar resultados.

Lamentablemente, lo anterior nunca tuvo lugar y tampoco contamos con publicaciones realmente extensas que describan ambos procesos, técnicas y métodos de obtención e interpretación de datos. Es por ello que, si bien se originó un debate muy interesante y esclarecedor con respecto al estado paradigmático de la Arqueología olmeca en el siglo XXI y sus futuras tendencias, no se ha profundizado en el asunto, ni a nivel teórico, ni metodológico.

### 3.6 Implicaciones teórico-metodológicas

Blomster et al. (2005) afirman que “Contra to the sister-culture perspective, our analysis implies that the Olmec at San Lorenzo did not receive foreign-made variants of the Olmec style; the Olmec were its sole **exporters**.<sup>42</sup>” (Blomster et al. 2005:1071). Esto anula un modelo de intercambios y producción recíproca<sup>43</sup>, sugiriendo en cambio que fuera de la Costa del Golfo, se trata de “(...) primarily **consumers** and **emulators** rather than **exporters** and **innovators** of Olmec-style motifs.<sup>44</sup>” (Blomster et al. 2005: 1071).

Resulta notoria la dicotomía planteada por los autores: consumidores/emuladores versus exportadores/innovadores. La misma refleja una

---

<sup>42</sup> El énfasis es nuestro.

<sup>43</sup> En el sentido de CH.

<sup>44</sup> El énfasis es nuestro.

visión lineal de los intercambios y de la producción, en la que un sólo grupo –los olmeca- es el responsable de transmitir, mientras que los demás grupos solamente se limitan a recibir.

Por su parte, Diehl (2005) comenta que la investigación de Blomster et al. (2005) proporciona un “(...) powerful support for the mother culture school. (...) San Lorenzo thus **dominated** in the commercial relationships and attendant spread of Olmec iconography and belief systems.<sup>45</sup>” (Diehl 2005:1055). En su opinión, el hecho de que muchas vasijas que se pensaban locales sean realmente importadas de San Lorenzo desbanca los argumentos de los defensores de las Culturas Hermanas (Diehl 2005).

En contraposición, Sharer et al. (2006) argumentan que “(...) it was their commitment to an unfalsifiable model of Olmec superiority that led Blomster et al. to bypass the logic of archaeological inference.” (Sharer et al. 2006:90).

Flannery et al. (2005) sostienen, por su parte, que los motivos iconográficos no necesariamente implican la diseminación de instituciones políticas y sociales. Por otra parte, no se puede demostrar que los motivos olmecas sean cronológicamente anteriores en *Olman* que en el resto de Mesoamérica<sup>46</sup>. Avanzan un paso más y proponen que el valor de la cerámica residía más en su cualidad de paquete o contenedor de los objetos realmente importantes, más que su valor por sí mismos.

Finalmente, incluyen datos etnográficos que sustentan que, en el nivel de los cacicazgos, no existe el intercambio no-recíproco de bienes y que los centros

---

<sup>45</sup> El énfasis es nuestro.

<sup>46</sup> Ver Di Castro y Cyphers (2006) para una refutación de esta idea.

importantes se caracterizan justamente por la acumulación de bienes foráneos. Por ello, si San Lorenzo no importaba vasijas extranjeras, no podría ser un centro importante. Sobre este punto, Stoltman et al. (2005) también acentúan el hecho de que la cerámica compartía la amplitud de rutas de intercambio al igual que otros objetos, por lo que no constituía el único producto que se comercializaba, ni necesariamente las redes giraban en torno a él.

Sharer et al. (2006) sostienen que su perspectiva corresponde con una visión evolucionista, mientras que la de los otros autores (Blomster et al. 2005, entre otros) representa las interpretaciones histórico-culturales<sup>47</sup>. Además, afirman que la pregunta acerca de la proveniencia de la cerámica es un cuestionamiento cultural y requiere una respuesta combinada entre datos geoquímicos y de conducta humana (Sharer et al. 2006:92).

Por otra parte, también advierten a Blomster et al. (2005) de tener más cautela y considerar los límites de las interpretaciones. Los análisis químicos, según estos autores, deben ser combinados con otros datos para poder así inferir hipótesis acerca de las culturas arqueológicas.

### **3.7 Análisis del debate**

Debido a que dejaremos el análisis foucaultiano de este debate para el capítulo 4 de este texto, nos limitaremos a esbozar algunas observaciones generales con respecto al mismo.

---

<sup>47</sup> El artículo de Neff (2011) sería una refutación a esta propuesta.

Según nuestra perspectiva, existen tres puntos cruciales para analizar las repercusiones del debate que nos ocupa:

1. el problema contextual y su consiguiente magnificación interpretativa,
2. la excesiva importancia atribuida a la iconografía cerámica, sin definir su rol y alcance,
3. el “divorcio” a nivel enunciativo de ciertas vertientes teóricas, cuando en realidad las mismas atraviesan el debate tangencialmente.

Con respecto al primer punto, un ejemplo claro es el de la representatividad de la muestra. En el estudio de Blomster et al (2005), por ejemplo, la cerámica de estilo olmeca en Etlatongo no excede el 5-10% del total de los materiales cerámicos recuperados en el sitio. Así, se podría decir que los autores extraen conclusiones apresuradas y también desmesuradas en cuanto al rol de los olmeca en sociedades de diferentes regiones, puesto que no se está hablando de una alta frecuencia de los materiales que podrían indicar efectivamente un dominio directo, sino más bien de contactos directos y/o indirectos.

Por otra parte, se dejan de lado especificaciones en cuanto a este tipo de datos (porcentajes de materiales con estilo olmeca con respecto al total de la cerámica recuperada de los diferentes sitios), lo que nos daría una visión más correcta acerca de las influencias. Este tipo de descripciones básicas permiten a otros investigadores arribar a las mismas o diferentes conclusiones de las de los autores originales, a la vez que posibilitan la comparación, el contraste y crítica constructiva de las posturas.

En segundo lugar, Blomster et al. (2005) justifican la importancia de la iconografía por estar relacionada con la diseminación de las instituciones políticas, sociales y religiosas de los olmeca. Sin embargo, basan su hipótesis solamente en los motivos decorativos de la cerámica, que para muchos autores representan un sistema de comunicación (Pohorilenko 1990a y 1990b) pan-mesoamericano y dejan a un lado otros aspectos de la evidencia arqueológica, tales como el arreglo espacial arquitectónico, los patrones de asentamientos, la escultura en piedra y demás. En este sentido, el aporte de Marcus (1989) compara las unidades habitacionales concluyendo que en el Valle de Oaxaca las mismas tienen un arreglo local independiente perteneciente a la tradición de las tierras altas de Oaxaca que se desarrolla principalmente en Monte Albán. Con relación a lo anterior, Grove dijo hace más de veinte años: "The notion of an Early Formative Olmec trade empire is a myth, based on little more than pottery motifs and imaginative interpretations." (Grove 1989b:146).

De esta manera, cabe preguntarnos si la presencia de los motivos olmecas como parte de un sistema de transmisión de ideas, equivale irrevocablemente a una posición privilegiada de este grupo con respecto a sus contemporáneos. Lo anterior resulta relevante aún más si consideramos que para otros casos de Mesoamérica y, particularmente, de Veracruz, por ejemplo, la presencia de cerámica de un sitio específico no se interpreta siempre ni necesariamente como una dominación directa, como una prueba de control. Tal es el caso por ejemplo de la cerámica de pasta caolinítica de cocción diferencial proveniente de Tres Zapotes en la región de Los Tuxtlas, la cual se halla en todo el Centro de Veracruz entre 300 A.C. y 300 D.C. Lo anterior ha sido interpretado como contactos directos

e indirectos entre Tres Zapotes y una región vecina. Sin embargo, jamás se ha visto a este sitio como dominante de la escena del Centro de Veracruz durante dicho periodo (Daneels, comunicación personal 2012).

Esto nos invita a preguntarnos: ¿por qué es válido realizar ese tipo de interpretaciones para el Formativo Temprano y los olmeca con respecto a sus contemporáneos pero no en periodos posteriores de la Arqueología veracruzana, en un sitio también asociado parcialmente a los olmeca? ¿Será que el paradigma CM/CH tiene una aplicación limitada a ciertas colecciones del Formativo Temprano exclusivamente y reconoce indirectamente que, al aplicar su modelo en otras temporalidades el mismo sería inválido? Probablemente nos responderían que el caso de los olmeca es completamente diferente... entonces preguntamos: ¿en qué radica su diferencia? ¿En ser la *primera* cultura? El paradigma responde, de esta manera, desde el paradigma mismo.

Con respecto al tercer punto de nuestro análisis de la “controversia”, es importante destacar que, si bien ambas *facciones* argumentan la necesidad de abandonar el debate centrado en los defensores de la Cultura Madre versus los abogados de las Culturas Hermanas, es evidente que el mismo debate fue concebido, surgió, se dio y se desarrolló dentro del paradigma CM/CH. Todas sus interpretaciones, preguntas, respuestas, críticas, omisiones, enunciados, etc., corresponden totalmente al paradigma CM/CH.

Sharer et al. (2006) afirman que es necesario alejarse del “(...) unproductive debate between two models that have far too long dominated discussion of the origins and development of complexity during the Early Formative.” (Sharer et al. 2006:91). Por su lado, Neff et al. (2006a) sostienen que “The <<mother culture>>

label may be outmoded and not <<analytically useful>> (...)” (Neff et al. 2006a:91). Sin embargo Neff et al. (2006a) llegan a decir que “(...) the San Lorenzo Olmec invested more heavily than other groups in exporting pottery with <<Olmec motifs>> to other regions, and the excavations at San Lorenzo appear to document higher population densities, greater investment in monumental art and architecture, and other ways in which San Lorenzo **eclipsed contemporary centers** in the highlands and lowlands.<sup>48</sup>” (Neff et al. 2006a:116).

Por lo anterior, Sharer et al. (2006) acusan a Neff et al. (2006b) de proclamar estar fuera del debate de las vertientes antes mencionadas, sin embargo, sostienen que los autores no podrían estar más regidos por el mismo. Y si bien Sharer et al. (2006) intentan ser cautelosos, el rechazo hacia las propuestas del bando “contrario” se hace desde una postura radical que descinde los problemas conceptuales al nivel de los modelos explicativos. Con esto queremos significar que el problema de las dos diferentes perspectivas ha sido abordado siempre de la misma manera. Es decir, se quiere taclear una u otra postura proponiendo modelos explicativos que desbanquen a la teoría del bando contrario, cuando lo que se necesita es en realidad una puesta en escena de la problemática inherente al debate en sí. Esto significa que, antes de proponer modelos desde las ambas perspectivas, es necesario que ontológica y epistemológicamente se deje de pensar *desde* las mismas. Creemos que, con respecto al debate en torno a los olmeca, sí se ha logrado hablar y discutir acerca del pensamiento, mas no hemos emprendido aún la tarea de dar cuenta de su funcionamiento, articulación y relaciones en cuanto discurso.

---

<sup>48</sup> El énfasis es nuestro.



## **4. Hacia una arqueología del paradigma Cultura Madre/Cultura Hermana: reglas generales**

El ejemplo esbozado en el capítulo 3 de este documento pone a la vista, tal y como contempla Agamben (2010), el paradigma, sin embargo, no lo desplaza. Y si bien la identificación de las condiciones o superficies de emergencia de un discurso, así como sus instancias de delimitación y rejillas de identificación tampoco lo disuelven, al menos contribuyen con la exhibición del canon que lo rige.

En palabras de Foucault, este ejercicio analítico nos acerca más al pensamiento de este pensamiento, a la puesta en escena de las reglas, los objetos, las relaciones y las formaciones del discurso, de lo que hace factible que se diga lo que se diga, de la aceptación y validación de las normas del juego por parte de ciertas disciplinas, así como instituciones.

De acuerdo con lo anterior, en los siguientes apartados daremos cuenta de las *condiciones o superficies de emergencia* del paradigma objeto de nuestro estudio. Esto significa detallar el contexto de su surgimiento, así como de su continuidad y permanencia.

De igual manera, se describirán las *instancias de delimitación*, es decir, las fronteras, los confines y las reglas que hacen de la Arqueología, tanto como saber

y como práctica, la máxima autoridad para definir los objetos del discurso acerca del pasado.

Finalmente, se delinearán las *rejillas de especificación*, que consisten en los sistemas de determinación de las oposiciones, separaciones y clasificaciones de los diferentes objetos del discurso.

## **4.1 Condiciones o superficies de emergencia**

Como observamos en el capítulo 2 de este escrito, las circunstancias del surgimiento del discurso que estudiamos tuvieron lugar durante el México post-revolucionario, al menos el acontecimiento histórico de la reunión de la Mesa Redonda mayas y olmecas de 1942, su publicación y la instauración de la Cultura Madre y las Culturas Hermanas como objetos *válidos* del discurso arqueológico.

Casi de manera simultánea, en 1943 Paul Kirchhoff (1960) publicó su propuesta de Mesoamérica como concepto aglutinador de todas las culturas prehispánicas que compartieron ciertos rasgos y carecieron de otros, así como se asentaron en determinadas partes de Norte y Centro América.

Pero, ¿qué ocurría en México en la década de los cuarenta? De alguna manera, esta etapa de la historia resultó especialmente emblemática en la cultura mexicana: Diego Rivera y Frida Kahlo se reunían para su segundo matrimonio, León Trotsky era asesinado en Coyoacán, Octavio Paz escribía *El laberinto de la*

soledad, Lázaro Cárdenas culminaba su simbólicamente cargado sexenio presidencial. Durante el mismo, el gobierno central no sólo alcanzó la nacionalización del petróleo, sino que también logró desarticular el poder de los caudillos regionales, quienes constituían brazos armados remanentes de la época combativa de la Revolución Mexicana (Niblo 1999).

En el plano cultural, México también se encontraba *peleando* por sintetizar los regionalismos en una cultura mexicana que englobara a los sectores rurales y los urbanos, que identificara a todos los ciudadanos del país, los cuales no rebasaban los 25 millones de personas (Niblo 1999).

Simultáneamente, el cine mexicano vivía su Época de Oro, con Pedro Infante como su principal bastión, así como otras figuras de gran renombre como Dolores del Río, Mario Moreno “Cantiflas” y Pedro Armendáriz, entre otros. De igual manera, Agustín Lara escribía “María Bonita” en 1945, canción dedicada a su esposa, estrella de la pantalla grande mexicana, María Félix.

En el ámbito antropológico, la Escuela Nacional de Antropología e Historia, fundada en 1938 (Bernal 1979) daba sus primeros pasos en la formación sistemática de etnólogos, antropólogos sociales, lingüistas, arqueólogos, entre otros. Estos profesionales paulatinamente pasaron a formar parte de las filas del Instituto Nacional de Antropología e Historia, se establecieron como profesores y/o investigadores de la escuela de la que egresaron, así como se incorporaron a los departamentos dentro de las universidades, los cuales se fueron creando por todo el país.

De esta forma, el México de los cuarenta fue un México muy significativo para la disciplina Arqueológica y el país en general. A través de las líneas

anteriores no pretendemos dar cuenta de todos los aspectos ni de las circunstancias históricas que tuvieron lugar durante el momento descrito. Ni siquiera comentamos los sucesos internacionales, como la Segunda Guerra Mundial, por ejemplo.

La intención de esta sección radica solamente en esbozar muy brevemente el arduo movimiento político, social, artístico, cultural, de casi todos los sectores de la vida de los mexicanos durante aquellos años. La misma década, junto con sus acontecimientos históricos y los personajes que la protagonizaron, son hoy en día distintivos de la *mexicanidad*.

Estos procesos de formación de identidades nacionales fueron comunes en todos los estados americanos, en los cuales fue necesario integrar una herencia indígena a todo el discurso identitario de los jóvenes estados. Particularmente en México, se estableció el origen antropomorfizado en la forma de una madre progenitora de los pueblos indígenas **mesoamericanos** (no sólo mexicanos), desde el comienzo mismo de la civilización en el continente.

Al respecto, cabe mencionar el ejemplo de Chavín de Huántar, sociedad que fuera considerada por Tello (1960) como la “cultura matriz” o “madre de las civilizaciones andinas”. Este caso, el que escapa los objetivos de nuestro texto, nos habla de una complejidad mucho mayor en el paradigma cultura madre, de una característica común en discurso acerca del “lugar” de las diferentes civilizaciones prehispánicas en su devenir histórico.

Sin embargo, este trabajo sólo se ocupa de ilustrar las circunstancias únicas y especiales que hicieron del paradigma mexicano de CM/CH un tema

debatible hasta la fecha en los claustros académicos de mayor prestigio en materia olmequista.

Retomando nuestro estudio, durante los cuarentas tuvieron lugar dos acontecimientos históricos, en la forma de enunciados, en la Arqueología mexicana. En primer lugar, se estableció en 1942 cuál era el origen de la mesoamericanidad, el punto cero, la *madre*. Seguidamente, en 1943 Paul Kirchhoff definió quiénes serían sus hijos y nietos, bisnietos y quiénes no.

De esta manera, se dio inicio al *ciclo natural de vida* mesoamericana, justo en una de esas décadas pilares de la mexicanidad. La madre parió a su hija, es decir, Mesoamérica se explicó y explica a partir de una madre, de una cultura, de un origen común a todos los pueblos que, luego de la Conquista y de la Independencia, son ahora mexicanos.

Y esta madre es sagrada, única, irremplazable. Es un objeto del discurso y de las formaciones discursivas vigentes en diferentes ámbitos: rurales, políticos, urbanos, etc. La madre es recreada, recordada, legitimada. Como ha determinado Stark, “If the Stone monuments were not sacred to the Gulf Olmec, they are partly so today –valued emblems of the past, representatives of social continuity, contributors to a modern cultural identity, yet claimed and utilized by people in selected localities, thus acquiring a new specific social meaning and function. The intrinsic qualities of carved monuments and the particular social contexts in which they function continue in a dynamic relation.” (Stark 1999:302).

Combinación de lo materno, lo sagrado, el origen. Los comentarios de Paz acerca del sentimiento de los mexicanos con respecto al origen y a las madres cobran un sentido completamente diferente bajo la luz de las reflexiones

anteriormente referidas. ¿Por qué es que México y solamente México creó toda esta parafernalia (monedas, libros de textos escolares, prensa, publicidades, etc.) alrededor de la Cultura Madre?

Al respecto, Paz afirma que “(...) la cuestión del origen es el secreto de nuestra ansiedad y angustia.” (Paz 1998:33). Es decir que, si bien todos los pueblos se maravillan e interrogan acerca de sus raíces, la preocupación mexicana es especial, cuenta con una raíz histórica particular y casi única.

“Estamos solos. La soledad, fondo de donde brota la angustia, empezó el día en que nos desprendimos del ámbito materno y caímos en un mundo extraño y hostil. Hemos caído; y esta caída, este sabernos caídos, nos vuelve culpables. ¿De qué? De un delito sin nombre: de haber nacido. Estos sentimientos son comunes a todos los hombres y no hay en ellos nada que sea específicamente mexicano, así pues, no se trata de repetir una descripción que ya ha sido hecha muchas veces, sino de aislar algunos rasgos y emociones que iluminan con una luz particular la condición universal del hombre.” (Paz 1998:33).

De acuerdo con Paz (1998), México cuenta con una particular relación con “la madre” como resultado del proceso de Conquista. Durante el mismo, los dioses fueron derrotados, por lo que hubo un retorno a la entraña materna. Un canon de este regreso está representado por el hecho de que en México, el catolicismo se centra alrededor del culto a la Virgen de Guadalupe.

“Todos los hombres nacimos desheredados y nuestra condición verdadera es la orfandad, pero esto es particularmente cierto para los indios y los pobres de México. El culto a la Virgen no sólo refleja la condición general de los hombres sino una situación histórica concreta, tanto en lo espiritual como en lo material.” (Paz 1998:35).

Lo sagrado y lo materno. Lo anterior se relaciona directamente con la idea de una identidad mexicana unificada, tema que también tratamos en el Capítulo 2. Sin entrar en las implicancias políticas y sociales de ello, cabe preguntarnos qué impacto tuvo esta concepción en la Arqueología mexicana, qué alcance tuvo en la definición de los objetos del mismo discurso Arqueológico en México. Viene a la mente la aceptación acrítica del concepto de Mesoamérica, la cual, como el mismo Kirchhoff (1960) señaló posteriormente, repercutió directamente en las investigaciones arqueológicas en México.

De acuerdo con lo anterior, es pertinente destacar que la formación discursiva Mesoamérica no fue acuñada automáticamente gracias a una casualidad o coincidencia, o debido a aproximación a la “verdad” o mayor consenso, ni tampoco solamente como resultado de la confluencia de ciertas corrientes teóricas, como el difusionismo alemán y la historia cultural<sup>49</sup>, por ejemplo.

En cambio, las condiciones de emergencia, sus instancias de limitación y rejillas de significación, así como sus objetos posibles del discurso y relaciones discursivas, forman parte del mismo paradigma que el de Cultura Madre.

---

<sup>49</sup> Al respecto, analizamos las formaciones discursivas y los objetos del discurso como mucho más complejos que una convergencia de tendencias teóricas dentro de una ciencia o disciplina.

Por lo tanto, cabe preguntarnos: ¿de qué manera signó nuestras investigaciones? ¿Cómo vemos al pasado? ¿Como una serie de culturas emparentadas, que comparten un ancestro en común? ¿Acaso la idea misma de Mesoamérica no lo presupone? ¿Si no, cuál es la otra o las otras explicaciones que se han brindado para la concurrencia de esta presencia/ausencia de rasgos, que definen a lo mesoamericano (Kirchhoff 1960)?

¿No será en realidad que ambos conceptos, Cultura Madre y Mesoamérica comparten las mismas reglas, los mismos objetos, las mismas relaciones discursivas<sup>50</sup>? ¿Se trata entonces de un solo paradigma que rige y signa (Agamben 2010) a la Arqueología mexicana, desde su concepción como disciplina hasta nuestros días?

En la misma línea de discusión cabe preguntarnos: ¿por qué los protagonistas de la propuesta fueron mexicanos (Caso, un arqueólogo y antropólogo social junto con Covarrubias, un artista –figura 36), con un norteamericano como apoyo (Stirling, arqueólogo) y hoy en día los agentes principales son casi todos extranjeros, en su mayoría norteamericanos?

¿Por qué es que los arqueólogos mexicanos de la década de los cuarenta enunciaron el objeto, instauraron el paradigma como un conjunto de enunciados, relaciones, objetos, reglas válidas del discurso dentro de la disciplina Arqueológica?

¿Por qué actualmente casi exclusivamente todos los investigadores protagonistas del debate ya no son mexicanos? ¿Acaso el paradigma resulta

---

<sup>50</sup> Si bien es posible que no se trate exactamente de las mismas, cabe cuestionarnos si acaso no son similares, corresponden a un haz de relaciones, a un campo de juego con reglas parecidas y coherentes entre sí.



obsoleto para los mexicanos, o bien se trata de todo lo contrario, sigue tan vigente que no recae siquiera en el ámbito de las posibilidades esbozar una crítica del mismo? ¿No estarán también involucradas las relaciones de poder dentro de la misma Arqueología? ¿Quiénes son hoy en día los protagonistas de la Arqueología olmequista? ¿Realmente cuántos investigadores mexicanos están involucrados en el debate? ¿Acaso el hecho de que la totalidad de la Arqueología mexicana esté regida por intereses estatales no tiene una relación directa con este punto? ¿Por qué hoy en día la cultura olmeca ya no resulta un tema tan prioritario en las políticas oficiales de conservación patrimonial?



**Figura 36:** Firma de Miguel Covarrubias, en la cual se retrata a si mismo con rasgos característicos del estilo artístico olmeca, como el labio superior ensanchado.

Fuente: Rubin de la Borbolla 1957:65

¿Quién hablaba en décadas anteriores y quién era el que validaba sus discursos? Hoy, ¿quiénes son los que hablan y quiénes callan? ¿Los mismos sujetos? ¿Quiénes han enmudecido?

Si los agentes del discurso han cambiado, ¿por qué tuvo lugar dicha modificación de escena, de las relaciones paradigmáticas? ¿A qué corresponde este giro? ¿Acaso el hecho de que sus elementos se combinen formando una unidad totalmente coherente no es evidencia de que en México el paradigma funciona aún a la perfección? ¿Qué pasó y ocurre en el extranjero, que no tiene lugar en México, por lo cual el debate tiene su arena en costas muy lejanas a las del Golfo?

¿Acaso lo anterior no se relaciona también en forma directa con el hecho de que la Arqueología en Estados Unidos, país de donde provienen la mayoría de los investigadores actuales que cuentan con proyectos enfocados en los olmeca o en el *problema del Formativo* (Pool 2007), realmente ha sufrido en las últimas décadas un cambio en algunas formaciones discursivas y objetos del paradigma, mientras que los países latinoamericanos no lo han vivido?

¿Será que la Nueva Arqueología (NA) (Trigger 2007) norteamericana ya no está dispuesta a combinar planteos metodológicos propios con interpretaciones de la Historia Cultural? ¿Esto es, la NA estará en búsqueda de explicaciones más acordes con las reglas y relaciones discursivas de sus propios objetos, a la vez que considera absurdos e inválidos los correspondientes a la Historia Cultural?

Es decir, a partir de la década de los sesenta comenzaron los estudios más apegados a los planteamientos de Binford (2004) en la Arqueología en México. A

pesar de ello, las interpretaciones de la cultura material continuaron dentro de la esfera discursiva del paradigma de la Historia Cultural.

De esta manera, las descripciones primarias correspondían a las positividades de la NA y las secundarias a las de la HC<sup>51</sup>. Por lo tanto, si ambas formaciones discursivas pudieron combinarse, ¿no será que corresponden realmente a un mismo paradigma o meta-paradigma?

Actualmente, las formaciones discursivas más acordes y congruentes con la NA intentan realizar una transición intra-paradigmática hacia las Culturas Hermanas. Los norteamericanos son los precursores de este haz de relaciones de poder en el discurso.

Mientras tanto, los arqueólogos e historiadores del arte mexicanos deciden omitir el debate y seguir utilizando los objetos del discurso, tal y como lo han hecho durante las últimas siete décadas. Todos estos conflictos tienen lugar en el seno del paradigma, ya que ambas formaciones discursivas operan dentro de las mismas reglas, con los mismos enunciados, objetos similares u acordes, que se oponen, agrupan y clasifican entre sí.

Regresando a la cuestión de los protagonistas, los primeros correspondieron a bastiones de la Arqueología mexicana y la mexicanidad. Caso, antropólogo social y arqueólogo, por ejemplo, no fue cualquier arqueólogo en la historia de nuestra disciplina en México.

Con una vasta trayectoria en diversos campos académicos (Derecho, Filosofía, Antropología, Etnología, Arqueología), ocupó los siguientes cargos:

---

<sup>51</sup> De acuerdo con la historiografía de la Arqueología (Trigger 1997, Johnson 2000), la NA y la HC cuentan con reglas completamente diferentes. Es por ello que hacemos notar lo singular de su combinación en nuestro caso de estudio.

profesor en la UNAM de varias materias en diferentes Facultades e Institutos, director de la Escuela Preparatoria Nacional, jefe del Departamento de Arqueología del Museo Nacional, director del Proyecto Arqueológico Monte Albán, fundador de la Sociedad Mexicana de Antropología y del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).

Además de lo anterior, fue rector de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Ministro de la Secretaría de Bienes Nacionales, Director del Museo, del Instituto de Antropología y director del Instituto Nacional Indigenista (León-Portilla 1973).

El legado de Caso influenció directamente, gracias a su actividad docente así como a sus cargos públicos, a las generaciones de antropólogos y arqueólogos mexicanos hasta la actualidad<sup>52</sup>. Esta Arqueología que comenzó con *unidades discursivas* como olmeca, estilo, Cultura Madre, Culturas Hermanas, Mesoamérica, fue transformando estas síntesis prefabricadas en objetos del discurso y formaciones discursivas, partes coherentes de un paradigma también coherente que va cambiando de nombre y rótulo, pero que continúa siendo el mismo.

Luego de décadas de omitir y borrar la diversidad del pasado prehispánico, investigadores norteamericanos se encargaron de poner en valor estas diferencias, regionalismos, desarrollos paralelos, culturas periféricas, pares y otros objetos del discurso. Ya no es válido, en el haz de relaciones paradigmáticas actuales, anular al Otro.

---

<sup>52</sup> El especial rol de Caso con respecto al concepto de cultura madre puede ser considerado, de acuerdo con algunos autores (Barbara Stark, comunicación personal 2013), un punto de escisión entre los intereses histórico-culturales de los investigadores norteamericanos y europeos.

Los estudiosos adaptan el discurso paradigmático para mantener su vigencia. Lo doblan, mas no lo quiebran. Sin embargo, esta puesta en valor de las diversidades no se relaciona con un cambio ético en la disciplina, sino más bien en un auto-ajuste que realizan los especialistas en el seno del paradigma para continuar sosteniéndolo. Los enunciados se re-agrupan en torno a las mismas reglas, con ligeras modificaciones y algunas normas nuevas que se derivan de las anteriores.

Pero ¿a qué es que se debe este re-ajuste, re-agrupación y derivación de enunciados con sus reglas y, por lo tanto, de los objetos y las formaciones discursivas? ¿Quiénes ostentan el poder en la Arqueología olmequista? ¿Quiénes instauran cuáles son los temas dignos de debate y cuáles no?

Con el objeto de aproximarnos mejor a esta problemática, analizaremos a continuación las instancias que hacen de la Arqueología, como saber y como práctica, la autoridad que decide, enuncia, valida, privilegia e ignora ciertos objetos del discurso, tales como Mesoamérica, Cultura Madre y Culturas Hermanas.

## **4.2 Instancias de delimitación**

¿Cuáles son las reglas que hacen a la Arqueología la que establezca los objetos del discurso, la disciplina que valida, por medio de sus instituciones y sus mecanismos de difusión, los objetos, las reglas, las relaciones y las formaciones discursivas en nuestro país?

En el ejemplo de Foucault (2006), la Medicina es la competencia que clasifica, separa, define e instaura a la locura como objeto discursivo. Posteriormente, divide y rotula los diferentes tipos, con características (oposiciones, agrupamientos, divisiones) coherentes con los enunciados y las reglas de la formación discursiva.

De igual manera, en el caso de la Educación (Navia Antezana 2007), la misma “(...) existe en tanto instancia reconocida, e institución reglamentada, conformada por un conjunto de sujetos que constituyen el cuerpo de la educación, ampliamente reconocido, poseedor de saberes y prácticas reconocidas. Esta instancia a su vez privilegia determinados saberes y prácticas, respecto a otros (...). Es decir, al incluir o privilegiar algunos de estos saberes y prácticas (procesos de selección) excluye a su vez otros (procesos de exclusión) (...)” (Navia Antezana 2007:59).

Por lo tanto, la positividad<sup>53</sup> de una sociedad es la que determina las instancias de delimitación de una disciplina como la encargada de tal o cual campo del saber. Una vez que se definen las condiciones, reglas y procedimientos de la misma, es que ésta comienza a articular sus objetos, sus reglas, sus enunciados, sus relaciones y formaciones discursivas. De esta manera, los intereses de poder atraviesan la disciplina tangencialmente, a partir de su misma concepción como objeto del saber.

De acuerdo con lo anterior, resulta pertinente realizar un muy breve análisis a cerca de las relaciones de la Arqueología con los arqueólogos, con el Gobierno Federal, con las Instituciones de Educación Superior, así como con el público, el

---

<sup>53</sup> En el sentido de Foucault, es decir, como *a priori* histórico (Foucault 2005a).

cual la asume como la disciplina responsable por su pasado. Finalmente, esbozar los objetos del discurso que, para nuestro ejemplo, surgieron alrededor del periodo Formativo en la Costa del Golfo de México.

En nuestro país, a partir de la Ley federal sobre monumentos y zonas arqueológicas, artísticas e históricos de 1972, así como de las Disposiciones reglamentarias para la investigación arqueológica en México (INAH 1977), la disciplina arqueológica se encuentra totalmente reglamentada.

En primer lugar, solamente arqueólogos formados como tales, con nivel de licenciatura para nacionales y maestría para extranjeros, pueden estar a cargo de las investigaciones arqueológicas en el territorio nacional.

Adicionalmente, es un requisito formar parte del personal de un organismo oficial o sin fines de lucro, ya sea el Instituto Nacional de Antropología e Historia, o a una institución de Educación Superior, fundación o Instituto. Dicha instancia funge como aval académico del proyecto, mientras que se requiere también de un aval financiero, en el que una institución (o varias) se compromete a cubrir todos los gastos relacionados con la investigación (INAH 1977).

Además de lo anterior, es preciso presentar una propuesta de investigación ante el H. Consejo de Arqueología, organismo perteneciente al INAH, que consiste en un cuerpo colegiado de distinguidos profesionales de todo el país. El mismo se reúne mensualmente y cada proyecto es evaluado por tres especialistas. De ser aprobado, se cuenta con un permiso -con validez hasta por un año- para realizar las investigaciones planteadas en la propuesta (INAH 1977).

En caso de implicar la recolección de materiales arqueológicos, los proyectos deben de contar con una calendarización de análisis de materiales, así

como una propuesta concreta, teórica y metodológica, para tales fines (INAH 1977).

Los titulares de los proyectos son responsables de entregar al INAH un informe de las actividades de campo, así como uno de laboratorio y uno final del proyecto, dentro de periodos específicos de tiempo (INAH 1977).

Los proyectos deben de responder a los intereses científicos, cuyas prioridades las define el INAH. Además, existen dos modalidades: los proyectos originados por un interés científico y los originados por afectaciones de obras, así como causas naturales (INAH 1977).

Además de lo anterior, la investigación arqueológica se concibe como "(...) de interés social y causa de utilidad pública y corresponde al Estado su *regulación*<sup>54</sup> por conducto del Instituto Nacional de Antropología e Historia." (INAH 1977). La institución donde se forman la mayoría de los arqueólogos mexicanos es la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), la cual forma parte del INAH.

De acuerdo con lo antepuesto, la Arqueología mexicana se encuentra directamente **regulada** por el Estado, por el Gobierno Federal en todos y cada uno de los estados de la República. Como contraparte, existen numerosas universidades por todo el país, como la Universidad Veracruzana, la Universidad de Chihuahua, la Universidad de Las Américas, por citar algunos ejemplos, así como institutos y fundaciones que también han tenido y continúan manteniendo algún tipo de relación con la disciplina.

---

<sup>54</sup> El énfasis es nuestro.



Por lo anterior, hacer investigación arqueológica en México es exclusivo de quienes detentan una licenciatura en la disciplina. Sin embargo, contar con el título no es suficiente, ya que para poder encabezar un estudio, es preciso, en primer lugar, pertenecer a una institución, contar con los fondos y además con la evaluación y aprobación de la propuesta por un cuerpo colegiado, tal y como se describió en párrafos anteriores.

De esta manera, al igual que la Medicina, por ejemplo, la Arqueología cuenta con sus propios mecanismos de control directo por parte del Estado, así como de regulación disciplinaria. Esto es, existe una reglamentación acatada nacionalmente por la cual solamente los arqueólogos fungen como los peritos en materia del patrimonio arqueológico<sup>55</sup>.

A su vez, dentro de la misma disciplina, también se controla qué es válido investigar y cómo, cuáles son los objetos posibles de estudio y cuáles no lo son, qué tipos de estudios es conveniente propiciar y cuáles no concuerdan con los intereses de la disciplina.

Por lo anterior, la sociedad reconoce automáticamente la autoridad de los arqueólogos con relación a los restos materiales de las culturas que habitaron el país en la época pre-hispánica, así como a los doctores en Medicina como los profesionales a los cuales debe recurrir en materia de salud.

Asimismo, la Arqueología mexicana instauro objetos del discurso, reglas, enunciados y relaciones discursivas con relación al pasado mexicano. Dichas formaciones discursivas son plasmadas en libros de textos escolares, revistas,

---

<sup>55</sup> De ninguna manera debe tomarse la descripción de la reglamentación en Arqueología como una crítica hacia la misma. El objetivo de este estudio radica solamente de la exhibición de las reglas, objetos y relaciones del discurso arqueológico, mas no un cuestionamiento del mismo.

literatura en general, noticias y programas de televisión, conferencias, blogs en internet, así como otros tantos ejemplos.

La Arqueología insta los objetos del discurso válidos que la sociedad discute, analiza, es decir entra en el juego, en el haz de relaciones discursivas. La Arqueología, en este sentido, impone desde su positividad, un pasado en forma de discurso.

Tal y como lo estipulara Vázquez León (2003), la división de la Arqueología entre académicas y estatal ha creado escisiones y conflictos dentro de la comunidad de arqueólogos. Para el caso de la Arqueología en Olman, muchas veces los intereses del INAH y de las instituciones educativas trabajando en el área tienden a encontrarse, lo que en cierta manera vuelve el área un tanto complicada para su estudio, en el nivel político. Afortunadamente, lo anterior no ha detenido los proyectos, tanto de investigación como de salvamento y rescate arqueológico, por parte de instituciones educativas nacionales y extranjeras, así como del INAH.

Saliendo de *Olman*, cabe preguntarnos cuáles son los proyectos que hallan materiales con el estilo artístico olmeca, o cerámica con decoraciones del Complejo X (Grove 1989b) que <<ameritan>> ser incluidos en el debate Cultura Madre/Cultura Hermana.

Por ejemplo, ya hace varias décadas que textos relacionados con Chalcatzingo, Guerrero (Grove 1989a, 2008), San José Mogote, Oaxaca (Marcus 1989), Teopantecuanitlan, Guerrero (Martínez Donjuán 1986), entre otros, son mencionados en las publicaciones más relevantes del tema.

Al respecto, cabe preguntarnos ¿qué tienen estos sitios en común? Algunos cuentan con escultura monumental, otros con un porcentaje de cerámica del Complejo X (Grove 1989b), otros con pintura mural, etc. ¿Cuáles son los otros sitios con materiales tradicionalmente asociados a los olmeca que no forman parte de este debate? ¿A qué se debe lo anterior?

Además, ¿qué hay del Centro de Veracruz, por ejemplo, en el cual prácticamente no hay registro de sitios de los olmeca correspondientes al Formativo Medio, sin embargo se han hallado artefactos asociados al estilo olmeca a lo largo y ancho de la región? ¿Por qué es que todos estos artefactos carecen de un contexto primario, sino que siempre se hallan como rellenos de edificios posteriores, por ejemplo? ¿Por qué hemos obviado esta importante región vecina a *Olman* durante el Formativo Inferior y Medio<sup>56</sup>?

Con relación a este último punto, también cabe preguntarnos, ¿acaso los debates mencionan las otras áreas de Mesoamérica? ¿Realmente contamos con una perspectiva global del Formativo Inferior en Mesoamérica en general?

¿Qué objetos discursivos estamos instaurando, como disciplina responsable del patrimonio histórico del país? Hablamos de *madres*, de *hermanas*, de *interacciones* entre regiones, de *primus inter pares*. ¿Qué parte de todos estos enunciados, sus reglas, relaciones, los objetos y formaciones discursivas son de los que realmente hablamos cuando nos dirigimos a un público <<no especializado>>? ¿Qué es lo que decimos a los medios de comunicación?

---

<sup>56</sup> Para un análisis más detallado del tema, ver el artículo titulado Repensando el Formativo Inferior en el Centro-Sur de Veracruz (Donner y Hernández 2011)

De acuerdo con los párrafos anteriores, la Arqueología cuenta con el control y la venia del Estado, así como toda una serie de reglamentaciones rigurosas, que por un lado, protegen el patrimonio histórico y arqueológico de saqueos, del tráfico ilegal, de la comercialización, entre otras amenazas que enfrenta.

Por otra parte, esta protección simultáneamente erige a la Arqueología, con sus instituciones y arqueólogos, como las autoridades responsables y competentes para instaurar los objetos del discurso acerca del pasado prehispánico.

Al ser los únicos productores de información de manera directa acerca de este pasado, las relaciones de poder al interior de la disciplina, tanto discursivas como políticas, juegan un papel principal en todo este juego de relaciones.

Por lo tanto, es pertinente desglosar cuáles son los tipos de enunciados, objetos y reglas discursivas que, de acuerdo con el paradigma Cultura Madre/Cultura Hermana se entrelazan o enfrentan entre sí y con otros.

### **4.3 Rejillas de especificación**

¿Cuáles son los conceptos y las categorías del discurso? ¿Cuáles son las relaciones que existen entre ellos? ¿Cómo es que se clasifican, se oponen, se reagrupan, se separan, se conectan entre sí?

En el paradigma que nos compete, por ejemplo: ¿cómo es que organizamos nuestro discurso? Esto es, de acuerdo a los dos diferentes objetos del discurso del paradigma (Cultura Madre – Culturas Hermanas), ¿cómo se organizan y ordenan los enunciados, cuáles son las reglas que los rigen, las relaciones de jerarquía entre ellos? Es decir, ¿qué enunciados implican necesariamente otros, cuáles derivan de unos y engendran otros grupos? ¿Cómo se los clasifica, separa, re-agrupa, distribuye y ordena, de forma que el discurso tenga una completa articulación interna?

¿Cuándo se pasa de las *descripciones primarias* a la *interpretación histórica*, cómo es que se ordenan los enunciados? ¿Cómo se articula una discusión alrededor de un 5-10% de cerámica importada de San Lorenzo (Blomster et al 2005)?

De acuerdo con el ejemplo del capítulo 3, así como de muchos otros casos que involucran desde la escritura (Pohl et al 2002, Kaufman y Justeson 1997) pasando por la escultura (Clewlow 1967, 1974, De la Fuente 1981, Graham 1992, entre muchos otros) y siguiendo de largo por los sitios arqueológicos dentro y fuera de Olman, usualmente los enunciados se suelen ordenar de acuerdo con una oposición inicial: dominio – interacción.

¿Pero por qué es que *interacción* y *dominio* son categorías opuestas y cómo es que funciona esta relación? ¿Por qué razón encontrar cerámica de San Lorenzo en Chiapas implica necesariamente un dominio directo de la capital olmeca, o bien un panorama de interacciones complejas entre sociedades en un mismo nivel de complejidad? ¿Irrevocablemente se trata de una u otra opción?

¿No existen otras<sup>57</sup>? De esta manera, podemos expresar que, para el paradigma de Cultura Madre/Cultura Hermana, dominio e interacción son antónimos. Se podría pensar que esta oposición es uno de los pilares del paradigma, ya que de ella se derivan otras que se interconectan, separan y agrupan entre sí.

De esta manera, a partir de la oposición dominio/interacción, se ordenan los enunciados y los objetos del discurso, a la manera de engranajes que encajan entre sí y van formando la trama discursiva. Toda la formación discursiva en la que se basa el objeto Cultura Madre (Diehl y Coe 1996) retoma las características o descripciones básicas de la cultura material asociada a los olmeca y las ordena de acuerdo con tablas de clasificación que implican necesariamente un dominio y supremacía olmeca por sobre el resto de sus contemporáneos.

Por su parte, la formación discursiva de las Culturas Hermanas (Flannery y Marcus 2000) establece las relaciones jerárquicas de los enunciados de manera diferente, en la que se ordenan según tablas en las que ninguna característica implica necesariamente un dominio, sino, *por el contrario*, un panorama de interacciones complejas entre sociedades incipientes. Oposición, ordenamiento, clasificación y agrupación de enunciados, reglas, relaciones, objetos, todas variables que se integran en ecuaciones que se establecen entre la evidencia de la cultura material y las interpretaciones históricas a las que llegamos.

De acuerdo con lo anterior, cualquier tipo de evidencia en el registro arqueológico es automáticamente organizada y clasificada en concordancia con

---

<sup>57</sup> Nuestro texto no explora las alternativas, debido a que hacerlo implicaría rebasar el objeto de este trabajo, el cual se circunscribe al análisis del discurso.

esta oposición, los hallazgos solamente pueden representar una de estas dos “alternativas” discursivas, ninguna otra.

Además, existen muchos tipos de relaciones, de las cuales las principales son las que se dan, en el nivel del discurso, entre los olmeca y sus contemporáneos, por un lado, y los olmeca y sus sucesores, por el otro<sup>58</sup>.

Es decir, por un lado se ordenan los objetos y los enunciados de acuerdo con la sincronía o diacronía de la cronología. De esta manera, cuando se habla de los olmeca y las demás sociedades del Formativo, en primer lugar se enuncia de la siguiente manera: “*The Olmec and Their Neighbors*” (Benson 1981), o “los olmeca y sus contemporáneos” (Diehl y Coe 1996, Marcus y Flannery 2000). A partir de la construcción misma de estos dos enunciados, se puede notar que:

- ❖ Los olmeca son el único grupo definido.
- ❖ Es con respecto a ellos -adjetivos posesivos *their* y *sus*- que se habla de los *Otros*.
- ❖ Los *Otros*, *vecinos*, *contemporáneos*, *pares*, no conforman aún un *corpus* sólido de postulados que cuenten con el valor discursivo con que lo hace el objeto olmeca.

---

<sup>58</sup> En nuestra opinión, el ciclo del debate CM/CH se estructura de manera en que los autores que aportan nuevas evidencias enuncian querer hacerse a un lado del debate, mas presentan sus resultados de acuerdo con las mismas relaciones paradigmáticas, enunciados y reglas. Querer interpretar la información de manera diferente no es suficiente como para lograr un cambio de paradigma. Por supuesto que es necesario mencionar el debate, sin embargo la vía de salida del mismo no necesariamente está centrada en nueva información únicamente, sino que implica un cambio en la manera de preguntar y responder, de organizar y oponer la información, entre otros aspectos.

Por lo tanto, esta categoría de enunciados establece que los olmeca fueron diferentes a los Otros y esa diferencia hace que les corresponda un *nombre* propio, del que los Otros carecen. Los vecinos, pares y contemporáneos no tienen nombre, son totalmente anónimos.

Posteriormente, el discurso liga a los olmeca no sólo en una relación de poder (*dominio/interacción*) particular con respecto a sus contemporáneos, sino que también lo hace con respecto a sus *sucesores*. De tal manera, se habla de una continuación de la tradición escultórica en sitios como Izapa (Parsons 1981), del legado de la escritura epi-olmeca que llega hasta el mundo maya (Schele 1993, 1995), Taube (2004), por ejemplo.

De esta manera, la oposición binaria entre dominio e interacción *logra* explicar absolutamente todas las opciones que existen dentro del mismo discurso, en los casos, por ejemplo, en los que se halla escultura en piedra, materiales cerámicos, figurillas, o cualquier otro elemento tradicionalmente asociado al estilo olmeca.

En primer lugar, el objeto Cultura Madre –dominación- los interpretará como presencia directa, o la evidencia de los artefactos olmeca como legitimadores de rango, lo que implica un *control*. En segundo lugar, el objeto Culturas Hermanas -interacciones- lo ordenará como la existencia de estilos locales que adaptaron tendencias externas, manteniendo su tradición regional, por lo que implica una influencia producto de una *interacción* comercial, cultural, social, etc.

Un ejemplo de lo anterior es el lúcido trabajo de Inomata et al. (2013) acerca del desarrollo de los complejos pirámide-plaza en el Sur de Mesoamérica durante la primera etapa del Formativo Medio (1000 to 700 A.C.).



A través de un análisis de los hallazgos en El Ceibal, Guatemala, los autores concluyen que “(...) the origins of lowland Maya civilization can be explained neither in terms of Gulf Coast Olmec influence nor independent development.” (Inomata et al 2013:470). En este punto, los investigadores reconocen la necesidad de integrar otras oposiciones, diferentes a las de dominio/interacción en el discurso. De lo contrario, no será posible adaptar y ajustar el paradigma a la nueva evidencia.

Este momento resulta decisivo: ¿por qué sorprendernos por el hallazgo de conjuntos formales pirámide-plaza en épocas tempranas en la Costa Pacífica? ¿Acaso no sería también posible naturalizar esta idea y preguntarnos “por qué no”? ¿Por qué no pensar en más alternativas que el binomio dominio/interacción?

Los autores concluyen que “One-directional influence from La Venta was probably not significant at the beginning of the Middle Preclassic period, but interactions with and inspirations from the area to the west were still critical for social changes in the Maya lowlands.” (Inomata 2013:470). Así, los comentarios finales del artículo vuelven a expresar las interpretaciones históricas de acuerdo con los mismos objetos del discurso, influencia (dominio) e interacción (inspiración).

Es decir, las reflexiones de Inomata et al. (2013) pertenecen al campo discursivo del paradigma CM/CH. Si bien los autores comienzan a vislumbrar un panorama muy diferente de acuerdo con las evidencias arqueológicas, aún no hemos creado un campo discursivo en el que dichas evidencias puedan ser analizadas más ampliamente, oponiéndolas a otros binomios.

Un ejemplo de lo anterior sería el estudio de la relación de las evidencias arqueológicas en los patrones de asentamientos y en los materiales de los grupos anteriores a los del Formativo y los del Formativo, con el objeto de contar con mayor cantidad de datos para poder llevar a cabo una interpretación histórica más acorde a las evidencias disponibles en la actualidad.

En nuestra opinión, el pasado mesoamericano del Formativo Inferior y Medio, así como los periodos posteriores, tanto en la Costa del Golfo<sup>59</sup> como en otras regiones de Mesoamérica, es mucho más complejo y dinámico que el binomio dominio/interacción.

De acuerdo con todo lo referido, el concepto mismo de Mesoamérica nace entonces junto con el de su Madre. Mesoamérica empieza y termina con una historia de dominación, la cual implica necesariamente una cultura que se relaciona de diferentes maneras con las más débiles.

---

<sup>59</sup> Al respecto, se sugiere la segunda parte del artículo Out of Olmec, de Stark (2007).

## 5. Comentarios finales

A lo largo de estas páginas, y a través del ejemplo concreto esbozado, se ha intentado caracterizar un análisis arqueológico de la Arqueología del Formativo en la Costa del Golfo de México. El mismo partió de un punto muy sencillo: ¿cuál es el “Problema del Formativo”? ¿Realmente se trata de una cuestión correspondiente a la evidencia Arqueológica? ¿O se refiere a una combinación de lo anterior con los modelos explicativos del pasado que se han ofrecido?

Además, ¿por qué, a pesar de llevar décadas de proponer otros modelos, el debate acerca de la Cultura Madre/Cultura Hermana parece haber llegado a un callejón sin salida? ¿Se tratará entonces no de los modelos, ni de la cultura material, sino de la manera en que articulamos nuestro discurso arqueológico y, por lo tanto, nuestras preguntas acerca del pasado? ¿Y cómo es que se configura un discurso? ¿Cuáles son sus unidades, qué tipo de reglas regulan su funcionamiento, qué relaciones entran en juego, qué es lo que forman?

El ejemplo esbozado en el capítulo 3, en combinación con el análisis de las circunstancias de emergencia del discurso CM/CH (capítulo 1), junto con el examen de las instancias de delimitación y rejillas de especificación (capítulo 4), sustentan la propuesta que considera que, en efecto, CM/CH consiste en un paradigma en sí mismo.

Por lo anterior, si bien el discurso, así como sus enunciados, objetos, reglas, relaciones y formaciones emergieron en circunstancias históricas, políticas y sociales muy diferentes a las actuales, aún continúa vigente. Esto a pesar de

que hace más de dos décadas se ha discutido la validez de sus postulados fundamentales. Como resultado de ello, la alternativa –CH- es solamente una parte más del engranaje del mismo discurso.

A pesar de lo anterior, este estudio consiste en un primer paso en la arqueología de la Arqueología del Formativo de la Costa del Golfo. Se requiere de un análisis mucho más minucioso de todos y cada uno de los objetos del discurso, de los enunciados que se repiten, de las reglas que gobiernan estos enunciados, de las relaciones entre los objetos, los enunciados y las reglas, de las formaciones discursivas. Es decir, de todo lo que se ha dicho y se dice con respecto a los olmeca, de lo que se deja de decir acerca de ellos y del Formativo en general.

En nuestra opinión, este es uno de los pocos caminos que realmente podría, de forma efectiva, aunque más trabajosa y difícil, dejar a un lado el debate, ya que, en lugar de que el mismo resulte un *error* en el camino hacia la *veracidad* científica que debe sortearse, puede también verse como parte de un sistema articulado y coherente que lo decodifica, le da sentido y validez. Quizás, el dar cuenta de estos dispositivos nos lleve a pensar que existen otros sentidos y otros objetos válidos, por lo que, en realidad, nuestro *problema* no es más que un objeto de nuestro propio discurso.

## Bibliografía

- ABRAHAM, Tomás.  
1993 Prólogo. En: *Genealogía del Racismo*, por Michel Foucault. Colección Caronte Ensayos, Editorial Altamira, Argentina, pp. 7-11.
- AGAMBEN, Giorgio.  
2010 *Signatura Rerum. Sobre el método*. Editorial Anagrama, Barcelona, España.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo.  
1983 *Obra polémica*. INAH-SEP, México.
- BEALS, Ralph. L.  
1951 The History of Acculturation in Mexico. En: *Homenaje al Doctor Alfonso Caso*, editado por Alfonso Caso y Jorge R. Acosta, México.
- BENSON, Elizabeth P., ed.  
  
1968 *Dumbarton Oaks Conference on the Olmec*. Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Trustees For Harvard University, Washington, D.C.  
  
1981 *The Olmec and Their Neighbors*, Dumbarton Oaks, Washington D.C.
- BERNAL, Ignacio.  
  
1979 *Historia de la arqueología en México*, Editorial Porrúa, México.  
  
1991. *El mundo olmeca*. Editorial Porrúa, México.
- BEVERIDO PEREAU, Francisco.  
1996 *Estética olmeca*. Universidad Veracruzana, México.
- BEYER, Hermann.  
1927 Review of Blom and La Farge, Tribes and Temples. En: *El México Antiguo* 2, pp. 305–313.
- BINFORD, Lewis R  
  
1981. Behavioral Archaeology and the “Pompeii Premise.” En: *Journal of Anthropological Research* 3, University of New Mexico, pp. 195-208.

1982. Meaning, inference and the material record. En: *Ranking, resource and exchange*, C. Renfrew and S. Shennan (editors.). Cambridge. (New Directions in Archaeology), pp. 160-163.

2004 *En busca del pasado. Descifrando el registro arqueológico*. Editorial Crítica, España.

- BINFORD, Lewis R., ed.  
1977. *For Theory Building in Archaeology: Essays on Faunal Remains, Aquatic Resources, Spatial Analysis, and Systemic Modeling*, Academic Press, Inc., New York.
- BLOM, Frans y Oliver LA FARGE.  
1926 *Tribes and Temples, 2 vols. Middle American Research Institute, Publication 1*. Tulane University, New Orleans, USA.
- BLOMSTER, Jeffrey P.  
2002 What and Where is Olmec Style? Regional perspectives on hollow figurines in Early Formative Mesoamerica. En: *Ancient Mesoamerica*, no. 13, pages 171-195, Cambridge University Press.
- BLOMSTER, Jeffrey P., Hector NEFF y Michael D. GLASCOCK.  
2005 Olmec Pottery Production and Export in Ancient Mexico Determined through Elemental Analysis. En: *Science* 307:1068-1072, USA.
- CASO, Alfonso.  
1942. Definición y extensión del Complejo "Olmeca". En: *Mayas y Olmecas. Segunda Reunión de Mesa Redonda sobre Problemas antropológicos de México y Centro América*, Sociedad Mexicana de Antropología, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.
- CHAVERO, Alfredo.  
1887 Historia antigua. En: *México a través de los siglos*. Espasa y Compañía, Barcelona, España.
- CHILDE, Vere Gordon.  
1973 *Introducción a la Arqueología*. Editorial Ariel, Barcelona, España.
- CLARK, John E. y Mary E. PYE.  
2000 The Pacific Coast and the Olmec Question. En: *Olmec Art and Archaeology: Social Complexity in the Formative Period*, editado por John E. Clark y Mary Pye. Studies in the History of Art 58. National Gallery of Art, Washington D.C., USA, pp. 216–251.
- CLARKE, David.

- 1973 Archaeology: The loss of Innocence. En: *Antiquity* 47. Inglaterra, pp. 6-18.
- CLEWLOW, Carl William Jr., Richard A. COWAN, James F. O'CONNELL y Carlos BENNEMANN.  
1967 (Octubre). Colossal Heads of the Olmec Culture. En: *Contributions of the University of California Archaeological Research Facility, Number 4*, Berkeley, California, USA.
  - CLEWLOW, Carl William Jr.  
1974 A Stylistic and Chronological Study of Olmec Monumental Sculpture, En: *Contributions of the University of California Archaeological Research Facility, Number 19*, Berkeley, California, USA.
  - COE, Michael D.  
1968 San Lorenzo and the Olmec civilization. En: *Dumbarton Oaks Conference on the Olmec*. Editado por Elizabeth P. Benson. Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, DC, USA, pp. 41-78.
  - COE, Michael D. y Richard A. DIEHL  
1980 *In the Land of the Olmec*. University of Texas Press. 2 v., Austin, USA.
  - COVARRUBIAS, Miguel.  
  
1942. Origen y desarrollo del Estilo Artístico Olmeca. En: *Mayas y Olmecas. Segunda Reunión de Mesa Redonda sobre Problemas antropológicos de México y Centro América*, Sociedad Mexicana de Antropología, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.  
  
2006. *El arte Olmeca de La Venta*. Museo de Antropología de Xalapa, Universidad Veracruzana, México.
  - CYPHERS, Ann.  
  
1994 San Lorenzo Tenochtitlán. En: *Los olmecas en Mesoamérica*, John E. Clark, coordinador. Ediciones El Equilibrista, México, pp. 43-67.  
  
2004. *Escultura olmeca de San Lorenzo Tenochtitlán*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México.
  - CYPHERS, Ann, editora.  
1997 *Población, Subsistencia y Medio Ambiente en San Lorenzo Tenochtitlan*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.

- DANEELS, Annick.  
2002 *El patrón de asentamiento del periodo Clásico en la cuenca baja del río Cotaxtla, centro de Veracruz*. Tesis de doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.
  
- DANIEL, Glyn.  
1974. *Historia de la Arqueología*. De los anticuarios a Vere Gordon Childe. Alianza Editorial, Madrid, España.
  
- DE LA FUENTE, Beatriz.  
1981 Toward a conception of monumental Olmec art. En: *The Olmec and Their Neighbors: Essays in Memory of Matthew W. Stirling*. Editado por Elizabeth P. Benson. Dumbarton Oaks, Washington, DC, USA, pp. 83-94. Trustees for Harvard University, Washington, DC
  
- DI CASTRO, Anna y Ann CYPHERS  
2006 Iconografía de la cerámica de San Lorenzo. En: *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas, No. 89*, México, pp. 29-58.
  
- DIEHL, Richard A.  
  
1989. Olmec archaeology: what we know and what we wish we knew. En: *Regional Perspectives on the Olmec*. Robert J. Sharer and David C. Grove, (editors). School of American Research Advanced Seminar Series. Cambridge y New York: Cambridge University Press, 1989, pp. 17-32.  
  
2005. Patterns of Cultural Primacy. En: *Science 307*, USA. pp. 1055-1056.
  
- DIEHL, Richard y COE, Michael D.  
1996 Olmec Archaeology. En: *The Olmec World. Ritual And Rulership*, The Art Museum, Princeton University, USA, pp. 11-25.
  
- DONNER, Natalia R.  
2006. *La epistemología de Gastón Bachelard: caminos abiertos a la Arqueología*. Tesis de licenciatura en Arqueología, Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz, México.
  
- DONNER, Natalia R. y Jonathan HERNÁNDEZ ARANA  
Re-pensando el Formativo Inferior en el Centro-Sur de Veracruz. Primer Congreso Virtual de Arqueología. El arqueólogo frente a la sociedad. <http://remarq.ning.com/page/re-pensando-el-formativo-inferior-desde-la-region-de-carrizal-ver>. Consultado el 10 de Junio de 2013
  
- DRUCKER, Philip.  
1943 *Ceramic sequences at Tres Zapotes, Veracruz*. Bulletin 140, Bureau of American Ethnology. Washington, DC, USA.



- DRUCKER, Philip, Robert F. HEIZER y Robert J. SQUIER.  
1959 *Excavations at La Venta, Tabasco, 1955*. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 170. Government Printing Office, Washington, D.C., USA.
- ELDREDGE, Niles, y Stephen. J. GOULD  
1972 Punctuated equilibria: an alternative to phyletic gradualism. En: *Models in Paleobiology*, editado por T.J.M. Schopf. San Francisco: Freeman, Cooper and Company, USA, pp. 82–115.
- FAVRE, Henri.  
1998 *El Indigenismo*. Fondo de Cultura Económica, México.
- FERRATER MORA, José.  
1981. *Diccionario de Filosofía*. Alianza Editorial, Barcelona, España.
- FLANNERY, Kent V., Andrew K. BALKANSKY, Gary M. FEINMAN, David C. GROVE, Joyce MARCUS, Elsa M. REDMOND, Robert G. REYNOLDS, Robert J. SHARER, Charles S. SPENCER y Jason YAEGER.  
2005. Implications of New Petrographic Analysis for the Olmec “Mother Culture”. En: *Proceedings of the National Academy of Sciences* 102:11219-11223, USA.
- FLANNERY, Kent V. y Joyce MARCUS.  
2000. Formative Mexican Chiefdoms and the Myth of the “Mother Culture”. In: *Journal of Anthropological Archaeology* 19, pages 1-37, Museum of Anthropology, University of Michigan.
- FRITZ, John. M. y Fred T. PLOG.  
1970. The nature of archaeological explanation. En: *American Antiquity*, Vol. 35. Society for American Archaeology, USA, pp. 405–412.
- FOUCAULT, Michel.  
  
1977 Nietzsche, Genealogy, History. En: *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, editado por D.F. Bouchard, Ithaca, Cornell University Press, USA, pp. 140-164.  
  
1993 *Genealogía del racismo*. Altamira, Buenos Aires.  
  
1994 ¿Qué es la ilustración? [Qu'est-ce que les Lumières?]. En: *Revista Actual*, No. 28. Universidad de Los Andes, Venezuela, pp. 1-18.  
  
2006 *History of Madness*, London/New York: Routledge, 2006

2005a. *La arqueología del saber*. Siglo XXI Editores, México.

2005b. *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI Editores, México.

- GAMIO, Manuel  
1916 *Forjando patria*. Porrúa, México.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor.  
1999. Los usos sociales del patrimonio cultural. En: Aguilar Criado, Encarnación (editora), *Patrimonio etnológico. Nuevas perspectivas de estudio*, Consejería de Cultura, Junta de Andalucía, España, pp. 16-33.
- GLASCOCK, Michael D. Overview of Neutron Activation Analysis. [http://archaeometry.missouri.edu/naa\\_overview.html](http://archaeometry.missouri.edu/naa_overview.html). Fecha de consulta: Diciembre 2008.
- GONZÁLEZ CALDERÓN, O. L.  
1991 *The Jade Lords*. O. L. González Calderón, Coatzacoalcos, México.
- GONZÁLEZ CRESPO, Norberto.  
1979 *Patrón de asentamientos prehispánicos en la parte central del bajo Balsas: Un ensayo metodológico*. INAH, Colección Científica, Arqueología 73, México.
- GRAHAM, John.  
  
1989 Olmec Diffusion: a Sculptural View From Pacific Guatemala. En: *Regional Perspectives on the Olmec*. Robert J. Sharer and David C. Grove, (editors). School of American Research Advanced Seminar Series. Cambridge y New York: Cambridge University Press, 1989, pp. 227-246.  
  
1992 Escultura en bulto olmeca y maya en Tak'alik Ab'aj: Su desarrollo y portento (PDF edición en línea). En: *IV Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*, 1990, editado por J.P. Laporte, H. Escobedo and S. Brady. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala, pp. 325–334. Consultado el 17 de Octubre de 2012.
- GROVE, David C.  
  
1989a Chalcatzingo and Its Olmec Connection. En: *Regional Perspectives on the Olmec*. Robert J. Sharer and David C. Grove, (editors). School of American Research Advanced Seminar Series. Cambridge y New York: Cambridge University Press, 1989, pp.122-147.

1989b Olmec: What's in a Name? En: *Regional Perspectives on the Olmec*. Robert J. Sharer and David C. Grove, (editors). School of American Research Advanced Seminar Series. Cambridge y New York: Cambridge University Press, 1989, pp. 8-16.

1993 "Olmec" Horizons in Formative Period Mesoamerica: Diffusion or Social Evolution? En: *Latin American Horizons*, editado por Don S. Rice, pp. 83-111.

1997 Olmec archaeology: A half century of research and its accomplishments. En: *Journal of World Prehistory*, Vol. 11, No. 1, USA, pp. 51-101.

2008 Chalcatzingo: A Brief Introduction. En: *PARI Journal, Volume IX, No. 1*, San Francisco, USA, pp. 1-7

- HAMMOND, Norman.  
1988. Cultura Hermana: Reappraising the Olmec. En: *Quarterly Review of Archaeology*, Vol. 9, No. 4, pages 1-5, Massachusetts.
- HARRIS, Edward C.  
1991 *Principios de estratigrafía arqueológica*. Editorial Crítica, Barcelona, España.
- HATCH, de, Marion Pope.  
1993 Análisis de la cerámica: Metodología "Vajilla". En: *III Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 1989*, editado por J.P. Laporte, H. Escobedo y S. Villagrán. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala, pp.287-302.
- HATCHER CHILDRESS, David  
2007 *The Mystery of the Olmecs*. Adventures Unlimited Press, USA
- INAH, Instituto Nacional de Antropología e Historia  
1972 Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas.  
1977 Reglamento del Consejo de Arqueología. Disposiciones Reglamentarias para la Investigación Arqueológica en México.
- INOMATA, Takeshi, Daniela TRIADAN, Kazuo AOYAMA, Victor CASTILLO, Hitoshi YONENOBU.  
Early Ceremonial Constructions at Ceibal, Guatemala, and the Origins of Lowland Maya Civilization. En: *Science* 340, pp. 467- 471.

- JAIME-RIVERÓN, Olaf.  
2000. *Análisis de las investigaciones arqueológicas en torno a los olmecas: sus posiciones teóricas, metodologías y técnicas desde una perspectiva externalista de la historia de la Ciencia*. Tesis de Licenciatura en Arqueología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, D.F.
- JOHNSON, Matthew.  
2000. *Teoría arqueológica: una introducción*. Ariel Historia, España.
- JORALEMON, Peter David.  
1971. A Study of Olmec Iconography. En: *Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology, Number 7*, Dumbarton Oaks, Washington D.C., USA.
- JOYCE, Rosemary A. y David C. GROVE.  
1999. Asking New Questions About The Mesoamerican Pre-Classic. En: *Social Patterns in Pre-Classic Mesoamerica*, Grove, David C. y Rosemary A. Joyce (eds.), Dumbarton Oaks Research Library Collection, Washington D.C., USA, pp. 1-14.
- JUSTESON, John S. y Terrance KAUFMAN.  
1997 A newly discovered column in the hieroglyphic text on La Mojarra Stela 1: a test of the Epi-Olmec decipherment. En: *Science 177*. Washington, DC, USA, pp. 207-210.
- KIRCHOFF, Paul.  
1960 Mesoamérica; sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales. En: *Suplemento de la revista Tlatoani Núm. 3*, ENAH. México D. F., México.
- KORSBAEK, Leif y Ángel SÁMANO RENTERÍA.  
2007 El Indigenismo en México: antecedentes y actualidad. En: *Ra Ximhai, Enero-Abril, Año/Vol. 3, No. 001*, Universidad Autónoma Indígena de México, El Fuerte, México, PP. 195-224.
- KROEBER, Alfred. L.  
1957 *Style and Civilizations*. Ithaca, N.Y., Cornell University Press, USA.
- KUHN, Thomas S.  
2004 *La estructura de las revoluciones científicas*. Fondo de Cultura Económica, México.
- LAWLER, Andrew.

2006 Claim of Oldest New World Writing Excites Archaeologists. En: *Science, New Series, Vol. 313, No. 5793*. American Association for the Advancement of Science, USA, p. 1551.

- LEE, Thomas A. Jr.  
1989 Chiapas and The Olmec. En: *Regional Perspectives on the Olmec*. Robert J. Sharer and David C. Grove, (editors). School of American Research Advanced Seminar Series. Cambridge y New York: Cambridge University Press, 1989, pp. 198-226.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel  
1973 Alfonso Caso 1896-1970. En: *American Anthropologist, New Series, Vol. 75, No. 3*. Publicado por Wiley-Blackwell por la American Anthropological Association, USA, pp. 877-885.
- LEONE, Mark P.  
1982 Some Opinions About Recovering Mind. En: *American Antiquity 47*. Society for American Archaeology, USA, pp. 742-760.
- LITVAK KING, Jaime  
2000 *Todas las piedras tienen 2000 años: Una introducción a la arqueología*. Editorial Trillas.
- LOUGHLIN, Michael.  
1998. *The Olmecs and the Origin of Mesoamerican Civilization*. Tesis de Maestría, University of Alabama, USA.
- NAVIA ANTEZANA, Cecilia.  
2007 El análisis del discurso de Foucault. En: *Revista INED, No. 6*, Universidad Pedagógica de Durango, México, pp.57-62.
- NIBLO, Stephen R.  
1999 *Mexico in the 1940s : Modernity, Politics and Corruption*. Latin American Silhouettes Series, Rowman & Littlefield Publishers, Incorporated, USA.
- NIEDERBERGER BETTON, Christine  
1987 *Paléo-paysages et archéologie pré-urbaine du Bassin de Mexico*, Centre d'études mexicaines et centraméricaines (CEMCA), coll. Études Mésoaméricaines, 2 volúmenes, México.
- MALTÉS GONZÁLEZ, Carlos Rubén.  
2002. *Arqueología Olmeca. Una visión desde la complejidad*. Undergraduate dissertation, E.N.A.H., Mexico, D.F.
- MARCUS, Joyce.

1989. Zapotec Chiefdoms and the Nature of Formative Religion. En: *Regional Perspectives on the Olmec*. Robert J. Sharer and David C. Grove, (editors). School of American Research Advanced Seminar Series. Cambridge y New York: Cambridge University Press, 1989, pp. 148-197.

- MARTÍNEZ DONJUAN, Guadalupe  
1986 "Teopantecuanitlan". En: *Arqueología y Etnohistoria del Estado de Guerrero*, Roberto Cervantes-Delgado, ed., Instituto de Antropología e Historia of Mexico, pp 55-80.
- MASON, Robert B.J. Petrographic Analysis: How It Works. [www.utoronto.ca/nmc/mason/petromethod.html](http://www.utoronto.ca/nmc/mason/petromethod.html). Fecha de consulta: Enero 2009.
- MEDELLÍN ZENIL, Alfonso.  
1960 *Cerámicas del Totonacapan. Exploraciones Arqueológicas en el Centro de Veracruz*. Universidad Veracruzana, México.  
  
1968 (Septiembre). El dios jaguar de San Martín. En: *Boletín INAH, Nro. 33*, México, pp. 9-16.
- MELGAR Y SERRANO, José María.  
1869 Antigüedades mexicanas. En: *Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística Boletín, serie 2, 1*, pp. 292–297.
- MICHELET, Dominique. 1992. ¿Están las culturas mesoamericanas condenadas a ser huérfanas? In: *Trace*, no. 21, pages 84-87, Mexico, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- MORA-MARÍN, David F.  
2009 Early Olmec Writing: Reading Format and Reading Order. En: *Latin American Antiquity, Vol. 20, No. 3*. Society for American Archaeology, USA, pp. 395-412.
- NEFF, Hector, Jeffrey BLOMSTER, Michael D. GLASCOCK, Ronald L. BISHOP, M. James BLACKMAN, Michael D. COE, George L. COWGILL, Ann CYPHERS, Richard A. DIEHL, Stephen HOUSTON, Arthur A. JOYCE, Carl P. LIPO y Marcus WINTER.  
2006 Smokescreens in the Provenance Investigation of Early Formative Mesoamerican Ceramics. En: *Latin American Antiquity, Vol. 17, No. 1*:104-118, SAA, USA. (Neff et al. 2006a)
- NEFF, Hector, Jeffrey BLOMSTER, Michael D. GLASCOCK, Ronald L. BISHOP, M. James BLACKMAN, Michael D. COE, George L. COWGILL, Richard A. DIEHL, Stephen HOUSTON, Arthur A. JOYCE, Carl P. LIPO, Barbara L. STARK y Marcus WINTER.

2006 Methodological Issues in the Provenance Investigation of Early Formative Mesoamerican Ceramics. En: *Latin American Antiquity*, Vol. 17, No. 1:104-118, SAA, USA. (Neff et al. 2006b).

- NEFF, Hector.  
2010 *Evolution of the Mesoamerican Mother Culture*. En: *Ancient Mesoamerica*, Volume 22, Issue 01. Primavera 2011, Cambridge University Press, pp 107-122.
- ORTÍZ C., Ponciano, and María del Carmen RODRÍGUEZ.  
1989 Proyecto Manatí, 1989. En: *Arqueología 1* (serie 2), México, pp. 23–52.
- PAGELS, Heinz  
1982 *The Cosmic Code*. New York: Bantam Books, USA.
- PARSONS, Lee Allen  
1980 Post-Olmec Stone Sculpture: The Olmec-Izapan Transition of the Southern Pacific Coast and Highlands. En: *The Olmec and Their Neighbors: Essays in Honor of Matthew W. Stirling*, editado por Elizabeth P. Benson, Dumbarton Oaks, Washington, DC, USA, pp. 257-288.
- PASO y TRONCOSO, Francisco del  
1892 *Catálogo de los objetos que presenta la República de México en la Exposición Histórico-Americana de Madrid*, 2 volúmenes, Madrid, España.
- PAZ, Octavio.  
1998 *El laberinto de la soledad*. Fondo de Cultura Económica, España.
- POHL, Mary D., Kevin O. POPE y Christopher VON NAGY  
2002 Olmec Origins of Mesoamerican Writing. En: *Science* 298, USA, pp. 1984–1987.
- POHORILENKO, Anatole.  
  
1990a (Enero-Junio). La estructura del sistema representacional olmeca. En: *Arqueología No. 3*, INAH, México.  
  
1990b. *The Structure and Periodization of the Olmec Representational System*, part 3. Tesis doctoral, Tulane University, New Orleans, USA.
- POOL, Christopher A.  
  
2007 *Olmec Archaeology And Early Mesoamerica*. Cambridge University Press, New York, USA.

2010 Asking More and Better Questions: Olmec Archaeology for the Next Katun. En: *Ancient Mesoamerica*, No. 20. Cambridge University Press, USA, pp. 241–252.

- RAAB, Mark L., Albert C. GOODYEAR.  
1984 Middle-Range Theory in Archaeology: a Critical Review of Origins and Applications. In: *American Antiquity*, vol. 49, no. 2.
- RENFREW, Colin y Paul G. BAHN.  
1991 *Archaeology: Theories, Methods, and Practice*. Thames and Hudson, New York, USA.
- RODRÍGUEZ MARTÍNEZ, Ma. del Carmen, Ponciano ORTÍZ CEBALLOS, Michael D. COE, Richard A. DIEHL, Stephen D. HOUSTON, Karl A. TAUBE y Alfredo DELGADO CALDERÓN.  
2006 Oldest Writing in the New World. En: *Science, New Series*, Vol. 313, No. 5793. American Association for the Advancement of Science, USA, pp. 1610-1614.
- ROUSE, Irving.  
  
1944 On the Typological Method. En: *American Antiquity*, Vol. 10, No. 2. Society for American Archaeology, USA pp. 202-204.  
  
1960 The Classification of Artifacts in Archaeology. En: *American Antiquity*, Vol.25, No. 3. Society for American Archaeology, USA, pp. 313-323.
- RUBÍN DE LA BORBOLLA, Daniel  
1957 Miguel Covarrubias. 1905-1957. En: *American Antiquity*, Vol. 23 No. 1. Society for American Archaeology, USA, pp. 63-65.
- SAVILLE, Marshall H.  
1929 Votive Axes from Ancient Mexico. En: *Indian Notes* 6, Museum of the American Indian, Heye Foundation, New York, USA, pp. 266–299, 335–342.
- SCHAPIRO, Meyer  
1959 Style and Civilizations by A. L. Kroeber. Review by: Meyer Schapiro, En: *American Anthropologist*, New Series, Vol. 61, No. 2. Publicado por Wiley-Blackwell en representación de American Anthropological Association, pp. 303-305.
- SCHELE, Linda.  
1995 The Olmec Mountain and Tree of Creation in Mesoamerican Cosmology. En: *The Olmec World. Ritual And Rulership*, The Art Museum, Princeton University, USA, pp. 105-119.



- SHARER, Robert J., Andrew K. BALKANSKY, James H. BURTON, Gary M. FEINMAN, Kent V. FLANNERY, David C. GROVE, Joyce MARCUS, Robert G. MOYLE, T. Douglas PRICE, Elsa M. REDMOND, Robert G. REYNOLDS, Prudence M. RICE, Charles S. SPENCER, James B. STOLTMAN y Jason YAEGER.  
2006 On the Logic of Archaeological Inference: Early Formative Pottery and the Evolution of Mesoamerican Societies. En: *Latin American Antiquity*, Vol. 17, No. 1:90-103, SAA, USA.
- SHARER, Robert J., David C. GROVE, eds.  
1989 *Regional Perspectives on the Olmec*. Robert J. Sharer and David C. Grove, (editors). School of American Research Advanced Seminar Series. Cambridge y New York: Cambridge University Press.
- SHARER, Robert.  
  
1989a. Olmec Studies: A Status Report. En: *Regional Perspectives on the Olmec*. Robert J. Sharer and David C. Grove, (editors). School of American Research Advanced Seminar Series. Cambridge y New York: Cambridge University Press, 1989, pp. 1-3.  
  
1989b. The Olmec and The Southeast Periphery of Mesoamerica. En: *Regional Perspectives on the Olmec*. Robert J. Sharer and David C. Grove, (editors). School of American Research Advanced Seminar Series. Cambridge y New York: Cambridge University Press, 1989, pp. 247-274.
- STARK, Barbara Ann.  
  
1999 Commentary: Ritual, Social Identity, and Cosmology: Hard Stones and Flowing Water. En: *Social Patterns in Pre-Classic Mesoamerica*, David C. Grove y Rosemary A. Joyce (editors), Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C.  
  
2007 Out of Olmec. En: *The Political Economy of Ancient Mesoamerica. Transformations during the Formative and Classic Periods*. Vernon L. Scarborough y John E. Clark (editors), University of New Mexico Press.
- STIRLING, Matthew W.  
1940 Great Stone Faces of the Mexican Jungle. En: *National Geographic* 78 (3), USA, pp. 309-334.
- STOLTMAN, James B., Joyce MARCUS, Kent V. FLANNERY, James H. BURTON y Robert G. MOYLE.

2005 Petrographic Evidence Shows That Pottery Exchange between the Olmec and Their Neighbours Was Two-Way. En: *Proceedings of the National Academy of Sciences* 102:11213-11218, USA.

- TAUBE, Karl.  
1995. The Rainmakers: The Olmec and Their Contributions To Mesoamerican Belief and Rituals. En: *The Olmec World. Ritual And Rulership*, The Art Museum, Princeton University, USA, pp. 83-104.2004.
- TELLO, Julio C.  
1960 Chavín. *Cultura matriz de la civilización andina. Primera parte*. Publicación antropológica del Archivo «Julio C. Tello» de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Vol. II. Lima.
- THOMPSON, Gunnar.  
1989 *Nu Sun: Asian-American Voyages, 500 B.C.* Pioneer Publishing, Fresno, California, USA.
- THOMPSON, J. Eric S. .  
  
1941 *Dating of Certain Inscriptions of Non-Maya Origin*. Theoretical Approaches to Problems 1. Carnegie Institution of Washington, Washington, D.C., USA.  
1967 *The Rise and Fall of Maya Civilization*. University of Oklahoma Press, Norman, USA.
- TILLEY, Christopher  
1990. Michel Foucault: Towards an Archaeology of Archaeology. En: *Reading Material Culture. Structuralism, Hermeneutics and Post-Structuralism*, editado por Christopher Tilley, Basil Blackwell Ltd., USA, pp. 281-347.
- TOLSTOY, Paul.  
1989. Coapexco and Tlatilco: Sites with Olmec Materials in the Basin of Mexico. En: *Regional Perspectives on the Olmec*. Robert J. Sharer and David C. Grove, (editors). School of American Research Advanced Seminar Series. Cambridge y New York: Cambridge University Press, 1989, pp. 85-121.
- TRIGGER, Bruce.  
  
1967 Settlement Archaeology. Its Goals and Promise. En: *American Antiquity*, Vol. 32, No. 2. Society for American Archaeology, USA, pp. 149-160.

2007 *A History of Archaeological Thought (second edition)*. Cambridge University Press, New York, USA.

- TYLOR, Edward B.  
1985 *Primitive Culture. Researches into the development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom, 2 Vols.* Oxford, Inglaterra.
- VAILLANT, George C.  
1932 A Pre-Columbian Jade: Artistic Comparisons Which Suggest the Identification of a New Mexican Civilization. En: *Natural History* 32 (6), pp. 512–520, 557–558.
- VAN SERTIMA, Ivan.  
1976 *They Came before Columbus*. Random House, New York, USA.
- VÁZQUEZ León, Luis.  
2003 *El Leviatán Arqueológico: Antropología de una Tradición Científica en México*. CIESAS, México.
- WEBSTER, David y AnnCorinne FRETER  
1990 Settlement History and the Classic Collapse at Copan: A Redefined Chronological Perspective. En: *Latin American Antiquity, Vol. 1 (1)*. Society for American Archaeology, USA, pp. 66-85.
- XU, H. Mike.  
1996 *Origin of the Olmec Civilization*. University of Central Oklahoma Press, Edmund, USA.
- YATES, Timothy.  
1990 Jacques Derrida: “There is nothing outside of the text”. En: *Reading Material Culture. Structuralism, Hermeneutics and Post-Structuralism*, editado por Christopher Tilley, Basil Blackwell Ltd., London, pp. 206-280.