

Todo rincón es un centro. Hacia una expansión de la idea del museo

Marco Barrera Bassols y Ramón Vera Herrera*

Tradicionalmente, los museos han desempeñado un papel importantísimo en la difusión de manifestaciones culturales de diverso signo. Sin embargo, han desempeñado también dos papeles que hoy se cuestionan: por una parte han sido los centralizadores, los depositarios, dislocando la exposición de la experiencia de los creadores; por otra, parecen fragmentar y congelar una experiencia vivida indivisible. La idea de los museos comunitarios intentó reacomodar estos dos papeles acercando la difusión y sus prioridades hacia los creadores de las manifestaciones mostradas. Hoy, cuando existe mayor claridad en torno a la urgencia de recuperar y expandir el conocimiento diverso, quizá sea necesario ir más allá de la idea tradicional del museo para impulsar verdaderos centros de generación, vinculación y expansión de manifestaciones culturales locales y regionales.

Nuevos vínculos

En el contexto general del resurgimiento y la presencia actual de los pueblos con trayectos históricos de larga duración, entre los que se cuentan los llamados «indios» o «indígenas» en el continente americano, es muy loable que las instituciones que traban relación con estos pueblos empiecen a profundizar lazos y reconocer el enorme cúmulo de conocimiento que pueden aportar los que hasta ahora han sido contemplados como objetos y no como actores centrales de su experiencia. Los porqués de estos vínculos nuevos, son objeto de una profunda investigación que no se agota en este texto y que algunos pensadores revisan ya con innovadoras formas de abordaje. A

* Marco Barrera Bassols, Museo Nacional de Culturas Populares;
Ramón Vera Herrera, revista *Ojarasca*.

grandes rasgos, estos vínculos nuevos pueden surgir, explícita o implícitamente, de la forma en que las sociedades dominantes —o segmentos de éstas— «exportan sus problemas y soluciones al resto del mundo o por lo menos los exponen en posición de influencia a otros pueblos del mundo». Pueden surgir también del hecho de que hoy los procesos de cultura y «desarrollo» locales y sus representaciones «se definen y renegocian crecientemente en espacios internacionales y/o transnacionales atravesando fronteras e involucrando actores locales y globales» por impulso de las propias comunidades y organizaciones locales y regionales.¹ No obstante, podemos avizorar un panorama en el cual será ineludible la participación activa de representantes de los diversos pueblos de la Tierra en cualquier corporación cultural que pretendan las instituciones nacionales, internacionales o transnacionales, so pena de perpetuar un esquema asimétrico que tarde o temprano tendrá costos incalculables no sólo sociales sino de supervivencia. Es decir, los poderes económicos, políticos, sociales y por ende culturales no pueden continuar operando con una estrategia de difusión —en el estricto sentido del término— porque el resurgimiento de múltiples procesos de identidad entre los pueblos llamados «originarios», y de los países que los alojan, están impulsando un proceso contrario —la diversificación— que requiere relaciones interculturales horizontales ante las cuales la idea de la difusión deberá sustituirse por la de intercambio y vinculación.

En este complejo contexto, del 25 de septiembre al 5 de octubre de 1995 el Museo Nacional del Indio Americano, parte del *Smithsonian Institute* con sede en Washington D.C., Estados Unidos, llevó a cabo un taller compartiendo créditos con la Fundación Interamericana, la Organización de Estados Americanos y la Fundación Timbira, instituciones que financiaron el evento. *Identidad étnica, museos comunitarios y programas de desarrollo*, reunió a 26 dirigentes indígenas de Latinoamérica a quienes se extendió la invitación con el objeto de que discutieran con el museo el papel de las instituciones culturales en su relación con los diversos pueblos del continente. Analizar las coincidencias y contradicciones entre el Museo del Indio Americano y los representantes indios latinoamericanos invitados es el asunto central de este texto. Para lograrlo, analicemos primero —y por separado— a los actores de este encuentro.

¹ Ver por ejemplo Daniel Mato, «Beyond the Mall: a view at the culture and development program of the 1994 Smithsonian's Festival of American Folklife in the context of the globalization process —a 'Latin' American perspective», manuscrito sin publicar. Un trabajo controvertido que profundiza lo suficiente en estos aspectos.

Diversidad cultural, conocimiento local y movimiento indio

El indio surge con el establecimiento del orden colonial europeo en América; antes no hay indios, sino pueblos diversos con sus identidades propias. Al indio lo crea el europeo, porque toda situación colonial exige la definición global del colonizado como diferente e inferior.²

A partir de 1989, con el rompimiento de la aparente bipolaridad en las relaciones internacionales, los diversos pueblos de la Tierra —enmascarados por los países que los incluyen dentro de sus límites— piden reconocimiento de existencia y libre determinación. Reivindican su identidad, sus principios y vínculos de convivencia. Exigen autonombrarse, autodefinirse y continuar por un trayecto propio, es decir autonomía.

Aymaras, quechuas, mískitos, schuar, mayas —y dentro de éstos los tzeltales, tzotziles, tojolabales, choles, cakchikeles, mam— pero también los kurdos, azerbaijanos, hmoung, inuit, palestinos o yaquis, están pidiendo un espacio no sólo para pronunciarse sino para ejercer conjuntamente con otros grupos sociales las decisiones que les competen y asumir un papel activo en la expansión y despliegue de su experiencia y sabiduría comunes —el entramado de relaciones que le dan sentido a su vida en común.

Todos esos pueblos han vivido arrinconados. A la vuelta de los años la implantación de demasiados procesos ha dislocado —alejando, situando fuera del contexto— las decisiones que debían competir a los directamente interesados.

Quizá hoy día todo sea interdependiente, tan entrecruzado que cualquier marginación de los flujos expresos y ocultos de la globalización sería no sólo imposible, sino catastrófica para quien lo intente; las premisas del mercado, la globalización de la cultura y los procesos generales políticos y sociales son vistos como la única alternativa, si no viable, inevitable. Medidos en su superficie, hay fenómenos que están muy expandidos e inciden de muchas maneras simultáneas.

Intentar una imagen geométrica para los efectos de esta globalización es muy difícil pues entraña una paradoja: los Estados y las grandes empresas cubren con un entramado de bienes de consumo y servicios, programas, proyectos y acreedores, «patrocinadores» y prestamistas —de variada calidad y no exentos de corrupción— a un buen porcentaje de localidades, esto es, las engloban, y al mismo tiempo las excluyen de

² Guillermo Bonfil, *Utopía y revolución: el pensamiento político de los indios en América Latina*, Nueva Imagen, México, 1988, p. 19.

prácticamente todas las decisiones importantes, no sólo por los mecanismos de representación y gestión, sino también por el exceso de procesos que impide la propia decisión. La inversión de este argumento también es cierta: la globalidad cubre las localidades con un cúmulo avasallador de decisiones tomadas en otro sitio, les impone significados, sentido a su existencia; en ese mismo acto, invalida y excluye las iniciativas locales y las verdaderas bondades de un sistema horizontal de bienes y servicios, financiamiento, programas y proyectos que podrían generar un desarrollo local o regional más cercano y pertinente. El conocimiento generado por estos núcleos sigue siendo local porque se le ha impedido multiplicar sus efectos. El proceso «civilizador» ha desarticulado su cuerpo de conocimientos y en el mejor de los casos lo menosprecia, remitiéndolo exclusivamente a las manifestaciones de una gloria ida: «es la cultura de los pueblos que se desvanecen» es frase recurrente de *westerns*, incluso políticamente correctos. La creatividad de los individuos y los colectivos primigenios no parece trascender y se pensaba que su transformación o refuncionalización asumiría únicamente las formas establecidas y cada vez más normadas desde lejos.

Por fortuna el impulso de metamorfosis presente en todo grupo humano sigue vivo en muchos niveles y espacios. A partir de 1989 comienza a ser evidente que las comunidades, principalmente las campesinas, revitalizan o incluso inauguran corredores de sentido que fluyen fuera de las fronteras regionales geográficas.

Como ha señalado Daniel Mato, no se puede obviar el proceso de globalización:

Hay cambios significativos en la reconfiguración de las sociedades y sus instituciones económicas, culturales y políticas a nivel local, nacional, regional o global, y cambios también en la interrelación de estos niveles (meramente analíticos). Tales cambios no deben sorprender si asumimos que dichas instituciones no son productos congelados ni las llamadas sociedades sistemas delimitados y aislados. Debemos estar conscientes de que dichas instituciones se producen de continuo en la vida social, son objeto de confrontación y negociaciones entre los agentes sociales —y sus procesos toman sitio no en sociedades aisladas e imaginariamente cerradas, sino en espacios sociales interconectados internacional o transnacionalmente.³

³ Daniel Mato, *op.cit.*, pp. 7-8.

Es decir, es sumamente difícil estudiar cualquiera de los fenómenos implicados como si fueran unidades excluyentes. Cualquier aproximación tendrá que contemplar múltiples niveles simultáneamente. Pese a esta precisión importantísima, la fuente más caudalosa de este impulso por establecer vigencia y decurso histórico es su ser en tanto comunidad (sea local o regional) y hoy se levantan voces de todos los rincones que justamente reclaman incidir, cuando menos para reavivar su sentido de existencia, en todos los niveles de competencia posibles. Esto conforma también una «globalización» de la importancia de lo local, por paradójico que esto pueda sonar.

No sólo los defensores de los derechos humanos otorgan importancia a este fenómeno. Para los biólogos y los ecologistas, investigar y propiciar el cuerpo de conocimientos implícitos en la diversidad cultural es hoy tan crucial como pugnar por la biodiversidad, pues conlleva una carga de supervivencia para todo el mundo. Dice el connotado investigador mexicano Víctor Manuel Toledo:

Nadie puede hoy negar el paralelismo alcanzado por la (ex) Unión Soviética y los Estados Unidos (las dos configuraciones extremas de una misma civilización): ambos se propusieron la desaparición del campesinado como vía para realizar el desarrollo rural, de la misma forma que ambos desencadenaron innumerables procesos de destrucción de la naturaleza. Hoy esta visión está llegando a su fin, de manera concomitante y al mismo ritmo en que la crisis ecológica del planeta se aproxima a su momento más álgido. A la luz de una crisis ecológica de escala planetaria cada vez más evidente que amenaza con alcanzar su «hora cero» en las próximas dos o tres décadas, los modelos de desarrollo rural elaborados y aplicados por la civilización occidental aparecen como uno de los aceleradores más notables de esa crisis.

Como contraparte, las llamadas culturas tradicionales, representantes de todo un conjunto de civilizaciones alternativas (pre-modernas), dominan aún sobre buena parte de los espacios rurales del planeta (especialmente en el Tercer Mundo) y están llamadas a jugar un papel protagónico del lado de las fuerzas que buscan amortiguar y resolver dicha crisis. Esto es así porque como lo ha venido demostrando una cada vez más importante corriente de investigadores, las culturas indígenas (hablantes de unas 5 mil lenguas diferentes) son poseedoras de cosmovisiones y modelos cognoscitivos, estrategias tecnológicas y formas de organización social y productiva más cercanas a lo que se

visualiza como un manejo ecológicamente adecuado de la naturaleza. Se trata, por supuesto, de un nuevo paradigma que no sólo ha logrado penetrar numerosos círculos académicos, organizaciones ambientalistas y conservacionistas, grandes fundaciones y agencias internacionales de desarrollo (como el Banco Mundial), sino que, lo que parece más importante, se está filtrando hacia las organizaciones sociales de base y comienza a ser materia en foros indigenistas y de organizaciones campesinas... [esto] no puede ser más paradójico: los que hasta ahora se consideraban los «condenados de la historia», como diría John Berger, se tornan para sorpresa de todos en actores protagónicos de una nueva contienda. Esa que está librándose en todas partes del mundo y que involucra no el enfrentamiento entre fracciones (sectores sociales o naciones), sino el de la especie humana contra la destrucción global desatada tras varios siglos de expansión...⁴

Muchas de estas voces son todavía defensivas. El acicate del fundamentalismo y la fuerte penetración ideológica de cualquier signo han reacomodado —«modernizado»— su discurso y en ocasiones le restan fuerza a sus propuestas. No toda comunidad tiene la claridad necesaria para sintetizar lo que realmente es ni lo que podría hacerla romper cercos y dependencias. No es para menos. Un ejemplo contundente lo representa la educación o el desarrollo regional. Tanto extensionista ha pasado por casa llevando dosis controladas de la «verdad» que es frecuente ver cómo la gente pide justo lo que puede perjudicarla, lo que va a amarrarla más a las dependencias. No obstante, con la debida atención a los signos primarios de la configuración comunitaria, con un trabajo respetuoso de asesoría y retroalimentación que casi no existe, es factible que la propia gente encuentre sus verdaderos intereses y reconozca la calidad y fuerza del conocimiento propio y pertinente, que casi siempre, como concedores de su realidad, puede surgir de su seno, de su reacomodo continuo, de su significación individual y colectiva (y retroalimentar los esfuerzos globales de toda esa parte de la humanidad que lucha por la supervivencia del planeta).

El historiador inglés Eric Hobsbawm ha señalado⁵ que una de las responsabilidades más urgentes de los historiadores es impedir el surgimiento de fundamentalismos divisionistas que con el trabajo de los so-fisticadores

⁴ «Toda la utopía», en *Ojarasca*, número 2, noviembre de 1991, p. 14

⁵ Ver «Una nueva amenaza para la historia», en *Ojarasca*, 31-32, abril-mayo de 1994, pp 8-14.

de la realidad han logrado inventar pasados convenientes y justificaciones míticas para pretender una superioridad racial, étnica, cultural y religiosa. Germen de fascismo, esta posible «balcanización» es lo contrario de la idea de convivencia en la diversidad que se exige. La mayoría de pueblos con trayectos de larga duración impugnan justamente el divisionismo que busca homogenización de los otros en aras de lo que como conglomerado se es y se cree ser. La verdadera unidad será sólo posible en la democracia real; en la idea de la diversidad cultural no hay cabida para la supremacía, sino para compartir trabajo y búsqueda, cada quien por su cauda.

Reconociendo este contexto general de aislamiento y de búsqueda de espacios reales de decisión, cualquier acción bien intencionada institucional, sea no gubernamental, gubernamental, nacional, internacional o transnacional debería propiciar la recuperación, expansión y vinculación de la historia y los conocimientos locales. Este cuerpo de conocimientos incluye estrategias de organización social que cuestionan la idea de democracia meramente representativa y electoral y conlleva formas de democracia directa y decisión en asambleas que pueden arrojar lecciones de civilidad sorprendentes. Formas de impartición de justicia que con las precauciones pertinentes son de una gran humanidad al poner el énfasis en la reparación de la falta y no en el castigo ciego. Tradiciones de convivencia que impulsan una visión de la vida en muchos niveles, pues le otorgan peso al papel del trabajo. Una lógica de relación que recupera la intimidad de los individuos y los grupos poniendo, en muchos casos, como centro la religiosidad, es decir un sentido del respeto y la trascendencia. Formas de relación con la naturaleza que han desprendido prácticas agrícolas y productivas que permiten la renovación, la diversificación y la conservación de los recursos a largo plazo. Un entendimiento no lineal sino contrapuntístico del tiempo que permite un despliegue imaginativo que entre otros aspectos realiza la atención y el cuidado a todo porque todo está vivo. Formas prácticas y simbólicas de asumir la curación que permiten a los enfermos fluir con su enfermedad y a la colectividad reinaugurar relaciones, además de un conocimiento extenso de la botánica curativa. Nada de esto es despreciable. No es esta una idealización ni la recuperación de la imagen del buen salvaje (entre otras cosas porque el salvajismo vive también en las urbes «civilizadas» y no es su contrario la complicación de la existencia). No se trata sólo de expresión cultural, aunque ésta sea muy importante y tenga manifestaciones de enorme belleza y pertinencia. Es reconocer que pese a las relaciones de violencia y pese a los sojuzgamientos internos inherentes

a todo conglomerado, los pueblos que traen tras de sí un trayecto de larga duración han sabido mantener vivos valores cruciales que el proceso civilizatorio ha ido cediendo por el desperdicio, que es su modo de operar. Consumo no significa, en el fondo, otra cosa que desperdicio.

Multiplicar los efectos de un cuerpo de sabiduría que desde distintos rincones exige reconocimiento a su derecho natural de existencia y de convivencia igualitaria es abrir espacios para la multiplicación de formas de vida. Este puede convertirse en uno de los signos positivos más importantes de la reunión que nos ocupa, el taller *Identidad étnica, museos comunitarios y programas de desarrollo*. Una institución del tamaño y con el peso del Smithsonian Institute puede ser clave en impulsar acciones profundas en esta dirección y en sensibilizar a otras instituciones y organismos internacionales.

Hoy, acercar las decisiones para que diversas formas de vida puedan ser plenas es una aspiración y un reto central. Los diversos pueblos deben asumir la conducción de los procesos que hasta ahora planifican otros, diseñan otros, deciden otros y capitalizan otros sin la menor consideración por las consecuencias sociales, económicas, culturales, políticas y ambientales para quienes deberían ser los actores sociales.

El Museo Nacional del Indio Americano

El Museo Nacional del Indio Americano —establecido por mandato en 1989 a partir de las colecciones de objetos arqueológicos y etnológicos que reuniera el famoso Museo del Indio Americano fundado por George Gustav Heye en 1916, y que tuvo su sede en Nueva York—«es la más reciente adición al sistema de museos y centros de investigación del Smithsonian Institute y está dedicado a la protección, apoyo, desarrollo y perpetuación de las culturas y comunidades nativas mediante exposiciones, publicaciones, programas públicos e investigación, todos estos aspectos impulsados en formas innovadoras».⁶ Su misión expresa dice que «el Museo Nacional del Indio Americano es una institución de culturas vivas y está dedicado a la preservación, estudio y exposición de la vida, las lenguas, la literatura, la historia y las artes de los pueblos nativos del Hemisferio Occidental», «...con base en consultas, colaboraciones y cooperación con nativos, y reconociendo la responsabilidad especial que

⁶ *Museo Nacional del Indio Americano*. Propuesta hecha a la Fundación Interamericana, Instituto Smithsonian, Washington D.C., 20 de marzo de 1995.

tiene el Museo de proteger, apoyar y resaltar el desarrollo, mantenimiento y perpetuación de la cultura y comunidad nativas, mediante la colección, la investigación y la programación pública».⁷

Entre 1980 y 1989, se llevaron a cabo varias reuniones entre los miembros de la junta directiva del antiguo Museo del Indio Americano, Fundación Heye, y algunos funcionarios del Smithsonian Institute para lograr que el museo se afiliara al Smithsonian y se comenzara así la planeación de varias sedes del museo, ahora nacional. En 1994, el Museo abrió al público sus primeras instalaciones en un sitio histórico: la casa de aduanas estadounidense en el puerto de Nueva York, un edificio conocido como *One Bowling Green*, o el edificio Alexander Hamilton, muy cerca de Battery Park en el sur de Manhattan. Este espacio es hoy conocido como el *Heye Center*. Se calcula que para 1997 estará listo un segundo complejo de instalaciones, el Centro de Recursos Culturales, en Suitland, Maryland, el cual sería el albergue de la colección completa del Museo y contemplaría actividades de investigación, conservación, apoyo a las exposiciones y programas de servicio comunitario. La última sede en inaugurarse —para el año 2001, será un edificio construido exprofeso en Washington D. C., dentro del conjunto de museos del enorme pasaje que remata el Capitolio y que es mundialmente conocido como *The Mall*. Este será un museo extenso, que pretende ser la sede principal de la nueva institución. Se planea también una especie de programa de extensión conocido como el «Cuarto Museo», «es decir, museos abiertos, sin la restricción de las cuatro paredes de un edificio. En este campo el museo acude a la tecnología moderna para facilitar la información cultural a las comunidades nativas organizadas. La importancia de este programa radica en compartir con las comunidades que no tienen posibilidad de visitar museos, como las del hemisferio sur, programas preparados en videos y mirar en ellos cómo gente de otros países admira esas creaciones...».⁸

La colección arqueológica y etnográfica del Museo consta «aproximadamente de un millón de artefactos, la mayor parte de los cuales es originaria de Estados Unidos y Canadá. Los que proceden de Latinoamérica representan 27 por ciento, y de ese porcentaje 10 por ciento corresponde a México y Centroamérica, 11 por ciento viene de Sudamérica y el 6 por ciento restante del área del Caribe».

⁷ Museo Nacional del Indio Americano, «Background fact sheet», en *News Release*, documento SI-55-95, mayo de 1995.

⁸ *Museo Nacional del Indio Americano*, op. cit., p. 4.

Motivaciones y antecedentes de la reunión

Uno de los motivos expresos más inmediatos fue que el Museo tendría la responsabilidad de extender su trabajo a todo el continente y no sólo circunscribirse a los indios de Canadá y Estados Unidos por lo que «la administración del Museo consideró oportuno organizar un taller-seminario sobre temas generales, pero de importancia para la institución y para la preservación de las expresiones culturales de la América indígena. Para el efecto, y en correspondencia con la proporción de artefactos que existe en la colección del Museo, se sugiere una primera lista de participantes, la cual incluye líderes indígenas de México, Guatemala, Panamá, Guyana, Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Chile y Brasil».⁹ Es decir, se invitó a discutir a algunos dirigentes de aquellos pueblos indios que estuvieran representados mediante objetos, algunos de éstos sagrados, en posesión del Museo del Indio Americano.

La intención del Museo fue entonces primordialmente un intercambio de opiniones, una consulta, como inicio de un trabajo de colaboración que podría extenderse en el tiempo. En su propuesta de taller, presentada a la Fundación Interamericana, el museo puntualizaba:

Desde su fundación el Museo ha tomado conciencia de la importancia de trabajar en colaboración con líderes indígenas de las Américas. En unos casos la vinculación se estableció mediante consultas a esos líderes sobre asuntos que conciernen al patrimonio cultural sagrado y la repatriación de restos humanos, y en otros, colaborando con las mismas comunidades. En esta relación bilateral, el museo tiene especial interés por acceder al conocimiento y la experiencia de las poblaciones indígenas, especialmente a su arte, su historia, su lengua y su tecnología tradicional. Para ello está lanzando innovadores programas públicos y desarrolla investigaciones que podrían estimular la protección de las costumbres tradicionales, mejorando la estrategia que permita conservar y perpetuar las culturas y comunidades nativas, sin el perjuicio de su anexión al desarrollo y progreso modernos.¹⁰

Esta declaración de principios, junto con su misión expresa apuntada antes, constituye un bosquejo más o menos preciso de lo que puede ser el Museo Nacional del Indio Americano, y será la base de nuestra argu-

⁹ *Ibidem*, p. 1.

¹⁰ *Idem*.

mentación, pero en principio alude a una responsabilidad de recuperar las tradiciones milenarias de los pueblos originarios del continente, quiérase o no, guste o no, descuajados de su pasado, interrumpidos en su proceso histórico de manera violenta por la invasión europea, con todos los trastornos negativos que esta interrupción sigue implicando y con los intercambios y mestizajes que son ineludibles en cualquier cultura que sigue moviéndose. En América, el continente, esto sucedió abrupta y rápidamente, y sus efectos no pueden dejar de valorarse en cualquier aproximación que pretenda ir al fondo de la problemática de la diversidad cultural. Esta declaración es entonces de suma importancia, porque muestra, por parte de una institución cultural estadounidense, el reconocimiento a la diversidad cultural y la necesidad de recuperar conocimientos que en el mejor de los casos se desarticulaban. Este gesto, debe repetirse, es sumamente valioso. No obstante, ante la complejidad del problema que intentamos abordar, no adelantaremos los vericuetos de algunas de estas aseveraciones y dejaremos que la crónica de las sesiones de trabajo hablen por sí mismas. Para entender un poco más el contexto en que ocurrió el taller *Identidad étnica, museos comunitarios y programas de desarrollo*, vale la pena detenerse y revisar las aproximaciones previas del Museo.

En el verano de 1991, el Museo tuvo la iniciativa concreta de consultar a nueve indígenas de México y Sudamérica involucrándolos en la selección de tres exposiciones inauguradas en octubre de 1994, fecha de inauguración de su sede neoyorquina. Los indígenas consultados, pertenecientes a los pueblos zapoteco e ikood (huave) de México, shuar de Ecuador, quechua de Perú y aymara de Bolivia, se incorporaron junto con los selectores procedentes de pueblos indios de Estados Unidos y Canadá a las exposiciones, mediante video y fotos donde aparecen narrando e interpretando los artefactos de sus culturas exhibidos «para deleite de los visitantes y de ellos mismos». Era el primer paso en un proceso de vinculación con pueblos indios fuera de Estados Unidos por parte del Museo, si bien desde 1973 el *Festival of American Folklife*, organizado por el *Center for Folklife Programs and Cultural Studies*, parte también del Smithsonian, «ha incluido la participación de comunidades y organizaciones de base», pero entendemos que en su calidad de participantes en un festival, mas no en su planeación ni en su ejecución.¹¹

El ocho de julio de 1992 tuvo lugar en Washington D.C. una primera reunión organizada por el Museo Nacional del Indio Americano «para

¹¹ Daniel Mato, *op. cit.*

examinar las estrategias e iniciativas que faciliten las relaciones del museo con las organizaciones y comunidades nativas de América Latina». ¹² Asistieron diversas personalidades «indígenas y no indígenas» ligadas algunas a entidades latinoamericanas instaladas en Washington, personal del Smithsonian Institute y algunos representantes de organismos internacionales. De ahí surgieron algunas recomendaciones para extender la acción del museo al «resto del hemisferio fuera de los Estados Unidos».

Es también importante resaltar que una de las preocupaciones centrales de un museo de la magnitud y con el acervo del Museo del Indio Americano ha sido «cuidar la intangibilidad de los objetos sagrados» para lo cual se establecieron mecanismos de consulta a distancia, extensiva a líderes en Latinoamérica bajo el lineamiento de que para hacer uso de esos objetos «es preciso tener una autorización de un líder indígena contemporáneo, que reside en el territorio como heredero histórico de la cultura antigua». Según declara el propio Museo, esto inició un proceso de diálogo, logró 12 autorizaciones y le permitió cumplir con su política de proteger los bienes sagrados. Este es un asunto espinoso, pues implica el reconocimiento de que objetos y restos han sido extraídos por siglos de sus contextos originales y merecería toda una investigación especial, consultando muchos documentos, legislaciones y propuestas de los indígenas estadounidenses y de Canadá. Por lo pronto baste anotar que la reunión que nos ocupa, y mucho del impulso de vinculación entre el Museo y los participantes indígenas de Latinoamérica parece haber surgido de esta preocupación, que en su momento fue una fuerte exigencia entre los círculos indios estadounidenses que comenzaron desde finales de los ochenta a reclamar la devolución de restos y objetos sagrados. Incluso a partir de 1990 el Museo llevó a cabo «22 reuniones de consulta en Estados Unidos y Canadá». Esto llevó a una fuerte discusión en el mismo Congreso estadounidense, hasta la aprobación de legislaciones tendentes a regular estos manejos. Si bien el asunto no resta mérito a los esfuerzos del Museo, sí termina por circunscribir mucho la discusión y fue sin duda uno de los ejes de discordancia que hizo más ruido durante el taller, ya que para los pueblos indios presentes el manejo de lo sagrado obedece a preocupaciones muy distintas a las del Museo, y porque toda la idea de un museo centralizador, o para el caso museos comunitarios, parece recaer —según el propio discurso del Museo— en el uso que se hace de los objetos des-

¹² *Museo Nacional del Indio... op. cit.*, p. 2.

plegados, sean sagrados o no, como si la objetivación fuera sustituto de una experiencia continua y vasta, cuando el mero despliegue de objetos es siempre una traducción fragmentada e inmóvil. En torno a este último punto gira, en realidad, toda discusión posible pues cuestiona centralmente el papel de los museos y contrapone las expectativas de las comunidades. A esta contradicción, y a las posibles vías de una verdadera recuperación y expansión de la diversidad cultural inherente a los pueblos «originarios» del continente, dedicamos nuestro trabajo.

La reunión

Identidad étnica, museos comunitarios y programas de desarrollo fue un taller cuyo signos pueden encontrarse en el difícil equilibrio entre las propuestas de una institución cultural, en este caso una institución estadounidense, y el impulso reivindicatorio de la dignidad e identidad de los participantes. La reunión incluía siete puntos a tratar y contempló una visita a la reservación Cherokee. Los puntos eran los siguientes:

1. Intercambiar experiencias en torno a cada comunidad, sus costumbres y tradiciones sociales, culturales, económicas y de organización comunitaria o étnica.

2. Compartir el nivel de identidad étnica, las creencias tradicionales y los modos como esto influye en la vida diaria, sus ritos y ceremonias «costumbristas» (sic).

3. Examinar el grado de capacitación que existe en torno a la idea de los museos comunitarios como mecanismos de preservación de tradiciones culturales.

4. Hablar de la actitud de las organizaciones respecto del patrimonio cultural y el patrimonio arqueológico, en torno a la continuidad cultural y el desarrollo del turismo en la localidad.

5. Tocar el punto de la política de repatriación de restos humanos que se guarda en los museos estadounidenses, en particular el Museo del Indio Americano.

6. Abordar las necesidades que afrontan las comunidades para preservar su tradición cultural y el apoyo técnico que el MNIA podría ofrecer a las organizaciones indígenas de Latinoamérica.

7. Hablar de asuntos vinculados con la museología, como el significado de las colecciones, el cuidado y presentación de los objetos, la documentación de obras artísticas y la tradición oral, programas de educación e historia local, promoción cultural, revitalización de artesanías y desarrollo económico.

Se puede decir que era un programa de actividades interesante y que tocaba puntos de discusión pertinentes. Lo principal era que los participantes veían con curiosidad el impulso de una institución cultural tan grande, y en términos generales, originó expectativas difusas entre ellos. Pese a esto, muy rápidamente comenzaron a surgir contradicciones. Ello no significa que existiera enfrentamiento, por un lado porque hubo un clima de apertura entre las autoridades y los organizadores y, por otro, porque los integrantes de los pueblos indios del continente, en especial de Latinoamérica, están ya muy acostumbrados a lidiar las contradicciones con gran contundencia, lucidez y precisión revestida de gran finura, nivel imaginativo, narrativo y poético que desarman en gran medida cualquier posibilidad de réplica airada.

En su discurso inaugural, Richard West, director del MNIA, enfatizó la nueva actitud de las instituciones, la intención de preservar el conocimiento de los pueblos indígenas. Para él los objetos desplegados en el museo no eran objetos muertos. «Queremos que cada objeto tenga su verdadero sentido», dijo, y añadió que el museo era depositario, como extensión, de la vida de las comunidades. Parte de su papel era entonces documentar el sentido que se hereda de generación en generación. El museo, en palabras de Richard West, contemplaba un plan maestro para encontrar el pasado con el presente, lo antiguo con «los descendientes». Enfatizó entonces que los objetos y restos sagrados no deben ser profanados en los museos, por eso la preocupación de consultar, incluso a distancia, acerca de su uso y significado, para hacerlo corresponder más con su despliegue en un museo, para darle vida a la colección. Finalizó hablando de una nueva colaboración entre los pueblos indios y las instituciones y recalcó, «no los hemos invitado sino para enseñarnos».

Fue muy interesante constatar que desde la simple presentación, cada uno de los participantes indígenas mostró parte de ese conocimiento vivo en sus comunidades. Dicha visión ya apuntaba una serie de principios que darían su textura a toda la reunión y que eran principios afines entre los 26 representantes entre quienes se encontraban un mixteco y un zapoteco de México; dos mam de Guatemala; dos kuna de Panamá; un shuar-achuar, un quichua y un cofán de Ecuador, y un tupi-guaraní de la frontera entre Bolivia y Ecuador; un guajiba y un puinave de Venezuela; dos mapuches de Chile; un quechua y un aymara de Perú; dos putumayo y un nasa de Colombia; un arawak de Guyana; dos canela, un terena y dos kaiapó-xikrin de Brasil, y un jal'qa de Bolivia.

Sin ponerse de acuerdo, cada uno en su presentación contribuyó al armado del rompecabezas latinoamericano difícil de asimilar si no se está inmerso en las condiciones de arrinconamiento que han sufrido los pueblos indios del continente. Fue realmente emotivo constatar lo dicho en otro contexto y otra circunstancia por un *marakame* (o chamán) huichol de México: «juntar los momentos en un solo corazón, un corazón de todos, nos hará sabios, un poquito más para enfrentar lo que venga. Sólo entre todos sabemos todo». Este mismo principio, sustrato de las palabras de muchos concurrentes, fue expresado muy enfáticamente por Leonidas Kantule, cacique kuna de Kuna Yala en Panamá: «Así como hablan los palos de la choza entre sí, así como éstos se necesitan, así debe ser la comunidad... El brazo no dice que el dedo meñique no vale. Basta que un pedacito se machuque para que todo el cuerpo sienta el dolor». Es decir, para los pueblos indígenas del continente nada es posible sin una participación en circunstancias de igualdad en donde cada quien aporta y participa en la vida comunitaria.

Partiendo de este principio, todos reivindicaron una preocupación que rige para prácticamente el movimiento indio en Latinoamérica: la necesidad de revitalizar y potenciar el conocimiento acumulado que es común, que da sentido a los pueblos, que parte de la identidad y que se expresa en la dignidad de ser sobrevivientes. No los herederos ni los descendientes de una gran tradición: los mismos de antes pero arrinconados. Sin esta precisión no habría discusión posible y el encuentro entre pasado y presente que planteara Richard West no tendría igual sentido. Pero lo interesante de sus planteamientos en torno al conocimiento es que lo refirieron constantemente a objetos de uso común, como el cacique kuna a los palos de la choza. Su idea de los objetos implicaba principios fundamentales de la vida en común. Es decir, sin que se notara demasiado, enfatizaron todos que los objetos no podían descontextualizarse de la vida so pena de convertirse en meras cosas, inmediatamente muertas. Para David Tirado, mam de Guatemala, por ejemplo, «todo en la cultura tiene un servicio, una función». Ángel Yanduro, tupi-guaraní de Ecuador —y en esto coincidieron todos— se refería a la tierra como la madre, alguien, no algo, que no se puede comprar ni vender. Lorenzo Aillapán, mapuche chileno, fue muy ilustrativo porque hizo sentir otra afinidad entre los participantes indígenas. Todos son seres múltiples y a diferencia de la gran especialización que recorre el mundo moderno, entre los indígenas sigue valorándose el saber fabricar instrumentos, ser poeta, músico, médico, agricultor,

dirigente o servidor en algún cargo social o religioso. En general dedicarse a varias cuestiones creativas sigue siendo un valor. Comentando en torno a objetos que mostró, hizo énfasis en lo ya anotado: éstos son más que cosas y no sólo están vivos, sino que arrojan principios de comportamiento. Para este dirigente mapuche, experto entre otras cosas en el lenguaje de los pájaros, «el arado es central a la vida porque permite sembrar, y también se les enseña a los niños para que sean correctos, derechos. Porque el surco tiene que ser derecho, no dejar camellones para que la semilla nazca bien, y esa es la enseñanza. Esta indica que la persona tiene que ser muy correcta desde niño hasta que llega a ser adulto y abuelo». Es decir, el arado aloja un principio de comportamiento. También habló del juego de la peñota como símbolo de relación. «El juego de pelota no es competencia, es comunidad, es comunicación para tomar acuerdos, por eso no hay árbitros porque eso trae competencia y gran ambición». Se enfatizaba también la necesidad de recuperar las relaciones humanas, algo implícito también en las palabras de Leonidas Kantule, y unos y otros pedían escuchar a los otros, saber «sus historias». Mónica Huentequil, también mapuche de Chile, lo remitía a los antiguos; para ella la enseñanza de los grandes seguía siendo muy importante. Y su visión del horizonte rimaba de nuevo con las palabras de igualdad en el apoyo, de interrelación como forma central a toda vida, cuando dijo mostrando un tambor ceremonial que es centro de su visión del mundo: «Se dice que para la cosmovisión hay que subir a un cerro y ver en derredor. Entonces todo es circular y más que puntos cardinales, son cuatro territorios establecidos sujetándose entre sí». Igual Tomás Mostaceda, cuando dijo «es hora de conocernos, en un solo camino». Inocencio Ramos fue contundente. Para él, relatando la terrible experiencia de los indígenas de Colombia, donde «unos están en la guerrilla, otros en el infierno del narco-tráfico, lo superficial [o la apariencia y objetos es lo de menos], al indígena mirémoslo por dentro, en el pensamiento y en las actitudes». Y añadió: «no puede ser la lengua la separación. Se ha querido separar a indios de no indios por la lengua, pero muchos saben lengua y no quieren ser indígenas. En Colombia ha habido masacres y no se ha arreglado nada con las investigaciones. Incluso se mata a los abogados que han conducido estas investigaciones». Es decir, para él, hablar de revitalización cultural es imposible si no se ubican perfectamente las terribles condiciones de vida del indígena; sin ubicar la historia de los pueblos es imposible un trabajo de revitalización. «Si se habla de revitalización cultural, hay que ver cuál es la

vida. Ahora se habla mucho de autonomía. Para hablar de autonomía hay que hablar de educación propia y como tal de la reproducción de su impulso, partiendo de la realidad para la transformación». Para otros, como Benjamín Jacanamijoy Tisoy, putumayo de Colombia, el tejido de las abuelas, en el cual cada una cuenta historias, es una forma de «ir tejiendo la vida, tejiendo el conocimiento, la historia». En síntesis, los participantes reivindicaron su conocimiento, lo anclaron a la vida cotidiana, a los objetos que les sirven y de los que se sirven, que en gran parte están fabricados por ellos mismos, establecieron una relación de igualdad basados en la cooperación y la ayuda, pero sin idealizar ni extraer del contexto la cultura indígena, pues la vida en las comunidades es difícil y entraña los peligros del aislamiento, el etnocidio y la utilización.

En esas condiciones era difícil para ellos pensar en las pretensiones del Museo Nacional del Indio Americano. La mayoría agradecía el impulso y la invitación a consultarlos, pero se sentían fuera de sitio, y sentían desproporcionada la enormidad que se les hacía evidente. No era ingenuidad o ignorancia; por el contrario, la mayoría tenía un panorama más «global» que lo que suponen sus palabras, palabras cargadas de simbolismo y entendimiento interno. Marcos Terena, importante líder indígena de Brasil no se concretó a las descripciones. Hizo un relato de su vida que resume esa búsqueda de identidad y el establecimiento de los valores y prioridades de la vida para los indios. Por eso relató que siendo niño los misioneros evangélicos se lo llevaron a la ciudad. «Yo no sabía que la vida del blanco fuera tan difícil», comentó. Ahí sintió en carne propia que para los urbanos ser indígena era ser salvaje y perezoso, mientras él no era nada perezoso y mucho menos salvaje. Y sufrió durante años el estigma y la contradicción entre su propia vida y lo que los programas de estudio decían de esa vida. «En las pruebas de la escuela me hacían hablar de cosas que no eran ciertas». Quizá el pasaje más conmovedor, por las implicaciones íntimas y las resonancias políticas y sociales que tiene, fue cuando relató que una vez jugando fútbol logró meter un gol y entonces todos los presentes, sus condiscípulos, lo vitorearon gritándole, “¡bravo, japonés, arriba el japonés!”. Y pues catorce años de su vida fue un japonés, ya que en Brasil el japonés tiene fama de emprendedor y listo. Fingió entonces una identidad que le fue apropiada y con eso rebasó fronteras artificiales basadas en el desprecio ignorante. Todo hasta que ya en la universidad, estudiando para pilotear aviones de combate, logró hacer unas pruebas difíciles volando. Al descender a tierra su comandante lo felicitó y le dijo que le arreglaría todos los papeles para que asumiera la

nacionalidad brasileña, pues lo suponía como todos, japonés. Entonces dijo «no soy japonés, soy indio terena», pues el Terena de su apellido responde a una identificación impuesta quizá por los misioneros, borrándole su identidad terena. Ese fue el fin de su carrera de piloto. «Perdí esa oportunidad», dijo después, «pero recuperaré mi dignidad». Otro aspecto importante que abordó Terena, experto en identidades, fue la sobrevaloración de los objetos por parte de los «blancos». Para él, incluso la ropa de las casas comerciales tiene hoy diseños indígenas. Porque para él hay algo más importante, algo que se comparte sin necesidad de presentaciones e identificaciones por escrito. Por eso su relato termina contando de algún encuentro que tuvo con otro terena en un bar de Brasilia. «La identificación fue inmediata. Pero él no me pidió mi pasaporte, ni mi tarjeta de identidad. Sólo dijo, a manera de saludo, “¿cómo va la familia?” Todo lo demás estaba dicho, teníamos muchas cosas en común».

A primera vista, no parecen muy distantes las pretensiones del Museo Nacional del Indio Americano y la idea de recuperación del conocimiento y la identidad que mostraron los participantes. Realizando un análisis más al fondo, hay discrepancias fundamentales que tendrán que revisarse para lograr un verdadero vínculo creativo entre dicha institución y las comunidades que recobran, a fuerza de lucidez y organización, una identidad que siguió viva pero que no pudo ejercerse con la plenitud que tuvieron cuando no eran objetos, ni de utilización ni de colecciones.

Los pueblos indígenas, no hay que olvidarlo, impulsan de nuevo ser sujetos. Y ese proceso es ya irreversible.

Historias de encuentros y desencuentros en la globalidad

Tras la formalidad de las presentaciones (el primer encuentro) y después de la exposición de motivos por parte de MNIA vinieron en cascada otros encuentros y desencuentros.

El MNIA presentó su historia y sus nuevos objetivos por medio de conferencias que incluyeron videos, esquemas, fotografías, documentos — a los que los observadores no tuvimos acceso— de los orígenes del museo hasta la presentación del nuevo proyecto de creación de su sede en el *Mall* de Washington: 148 millones de dólares costará el edificio que lo albergue.

Palabras más o menos, se dijo que se pretendía un museo diferente en relación con otros que guardan colecciones de indígenas americanos; la diferencia estriba en la consulta para el beneficio común y la colaboración mutua. El Museo pasó de atender objetos a atender a la gente que los produce.

Dado que «las culturas nativas estaban muriendo», había entonces que coleccionar y acopiar no sólo objetos sino leyendas, mitos, historia oral, etcétera. En ese marco el señor George Heye coleccionó «como *hobby*» ¡más de un millón de objetos! El Museo, se dijo, pretende representar el mundo de los indígenas, su cultura, «tal y como ellos mismos quisieran ser representados».

Tras una bien documentada exposición —que no se detuvo en alardear de los avances tecnológicos que posee el Museo—, hubo una verdadera avalancha de cuestionamientos (el segundo des-encuentro), de los cuales sólo mos-tramos unos cuantos. A manera de ejemplo, Marcelino Chumpi, shuar de Ecuador, del pueblo indio que en otras naciones es conocido únicamente por reducir cabezas, dijo: «Si el museo quiere realmente colaborar y propiciar una relación distinta con los indios o nacionalidades de América Latina, debe invertir recursos humanos y técnicos para el autodesarrollo cultural. ¿Documentar por qué las comunidades indígenas se están muriendo? No, porque lo que se requiere es documentar la cultura para el desarrollo de las comunidades. Es un concepto erróneo que proviene seguramente de un antropólogo...». Al finalizar el taller-seminario, el mismo Marcelino añadiría: «...hemos llegado aquí para decir que estamos vivos...». O como señalara Feliciano Mendoza, mam de Guatemala al conocer la sede neoyorquina del Museo: «¿Nuestra cultura está representada? Hay elementos de ella —los objetos— pero nuestra cultura está en nuestros pueblos y estamos bien vivos...». Los demás insistieron en esta línea con otras consideraciones.

Feliciano misma continuó: «El señor Heye tuvo su *hobby*: crear la colección. Ahora bien, falta un análisis de la situación económica, política y social de las verdaderas comunidades. Nosotros no venimos a exhibirnos, no somos objetos...».

«¿Cuál es el compromiso del museo?», diría Inocencio Ramos, «¿estamos comprometidos con la vida? ¿Nada más venimos a ver objetos? Guardar los huesos del abuelo, para mí, es contraproducente...».

«¿Todo esto es una cuestión folklórica, o un movimiento político?», resaltó Ángel.

Adrián Montaña, zapoteco de México y representante de los Museos Comunitarios de Oaxaca llegó al punto de inquirir: «Solicito el anteproyecto, punto por punto, de la propuesta del MNIA».

Ante todo ello, el Museo se restringió a plantear que se podía pensar en otros instrumentos, no necesariamente en museos comunitarios. Después se presentó el programa de museos comunitarios vigente en Oaxaca, su metodología y la manera en que las comunidades se han apropiado de ellos. Sin embargo, la exposición no fue hecha por un miembro de alguna de esas comunidades, sino por una de sus promotoras, Teresa Morales

Lersch, antropóloga estadounidense radicada en México, lo cual, a los ojos de los representantes invitados no pudo sentirse como una experiencia vivida por las comunidades —aunque lo es y muy importante— y uno comentó, «no es lo mismo, ni es igual...». Este des-encuentro ocurrió también porque dentro del esquema de análisis del taller-seminario se incluyeron dos temas por separado: *museos comunitarios* y *programas de desarrollo*. Sin embargo sólo se abordó el primero. Desde nuestro punto de vista, lo que se puede considerar como una propuesta de multiplicación loable de una experiencia probada —conocemos de cerca el desarrollo de los museos comunitarios de México— se convirtió en una discusión (el tercer des-encuentro) a partir de las connotaciones —no necesariamente con carga positiva, sino muy profusamente colonialista— que tiene y ha tenido la palabra *museo* para los grupos representados del continente.

«A muchos de nosotros», dijo Marcelino, «no nos gusta la palabra museo, porque está muy ideologizada», y se preguntaba: «¿nuestros conocimientos ya están patentados en la forma de museo? Cuando hablamos de museos, estamos fragmentando la idea de cultura, de vida y de medio ambiente...». Ante la propuesta del MNIA de formar un consejo consultivo compuesto por los representantes de las comunidades o grupos indígenas, les repuso, «¿si creáramos un consejo no sólo consultivo, sino consultivo y decisorio, aceptarían esa propuesta?».

Los términos indio, indígena, tribu, pueblo y comunidad también se discutieron. En uno de los discursos inaugurales del taller seminario, un representante del Museo Nacional del Indio Americano, dirigiéndose a los participantes y queriéndose referir a la igualdad en la diferencia —así como puede leerse también en algunos documentos preparatorios a la reunión y en otros discursos allí dados— restaba importancia a cómo se autonombran las comunidades y a cómo se refieren otros al mencionarlas. La referencia más recurrente en este discurso institucional fue, sin embargo, la de *nativos*.

Lo que en un inicio parecía una vía para dispersar dudas sobre la unidad en la matriz cultural de los pueblos de origen prehispánico que viven en Latinoamérica —«todos somos iguales»— más tarde se convertiría en un tema de aclaración de parte de los participantes en el taller hacia los organizadores: «...tampoco nos gusta la palabra indio», dijo Marcelino. Una vez más, la connotación de estas palabras está cargada de historia: «...el nombre de Indio Americano no me ha gustado», remarcó más adelante Hernán Huallpa, aymara del Perú, y prosiguió, «por eso en el Perú se cambió ya; el día de la Raza se llama ahora día del Campesina-

do». Así, el epígrafe tomado de Guillermo Bonfil confirma la naturaleza peyorativa de los términos dados para diferenciar a los colonizados.

Es innegable que la visita a la sede del Museo en Nueva York removió pensamientos y emociones entre los participantes. Paradójicamente, uno de los momentos exaltantes ocurrió cuando, al entrar a una especie de domo, fueron recibidos por una mujer que cantaba acompañándose de un tambor, en lo que parecía alguna lengua indígena y con un sentido ritual que encantó a quienes la escuchamos. Su emotividad llegó con fuerza y la resonancia de su voz hizo que varios platicaran con ella al terminar su ejecución. La paradoja estriba en que los idiomas en que cantaba eran inventados y únicamente *semejaban* algunas texturas de los idiomas del continente. Su trabajo en el Museo consistía justamente en hacer sentir esa ritualidad y esa emoción, pero sin tener un sustrato real, ni lingüístico ni musical, con las culturas indias, pero los simulaba muy bien. No fue una farsa, en tanto su trabajo era muy profesional, pero muchos se preguntaron por qué no se tocaba música auténtica, si hay tanta. Se reclamó también que las cédulas de muchos objetos desplegados no estuvieran en los propios idiomas de los pueblos indios, «o al menos en español», y más adelante un participante comentó, al referirse a la forma en que había visto exhibida parte de una indumentaria de su comunidad: «...los objetos estaban ahí muy bonitos, pero, o ponen bien la ropa de mi "patria", o la retiran...» y claro, estaba aludiendo al hecho de que para ellos es de suma importancia estar permanentemente conectados con la tierra, y no concebía que sólo se exhibiera, flotando, la sola camisa.

Las autoridades del Museo explicaron también la sede que se construye en el *Mall*. Esto, de nuevo, creó inquietud —si bien los participantes reconocían la belleza del edificio, y las autoridades enfatizaron que se utilizarían materiales, texturas y colores afines a los de las culturas indígenas, disposición del espacio para que se creara una relación con los puntos cardinales y la presencia del sol y la luna, y un diseño en forma espiral que correspondería con varias cosmovisiones indígenas— porque para los pueblos indios la escala de las cosas, de los edificios, no es la misma que para el occidental.

Los grandes templos de la antigüedad respondían a otras circunstancias, cumplían otra función, y sobre todo, había sido una decisión propia erigirlos. Hoy, los indios contemporáneos se desentendieron de un edificio de esa magnitud. Marcos Terena lo dijo un tanto abruptamente, pero con una ironía que exige mesura y sensibilidad: «No puede ser el monumento al indio desconocido; los pueblos del continente no son una sola cosa». David Tirado continuó: «Es de nosotros pero no para nosotros. Incluso me costó mucho trabajo entrar a Estados Unidos. Ustedes sabrán qué hay detrás de todo esto».

Para David, el Museo podía asumir un papel educativo y de sensibilización, pero debería contener elementos de cómo influye positiva y negativamente a sus culturas. No obstante, el punto que se cuestionaba más era que, habiendo sido «castrados» de su historia, no había un impulso desde la propia cultura para seguir alimentando la vida. Entonces, todo proyecto de revitalización debía partir de las propias comunidades, es decir, para él la inversión fuerte no debió hacerse en un súper edificio, sino en programas comunitarios o, lo que es lo mismo, que se invirtiera dinero en las propias culturas para aprovechar sus conocimientos.

En síntesis, no los convencía el argumento de que el Museo se hubiera creado para que los 80 millones de visitantes anuales que puede recibir supieran de la existencia de los pueblos indios, cuando en las comunidades, apartadas y en procesos difíciles, la cultura indígena seguía un trayecto de dependencias, aislamiento y desarticulación.

Habría que remarcar entonces una fuerte contradicción entre algunas propuestas y observaciones a partir de lo que aparentaban las exhibiciones de este museo y las que podrían sugerirse a partir de la experiencia de los museos comunitarios, y el hecho de que nadie de la institución haya explicado la diferencia entre el primero y los segundos. Esta confusión es producto quizá del esquema de organización del encuentro, y habría sido una discusión provechosa si se hubiera profundizado en la experiencia de los museos comunitarios mexicanos, a partir de conocer en directo la experiencia que viven muchas comunidades inmersas en este proyecto.

Los museos comunitarios mexicanos, museos *High Tequio*¹³

Tanto en la experiencia de los museos comunitarios de México, como en otras modalidades afines de otras latitudes y regiones del globo, se ha buscado enriquecer la idea de museo para que esté ligada a la de desarrollo a escala comunitaria, local o regional. Ejemplo de ello son los ecomuseos europeos, en particular el caso del Centro para el Desarrollo del Maestrazgo en la región de Molinos, Teruel, en Aragón, España, convertido hoy en un paradigma europeo que combina la figura exposición y museo con la de desarrollo rural, mediante la participación comunitaria.

¹³ *High tequio*: utilizamos metafóricamente este término para designar la adaptabilidad que los pueblos indígenas están desarrollando en la modernidad, su capacidad para asimilar y transformar aquello que de las culturas ajenas les puede ser útil, no importando las condiciones que originaron el conocimiento que puedan tener de ello. Después de 500 años, los modelos de organización que les fueron impuestos desde los inicios de la época colonial se han transformado hasta derivar en el actual *sistema de cargos* que, por usos y costumbres, practican de forma

Por lo tanto, haber propuesto el desarrollo y la multiplicación de museos comunitarios a nivel continental, así nada más, como sucedió en el taller-seminario, perdiendo de vista la función histórica particular que la institución museo ha desempeñado en el desenvolvimiento de cada nación, resultó en uno más de los desencuentros. En parte porque se perdió de vista que uno de los fundamentos de esta modalidad de museo es, justamente, que surge a iniciativa propia de las comunidades. Si en México estos museos existen y se multiplican velozmente es porque son, o representan, espacios de expresión fuera de la esfera de los aparatos de control político del gobierno federal.

En países de Sudamérica, en cambio, la existencia de formas o mecanismos comunitarios de expresión ha asumido más la forma de radios comunitarias que tienen una mayor expansión que en México, quizá por la inexistencia de monopolios en los medios de comunicación masiva y porque las legislaciones —persistencia indígena y de otros sectores de por medio— han permitido poco a poco abrir espacios, a pesar de que, como dice Hughes de Varine-Bohan:

La estrategia de los sistemas de poder es tratar de dividir comunidad de acción, y dar a la primera un carácter formal y burocrático (para cambiarla de una colectividad en una delegación electoral), y en cuanto a la segunda, se busca separar bien los papeles: a la autoridad establecida le pertenece la decisión y a la población le corresponde la ejecución.¹⁴

Este punto es clave. Por eso, en muchos países de América Latina la lucha por la democracia pasa por el acceso a los medios de comunicación masiva, pero en particular por el derecho a la existencia de instrumentos propios —a escala local— que no dependan de las estrategias comerciales de una empresa ni de la retórica particular del Estado, y exige la desaparición de los monopolios corporativizados y culturalmente homogenizadores o folklorizantes; en resumen, se traduce en un reclamo generalizado por un mayor acceso, control y despliegue de opciones de educación, cultura y desarrollo propios.

variable entre pueblo y pueblo. La institución museo es otro ejemplo de apropiación contemporánea de un lenguaje comunicativo que coincide con algunos rasgos de ritualización que les son cercanos. Los museos comunitarios requirieron del *tequio* para constituirse. Esta es una forma de trabajo comunitario gratuito que los individuos deben realizar en las comunidades indígenas de México sin recibir una retribución económica.

¹⁴ Hughes de Varine-Bohan, *Le temps social*, traducción de Ery Cámara, París, Francia, 1991.

Hoy en día, el desarrollo de base, la autogestión, la búsqueda de espacios, allí donde existe una matriz civilizatoria de origen indígena, pasó de ser expresión de resistencia social a un conjunto de propuestas viables de desarrollo local y regional para el mundo rural, basadas en sus propias formas de organización y conocimiento tradicionales.

Pero, ¿cómo son los museos comunitarios que se han gestado en México? Existen distintas formas de denominar las experiencias culturales de carácter similar a las del museo comunitario en cuanto a objetivos y alcances (video y fotografía indígena, radios y televisión comunitarias, etcétera). En todo caso, los museos comunitarios mexicanos representan sólo una de las modalidades creadas para captar, sistematizar y expandir los conocimientos y las iniciativas culturales generadas desde el ámbito local en distintos sectores de la sociedad, desde abajo, que representan los intereses e historia de comunidades que no pretendan autoidentificarse para excluirse, sino para que la reflexión de su carácter propio motive el inter-cambio cultural en el ámbito regional, nacional o global. Ello ocurre, y no casualmente, en pueblos enclavados en regiones mono o pluriétnicas, a los que se impidió desarrollar su matriz cultural y que ésta se convirtiera en una opción de desarrollo distinta.

La construcción de los museos comunitarios en México, en el sentido más amplio, se ha dado como un proceso que da pie a un ritual de patrimonialización colectiva a través de la valoración y selección de los objetos (o hechos culturales y naturales) que constituyen el contenido de sus exhibiciones. Eso no quiere decir que las comunidades involucradas no tengan estratificaciones, conflictos o contradicciones en su interior —ningún grupo humano es tan armonioso como para estar exento de ello—. ¹⁵

En todo caso, los museos comunitarios de Oaxaca se designaron así, resaltando el hecho de estar organizados *comunitariamente* y no tanto por su contenido. Las comunidades intentan mostrarse; la metáfora de la imagen en el espejo originada por Georges Henri Rivière al hablar de los ecomuseos europeos no es tan ingenua como algunos piensan. Sabiendo incluso que se trata de comunidades que desde la negación exigen *contar* no sólo para sí mismos, sino para relacionarse con los otros, entienden que toda historia es al mismo tiempo negación y presencia y que al reconstruirse, la imagen en el espejo puede quedar por consenso armoniza-

¹⁵ Próximamente se publicará un texto donde se sintetizan distintas modalidades de participación —comunitaria o social— en el campo museológico. *museos Al REVÉS*, Marco Barrera, et al., Fideicomiso para la Cultura México/USA, Fondo de Apoyo Local y Camaleón, S.C., México, 1996.

da, dejando en el sustrato de larga duración ciertos conflictos. Esto hace todo conglomerado humano que se narra, pero sólo a los pueblos indios se les exige desde fuera precisiones que no se harían en otros casos; esto no se exige a las culturas que pueden publicitar sus versiones de la historia. Por lo tanto, la imagen concluyente puede estar constituida por un conjunto de trozos que a lo mejor ni siquiera alcanzan a llenar todos los huecos del pasado (de los diez museos comunitarios que hay en Oaxaca, sólo uno aborda parte de su historia dentro de la época colonial).

Lo importante es que estas comunidades deciden qué mostrar, hacen un ejercicio democratizador de su pasado que nada tiene que ver con la tradición liberal del siglo XIX que existiera en la mayoría de nuestros países, y que buscaba, apropiándose de la historia prehispánica ajena, un pasado orgullosamente «nacional», y como tal homologante.

En conclusión, la experiencia de los 118 museos comunitarios en México nos habla de que al menos en este país las comunidades han aceptado esta palabra para referirse a los espacios que están gestando. ¿Por qué en México tiene una valoración positiva? En realidad, es notable cómo en varios de ellos se sustituye la palabra museo por la de casa, como en un pequeño museo en la península de Yucatán al que le dicen *La casa de las cosas antiguas*. Por otro lado, y a reserva de que esto sea tema para una tesis doctoral, nosotros sentimos que la historia particular de los museos históricos y antropológicos de México, incluyendo al Museo Nacional de Antropología —pese a las múltiples críticas a su trayectoria, a su conservadurismo, al vacío histórico que existe entre un pasado prehispánico que se presenta en versión «centralista» (salas arqueológicas) y la imagen fotográfica de la indianidad de los años sesenta de este siglo (salas etnográficas), a su constante oposición a retornar las colecciones que alberga a sus sitios de origen, a sus verdaderos dueños—, ha creado un sentido de respeto y orgullo a una parte de la historia de muchos de los pueblos ahí representados. No obstante la evidencia de lo antes señalado, el Museo Nacional de Antropología no da muestras de poderse renovar; huye ante la posibilidad de consultar a los distintos pueblos indios que conforman parte de nuestra multiculturalidad sobre cómo ser y desplegarse, y deja entrever que para la institución la multiculturalidad es mejor si sólo se refiere, una vez más, a «objetos representativos», que no a sus culturas vivas.

La red de museos históricos y antropológicos que en mucho respondió al *boom* del nacionalismo de Estado postrevolucionario —y resultado también de una historia liberal que inicia con el fracaso de la moderniza-

ción de fines del siglo XVIII— ¿ha generado entre ellos una idealización del pasado prehispánico? Puede ser. Sin embargo tendríamos que aceptar que esa memoria también les pertenece. Como portadores y continuadores de esas culturas —llanamente son su versión de fin del siglo XX— en sus comunidades guardan celosamente objetos de ese origen y, a diferencia de otros países, museos que en su creación fueron estatales no han cumplido necesariamente un papel colonizador.

A fin de cuentas, los museos comunitarios abordan la historia negada en los libros de texto, y en los museos nacionales y regionales — instrumentos homologantes y centralizantes— y buscan conservar *in situ* el patrimonio cultural, que es de ellos antes que de la nación, sin que importen a las comunidades los adjetivos con los cuales los académicos bautizan el contenido de las exposiciones para intentar entender lo ajeno.

Muchos de los museos comunitarios en México contienen exposiciones que desde *Occidente* llamamos *etnológicas*, otras son históricas y otras más hacen referencia a sus usos y costumbres. Algunos académicos de los museos (entre otros Luis Gerardo Morales)¹⁶ al querer tipificar los contenidos de estas exposiciones se refieren a ellas como *etnohistóricas* y no propiamente históricas. Como dijera el connotado historiador mexicano Alfredo López Austin, si se habla de la Grecia Clásica todo mundo se refiere a su historia, lo extraño es que al referirse a los pueblos indios le llama *etnohistoria*; ¿se atreverían a decirle *etnohistoria* a la de los griegos?

Esto se traduce en que para entender la experiencia de los museos comunitarios habría que escuchar a los protagonistas mismos, pues nunca se refieren a la representación de sus costumbres como *etnográficas*. ¿Un problema de contenidos? Llamar a estos museos «comunitarios» soslaya la definición de los contenidos: ¿de cultura popular?, ¿antropológicos?, ¿etnográficos?, ¿polivalentes? En todo caso, históricos (incluyendo lo arqueológico) y polivalentes, pero definidos por su pertenencia a la comunidad ya que fueron, como dijimos anteriormente, comunitariamente pensados, planificados y producidos, en principio, para atender fundamentalmente a la comunidad de donde emergieron. Qué trabajo le cuesta a *Occidente* ver y entender lo ajeno.

¿Por qué museos comunitarios? Una comunidad puede estar conformada por diferentes grupos humanos que compartan una historia, una tradición o un conjunto de ellas, que tengan un mayor o menor grado de

¹⁶ Luis Gerardo Morales, «Los espejos transfigurados de Oaxaca», en *Boletín del Archivo General de la Nación*, cuarta serie, México, primavera de 1995.

cohesión en la identidad y, en el caso de las comunidades aquí denominadas indígenas, también desempeñan un papel importante los lazos y relaciones de sangre y parentesco, la lengua, la organización social, religiosa, cultural, el conocimiento «tecnológico» compartido milenariamente, o sea las formas de relacionarse en el trabajo y con la naturaleza que los diferencia de los otros y que se traduce en una cosmogonía propia. En Estados Unidos, en cambio, se puede ser indígena, o cuasi indígena, por razones de tener una mayor o menor cantidad de sangre; se puede ser indígena sin tener o haber tenido ningún lazo con una comunidad india. De ahí que para el MNIA el hecho de que el cincuenta por ciento de su junta directiva —por ley— esté conformada por personas indígenas (o que tengan en alguna proporción sangre de ese origen) resuelve el problema de la representatividad. El Museo Nacional del Indio Americano trata de los indígenas, lo cual no significa que haya sido planeado y diseñado por representantes de las comunidades indígenas y mucho menos que sea operado por ellos. De ahí que para el MNIA no exista contradicción alguna entre promover únicamente un vínculo consultivo con los pueblos indios de la América continental y no la doble vía, la de la consulta, sí, pero también la de la decisión y operación conjuntas en todos los niveles, por ejemplo.

Conclusiones y propuestas

El taller-seminario *Identidad étnica, museos comunitarios y desarrollo de base* fue sin duda un éxito en tanto pudieron confrontarse puntos de vista que nunca se habían confrontado cara a cara. Será, en el futuro, una reunión que podrá arrojar una serie de propuestas concretas, pues inaugura una discusión pendiente. Las propuestas del MNIA son, sin duda, indicativas de un intento por cerrar la brecha entre un cúmulo impresionante de pueblos distantes y las instituciones culturales públicas de carácter nacional dentro de Estados Unidos y puede ser anuncio de una apertura de las instituciones, pero también de la fuerza real de lo que difusamente podría nombrarse movimiento indio a nivel continental. Es un buen síntoma que dicha fuerza esté haciendo replantear a las instituciones culturales —y sin duda a muchos organismos transnacionales e internacionales— su papel en la revitalización y expansión de la diversidad cultural. La pregunta sería ¿cuál es la repercusión concreta de una institución como el MNIA sobre la vida, problemas y «desarrollo» de los pueblos indígenas consultados? Es muy pronto para decirlo.

'Esto sin embargo, no es suficiente. No es suficiente tampoco, por lo menos desde el punto de vista de los pueblos indios—diferente sin duda de la actitud de las políticas culturales del Smithsonian o de la propia administración del Museo— que en la elaboración de las exposiciones haya indígenas, que un porcentaje importante de su personal pertenezca —por sangre— a algunas de las variadas «etnias» del continente. No es suficiente tampoco que el propio director del museo se reconozca como cheyenne. Lo crucial en esta discusión arroja justamente una divergencia entre las apreciaciones de lo que es relevante para la identidad y el «desarrollo de base» según lo han venido definiendo los diversos pueblos indios y dichas políticas públicas emanadas de una institución cultural estadounidense.

A los ojos de los participantes en el encuentro que nos ocupa, siguen sin considerarse varios elementos que son centrales para la recuperación y potenciación de todo aquello que define la vida común, los problemas y perspectivas de los pueblos indios continentales.

El primero que resalta es la idea de participación. A los indios presentes en el taller no parece decirles mucho que exista un alto componente «racial» de las llamadas minorías étnicas, porque en principio el criterio para definirse a uno mismo como indígena no es tanto un criterio de volumen de sangre kiowa, cheyenne o kaiapó, sino un conjunto vasto de asunciones, presupuestos, creencias, mitos, valores, experiencias y vínculos que los investigadores mismos han definido desde tiempo atrás como «horizonte de inteligibilidad» o «territorio de sentido». Esta serie de construcciones emotivas, intuitivas, de cosmovisión y conceptualización del mundo —con las resonancias y sugerencias que conllevan— y el hecho de ejercerlas, es lo que otorga definición a la idea de pertenencia —identidad— a un grupo social particular. Ni siquiera la lengua, algo importantísimo para muchos investigadores y para muchos pueblos, es garantía concreta de pertenencia a un conglomerado.

En las diversas intervenciones de los delegados se hizo siempre énfasis en la idea de la corresponsabilidad como impulso real a la participación. En este sentido, sintieron que su presencia en el taller obedecía más a un interés en consultarlos, en aprender de ellos, pero nunca al interés central de hacerlos copartícipes en las decisiones de larga duración de los intentos y políticas del MNIA. Es cierto que para que esto ocurriera, debería existir un proceso conjunto de creación y relación que hasta ahora no ha sido posible, y que quizá pueda darse; pero siendo realistas, los indios ven la actitud del Museo como alejada de sus propias búsquedas. Pueden incluso respetar esa actitud y ese impulso, a fin de cuentas cualquier institución puede generar los procesos que

mejor convengan a los intereses particulares de sus creadores y ejecutores. Pero para que estos impulsos, traducidos a políticas concretas, tengan una repercusión —y por ende un aval amplio— entre los pueblos y comunidades indios del continente, se necesitaría haber comenzado por el otro extremo de la hebra. Según las condiciones actuales, a muchos dirigentes presentes en el taller les parece que el MNIA pretende un aval a partir de la inclusión de indígenas en su *staff*, sin que esto se traduzca en un cambio sustancial en sus políticas generales —por bien intencionadas que aparezcan— decididas en el mejor de los casos por el MNIA, y no por los millones de «representados» —o ni siquiera por dirigentes que dijeran representarlos. Para muchos de los delegados, el impulso del MNIA, según el discurso expreso de éste en las reuniones, seguirá siempre, ineludiblemente, cojo, distante y muy poco contingente a la vida y problemática de los pueblos distintos que aceptaron su invitación. Cuando mucho existió un espacio para opinar —qué bueno, hay objetos de mi pueblo aquí, se desplegaron correcta, incluso respetuosamente; si tengo la oportunidad de viajar a Nueva York o Washington podré ver los objetos que alguien, por oscuros caminos sustrajo de mi comunidad; quizá en algún video éstos puedan verse por allá; es más, qué bueno que se sensibilice al público en general en torno a los problemas de nuestros pueblos... ¿y? —. La interrogación queda suspendida por kilómetros de espacio, raudales de minutos. La reivindicación de los pueblos indios no es ser consultados: es coincidir, convergir, coparticipar extensamente y a largo plazo en decisiones, planeación, contenidos, programas y presupuestos, pues este ingrediente —la participación en las políticas públicas— es el elemento consustancial a un estilo de democracia, común entre las comunidades indias y afín a muchos proyectos autogestivos de base en los cuales la consulta, la toma de opinión, o para el caso la «representación electoral» son insuficientes.

Hace más de un siglo, Henri David Thoreau, quien desconfiaba de la idea de democracia del sistema occidental estilo estadounidense, decía que hay quienes:

estimándose hijos de Washington y Franklin, se sientan con las manos metidas en los bolsillos y dicen no saber qué hacer y no hacen nada; que posponen la cuestión de la libertad a la cuestión del libre comercio y en silencio —después de la cena— se ponen al corriente en precios y las últimas noticias de México¹⁷ y pueden dormirse le-yendo de ambas

¹⁷Thoreau se refiere en este pasaje a la guerra de invasión a México, guerra que critica en toda oportunidad, junto con el esclavismo.

cosas. Pero ¿cuáles son los valores del hombre honesto, del patriota? Dudan, se arrepienten y algunas veces piden, pero no hacen nada con ganas ni efecto. Esperarán, bien dispuestos a que otros remedien el mal, para no tener que arrepentirse, y cuando mucho darán su voto. Les salió barato: una actitud débil y la presteza de Dios para remediarlo y ahí nos vemos. Hay novecientos noventa y nueve patrones de virtud para cada hombre virtuoso, pero es mucho más fácil lidiar con el real poseedor de una cosa que con su mero guardián temporal.

Todo voto es una especie de apuesta, como en las damas o el backgammon, con un cierto tinte moral, un experimento con el bien y el mal, con cuestiones morales; y como es natural lo acompaña una apuesta. El carácter del votante no se compromete. Lanzo mi voto, acaso, por lo que creo correcto, pero no estoy involucrado vitalmente con que prevalezca. Estoy deseoso de dejárselo a la mayoría. Su obligación, como tal, nunca excede la de la conveniencia. Aun el votar por lo correcto es no hacer nada por él. Es sí acaso expresarle a los hombres que debe prevalecer.¹⁸

Esto significa que lo central al proceso de democratización no es el asunto de la opinión, consulta o voto, mientras los procesos los ejerzan otros. Ejercer el proceso es ser sujetos de la propia historia.

La historia, por cierto, es otro de los asuntos centrales. Coincidimos con la apreciación de Clara Sue Kidwell de que las mismas exposiciones parecen flotar en el vacío, es decir, no sólo hay un agostamiento de la experiencia en tanto se muestran sólo los *flashazos* de una corriente continua, sino que las muestras están descontextuadas de su lecho histórico, y por historia no entendemos la mera descripción de las condiciones reales en las que las manifestaciones expresivas ocurrieron, pues la mera historia descriptiva, con coordenadas de fechas y sitios, tampoco es suficiente. Hace falta un análisis profundo —de corta y larga duración— de procesos y concurrencias, de sincronías y reacomodos en los múltiples niveles de lo social, lo económico y lo político. Sí, también lo político, pese a que la sociedad estadounidense y ciertos sectores de su conglomerado académico parecen tener miedo a «politizar» las discusiones. Es una lástima que un vasto tejido de la vida se escinda del discurso expreso institucional y cultural estadounidense por temor a «sobrepolitizarlo». Es este un ámbito necesario y sin duda salta como agua que se desborda por

¹⁸ Henri David Thoreau, *On the duty of civil disobedience*, Collier Books, 1967.

las junturas. Desde el punto de vista de las sociedades latinoamericanas, este punto refleja una de las diferencias que sin duda topan con una pared que no debería existir al lidiar con organismos, instituciones e incluso con algunos individuos estadounidenses. No es bueno generalizar, pero hay que poner el énfasis en lo necesario y urgente que se vuelve el análisis histórico, algo que las nuevas escuelas sociológicas y económicas parecen desterrar de los currícula académicos por su tufo a izquierda. Este tipo de actitudes excluyentes es en realidad sesgado. Sin el análisis historiográfico parecemos hablar de capas transparentes de realidad —llamémosles dimensiones— que ocuparan un mismo espacio y un mismo tiempo pero que no se rozaran ni pudieran transitarse de uno a otro lado. Al discurso sin historia le faltan corredores de sentido, es decir vasos comunicantes entre el ámbito de pertinencia, contingencia y movilidad de una experiencia indivisible que se mueve y reconforma y el impulso de extraer, acomodar, desplegar y difundir un cuerpo de conocimientos a partir de sus fluorescencias, a partir de irradiaciones. Nos parece que la historia, con sus análisis concurrentes de muchos ámbitos donde se despliega la vida humana, puede arrojar propuestas que no se contemplan en su ausencia. Todo intento, investigación y análisis es entonces muy focalista y cualquier brecha abierta se vive como «demasiado politizada» porque arroja inmediatamente las entretelas. Esto es quizá una ingenuidad. Las técnicas periodísticas han desarrollado desde hace años, incluso en la crónica estadounidense, herramientas que permiten conservar la objetividad haciendo uso de los testimonios cruzados, es decir, de las múltiples versiones de un mismo suceso. Con esta precaución, que también es una precaución pertinente del análisis de la historia, se podría construir un tejido que sirviera de cama para toda la avalancha de sucesos y sentidos que conllevan los objetos mostrados en un espacio de exposición, no se diga en textos, cine, video o nuevos elementos de manejo computacional como los discos interactivos en formato CD ROM. La exclusión del contexto histórico en el que ocurrieron las manifestaciones que se muestran en gran parte de los museos del mundo es también una forma de discurso, uno que escinde, así, creadores de creación, objeto de trabajo, experiencia de manifestación. Si esta escisión fuera consciente se puede arribar a un grado de equilibrio entre lo mostrado y lo oculto, algo que carga de significado lo que se muestra. La narrativa, la fotografía, el cine y otras manifestaciones culturales ejercen este equilibrio y logran obras de gran sentido poético. Se dice entonces que «cobran vida». Pero remitir la expe-

riencia a la mera presencia de objetos extraídos de una vida comunitaria en donde todo está vivo, como es la comunidad indígena, ha tenido ya efectos. El primero es que se sustituye la vida y problemática con el objeto. El objeto se torna omnipresente y parece contradecir los testimonios de marginación y exclusión que son reales como lo demuestran tantos reportes de derechos humanos. El pasado es también sustituto del presente, por más que éste lo contenga. Sobre todo el futuro, y sus interminables mutaciones por venir, parecen cerrarse y lo mostrado nos ofrece un universo acabado y no en plena interacción con las fuerzas que lo han ido diluyendo, y lo han homologado.

Mario Alberto Ciresse, museólogo y antropólogo italiano, cuyo pensamiento gramsciano tuviera gran influencia en la museología moderna mexicana, decía que la museografía debería operar como metalenguaje, mostrando lo invisible, aquello que está oculto, atrás de los objetos, es decir, las relaciones humanas cualesquiera que éstas fueran (de dominación, de apropiación de la naturaleza, de igualdad, etcétera).

En el más extremo de los casos, los pueblos indios pueden congratularse de que alguien pretenda recuperar su historia, pero a fin de cuentas, también están en el proceso de recuperarla ellos mismos. Es decir, difundir sus versiones, hacer sus propios análisis y desempeñar de nuevo un papel central en la transformación inherente a todo pueblo. Identidad no es otra cosa que recuperar y ejercer su propia versión de su historia. Ya no quieren que alguien lo haga *por* ellos. Cuando mucho pueden aceptar que alguien lo haga *con* ellos, *desde* ellos. Es decir, en el corazón del debate suscitado por la reunión está el impulso expreso de recuperar la creación y la metamorfosis de su mundo y del mundo que les toca compartir, en esta enorme globalidad, con los demás pueblos e individuos.

Esta fue una preocupación central en las propias conclusiones extraídas por los participantes.

La gran conclusión del encuentro es que representantes indios pidieron que la institución que los invitó se lance a diseñar, en conjunción con los pueblos indios del continente, programas de recuperación, expansión y vinculación de los cuerpos de conocimiento local y regional. Programas que no impusieran de nueva cuenta concepciones occidentales al respecto de nada, aunque tampoco negaron los avances tecnológicos que pueden potenciar las expresiones y las búsquedas inherentes a los trayectos de larga duración de todo pueblo. Se pidió sobre todo responsabilidad para ejercer una retroalimentación continua e invertir dinero, ahora sí, en potencial humano.

Esto fue planteado a lo largo de toda la reunión, palabras más palabras menos, sintiendo quizá que con todo el dinero invertido en un gran edificio se habrían propiciado proyectos de revitalización cultural en múltiples comunidades, proyectos que reflejaran su situación actual, sus búsquedas. Según muchos de ellos, podría ser un buen sueño que el Museo Nacional del Indio Americano fuera en serio un resumen de múltiples museos comunitarios cuyas exposiciones y programas surjan de las comunidades y regresen a ellas en programas prácticos, en fortalecimiento de los esfuerzos que hacen. Pero el énfasis, como señaló Inocencio Ramos, «tendría que estar en que las comunidades estuvieran de igual a igual con el museo; sólo así se lograría un trabajo intercultural».

Otra de las preocupaciones de los representantes invitados fue la enormidad. Afín con su forma de tejer esfuerzos, iniciativas en un camino de decisiones compartidas, hubo un consenso que puntualizó que sería preferible ir poco a poco, con programas y proyectos, con muestras en museos comunitarios que se fueran armando poco a poco desde las propias comunidades para que después puedan lograrse muestras o exposiciones grandes, ya en el espacio del Museo, al cual viven como un enorme espacio que podría sensibilizar, pero cuyo trabajo real está antes, en la trama y la urdimbre logradas mediante un trabajo continuo y múltiple. En síntesis, de entre todas las interrogantes surgidas, la idea del Cuarto Museo, ése que se ancla más en programas y proyectos, saltó al frente como la idea más interesante para los participantes. Un Cuarto Museo que tampoco debe quedar en meros programas de difusión de lo que se decide y se ejecuta a distancia, sino un verdadero programa articulador de los esfuerzos y propuestas surgidos desde muchas fuentes.

Y quizá un elemento desalentador, que no debemos pasar por alto, es que pese a la gran cohesión lograda entre los participantes, la propia dinámica del grupo no dio tampoco para hacer una propuesta articulada entre todos. Cada quien habló por sí y hubo grandes coincidencias. Quizá es muy pronto para que el proceso de conformación de un grupo que apenas se conocía pudiera tener la fuerza suficiente para encarar como un todo las propuestas, ya bastante acabadas de una institución tan grande como el Smithsonian. Quedaron puertas abiertas, se planteó continuar con reuniones que puedan sintetizar líneas de acción y se tejieron poco a poco relaciones amistosas y buenas intenciones. No obstante ese tejido, sintetizado de diálogos informales y propuestas hechas por individuos durante la reunión, podemos aventurar un primer bosquejo de lo que algunos ya

tienen claro. Esta primera síntesis, borrador de propuestas más acabadas para acomodar la idea del Cuarto Museo —que podría ser el primero—, incluye lo siguiente:

1. *Programas de recuperación histórica local.* Este sería uno de los ejes rectores, pero cualquier acción encaminada a ello debe contemplar varios niveles: un nivel oral, de recuperación de testimonios, un nivel de recuperación de documentos y objetos, un nivel de almacenaje y archivo, y finalmente uno de sistematización, procesos todos que ayudarían centralmente a recorrer de nuevo su trayecto como pueblos, no sólo en el ámbito cultural, sino agrario, tecnológico, curativo, espiritual y organizativo. Todo esto apunta al inicio de procesos de autogestión (término sin equivalente en inglés), en el cual el reto central sería fortalecer la identidad, rearmar sus herramientas cognoscitivas (reconociéndolas, reflexionando sobre ellas y sistematizándolas) y como tal potenciar toda práctica que ayude a la comunidad o a la organización regional a romper dependencias.

2. *Proyectos educativos con contenidos propios.* Mientras los currícula académicos se diseñen en su totalidad desde afuera o desde lejos, los impulsos por rearmar el contenido de un cuerpo de conocimientos regional seguirá siendo una utopía. El reto es construir, conjuntamente con los pueblos indios, un entramado de contenidos educativos, algunos formalizados y otros no, que recuperen el saber y el entusiasmo de los viejos para transmitirlo a los jóvenes, que les hagan reflexionar sobre el sentido de la asamblea, de la ayuda mutua, del sistema de cargos, de su bagaje de tecnologías, del conocimiento de ciclos y modos de productividad. Sería un auténtico laboratorio de experimentación en torno al trabajo y sus rituales. Sería también importantísimo establecer intercambios entre comunidades distantes, con problemas afines, para que el diálogo intercultural surtiera efectos multiplicadores. El principio central de este tipo de escuela sería la enseñanza de lo pertinente y la capacitación de los habitantes en procesos de pensamiento y creatividad y dotarlos de herramientas como la atención, la abstracción, el análisis y la síntesis, la formación de imágenes y el desarrollo del lenguaje. Existe hoy día un gran impulso en México a la recuperación y expansión de la escritura en lengua indígena con alfabeto universal mediante computadoras, lo que sin duda impulsaría la lectura y la verdadera comunicación de ideas.

3. *Centros de documentación.* Todo este esfuerzo sería vano si no se contara con los recursos materiales para establecer en las localidades centros de captación de información, local y externa, que sirvieran como

bancos de la memoria común y pertinente. Esto sólo puede lograrlo, con eficiencia, la computación.

4. *Redes*. Es cada vez más importante romper el aislamiento en que se encuentra la mayoría de las comunidades. Por un lado, todo les llega de afuera y, por otro, están imposibilitados de comunicación con sus afines en problemas y estrategias, además del valor agregado de todo lo que puede propiciar la comunicación horizontal en organización regional e incluso nacional. La intercomunicación electrónica puede generar experiencias muy interesantes en intercambio de información y estrechamiento de lazos.

5. *Proyectos creativos: literatura, radio, video, fotografía*. Todos estos lenguajes conllevan elementos de comunicación que pueden expandir las repercusiones de todo el conocimiento local acumulado —y otras formas de expresión como son los textiles y la cerámica— y la transmisión de experiencias mediante lenguajes creativos que pueden no circunscribirse al mero registro de los sucesos ni a la conceptualización sistematizada.

En síntesis, un experimento en generación y expansión de los conocimientos locales podría surgir de la idea actual de los museos comunitarios, aprovechar su infraestructura, reivindicar el espacio del museo comunitario como sala de usos múltiples que fuera lugar de asambleas, sala de exposiciones, taller de computación, radio, video, salón de clases, auditorio, centro de documentación y biblioteca. Esto daría un impulso más concreto al museo comunitario como casa del saber.

Coda

Podemos por último reflexionar sobre el nivel más profundo de los museos: los objetos mostrados. Esto nos retorna a las personas, a los grupos sociales de donde partieron. Un pasaje de John Berger nos recuerda entonces sus fines últimos, aquellos no pensados, pero siempre presentes:

Muchos años ha, al considerar el rostro histórico del arte, escribí que yo juzgaba un trabajo de acuerdo a si ayudaba o no a los hombres del mundo moderno a pugnar por sus derechos sociales. Me mantengo en lo dicho. La otra cara trascendental del arte suscita interrogantes en torno al derecho ontológico del hombre.

La noción de que el arte es un espejo de la naturaleza sólo puede invocarse en periodos de escepticismo. El arte no imita la naturaleza, imita a la creación, algunas veces para proponer un mundo alternativo,

algunas otras simplemente para amplificar, para confirmar, para volver social la breve esperanza ofrecida por la naturaleza. El arte es una respuesta organizada a aquello que la naturaleza nos permite atisbar ocasionalmente. El arte se despliega para transformar el reconocimiento potencial en reconocimiento incesante. Proclama al hombre en la esperanza de recibir respuestas más seguras...el rostro trascendental del arte es siempre una forma de plegaria.¹⁹

¹⁹ John Berger, «The white bird», en *The sense of sight*, Vintage International edition, Nueva York, 1993.