

# Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA EPOCA Volumen 3, Número 7, Mayo/Agosto 1996



Nueva museología mexicana  
(primera parte)

**Instituto Nacional de Antropología e Historia**  
*Directora* • Ma. Teresa Franco y González Salas  
*Secretario Técnico* • Enrique Nalda  
*Coordinadora Nacional de Difusión* • Adriana Konzevik  
*Editor responsable* • Sol Levín Rojo, Subdirectora de Publicaciones

**Escuela Nacional de Antropología e Historia**  
*Director* • Alejandro Pinet Plasencia  
*Subdirector de Extensión Académica* • Sergio Raúl Arroyo

## Cuicuilco

*Director* • Alejandro Pinet Plasencia  
*Editor* • Alberto del Castillo Troncoso

### Comité Editorial

Sergio Raúl Arroyo • Eyra Cárdenas Barahona • Alberto del Castillo • Hilda Iparraguirre  
Fernando López Aguilar • Marie Odile Marion • Raymundo Mier Garza

### Comité Asesor

Roger Bartra  
*Universidad Nacional Autónoma de México, México*

Heracio Bonilla  
*Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Quito*

Johanna Broda  
*Universidad Nacional Autónoma de México, México*

Cristian Duverger  
*Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, París*

Nestor García Canclini  
*Universidad Autónoma Metropolitana, México*

Michel Graulich  
*Universidad Libre de Bruselas, Bruselas*

Friedrich Katz  
*Universidad de Chicago, Chicago*

Herbert Klein  
*Universidad de Columbia, Nueva York*

Alfredo López Austin  
*Universidad Nacional Autónoma de México, México*

Robert M. Malina  
*Universidad de Texas, Austin*

Nelson Manrique  
*Universidad Católica de Lima, Lima*

Eduardo Matos Moctezuma  
*Instituto Nacional de Antropología e Historia*

Héctor Pérez Brignoli  
*Universidad de Costa Rica, San José*

José Antonio Pérez Gollán  
*Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires*

Armando Silva  
*Universidad Nacional de Colombia, Bogotá*

Rodolfo Stavenhagen  
*El Colegio de México, México*

*Edición*, Manuel de la Torre M. • *Asistentes editoriales*, Martha B. Villanueva, Belem Claro Álvarez • *Coordinación del dossier*, Luis Gerardo Morales • *Formación*, Rocío Padilla • *Corrección*, Adriana Incháustegui López • *Pintura de Portada*, Fernando Bolaños Cacho, *Naufragio* • *Foto de Portada*, Felix Leonelli • *Impresión*, Talleres de Ediciones Navarra. Privada de Dr. Arce 25-A, Col. Doctores, C.P. 06720, México, D.F. Teléfono 593 6787 • *Dirección*, Periférico Sur y Zapote s/n, Col. Isidro Fabela, C.P. 14030, Delegación Tlalpan, México, D.F. • *Teléfonos*, 606 0330 y 606 0580, ext. 239 / 665 9228 fax

Esta es una publicación cuatrimestral de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Certificados de licitud de título y de contenido, en trámite. Reserva de título D.G.D.A., en trámite. INAH, Córdoba 45, Col. Roma, C.P. 06700, México, D.F.

El contenido de los artículos es responsabilidad exclusiva de sus autores  
ISSN 01851659 © ENAH/INAH

# Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA EPOCA Volumen 3, Número 7, Mayo/Agosto 1996

ESC. NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA  
BIBLIOTECA  
PUBLICACIONES PERIODICAS

## Nueva museología mexicana

### Presentación

*Luis Gerardo Morales Moreno* 5

### La museología y la práctica del museo. Áreas de estudio

*Felipe Lacouture Fornelli* 11

### Venturas y desventuras de los estudios de público

*Graciela Schmilchuk* 31

### ¿Qué es un museo?

*Luis Gerardo Morales Moreno* 59

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

*Marco Barrera Bassols y Ramón Vera Herrera* 105

## Miscelánea

### Carlos V, Cortés y el surgimiento de la modernidad

*Herbert Frey* 143

### ¿Exaltación o lealtad?: los indios ante la coyuntura de las guerras borbónicas en Nueva España

*Marco Antonio Landavazo Arias* 159

### De la Teotlalpan al valle del Mezquital: una reconstrucción etnohistórico-arqueológica del modo de vida de los hñähñü

*Patricia Fournier García* 175

## Reseñas

### Jerôme Monnet, *Usos e imágenes del Centro Histórico de la ciudad de México*, Departamento del Distrito Federal/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos

*Ana Rosas Mantecón* 197

### Sergio Javier Villaseñor Bayardo, (compilador) *Rencontres Franco-Mexicaines d'ethnopsychiatrie et de psychiatrie 1994-1996. Actes/Encuentros franco-mexicanos de etnopsiquiatría y de psiquiatría 1994-1996. Actas.*

*Maria Cristina Sacristán* 203

R 012268

*Fiestas de la Candelaria. Tlacotalpan, Veracruz, Seminario de tradiciones populares, Fonogramas 1, El Colegio de México.*

*Ricardo Pérez Montfort 207*

R 013388

Presentación

Una Genealogía del Museo

## **Nueva museología mexicana (primera parte)**



# Presentación

Luis Gerardo Morales Moreno\*

En 1925, el régimen de Plutarco Elías Calles celebró con solemnidad el centenario del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía fundado por el presidente de la primera República Federal, el general Guadalupe Victoria. La conmemoración era congruente con el nuevo estado de cosas emanado de la guerra civil de 1910-1920. En los años veinte, el nuevo Estado, sus ideólogos e intelectuales protagonizaron un profundo movimiento revisionista del pasado histórico de México. El Museo Nacional simbolizaba fielmente los cien años de búsqueda de una idea de Patria. Sus muros, vitrinas y salones conservaban y exhibían los restos materiales del México prehispánico, o sea del origen de los mexicanos. La preocupación científica por el pasado había sido promovida por el Estado-Nación en dos sentidos complementarios: por una parte, como una administración civil de la cultura y, por otra, como una regulación política del saber histórico-antropológico.

El discurso conmemorativo consideró a los primeros evangelizadores franciscanos y a los criollos ilustrados auténticos patriotas. Ya desde 1892, los salones de «Historia Patria» del Museo Nacional porfirista mostraban retratos de frailes piadosos, así como también el estandarte guadalupano con que Miguel Hidalgo convocó al derrocamiento del gobierno virreinal. Puig Cassauranc, secretario de Educación; Manuel Gamio, subsecretario; Alfonso Pruneda, rector de la Universidad Nacional y otras distinguidas personalidades diplomáticas y científicas, develaron en el Salón de Códices los retratos de fray Bernardino de Sahagún y Lorenzo Boturini «para conmemorar la labor infatigable de ambos que

\*ENAH/INAH

fue enderezada a estudiar y salvar de la destrucción y del olvido los documentos indígenas, las antiguas crónicas de los misioneros y las tradiciones vernáculas».<sup>1</sup> Por otra parte, el escritor Alfonso Teja Zabre, en el Anfiteatro de la Escuela Nacional Preparatoria, pronunció un discurso de homenaje en el que refrendó la tesis de la objetividad de la historia representada en las salas del museo. Para él, los objetos hablaban por sí mismos, eran la historia misma:

*Porque allí hemos sentido como en ninguna otra parte, la impresión humana que produce la figura de Cuauhtémoc, no sólo como entidad simbólica, sino de carne y hueso [...]. Allí hemos pasado junto al confesionario de Hidalgo [...] y saltando siglos, como si nos arrebatara la máquina de explorar el tiempo, podemos acumular con la imaginación y con la vista los uniformes de Morelos y el cuadro ecuestre de don Porfirio Díaz, reviviendo un momento histórico.<sup>2</sup>*

El Museo Nacional de 1925 hacía posible pasar de «Cuauhtémoc a Cortés y de Maximiliano a Juárez, a Porfirio Díaz y a Madero, sin exaltarse ni lanzar imprecaciones». Según Teja Zabre, en el museo podemos acoger «al más amplio concepto de la historia como arte...». Poco después, en 1931, en la era del maximato callista, volvió a conmemorarse un segundo centenario del Museo Nacional, el de su fundación legal definitiva por obra del gobierno del general «centralista» Anastasio Bustamante. Organizó la conmemoración el constitucionalista, periodista e historiador Luis Castillo Ledón, entonces director del museo, y lo acompañaron Narciso Bassols, secretario de Educación y Samuel Ramos, oficial mayor de dicha Secretaría.

En esta ocasión fueron develados retratos y bustos de más personajes como Francisco Javier Clavijero, Alejandro de Humboldt, Lucas Alamán, Fernando Ramírez, Justo Sierra y Genaro García, entre otros. Castillo Ledón resaltó en su discurso la obra de Alamán, «fundador innegable del Museo», su verdadero autor intelectual. En su elocuente reconocimiento a los directores precedentes a él, Castillo terminó haciendo votos para que el Museo fuera:

<sup>1</sup> *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*, Imprenta del Museo Nacional, México, abril-junio, 1925, p. 109.

<sup>2</sup> *Ibidem*, pp. 114-115.



*no un simple almacén de cosas viejas, no un cuerpo muerto, sino un organismo viviente, fuente de estudio y enseñanza, como lo exige el concepto moderno de los museos, y ya que es éste el santuario de nuestra gloriosa tradición.*<sup>3</sup>

En ambos homenajes observamos que ni el sectarismo anticlerical del callismo se plasmaba en sus metáforas museográficas, ni tampoco la noble tradición de la Patria museable imponía aún sus dogmas excluyentes. Era incuestionable que Lucas Alamán había sido el más entusiasta promotor de la conservación de «antigüedades mexicanas» en el Museo Nacional del México Independiente, crédito que los antihispanistas de nuestra historiografía liberal decimonónica todavía no le reconocen. Lo más sugerente de la política conservadora de Alamán fue que su iniciativa mantuvo una continuidad inequívoca con la petición que hizo el jesuita desterrado, el criollo Clavijero, a los académicos de la Universidad, en 1780, en su obra, de establecer «un museo no menos útil que curioso» y conservar ahí los restos de «las antigüedades de nuestra patria». En efecto, los decretos presidenciales de 1825 y 1831 iniciaron un proceso museológico inédito: la conversión de los objetos idolátricos en colecciones de museo. De esta manera, los republicanos liberales o conservadores, federalistas o centralistas, fundaron una tradición cultural e ideológica con la que un siglo después se identificaron los intelectuales y políticos de la Revolución.

Esa tradición fundante operó como un constructo doctrinario e historiográfico, que dispuso pensar al Museo Nacional como dirección ideológica y recreación simbólica. Con estas premisas arranca la primera museología mexicana, brillantemente sistematizada por el médico Alfonso Pruneda y el ingeniero de minas Jesús Galindo y Villa durante el periodo 1913-1916.<sup>4</sup> Los textos de ambos plantearon una aguda crítica de la museografía porfiriana, considerada «almacén de cosas viejas», y propusieron una conceptualización del museo público a la luz del positivismo científico y el difusionismo boasiano. En las ideas de Galindo y Villa destaca, en forma particular, la aplicación de una pedagogía patriótica al Museo-Templo de la Nación. Así, la primera museología crea un

<sup>3</sup> *Boletín del Museo Nacional de Antropología, Historia y Etnografía*, Imprenta del Museo Nacional, México, marzo de 1932, p. 30.

<sup>4</sup> Pruneda, «Algunas consideraciones acerca de los museos», en *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, 5a. época, tomo VI, número 2, México, febrero 1913, pp. 79-98; Galindo y Villa, «Museología: los museos y su doble función educativa e instructiva», en *Memorias de la sociedad científica Antonio Alzate*, tomo 39, México, 1921, pp. 415-473.

vínculo entre la museopatía porfirista y el nacionalismo revolucionario en la búsqueda de una identidad cultural común. El museo público de historia o antropología, además de cumplir con los fines educativos, estéticos y científicos, debía hacerlo con los patrióticos. El museo no era una representación de la Patria, sino su mimesis. Finalmente, otra aportación medular de esta museología propuso la contemplación de objetos como acción estratégica de una nueva educación estética. En la apreciación de las grandes piezas arqueológicas el museo debía servir para reeducar nuestros valores occidentalizados. En el arte museográfico se resolvían las contradicciones tanto del patriotismo —la disputa entre la raíz indígena y la española— como de las metanarrativas científicas (lo etnográfico, lo arqueológico, lo histórico, etcétera).

De manera incuestionable, las tesis del museo-templo o de la museopatía y el museo neutral prevalecieron por mucho tiempo en las praxis museográficas hasta que, a partir de 1968, algunos intelectuales y funcionarios culturales llevaron a cabo una revisión crítica de estas premisas. En *Posdata*, de Octavio Paz, y en los programas nacionales de museos de 1976 y 1986 del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), podemos constatar la transición conceptual a que condujo el espíritu antiestatolatra de la llamada generación del 68 y que afectó irreversiblemente a la museología de México.

La revista *Cuicuilco* presenta en este número la primera parte de una serie de ocho ensayos que son representativos de los cambios ideológicos y epistemológicos habidos en la última década, y que denominamos «nueva museología», en primer lugar porque, a diferencia de la «vieja museología» la «nueva» comienza a dejar atrás el empirismo y la improvisación y, por el contrario, refleja en sus conceptos, metodologías y prácticas una firme tendencia a la profesionalización. Los textos aquí reunidos, provienen predominantemente de centros de investigación y universidades donde el pensamiento museológico ha adquirido una incipiente, pero firme autonomía intelectual en relación con la *museopatía*; en segundo término, la nueva museología tiene una saludable vocación cosmopolita que le permite reflexionar la problemática de la museografía mexicana, ya no en forma localista sino en comparación con otras partes del mundo; por último, es indudable que la nueva museología mexicana ha recibido importantes influencias de la museología europea y norteamericana, principalmente. Sin embargo, no debemos soslayar la originalidad de los trabajos que aquí presentamos y que son resultado de la especificidad de la experiencia mexicana y latinoamericana.

La interdisciplinariedad, la creatividad teórica y la ambición de miras distinguen claramente la emergencia de un pensamiento crítico que ya no se ubica, predominantemente, en el terreno del INAH o del Instituto Nacional de Bellas Artes (INBA), sino en su periferia o fuera de ambas instituciones gubernamentales. Paradójicamente, la nueva museología tampoco tiene como núcleo de producción a los propios museos, lo que en principio pone en duda la naturaleza de su vocación científica. Probablemente, esta situación sea el resultado de la imposible coexistencia entre una estructura burocrática que responde a los intereses doctrinarios de la educación pública, los que han convertido al museo de antropología, de historia o de arte en un templo laico; y una organización académica regida básicamente por los intereses del desarrollo científico y artístico, que requiere de profesionales que tengan al museo como un foro, es decir, como un espacio de libre experimentación y comunicación cultural. Por lo tanto, los estudios de la nueva museología sólo reflejan una realidad sintomática de los museos de México; sólo prefiguran la posible orientación de los cambios ineludibles que requiere la investigación museológica.

*Cuicuilco* presenta en esta primera parte de Nueva Museología Mexicana los ensayos de Felipe Lacouture, Graciela Schmilchuk, Luis Gerardo Morales, Marco Barrera y Ramón Vera, los que abordan las siguientes temáticas centrales: Lacouture expone suscintamente el desarrollo institucional de la museología según la óptica del Comité Internacional de los Museos, destacando la importancia de los aportes teóricos centroeuropeos; Schmilchuk ofrece una sugerente problematización sobre el escaso o nulo conocimiento que se tiene del público que visita los museos, ofreciendo alternativas metodológicas para su estudio; Morales acomete una cuidadosa reconstrucción de las contribuciones del estructuralismo y el postestructuralismo a la noción contemporánea de museo, destacando críticamente su papel en el reencantamiento del mundo moderno; y por último, Barrera y Vera narran su experiencia con los llamados museos comunitarios —de fuerte raíz indígena— en la era del Tratado de Libre Comercio entre México y los Estados Unidos de América.

Con la publicación de estos trabajos, *Cuicuilco* invita a sus lectores a abrir un espacio de permanente reflexión académica sobre el pensamiento y la práctica de los museos, tanto de México como del mundo, con el propósito de contribuir al desarrollo de la museología y al mejoramiento de los museos.



# La museología y la práctica del museo. Áreas de estudio

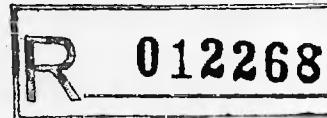
Felipe Lacouture Fornelli\*

El propósito de este artículo es plantear la problemática de la museología conjuntamente con la del trabajo del museo. Para ello parto de esquemas generales, ordenados y sintetizados los cuales han sido escogidos en un número determinado que puede observarse en el Cuadro No. 1. Con esto abordaré los principios de la llamada Nueva Museología que trasciende la concepción del museo tradicional en su forma histórica actual y trataré de enlazar los conceptos epistemológicos sobre museología con el desarrollo de trabajos específicamente latinoamericanos que han comenzado a desarrollarse a partir de esos principios.

Advierto atentamente al lector que la multiplicidad de aspectos necesarios que se anotan harán la lectura ardua, particularmente para los no adentrados en el trabajo del museo. Por ello me disculpo, pero esta materia toca a la vida entera.

La práctica ha caminado hasta hoy, sobre todo en nuestro país, con amplio impulso pero sin sustento teórico sólido, ni mayor preocupación al respecto. Se ha llevado a cabo como una necesidad de apoyo al Estado casi en su totalidad, en sus inicios el español borbónico y posteriormente el Estado mexicano desde sus comienzos. El Estado postrevolucionario en el presente siglo, en su afán de dar sustento y prestigio al nacionalismo oficial, tomó al museo como elemento fundamental, pero nuevos grupos de poder en la sociedad mexicana aspiran hoy a gestionar la cultura. Paralelamente, las comunidades se esfuerzan por definir y promover lo propio con una prometedora museografía popular.

\*CNME/INAH



## Cuadro no. 1

*Museología y práctica del museo. Áreas de estudio*

## Museología

Teoría (T)	T1. Enfoque epistemológico (*)
	T2. Enfoques científicos diversos (*) 1. Las ciencias sociales, la historia 2. Las ciencias antropológicas 3. Las ciencias políticas 4. La psicología 5. La pedagogía 6. La didáctica 7. La comunicación (el público) 8. La semiótica (*)
	T3. Nuevos enfoques: la nueva museología (*)

## Museografía

Práctica y Técnica (P)	P1. Investigación-Recolección (*)
	P2. Catalogación-Documentación (*)
	P3. Conservación-Restauración (*)
	P4. Exposición-Explicación Producción (*) Las 12 acciones
	P5. Educación-Difusión (*)
	P6. Evaluación-Comunicación (*)
	P7. Arquitectura-Estructuras - Espacios Instalaciones - Tectónicas - Eléctricas, Iluminación - Clima - Seguridad
	P8. Urbanismo: Ubicación - Espacios Urbanos
	P9. Tecnológicas - Audiovisuales Electrónicas - Multimedia Otros - Interactivos

## Administración

Recursos (R)	R.1 Humanos - Profesionistas: perfiles y formación profesional - Técnicos - Personal de apoyo y logística - Personal de guardianaje y servicios
	R.2 Financiamiento: asociaciones autofinanciamiento Costos: mantenimiento, operación Presupuestos: análisis y control de costos
Normas y Procedimientos (N)	NI. Normas a) Seguridad: siniestros, robo y vandalismo; b) Conservación científica y técnica, depósitos y salas; c) Personal niveles varios; d) El público; e) Movimientos internos, préstamos y comodatos. Traslados

(Formuló F.L.F.)

Nota: los temas que se tocan en este artículo se marcan a la derecha con un asterisco.

## Algunos antecedentes

Desde 1975 miembros del Consejo Internacional de Museos (ICOM), prestigiada institución mundial a la que México pertenece, se plantearon la necesidad de encontrar el significado real que se daba al término «museología», tan profusamente utilizado. Se llevó a cabo entonces la primera encuesta para conocer puntos de vista (pero solamente a nivel europeo), organizada por el sueco Toft Jensen en el año mencionado, cuyas respuestas y proposiciones fueron publicadas más tarde en «Puntos de vista museológicos-Europa 1975». Posteriormente el Comité Internacional para la Museología del ICOM, conocido como el ICOFOM (*International Comitee for Museology*), se encargó de publicar estos puntos de vista y algunos comentarios del momento. Esta publicación ya resulta clásica e indispensable para conocer sobre estos asuntos, por la importancia de algunos textos y vio después la luz el año de 1980 siguiendo una gran demanda entre los interesados en la edición bilingüe francés/inglés de los *Documents de Travail sur la Museologie* (DoTraM) o bien (MuWoP) es decir, *Museological Working Papers*, que incluye los puntos de vista de especialistas de Europa principalmente.

Los textos fueron redactados por personalidades del mundo de los museos, reconocidas en los medios profesionales mundiales y vinculadas muchas de ellas a instituciones académicas importantes y a prestigias Universidades como Bratislava y Brno en Checoslovaquia; Leicester en Gran Bretaña; Tokio, Japón o Museos como el de Ottawa, Canadá; Götteborg, Suecia, Dirección de Museos de Francia, etcétera.

Como segundo esfuerzo ICOFOM continuó sus labores con una recopilación de textos y pensamientos sobre el importante tema de la «Interdisciplinarietà» y la publicación nueva abandonó su denominación francesa para conservarla en inglés, MuWoP, en este caso No. 2, 1981.

Deseo volver atrás en el tiempo para anotar que la presencia de Latinoamérica no había sido tomada en cuenta. Menciono sólo de paso a dos principales participantes, particularmente activos en congresos y reuniones internacionales, como el profesor Mario Vázquez de México y la doctora Grete Mostny de Chile, presentes desde una importante reunión en 1972, en la ciudad de Santiago. Allí se plantearon las bases principales para «una nueva museología»; se buscaba algo acorde con la realidad de nuestros países económicamente dependientes, los llamados tercermundistas. Al inicio del texto de las resoluciones de la Mesa Redonda sobre el Desarrollo y el Papel de los Museos en el Mundo Contemporáneo dice así: «Los cambios sociales,

económicos y culturales que se están produciendo en el mundo, y sobre todo en muchas de las zonas subdesarrolladas, constituyen un reto a la museología».

Señalamos que con una actitud eurocéntrica o una visión exclusivamente noratlántica, estos importantes trabajos latinoamericanos y conclusiones no fueron recogidos por los museólogos europeos de ICOFOM, ni entonces ni después.

### Un poco de epistemología

Como «excitación espiritual mayor» según la frase de conocido autor, me atrevo a tratar el tema por considerarlo de primordial importancia y aunque no soy especialista en el ramo, lo abordo. Con criterios de museólogo deseo exponer con el mayor cuidado posible, algunas opiniones sobre el pensamiento que considero el más sólido. Para comenzar, ruego ver la ubicación de esta área en el conjunto del Cuadro No. 1 T1.

Se destacan entre los pensadores más sistemáticos los que integran un grupo de centroeuropeos que se hacen presentes en varias obras que ameritan bibliografía aparte, pero en forma concreta me referiré a los artículos recogidos por MuWoP 1 y 2, dirigidos por su redactor en jefe y responsable, Vinos Sofka,<sup>1</sup> adscrito al *Statens Historiska Museum* de Estocolmo, Suecia, con quien tenemos contacto varios colaboradores de museos en este país y quien coordinó un seminario para nuestros museos en una ocasión reciente.

Dentro del grupo checoslovaco destacan Zbynek Stránský<sup>2</sup> como filósofo de la Ciencia, y Ana Gregorová<sup>3</sup> principalmente, junto a otros como el británico Geoffrey Lewis<sup>4</sup>, y el japonés Soichiro Tsuruta<sup>5</sup>. El primero planteó la esencia de la museología antes que otros que lo han seguido, a partir del hecho del «acercamiento hombre-realidad», concepto que Gregorová desarrolló posteriormente, agregando el «aspecto cronológico tridimensional de la realidad».

<sup>1</sup> Vinos Sokfa, museólogo promotor de MuWoP que actualmente dirige un seminario internacional sobre museología desde Estocolmo, Suecia, en el museo que se indica.

<sup>2</sup> Zbynek Z. Stránský, director del Departamento de Museología del Museo de Moravia en Brno, Checoslovaquia.

<sup>3</sup> Ana Gregorová, funcionaria de la Administración Central de Museos y Galerías, Bratislava, Checoslovaquia. Museóloga con formación en Filosofía.

<sup>4</sup> Geoffrey Lewis, director del Departamento de Estudios de Museos, Universidad de Leicester, G.B. Los cursos para formación del personal de esta universidad se encuentran entre los más prestigiados de Europa.

<sup>5</sup> Soichiro Tsuruta, es profesor del Departamento de Educación de la Facultad de Letras, Universidad Hosei, Tokio, Japón.



Stránsk, como científico de las Ciencias, se abocó más al problema metodológico y sistemático, refiriéndose a la necesidad de un mayor desarrollo de la museología en formación, la cual está aún impregnada de empirismo. Ésta permanece ligada fuertemente a la práctica directa. Queda también pendiente considerar los problemas metateóricos.<sup>6</sup>

Stránsk señala además, que el museo no es sino una de las formas de la objetivación de este acercamiento específico hombre-realidad. El museo presenta formas anteriores y por ello no constituye una estructura única sino que pudiera ser reemplazado eventualmente por formas nuevas y de ahí concluye, con otras razones, que las acciones mismas de trabajo, de procedimientos actuales que tienen carácter contingente, no pueden ser la base de una especificidad museológica fundamental. La secuencia de actividades apoyadas en diversas disciplinas científicas, como la investigación, la conservación y la exhibición de objetos que concluyen en la difusión y educación, como sistema de trabajo, ha variado en el tiempo y no puede constituir la esfera gnoseológica y axiológica sustancial de la museología.

Más adelante al exponer una breve visión *sincrónica* y *diacrónica* de la institución, creo poder contribuir a perfilar esta importante cuestión.

Citando las propias palabras de Stránsk dejamos este asunto que merece aún consideraciones múltiples: «si nos preocupamos por los conocimientos empíricos, si nos quedamos únicamente confinados en el dominio de la práctica diaria del museo y si no llegamos a franquear este obstáculo por el razonamiento, no llegaremos jamás a comprender el principio y en consecuencia el sentido social de lo que llamamos trabajo del museo. Como dice el proverbio: los árboles nos tapan el bosque».<sup>7</sup>

También al escribir sobre este importante tema, el señor Tsuruta de Japón nos dice: «la combinación sistemática de los valores de los objetos y de los seres humanos es el único método en museología». Sin embargo, en su desarrollo vuelve a identificar los objetos esenciales de la museología con la práctica, como punto de partida fundamental, o sea, con su forma histórica, contingente, actual.

La segunda publicación de MuWoP abordó el problema cercano de la *interdisciplinarietà* de la museología que se ha prestado a confusiones. La mayoría de los articulistas no escapó a la tentación de identificar museología y práctica, en concepciones impregnadas de empirismo, salvo Anna Gregorová.

<sup>6</sup> Zbynek Z. Stránsk, *Museological Working Papers (MuWoP)*, No. 1, ICOM, 1980, pp. 42-45.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

Esta museóloga, de formación académica filosófica, seguidora de Stránsk en su pensamiento básico, nos habla en su artículo sobre museología aparecido en MuWoP No. 1, del acercamiento del hombre a su realidad, mediando testimonios materiales de la misma, es decir, objetos dados en el tiempo y en el espacio, cuando el hombre los distingue al haber adquirido el sentido histórico o del transcurso del tiempo evidenciado en ellos. En la segunda publicación nos menciona la interdisciplinariedad de la museología en forma por demás analítica y clara. Enumerando y analizando el papel de las disciplinas que realmente intervienen y no las de la práctica, distingue la ontología, la gnoseología, la psicología, la ética, la pedagogía y la axiología como fundamentales. La interdisciplina de la práctica es cosa aparte.

Otro aspecto interdisciplinario, pero ahora de los campos que abarca el museo en su taxonomía, se referiría a todo aquello con lo que es posible «hacer museo», campo amplio que ante la pregunta del suscrito para definirlo, respondió Georges Henri Rivière<sup>8</sup> sin vacilaciones: «Tout ce que l'home a humanisé» (todo lo que el hombre ha humanizado),<sup>9</sup> o dicho en otra forma más precisa pero menos metafórica y poética, las ciencias de la naturaleza y del hombre. Como auxiliar práctico incluimos a continuación (Cuadro No. 2) un intento general de taxonomía museística.

Los campos museográficos anotados en el Cuadro No. 2, Nivel Taxonómico, reposan sobre la realidad objetiva misma, pero repetimos, cuando la especificidad, como es la correspondiente a la museología, no reposa sobre esta realidad en sí, sino sobre *la relación del hombre con la realidad*, o sea en el vínculo material-espiritual, se observan ya otras disciplinas, las que se ubican dentro de las ciencias humanas y sociales.

Recogiendo los puntos de vista de los autores anotados brevemente hasta aquí, así como de otras personalidades como Lewis, Judith Spielbauer<sup>10</sup> y Vinos Sofka, expongo el intento de definición de *Museología* que he presentado en mis cursos de la Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía (que llamaremos sencillamente de Churubusco) como «*El estudio científico del acercamiento vivencial del hombre a su realidad*,

<sup>8</sup> Georges Henri Rivière, antropólogo francés, fue directivo del Museo del Hombre, creador del Museo de Artes y Tradiciones Populares de París y promotor de los Museos Comunitarios y Ecomuseos. Se lo considera uno de los fundadores de la Nueva Museología.

<sup>9</sup> Reunión del Comité Internacional de ICOM para la Formación del Personal en los Museos en Residencia Dahl cercana a Copenhage, Dinamarca, agosto, 1976.

<sup>10</sup> Judith K. Spielbauer, Departamento de Sociología y Antropología, Universidad de Miami, Florida, EUA.

Cuadro No. 2

La práctica del museo. Interdisciplinariedad

NIVEL TAXONÓMICO	NIVEL OPERATIVO
<p><b>Ciencias de la naturaleza</b></p> <p>Litosfera      • Cosmología                      • Geología                      • Biología</p> <p>Biosfera                      + Botánica                      + Zoología</p> <p>Enlace              • Ecología</p> <p><b>Ciencias del hombre</b></p> <p>Noosfera (*)      • Paleontología                      • Arqueología                      • Etnografía                      • Historia Social                      • Tecnología                      • Arte ————— Historia                      • Ciencia ————— Experimentación                      • Religión                      • Pensamiento</p>	<p><b>Museo interno</b></p> <p>Investigación-Recolección                      Catalogación-Documentación                      Conservación-Restauración</p> <p><b>Museo público</b></p> <p>Exhibición-Explicación                      (Interpretación)</p> <p><b>Museo social</b></p> <p>Educación-Difusión                      Evaluación-Comunicación</p> <p>RETROACCIÓN</p>

\*Término usado por Pierre Teilhard de Chardin, geólogo, antropólogo y teólogo católico.

Nota: esta presentación esquemática y la distribución de las 12 acciones de operación es para ubicar esferas de actividad.

*mediando objetos tridimensionales, significativos de la misma, dados en el tiempo y en el espacio». Ante esto viene a mi mente la sencilla y elocuente lección que Mario Vázquez me dio sobre el asunto, durante el montaje del primer Museo de Ciudad Juárez, en el año de 1964: «Cuando logras detener a un individuo para que confronte y observe un objeto, estás haciendo museo».*

**El museo y la museología en el tiempo y en el espacio**

La institución museo tal como hoy la conocemos poco tiene que ver con las instituciones del pasado cercano y remoto de las que se pretende derivar, a excepción del hecho fundamental que acabamos de señalar, como esencial característica de todos. Ruego al lector una vez más ver la ubicación de la historia en el Cuadro No. 1, T2.1 y además considerar las prácticas anotadas en el Cuadro No. 2 en Nivel Operativo, para una mayor claridad.

En visión «sincrónica» esta organización no se completa sino hasta el segundo tercio del presente siglo, cuando la comunicación y la comunicología (ver Cuadro No. 2. Evaluación-Comunicación) hicieron su irrupción en nuestro mundo museal, particularmente en el año de 1971.

Presentó entonces su famoso discurso magistral el director del Museo de Brooklyn, doctor Duncan Cameron,<sup>11</sup> en la Conferencia General del IX Congreso del Consejo Internacional de Museos, en Grenoble, Francia, en el que se refirió al problema del museo unívoco, declarando solemnemente que los responsables de la institución lográbamos inmensas y perfectas torres de Babel, sin que nadie realmente entendiera nuestros discursos.

El penúltimo binomio de las acciones museísticas (Cuadro No. 2 Educación-Difusión) no existía sino muy vagamente y en forma aislada durante la primera mitad del siglo XIX. La investigación para la recolección (ver Cuadro No. 2, Investigación-Recolección), indispensable hoy en día y sin discusión (solamente ausente en las colecciones de aficionados) no existió sino someramente, o faltó del todo en las famosas *Kunstkammer* y *Wunderkammer* centroeuropeas del siglo XVII. Así nos podemos referir a otras épocas, como a las colecciones de botines imperiales presentadas en el Foro Romano y otros muchos casos, distinguiendo el hecho fundamental que tantos esfuerzos epistemológicos exige para definir su esencia: la exposición. El museo, como hoy lo conocemos, ha sido una realidad variable. La museología, y aquí se entiende claramente en esta escueta visión «diacrónica», está más allá de la forma histórica *museo*, que no puede ser su finalidad última.

Por esto mismo han podido nacer nuevas concepciones como la del Ecomuseo Comunitario y el movimiento denominado Nueva Museología que implica, por ejemplo, contenido social, político y económico diverso, como instrumentos de toma de conciencia y apropiación patrimonial. Esto nos lleva a la consideración que se hace del museo tradicional de Estado y del museo privado, como aparatos ideológicos de Estado, que sólo anoto para posterior consideración en otra parte. En nuestro medio hay trabajos sobre interpretaciones similares que es posible seguir desarrollando,<sup>12</sup> además de los estudios cuantitativos y sistemáticos rigurosos, que también se van haciendo,<sup>13</sup> como base fundamental para poder establecer un verdadero sistema inductivo. Una clara exposición de la historia de nuestros museos, producto de una larga investigación sistemática, es la obra de Miguel Angel Fernández, hecha además con la experiencia del

<sup>11</sup> Cameron Duncan, *Le musée, considéré comme un moyen de communication de masse: ses méthodes et leur portée*, Ponencia de la IX Conferencia del ICOM, Mimeografiada, Paris-Grenoble, 1971.

<sup>12</sup> Carlos Alberto Córdova Chávez, *Pasado imperfecto: los museos históricos mexicanos, 1790-1964*, tesis de licenciatura en historia, México, INAH, 1994.

<sup>13</sup> Carlos Vázquez Olvera, *El Museo Nacional de Historia a través de cinco ex-directores. Testimonios de sus proyectos de trabajo 1946-1992*, Proyecto de investigación, INAH, México, 1994.

trabajo dentro de las instituciones.<sup>14</sup> Para el estudio del museo es clarificador el cuadro que organizó el profesor Tsuruta que nos explica con una hipótesis suya un proceso histórico.

Cuadro no. 3

PROCESOS	FASES	CARACTERÍSTICAS	ÉPOCAS
I	Museión o era de los museos	Únicamente los museos aparecen y existen	Del <i>Museión</i> de Alejandría a la Edad Media
II	Era «museóloga»* (museo + loro)	Conjunto de informaciones sobre los museos	Del Renacimiento a la Revolución Industrial
III	Era de la museografía	Desarrollo de la descripción de los museos	Siglo XIX a principios del siglo XX
IV	Era de la museología y de la museografía	Inicios de la investigación científica, pero cualitativa, sobre los museos	En nuestros días
V	Era de las Ciencias y de las Técnicas de los museos	Necesidad de una búsqueda cuantitativa y sistemática de los museos	Fin del siglo XX

\* Sugeriríamos el término *museal*, lo relativo al museo, por ser inusual la otra forma.

«Las fases y épocas de aquí arriba son todavía hipotéticas, pero es evidente que la museología ha pasado por esos procesos en el desarrollo de su naturaleza. Es interesante notar que los museos han existido desde muy antes y enseguida descripciones y teorías han sido emitidas continuamente hasta hoy; hacia el porvenir se tendrá necesidad cada vez más de búsquedas científicas y sistemáticas».<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Miguel Ángel Fernández Villar, *Historia de los Museos de México*, 2a. ed., México, Banamex, 1988. Una apreciación del hecho museológico en nuestro país, ajena a la concepción europea en su forma institucional, está por hacerse, aunque algo sabemos del mundo prehispánico.

<sup>15</sup> «Definition of Museology», en *Museological Working Papers*, No. 2, P. 47.

### Algo sobre semiología

Y tocamos aquí, después de lo expuesto, un aspecto importante que esta ciencia interdisciplinaria puede aportar para el estudio del museo, como son sus vínculos con la cultura y sus repercusiones en el medio humano, psicológico y social. Para ubicar al lector ruego una vez más remitirse al Cuadro No.1 T2.8, si lo desea.

Si nos valemos de ella como teoría general de los signos, puede aportarnos múltiples interpretaciones del fenómeno museológico, al igual que el estudio de sus funciones dentro de la teoría de los signos. La semiótica o semiología se propone también el inventario y descripción de los sistemas de los signos. El museo justamente maneja signos y sistemas de signos, pero no lingüísticos sino metalingüísticos. Dentro de estos últimos heredamos repertorios completos que manejamos a diario con los objetos museográficos mismos, con que nos comunicamos.

Analizo muy brevemente y en sucesión a los principales especialistas en materia de semiología, como son Saussure, Peirce, Morris, Barthes y Greimas, destacando aquellos conceptos que más nos pueden interesar y que desembocan en las concepciones de la Nueva Museología.

Saussure y Peirce consideran la necesidad de proyectar el estudio de la semiología fuera de la lingüística misma, concibiéndola como una ciencia que estudia la producción, desarrollo y consecuencias de los signos dentro de la vida, apoyándose en elementos psicológicos y sociales. Para el segundo, es «una teoría que trata de explicar la apropiación significativa que el hombre hace de su realidad».<sup>16</sup>

Como museólogo, me basta esta consideración para poner particular interés en esta ciencia y sus vínculos con el museo, al recordar la propuesta de definición de museología anotada más arriba.

Morris es considerado reduccionista basándose en el Conductismo. Los signos afectan a la conducta actual y las posibilidades de ésta. De esta manera podemos destacar para nuestro interés las relaciones que establece con el sujeto que utiliza los signos, por lo que se considera el suyo un enfoque «pragmático». Este autor toma en cuenta el signo, la significación, pero asimismo al *interpretante* al que agrega el *contexto*.<sup>17</sup> ¿Hasta qué punto los museógrafos se han interesado por su público?

Barthes desea hacer extensivo el campo de la semiótica a una translingüística, es decir cualquier sistema de signos que desea integrar, como

<sup>16</sup> Elena Beristain, *Diccionario de Retórica y Poética*, Porrúa, S.A., 4a. ed., México, 1994.

<sup>17</sup> *Idem*.

la realidad de los gestos, las imágenes y finalmente los objetos, con los que trabajamos y por medio de los cuales el *hombre se acerca a su realidad*, para comprenderla o apropiarse de ella significativamente.

Con Greimas nos apoyamos en la visión taxonómica, la de nuestro campo de «musealización», que como dijera Rivière es, «todo lo que el hombre ha humanizado», sin señalar la frontera entre lo natural y lo artificial. Nos habla este semiólogo de lenguas naturales y del mundo natural, como grandes depósitos de signos donde se manifiestan múltiples semiologías. A los dos vastos conjuntos de significantes los llama *macro-semióticas*,<sup>18</sup> que son los dos grandes campos de los procesos de creación museográfica que observamos, particularmente a partir del siglo XIX.

Todo lo anotado sobre este tema ha tenido por objeto llamar la atención de los museólogos sobre este importantísimo capítulo, esencia misma de nuestra profesión y manifestarme totalmente a favor de la continuación de estos estudios, no sólo en México sino en Latinoamérica entera. Hagamos en estos momentos el intento de encauzarnos por vías propias hacia algo más que en un destino museístico, hacia el gran «supermercado que se ha hecho del planeta», para coincidir con Régis Debray desde Chiapas. Pero por esta breve *digressio excursus* me disculpo ante mis lectores.

Recomiendo la visión de los símbolos a partir de conceptos como apropiación de la realidad, consideración del interpretante y del contexto, y una visión macrosemiótica integral, ya que hace falta pensar en una museología para Latinoamérica, con objetivos serios de trascendencia social y cargados de posibilidades de desarrollo.

### **La práctica: 12 acciones fundamentales**

No obstante el sentido preferencial que se da a la palabra museografía como sinónimo de exposición, me he referido al término en el sentido más amplio vinculándolo a toda la práctica. Remito para ello al lector al Cuadro No. 1, Museografía, y al Cuadro No. 2, Nivel Operativo, para ubicar las acciones que he organizado, por vía didáctica, siendo conocidos en la jerga estudiantil y de mis compañeros del oficio, como los binomios. Cada acción conlleva uno o varios soportes disciplinarios científicos y en esto se observa directamente una coordinación de interdisciplinariedad que es necesaria y que se ha confundido con el campo de la museología misma.

Atrás de la investigación como primera actividad, aplicada a la recolección fundamentalmente y a la labor del museo en general, estaría la

<sup>18</sup> *Ídem.*

disciplina temática o las disciplinas correspondientes a la vocación del museo. No obstante, esta investigación debería referirse asimismo al estudio del medio, al receptor humano y social, lo que determinaría idealmente el tipo de colección por integrar, o sea la tipología más conveniente. Escasamente nos hemos preocupado de esto en nuestro país, ya que hay instituciones oficiales que han determinado sus temáticas obedeciendo a sus intereses, como instituciones de difusión, preferencialmente el INAH, y de promoción, el INBA. No obstante, se integran colecciones regionales, locales y de sitio, o por especialidades históricas y antropológicas, nacionales o locales. Pero poco se toma en cuenta al receptor humano y social en su receptividad y respuestas.

En cuanto al sentido de la investigación, es importante recordar que hoy día intervienen múltiples intereses privados en el campo de los museos, que ya no sólo son los de las instituciones oficiales. Esto nos lleva a considerar algunos aspectos sobre la metodología en las Ciencias Sociales.

Una disciplina de esta naturaleza no puede proclamarse universal sin manifestar las hipótesis y valoraciones propias en las que se sostiene. No cabe la supuesta neutralidad al respecto. Se ha señalado claramente la desorientación causada por la revolución neoliberal y, paralelamente, la necesidad del desarrollo de una sociología de compromiso latinoamericano.<sup>19</sup> De acuerdo con lo anterior, el *método de investigación* es autodeterminante, arbitrario y precede al método de exposición, el cual nos incumbe directamente, y se deriva esencialmente del primero. Ahora bien, cualquier dependencia de un poder implica una predeterminación de propósitos y de compromisos, más claramente observable en el aspecto económico. No podemos «recibir» simplemente para una gestión en abstracto, sin integrarnos lógicamente al poder señalado. Recordemos que se trata esencialmente de las *relaciones de intercambio*, especificidad del estudio científico que soporta a la llamada *mercadotecnia*. Hoy vivimos lo que he dado en llamar para los museos, «el gran traspaso», inevitable, pero dentro del cual, si bien poco podemos decidir, «cabe no obstante la réplica, dentro de situaciones que no han de ser puramente gratuitas».<sup>20</sup>

La *conservación* y la *restauración* han desarrollado técnicas de una especialización inimaginable. Es notable en su organización científica y complejidad técnica el Laboratorio de los museos de Francia como el

<sup>19</sup> José Antonio Alonso, *Metodología*, Limusa, 11a. ed., México, 1996.

<sup>20</sup> Alberto Híjar, *Pláticas de actualización museográfica*, Coordinación de F. Lacouture, Museo Nacional de Arte, INBA, México, 1991.



Louvre, que hoy ocupa la parte baja del pabellón de Flora entre el Sena y las Tullerías y que el suscrito pudo visitar sólo algunos años después de su reorganización por Malreaux y con todo detalle gracias al apoyo del INBA. Todo esto para hablar de la complejidad científica que forma parte de lo que los europeos llaman la *ciencia del objeto*.

Concluyo este tema con la necesaria referencia a la teoría sobre los conceptos de restauración y conservación, impregnados aún, como es natural, de eurocentrismo.

Campo de investigación importante para el estudioso es la ubicación crítica de los conceptos manejados por Brandi y Philippot, entre otros, así como por la práctica de Taubert y de Coremans, dentro de los sistemas de pensamiento europeos. Sin esperar a que esto suceda ya nuestro país produjo un importante documento de orientación antropológica que modificó el enfoque sobre los bienes culturales. Se trata de la Carta de México, del 12 de agosto de 1976, seguida después por otros documentos.<sup>21</sup> Baste el ejemplo de la humilde iglesia del siglo XVI que se destruía en Honduras, hace años, ante la feroz mirada del dominico español ejecutor, a quien le manifesté de manera violenta: ¿qué ha de apreciar usted que sólo trae la catedral de Burgos en su cabeza?

Disculpándome una vez más por la digresión anecdótica, continuamos con la práctica (Cuadro No.2) y lo que hay detrás. La *exposición de objetos* museográficos, más conocida por el término museografía, involucra una problemática mayor que es producto de una conjugación de lo que llamaríamos la lógica del espacio y la lógica del discurso. En un estudio de los pocos que se han hecho sobre comunicación, la autora aclara: «la sobreposición de dos lógicas, la del espacio y la del discurso daría por resultado una mezcla, no se reducirían la una a la otra, más bien se integrarían».<sup>22</sup> Creo que en estas palabras se sintetiza una situación que sigue siendo motivo de querellas sin fin. Sigue diciendo la autora: «...la imagen más como un dispositivo productor de signos al momento de la recepción, que como un proceso de comunicación por medio de signos...». Aquí destacamos tiempo, espacio y lectura manejados en forma por demás distinta en la comunicación museográfica.

<sup>21</sup> Salvador Díaz Berrio, *Conservación del Patrimonio Cultural en México*, INAH, 1a. ed., México, 1990.

<sup>22</sup> Ana Lilia García Moreno, *La exposición como medio de comunicación*, tesis para obtener el título de Licenciado en Comunicación, UIA, México, 1990.

El análisis de la exposición y su producción ha sido objeto de particular consideración a través de mi paso por museos del INAH y del INBA<sup>23</sup> al afrontar los problemas planteados por la interdisciplinariedad. Pero ni el desglose pormenorizado de tiempos e intervenciones profesionales, sean individuales o conjugadas, ha podido eliminar divergencias que siempre se presentan.

El problema de la exposición nos lleva directamente al de la comunicación y el lenguaje. Vale la pena, antes de continuar, exponer algunas ideas teóricas que no van más allá de esto, desarrolladas a partir de observaciones en el proceso formativo, de lo que hemos dado en llamar escuela mexicana de museografía, aún por definir a través de la observación precisa y mayormente sistemática de lo producido hasta hoy, es decir, en la última etapa anotada por Tsuruta.

En el año de 1934, con motivo de la inauguración del Palacio de Bellas Artes, Julio Prieto y Julio Castellanos, escenógrafo destacadísimo el primero y artista plástico el segundo, también dedicado al teatro, instalaron la primera exposición de Arte Mexicano.<sup>24</sup> Por primera vez, se imprimió un sello escenográfico a la museografía y otros seguidores, como Fernando Gamboa, a su regreso de Europa en 1940, continuaron este camino varios años más tarde. Estos profesionales formados en torno a las artes plásticas y al teatro se integraron al INBA y se hicieron presentes por primera vez en el mundo de los museos de ciencias humanas. En 1948 se planteó la necesidad de reacondicionar el viejo Museo Nacional de la calle de Moneda, para adaptarlo nuevamente, una vez que las colecciones históricas habían sido transportadas a Chapultepec y otras nuevas de antropología se habían integrado.

El director del Museo de Antropología en esos años de 1947-1948, el doctor Daniel Rubín de la Borbolla, llamó a Miguel Covarrubias para que lo auxiliara como artista en la presentación de las colecciones, las cuales por imposición del rigor lógico del discurso, no eran gustadas ni asimiladas por el público.<sup>25</sup> El concepto fundamental de la integración necesaria de las dos lógicas había nacido en la cabeza creativa de ese excepcional director de museos.

<sup>23</sup> Iker Larrauri, «Descripción de un proyecto museográfico», en *Diplomado en Museos. Antología*, INAH, México, 1994.

<sup>24</sup> Felipe Lacouture Fornelli, et al., *Historia de los museos de la Secretaría de Educación Pública*, INAH, México, 1980.

<sup>25</sup> Testimonio de la señora de Rubín de la Borbolla en plática sostenida con Felipe Lacouture, febrero de 1996.

No obstante, la línea puramente estética-escenográfica, como obra personal en el espacio, al arbitrio de su creador, continuaría durante muchos años como característica del INBA, a manera de constante en sus museógrafos, los que en múltiples casos llegaban a verdaderos niveles artísticos de interés particular, como en el caso de Fernando Gamboa. Podemos considerar la culminación de esta corriente quizá con la instalación del Museo Tamayo en Oaxaca, el año de 1974. En éste, poco importa el contexto arqueológico ante la proyección de Tamayo en la colección y en el espacio, manejados por el museógrafo mencionado.

La orientación no pudo ser adoptada por el INAH, debido al discurso tan riguroso de la arqueología, la etnografía y la historia. El INBA evolucionó paulatinamente a partir de la intervención de los historiadores del arte como profesionales sistemáticos, los cuales comenzaron su importante trayectoria en la institución a partir de los años 1973-1975. Casi todas son mujeres egresadas de la Universidad Iberoamericana.

En cuanto al INAH, la corriente integradora tuvo su más alta manifestación en las instalaciones museográficas del año 1964, con la instalación del Museo Nacional de Antropología. Es quizá en este momento cuando se logra el primer conjunto de gran importancia, sorprendiendo al mundo de los museos. Espacio escénico y discurso científico se han unido finalmente en lo que podemos identificar como museografía mexicana.

La escuela de museografía italiana, que se desarrolló a partir de la fuerte personalidad de Carlo Scarpa, sólo fue posible después de los años de guerra, con su primer momento culminante en el Castelvecchio de Verona, realizado entre los años 1951-1960 por el arquitecto y museógrafo mencionado. Cabe anotar que Scarpa fue un creador de espacios particularmente estéticos y valiosos en sí mismos, pero como obra artística personal, es decir, corresponde a lo inicialmente desarrollado en México, con 30 años de anterioridad.

Otra de las soluciones que se han dado al problema de la comunicación mediante la exposición museográfica, es la instalación del Museo de Artes y Tradiciones Populares de París, hecho por Rivière, que además de usar el sistema de la reproducción fiel del contexto original para el objeto, estableció dos formas de discurso en el espacio, destinadas a dos tipos de públicos: el general, para un nivel de estudios secundarios, y el especializado para un visitante científico. Rivière abordó aquí un aspecto del gran problema de la comunicación en el museo a partir de la variedad posible de mensajes que inciden en la pluralidad de un público indiscriminado y múltiple.

Hemos pasado paulatinamente, dentro de esta visión de la práctica, del tema de la exposición al tema mismo de la comunicación. Ahora bien, si consideramos la sucesión anotada en el Cuadro No. 2, nos tocaría hablar estrictamente de *educación y difusión*. No obstante ante la imposibilidad de abordar la totalidad de temas, los soslayo aunque sean de vital importancia.

Siguiendo esquemas de los comunicólogos, el museo, debería concebirse como un verdadero centro de comunicación mediante colecciones y objetos, que dialoga con el público para conocer sus opiniones y receptividad, su asimilación al mensaje de la institución. Ante esta imposibilidad, en las grandes unidades museográficas se han desarrollado técnicas con base en la investigación del público para modificar las conductas y procedimientos de los profesionales, dentro de una especie de diálogo constante.

El museo dialogal por este procedimiento y otros más directos, se ha impuesto como necesario, pues sólo el conocimiento del público, la acción participativa y lo que ahora se califica de interactivo, será lo que mantenga viva y operante a la institución en el futuro. Hasta ahora los mensajes museográficos quedan en eso mismo, en mensajes sin respuesta dialogal.

Como consecuencia caemos en el terreno de la lingüística. Propongo a los especialistas, por ejemplo, realizar un análisis comparativo con la esquematización de las funciones de la lengua, de Jakobson, de acuerdo con la función emotiva (hablante) y conativa (oyente), mediante las otras funciones como la referencial o de contexto, la poética o del mensaje, la fática o de contacto insistente y la metalingüística o relativa al código. Más que los museólogos o los museógrafos que solamente se han interesado por perfeccionar sus técnicas para la práctica, o que hasta la fecha se han preocupado por definir el concepto de museología, son los lingüistas de quienes podemos esperar un fuerte apoyo para plantear estos importantes problemas y darles una respuesta.

### **La nueva museología**

Este movimiento se ha llevado a cabo más en la práctica que con pensamientos teóricos, aunque se han producido buen número de documentos, dentro de los cuales México y Latinoamérica en general han hecho aportaciones de gran importancia.

Para organizar tan amplio tema en tan poco espacio me permitiré inicialmente hacer una exposición de lo sucedido en el tiempo y de las acciones llevadas a cabo. Luego, continuaré con una exposición de los

pensamientos fundamentales que han orientado la práctica. Finalmente haré una referencia a los documentos, en forma somera, ante la imposibilidad de reproducirlos íntegramente en esta ocasión.

Sin precisar, podemos ligar algunas orientaciones de la Nueva Museología con el surgimiento de los Museos al Aire Libre, en el norte de Europa en el siglo XIX, que implicaron la inicial «desarquitecturización» del concepto museo y paralelamente la animación de los mismos espacios vernáculos con actividades de carácter étnico. El nacionalsocialismo en Alemania, hacia 1940, pretendió rescatar las raíces del pueblo germánico mediante el impulso de los *Heimattmuseen* o museos de la pequeña patria, siguiendo la idea primeramente anotada. Al prescindir del edificio tradicional se transcendía de alguna manera la tradición del museo-colección encerrado en arquitectura.

Ya en los parques naturales, nacidos con la idea de conservación y preservación ecológica, se incluía en principio la posibilidad de su visita parcial y con ello se abordaba un principio museológico, confrontando al visitante con la variedad del medio natural.

Desarquitecturización, *espacialidad territorial* en su lugar y la idea de presentar el patrimonio *no en forma de colección*, sino en el *sitio*, se había dado en las dos alternativas.

Hugues de Varine, secretario general del ICOM, hacia 1971, se preocupó por los *conceptos de cultura* en los museos de Europa y del mundo dependiente. Asimismo le interesó abordar la *falta de comunicación* en estas instituciones y, como promotor de la IX Conferencia del organismo mencionado, propició que los discursos magistrales de la conferencia recayeran en el ya mencionado doctor Duncan Cameron, director del Museo de Brooklyn y del doctor Stánislav Adotevy, de Dahomey, quienes se refirieron al tema de la comunicación y al concepto de cultura, respectivamente, impresionando a un auditorio tradicionalista, constituido por múltiples directores de museos, muchos de ellos miembros de las antiguas aristocracias europeas.

En reunión memorable, en aquella ocasión en la que participó el compañero Mario Vázquez, de México, de Varine acuñó el término «ecomuseo», manifestando las ideas precedentes de museólogos principalmente franceses, señalando que si bien un museo tradicional en definición no científica es un edificio, una colección y un público, cabía la posibilidad de ampliarla a un *territorio*, un *patrimonio* y una *comunidad participativa*.

Esta concepción contribuyó a abordar los problemas anteriormente señalados, derivándose múltiples posibilidades y facilidades para el logro de propósitos que adelante se anotan.

No obstante el ecomuseo (del griego *oikos*, hábitat, y museo) había sido concebido para el espacio vital, se adaptaba primordialmente al medio rural o rural-urbano de preferencia. También tendrían que darse nuevas concepciones como el Museo Comunitario adaptable a los espacios urbanos que tanto lo necesitan, en acelerado proceso de desarrollo con otra dinámica social.

Otros ensayos de Nueva Museología que han trascendido los sistemas tradicionales de la práctica se han dado en el programa de Museos Escolares iniciado por el INAH en 1976, desgraciadamente desaparecido, y algunas otras modalidades participativas en las instituciones de enseñanza y creación del arte en el INBA.

Las posibilidades de desarrollo de nuevas formas del museo son muchas, pero para concluir sólo me referiré a los puntos principales sobre los conceptos de la Nueva Museología.

1. Trascender al concepto institucional «museo» a partir de la consideración de la museología en su especificidad. Dar soluciones ya urgentes para otras circunstancias como el desarrollo urbano acelerado, similares a las que propone el «ecomuseo».

2. Continuar una museografía aspirando a cubrir en visión integradora la realidad naturaleza-hombre (museo integral) o sea el *mundo natural* y las *lenguas naturales* o *macrosemióticas*.

3. Superar estructuras tradicionales con fuertes problemas de *comunicación* por su actitud no dialogal o por su dimensión excesiva, es decir, aprovechar el conocimiento científico del público como elemento esencial del fenómeno museológico, a la vez que se le involucra participativamente en la gestión integral.

4. Que las comunidades manejen y hagan valer su propia cultura en actitud de *democracia cultural* y no sólo de democratización de la cultura. Ligado a esto, buscar el «acercamiento a la realidad», mediante la «apropiación significativa» de la misma, pero en forma comunitaria o por la sociedad civil.

5. Ejercer el *poder democrático* de las comunidades en el uso del propio patrimonio, paralelamente a otros poderes y sus acciones, como el Estado y los grupos privados de poder.<sup>26</sup>

<sup>26</sup> Felipe Lacouture Fornelli, «Museo, política y desarrollo en visión retrospectiva y presente: México y América Latina», en *Diplomado en Museos. Antología*. México, INAH 1994. Conferencia sustentada ante la organización Movimiento para una Nueva Museología en Molinos, Teruel, España, 1987.

6. Abordar el problema de la contextualización, no únicamente por cuestiones de desubicación del objeto, de sus espacios originales o mediante la presentación referencial como solución a lo mismo, sino como la honesta correspondencia del discurso científico integrándolo al discurso del espacio a que nos hemos referido, en un lenguaje realmente museológico y no personalizado, acorde con un sentido comunitario no individualista.<sup>27</sup>

Podemos concluir señalando algunos documentos sobre Nueva Museología con algunos comentarios breves.

### *Documentos internacionales:*

1° *Mesa Redonda sobre el Desarrollo y el Papel de los Museos en el Mundo Contemporáneo*, Santiago de Chile, 1972. Convocada por UNESCO-ICOM, siendo secretario del segundo organismo Hugues de Varine y coordinador de la mesa, el profesor Mario Vázquez.

Con un enfoque eminentemente social, se refiere a los llamados países subdesarrollados o dependientes, a la necesidad de una visión integradora, el museo integral, a la necesidad de otras formas como las *exhibiciones escolares* hechas por los alumnos utilizando su propio patrimonio. Recomienda *integrar el medio rural y el medio urbano* en un desarrollo integral ecológico, como ahora lo plantea el llamado Desarrollo Sustentable, a partir de la Cumbre de la Tierra, de Río de Janeiro en 1992, pero 20 años antes.

2° *Declaración de Quebec*. Resultado de los trabajos y debates del organismo denominado *Movimiento por una Nueva Museología*. Fue coordinador el señor Pierre Mayrand del Canadá, entonces presidente de dicho organismo, quien sustentó muchos de los puntos anotados arriba.

3° *Declaratoria del Oaxtepec* de 1984. Documento elaborado como resultado de las mesas redondas sobre Territorio, Patrimonio-Comunidad, organizadas por la Secretaría de Desarrollo Urbano y Ecología (SEDUE) de México. Coordinado por José Luis Lorenzo, Fernando Cámara y Felipe Lacouture, participantes de Francia, Canadá (Quebec), Brasil, Perú, Argentina e ICOM Internacional.

Considera los temas: Patrimonio-Comunidad y Territorio-Comunidad. En ella se adopta el concepto «acto pedagógico para el ecodearrollo»

<sup>27</sup> La condensación de ideas, su orden de presentación y el contenido particular del punto No. 6, son estrictamente responsabilidad de Felipe Lacouture F.

para nuestro medio latinoamericano, entendiéndose con ello al desarrollo integral hombre-naturaleza como finalidad del ecomuseo y no únicamente como elemento de identidad a la europea.

### *Documentos nacionales*

1° *Política de Museos del INAH*. Dirección de Museos, 1976 y *Política de Museos*, también del INAH, 1995-2000.

En ambos documentos sus autores, arquitecto Iker Larrauri y profesor Miguel Angel Fernández, plantean visiones novedosas a propósito del desarrollo de nuestra museografía en el territorio nacional. Iniciación importante de los museos escolares en el primer documento, aunque hayan decaído.

2° *Fortaleciendo lo propio. Ideas para la creación de un museo comunitario. Programa de Museos Comunitarios y Ecomuseos* (INAH-CNCA-DGCP). Exposición de características, objetivos y manera de crear un Museo Comunitario. Incluye bellas e interesantes opiniones de participantes campesinos. Documento elaborado por Cuauhtémoc Camarena y Teresa Morales Lersch, en 1995.



# Venturas y desventuras de los estudios de público

Graciela Schmilchuk\*

## ¿A qué se debe el interés actual en estudiar a los públicos?

En los años sesenta y setenta el acercamiento entre museo y población se buscaba a través del aumento de los servicios educativos, de las actividades paralelas o el tratamiento de los temas de exposición. Se concertaron múltiples esfuerzos para relacionar el patrimonio cultural «secuestrado por algunas élites» con la vida cotidiana de sectores más amplios de la sociedad. Danielle Giraudy titulaba un trabajo suyo *Los museos y la vida*; se organizaban exposiciones sobre «la calle», ese espacio compartido por tantos, y en México se produjo en el Museo de Arte Moderno el gran «escándalo» de arte sociológico denominado *La calle ¿a dónde llega?* (1983), concebido por Hervé Fischer y un gran equipo. La animación cultural estaba a la orden del día, basada en el concepto de participación que nutrió los primeros museos comunitarios y ecomuseos contemporáneos.

¿Es el fracaso de ese intento democratizador voluntarista lo que hoy nos hace complementar, o deslizarnos de la animación, la educación y los cambios temáticos hacia la investigación? ¿O es la proliferación inaudita de museos y exposiciones en el mundo, compitiendo entre sí y con otras ofertas culturales? ¿O es esta ola patrimonialista que legitima el rescate de casi todo, multiplicando así a los museos como templos laicos de una religión nueva de arte, cultura o naturaleza? ¿O es quizás el debilitamiento y empobrecimiento de los Estados protectores y de las instituciones tradicionalmente patrocinadoras lo que lanza a los museos a buscar un impacto y unos beneficios consensuales y legitimadores que antes no buscaban para subsistir? Podríamos abundar mencionando un elemento

\* Centro Nacional de Investigación, Documentación e Información de las Artes Plásticas (CENIDIAP), INBA. Este texto corresponde a la etapa inicial de un trabajo más amplio sobre el tema, realizado en dicho centro.

más: la falta de participación social en las decisiones que conciernen al rescate patrimonial, a la formación de colecciones y programación de exposiciones y actividades que cosifican a «los públicos» como consumidores, distanciándolos de su potencial calidad de «usuarios», es decir, gente ligada al museo por relaciones de cooperación de distinto orden desde mucho antes de su apertura, o de la inauguración de sus exposiciones y actividades. Estos factores políticos, económicos y culturales, entre otros, reactivan una vieja preocupación.

La investigación sobre públicos no es nueva. En EUA encontramos los primeros trabajos, publicados desde 1928, sobre públicos considerados como visitantes con identidad e intereses, actitudes y objetivos propios. Luego continuaron haciéndose en Canadá, Francia, Alemania, México y Argentina. Desde los años sesenta, la cantidad de estudios crece de modo notable. La mayoría de ellos se inscribe en un marco conductista. Basta remitirnos a los listados bibliográficos que edita el Instituto Smithsonian sobre el tema, el Centro de documentación del ICOM, París, o el *Visitor Studies Bibliography and Abstracts* (publicación del *Inter-national Laboratory for Visitor Studies* con apoyo de la American Association of Museums), o a la revista francesa *Publics et musées*.<sup>1</sup>

Los estudios de público pretenden ocuparse de toda la gama de comportamientos y actitudes, hábitos culturales y construcciones imaginarias ligados al modo en que la gente utiliza su tiempo libre en los espacios concebidos para la recreación y la información. Esto no es, por lo tanto, sólo competencia del campo cultural, sino que tiene una evidente dimensión política. El uso del tiempo libre nos construye como ciudadanos, como sujetos sociales «sujetados», nos impulsa o impide pensar, sentir y actuar sobre la realidad y sobre nosotros mismos.<sup>2</sup>

En México, Argentina y Francia, por ejemplo, esas investigaciones se suelen enfocar como estudios de consumo y recepción cultural. Los problemas que impulsan a realizarlas son variados; distintos espacios institucionales las encargan y financian con el fin de ajustar sus políticas culturales. Los «síntomas» visibles, puntuales, que las desencadenan pueden ser la preocupación por la baja afluencia de visitantes en relación

<sup>1</sup> Encontrarán también referencias bibliográficas hasta 1986 en mi antología comentada *Museos: comunicación y educación*, CENIDIAP-INBA, México, 1987, pp. 559, así como en Lauro Zavala, «Bibliografía sobre comunicación y museos», en *Revista de la Escuela Nacional de Artes Plásticas*, número 17, UNAM, México, 1996.

<sup>2</sup> Néstor García Canclini (coord.), *El consumo cultural en México*, Grijalbo-CNCA, México, 1991; *Consumidores y ciudadanos*, Grijalbo, México, 1995.

con la oferta amplia de algunos museos y con las expectativas de su personal; o por el contrario, una mayor afluencia que la esperada por el museo y la consiguiente dificultad para brindar una atención de calidad; el deseo y capacidad de algunos museos de crecer y de ampliar sus públicos, conocer el impacto comunicativo y educativo de cierta exposición o de secciones de la misma, etcétera.

La iniciativa de investigar puede provenir del museo mismo o de la institución matriz de la que depende, si ésta es capaz de comprender la relación estrecha existente entre la producción artística o científica y los procesos de patrimonialización, los educativos y de difusión, en tanto engranajes de la construcción de poder y de consensos sociales. Pero también es preocupación del sector académico —universidades y centros de investigación— conocer dichos mecanismos socioculturales, justo por la dimensión política que tienen, y desde su espacio contribuir de una forma aparentemente más distante a la consolidación o transformación de los mismos. Es difícil que los museos cuenten con un equipo de investigadores para elaborar la historia de la institución o para hacer el análisis de su programación y sus acciones en el marco de la política cultural global de cierto periodo. No obstante, los museos podrían colaborar con esos equipos manteniendo sus archivos organizados, completos y abiertos a la consulta de los investigadores. Esto parece muy sencillo y no lo es, porque requiere criterios claros acerca de la importancia de conservar o no los diversos documentos y testimonios. Esa misma conciencia es la que permitiría que cada museo tuviera actualizados su inventario de colecciones, sus listas detalladas de exposiciones y las actividades paralelas; el registro fotográfico o en video de las museografías y de los comportamientos de los visitantes, los libros de opiniones y sugerencias, los expedientes de publicidad generados, así como de la recepción en la prensa. En México al menos, es casi imposible disponer de tales fuentes y el investigador se topa con dificultades casi insuperables ante la pérdida o dispersión de la memoria documental. Con este aporte de cada museo, las investigaciones académicas encontrarían fuentes para realizar sus análisis y arrojar luz sobre la relación museo-sociedad y museo-público. Es necesario subrayar la conveniencia de que los tres sectores (museos, instituciones de las cuales dependen y universidades), trabajen juntos sobre proyectos específicos. Esto daría ciertas garantías para que se apliquen algunas medidas recomendadas por dichos estudios.

## La experiencia acumulada

Antes de abordar específicamente las investigaciones rigurosas sobre públicos, cabe mencionar algunas consideraciones prácticas sobre las relaciones entre el personal de los museos y sus visitantes, provenientes de la experiencia de trabajo cotidiano en museos y de años de observación de otros, así como de la lectura de varias investigaciones sobre el tema que nos ocupa.

Día con día, el trabajo en los museos exige una mayor especialización y/o profesionalización. Cada trabajador del museo está tan absorto en lo suyo —la colección, el diseño, los seguros y transportes, el catálogo— que no encuentra tiempo y disposición para trabajar en equipo con sus colegas, o para recorrer las salas, asistir a las actividades del propio museo, observar discretamente a los visitantes, conversar con algunos, escuchar los comentarios de los custodios y de los guías precisamente sobre lo que sucede en los espacios de encuentro. Si el curador, por ejemplo, hiciera esto a diario, probablemente vería y preguntaría acerca de aquello que más le concierne: la colección. El museógrafo se daría cuenta de pequeños o grandes problemas de deterioro de mobiliario, iluminación o cédulas, y podría tal vez corregirlos.

Cuando realmente nos interesa la comunicación con los visitantes, es necesario cargar de intencionalidad y de hipótesis la mirada y el oído para obtener información. ¿Quién, en el museo, tiene la mirada atenta sobre visitante, sus modos de usarlo, sus comentarios sobre los objetos y sobre el museo mismo? ¿Quién, en cada museo, puede detectar los problemas, contextualizarlos, formular preguntas e hipótesis respecto de esa relación museo-visitante?

A manera de caricatura podríamos decir que en los museos tradicionales encontramos dos figuras y funciones de peso: el curador y el custodio, cuya devoción está en la colección. Para ellos el visitante es «un intruso necesario al sistema... la coartada de su función».<sup>3</sup> El menor gesto del visitante es considerado sospechoso de apropiación ilícita o transgresión. El museo emparenta así con la prisión, el hospital y la escuela. Los guías o los encargados de servicios educativos y de difusión, que están necesariamente en contacto directo con los usuarios, suelen ser quienes intentan equilibrar en alguna medida este paradójico desequilibrio. Para muchos, resultan cada día más importantes las figuras del promotor y el comunicólogo, encargados específicamente de observar, escuchar y evaluar, así como de vertir los

<sup>3</sup> Alain Nicolas, «Entretien avec Bernard Deloche. L'épistémologie du musée», en *Nouvelles Muséologies*, Editado por Alain Nicolas y la Association Muséologie, Nouvelle et Experimentation Sociale, Marsella 1985, p. 28.

resultados de su labor en los procesos de planeación en equipo de exposiciones y actividades; resulta no menos importante detectar los aspectos a evaluar mediante estudios especiales realizados por profesionales idóneos, a través de un trabajo etnográfico en «su» comunidad —desde un barrio hasta el ámbito internacional— en relación con los objetivos y la misión que el museo en cuestión se haya fijad.

Los directivos sólo pueden diagnosticar las dificultades comunicativas en sus museos cuando éstas se encuentran ya en una fase muy avanzada; la urgencia se expresa en forma de demandas de diagnósticos y evaluaciones del trabajo inmediato. Ellos no pueden hacerse cargo de problemas que rebasan su responsabilidad, como los efectos del déficit del sistema educativo, del uso de los medios electrónicos e impresos y otras ofertas culturales.

Las preguntas más usuales que se formulan son ¿quiénes son los visitantes? ¿Cuáles regresan y cuáles no? ¿Cuál es la imagen del museo o de una exposición especial en algunos sectores sociales? ¿Cuál ha sido el éxito de la exposición en términos cuantitativos y cualitativos? ¿Qué y cuánto aprende la gente?, o ¿cuáles son los mensajes que se ha logrado comunicar y por qué?

También se ha tratado de saber desde hace décadas quiénes leen los textos en las salas, cómo y cuánto les sirven, o quiénes prefieren los medios audiovisuales e interactivos, así como las causas del cansancio que producen los recorridos de las exposiciones.

Estos son sólo algunos aspectos parciales de la compleja interacción museo-público y la búsqueda de respuestas ha puesto en juego técnicas como los cuestionarios escritos, la encuesta, la observación, las entrevistas individuales y grupales.

Roger Miles<sup>4</sup> ha observado, con razón, que los estudios existentes bastan para comprobar que las exposiciones tradicionales de objeto-cédula, al menos en museos de ciencia, no logran transmitir conceptos importantes ni ir más allá de una vaga ilusión de comprensión. Su recorrido por la bibliografía anglosajona le permite afirmar que existen escasas pruebas de un aprendizaje significativo en los visitantes esporádicos a museos. Lo que afirma, y en ello concordamos, es que las exposiciones pueden servir para despertar interés y que aquello que no se comprende de inmediato «puede ser la motivación para proseguir una exploración». Sin embargo,

<sup>4</sup> «Ciencia y comunicación», en *Revista de la Escuela Nacional de Artes Plásticas*, número 17, UNAM, México, en prensa.

BIBLIOTECA  
DEL MUSEO DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

para verificar científicamente dicha hipótesis habría que hacer estudios longitudinales, es decir, seguimientos de público a través del tiempo, de los cuales hasta ahora carecemos por completo en América Latina.

Miles sintetiza la bibliografía diciendo que los visitantes intentan en general explorar el museo para captar una sensación de conjunto y que pocos objetos o exhibidores atraen la atención más de treinta segundos, que ésta se concentra en la primera media hora y luego se acelera el recorrido. Menciona estudios que remiten a lo que ciertos públicos consideran características indeseables y deseables de las exposiciones.

Tales cuestiones indican que estamos ante un cambio de paradigma museológico: del museo que exhibe colecciones al museo que comunica; de una idea de público general indiferenciado a otra de públicos con competencias e intereses diversos, o de consumidores efectivos y potenciales como agentes económicos en una relación de mercado, definidos por sus expectativas, necesidades, percepciones y prácticas respecto a un producto; de la función de conservación e investigación a la de comunicación y destreza administrativo-financiera. Es decir, el modelo empresarial permea buena parte del nuevo paradigma.<sup>5</sup>

Lo notable es que resulta difícilísimo lograr que las investigaciones ya existentes sean aplicadas o probadas en los museos. Los supuestos a partir de los cuales trabaja cada profesional pueden impedirle aceptar que las cosas sean diferentes a como las concibe. Por ejemplo, frente a la cuestión de la disminución de la capacidad de concentración, la fatiga o el desinterés, los museógrafos parecen resistirse a responder creativamente; recargan su discurso sin generar pausas, silencios o descansos que permitan al visitante organizar mejor su recorrido.<sup>6</sup> No se trata sólo de diferencias ideológicas, sino de una lucha entre campos profesionales y sus respectivos valores. Este es un tema para trabajar intensamente, tanto desde el trazado de lineamientos claros por parte de la dirección de los museos y de la formación y perfeccionamiento de cuadros, como por medio de entrevistas, grupos de enfoque y análisis del discurso, desde la perspectiva del investigador.

Más complejo resulta preguntarnos acerca de las necesidades de los visitantes y de los «filtros» que orientan su interés, su mirada, su particular

<sup>5</sup> Jean Davallon, «Le public au centre de l'évolution du musée», en *Publics et musées*, número 2, diciembre 1992, Presses Universitaires de Lyon, Francia, pp. 10 -15.

<sup>6</sup> Graciela Schmilchuk, «Melancólicos museos», en *Curare*, número 4, México, 1994.

manera de realizar el consumo cultural. O por las categorías cognoscitivas o estéticas que entran en juego en el contacto con las exposiciones. Y más difícil aún, acerca de los efectos a largo plazo de estas experiencias.

### **Diversos tipos de investigación**

Intentaré dar a continuación un panorama, necesariamente fragmentario, del tipo de estudios que hasta el momento se han realizado en México y en algunos otros países.

#### *Desde la mercadotecnia rudimentaria a la evaluación de los elementos de la exposición*

Cada vez más museos —que siguen el modelo empresarial— con apoyo de sus patronatos o asociaciones de amigos, encargan este tipo de estudios. El Museo Nacional de Arte ha hecho uno sobre su imagen, muy ligero por cierto, que lo llevó a cambiar su estrategia publicitaria en televisión. El Museo del Papalote también los emplea y el Museo de Monterrey preparaba uno a profundidad.

Belcher<sup>7</sup> menciona algunos breves cuestionarios con cuyos resultados la institución se orienta en momentos de duda, en particular sobre señalización externa e información básica.

Tales trabajos no integran la dimensión social ni brindan información sobre la posición de los sujetos en la estructura social, pretenden

<sup>7</sup> Michael Belcher, *Organización y diseño de exposiciones*, Ediciones Trea, S.L., Gijón, España, 1991.

#### *Imagen del museo*

- ¿Conoce el Museo X?
- ¿Dónde está el museo X?
- ¿Sabe cómo llegar hasta allá?
- ¿Sabe qué hay en ese museo?

#### *Motivos. Ej. ¿Por qué no lo visita?*

- Es demasiado difícil llegar hasta allí, (falta transporte, etc.)
- Tiene horario poco accesible
- No es interesante
- No tengo con quien ir

#### *Motivación. ¿Qué le animaría a ir?*

- Exposiciones sobre...
- Estacionamiento
- Si supiera más sobre él
- Si el personal fuera más amable
- Si tuviera cafetería

Estos cuestionarios pueden aplicarse a diversas distancias del museo.

estar en un nivel exploratorio de imagen de marca o de ciertos comportamientos, sin responder al interrogante de cuál y cómo es el actor social y cuáles contenidos tiene su comportamiento.

La escasez de profesionales especializados lleva a la aplicación de técnicas sin conocimiento suficiente de sus implicaciones teóricas ni del producto que se evalúa. Los resultados, por lo tanto, terminan siendo sesgados y poco confiables.

Algunas de estas técnicas son aplicadas por el propio personal del museo. Erróneamente, los directivos piensan que los encargados de servicios educativos, por estar en contacto más directo con los visitantes, son los responsables «naturales» del problema. De esta manera reproducen la coartada típica hasta el infinito, para que el museo no cambie —es decir, que no se comprometa con los públicos— debe trabajar escindido: los servicios educativos hacia los visitantes; curadores, museógrafos, y administradores, hacia los patrocinadores, la colección, la esfera política.

En el ámbito anglosajón, sobre todo en Estados Unidos, hay una marcada preferencia por la medición de la «eficacia» de la oferta institucional. Este tipo de estudios presupone que las exposiciones son un medio educativo con objetivos definidos que deben ser alcanzados. La evaluación<sup>8</sup> así entendida, se ocupa de los comportamientos y actitudes que surgen de la interacción de los visitantes con las exposiciones y los programas de los museos y el efecto que producen en el terreno cognitivo (la información, el saber), y el afectivo (las actitudes, los intereses). Este método, basado en el conductismo estadounidense, recorta claramente su objeto de estudio, que es la interacción de público real con la exposición, de cualquier marco social o contexto. En los últimos años se utilizan estas evaluaciones durante el proceso de preparación de las exposiciones con la expectativa de aumentar sus posibilidades de éxito en relación con los objetivos. El evaluador se vuelve así un portavoz de los intereses, las necesidades, el saber, las actitudes o los errores de comprensión del visitante potencial. Se contemplan cinco tipos de evaluación:

1. Evaluación previa. Por medio de ella se determina por ejemplo el *tema* y tipo de enfoque que se dará a la exposición. Se usa para ratificar o contradecir la intuición de los conceptuadores. Se explora qué sabe el visitante medio al respecto y qué información errónea maneja. La herramienta es un cuestionario aplicado a los visitantes de la exposición

<sup>8</sup> Harris Shettel y Stephen Bitgood, «Les pratiques de l'évaluation des expositions: quelques études de cas», en *Publics et musées*, número 4, mayo de 1994.



en curso. En este punto nos preguntamos por qué no se aplica también fuera del museo: en escuelas, centros de trabajo, universidades o en la calle. El concepto de público potencial parece reducirse al público efectivo de la exposición anterior en ese mismo museo.

Abro un paréntesis para mencionar que, en un plano que no pretende ser científico, existen otras maneras de propiciar el éxito de una exposición temática, como la que con cierta frecuencia utiliza el Museo Nacional de Culturas Populares poniendo la participación y el diálogo por delante de los sondeos. Reúne a múltiples representantes del gremio ligado al tema (el café, por ejemplo) hasta que logran entre ellos cierto acuerdo sobre cuáles son sus problemas, lo que quieren comunicar y lograr. Y hablar de gremio es hablar, en este caso, de cerca de 80 mil productores. Por cierto, esto no garantiza que cada concepto desarrollado o que cada elemento museográfico produzca un efecto determinado previamente, pero sí que los principales «mensajes» sean captados.

2. Evaluación formativa. Es considerada particularmente útil en museos de ciencias o de historia natural y todos aquellos que utilizan ambientaciones o escenografías; permite saber cuál es el medio más eficaz para explicar el contenido de una exposición y que la mayoría lo comprenda, así como las imágenes, símbolos, colores, dibujos o gráficos que se deben usar; sirve también para identificar los problemas que puede presentar el montaje mientras se encuentra en maqueta, o bien para investigar la pertinencia de una sección ya montada en una exposición.

3. Experiencia o *expertise*. Consiste en usar lo que ya se sabe, consultando a evaluadores experimentados que marcan los puntos débiles y recomiendan cuáles estudios conviene hacer.

4. Evaluación correctiva. Se aplica sobre la exposición ya hecha para corregir alguna sección en particular. Por ejemplo para averiguar si las cédulas realmente explican lo necesario del objeto. El instrumento de evaluación usual es la entrevista.

5. Evaluación global. Se realiza después de la inauguración, con el fin de identificar los puntos fuertes y débiles de la exposición. Se usa para modificar, a la postre, alguno de sus elementos; para validar las evaluaciones anteriores; para probar las hipótesis sobre la eficacia de los elementos; o para aprender algo aplicable a futuras exposiciones.

En México, el Museo del Papalote realizó una evaluación previa de exhibidores. Son sin duda los museos o espacios de difusión de la ciencia los más interesados en este enfoque, por sus explícitos fines didácticos y

sus costos de producción y mantenimiento. Por otra parte las evaluaciones son caras y sólo posibles en museos o exposiciones planeadas con mucha anticipación. La presión de los patrocinadores, la creencia generalizada en las relaciones de causa-efecto, hacen proliferar cada vez más este tipo de investigación.

Los enfoques teórico-metodológicos que abordaremos a continuación implican necesariamente la intervención de equipos interdisciplinarios. Se apoyan en la sociología, la semiología, el análisis del discurso, la psicología social, las ciencias de la comunicación y de la educación, la sociología de la recepción y, sobre todo en México, en la antropología social. Limar la división entre antropología y sociología, empleando los métodos y técnicas de la primera para estudios no sólo en el medio rural sino también en el urbano, ha sido y es tarea ardua.

### *Desde la historia del arte, las ciencias, la sociología de la cultura y la antropología social*

Mencionemos el rápido pero eficaz estudio coordinado por Rita Eder sobre los espectadores de la exposición Hammer en 1977 y su disposición hacia el arte contemporáneo, trabajo que entusiasmó a Néstor García Canclini, quien acababa de analizar la política artística del Instituto Torcuato Di Tella, en Buenos Aires. Desde entonces, García Canclini, con el sustento teórico de Pierre Bourdieu, entre otros teóricos, se ha dedicado a la investigación del consumo cultural en México.

La investigación cuantitativa y cualitativa del consumo cultural puede hacernos conocer cómo se configuran las concepciones colectivas del patrimonio, los criterios de visualización y valoración vigentes en diversos sectores de la sociedad, para generar lineamientos en las políticas culturales y en la programación de los museos. Apunta a saber cuál subjetividad social está en juego en el acto de apropiación, y a evaluar la oferta. Respondería sobre todo a la pregunta, ¿qué lugares específicos ocupa la apropiación de bienes culturales dentro del universo simbólico de cada grupo social? El eje que organiza estas investigaciones es la articulación entre consumo y nuevas estrategias políticas democráticas. *El público como propuesta. Cuatro estudios sociológicos en museos de arte* fue el primero de estos trabajos en equipo impulsados por García Canclini.<sup>9</sup> En este caso se evaluó la relación de los visitantes con exposiciones

<sup>9</sup>E. Cimet, Dujovne, N. García Canclini, N. Gullco, J. Mendoza, C. Reyes Palma, F. Soltero G., INBA, México, 1987.

temporales importantes, sin que ello impidiera considerar como contexto a la institución museo. La hipótesis principal es que la comunicación visitante-exposición está mediada por estructuras sociales formadoras del gusto y de las creencias y saberes —por la escuela, los medios masivos, la crítica, los museos, el mercado, etcétera— y se reconoce que la exposición induce, a su vez, formas de percepción y organización espacial y de los objetos y jerarquizaciones (lo nacional e internacional, el arte culto, el arte popular) que producen y reproducen visiones hegemónicas.

Algunos de los resultados del estudio indican: que los públicos mexicanos serían diferentes a los de los países europeos al aceptar con mayor facilidad ciertas innovaciones, elemento que indicó la importancia de tomar en cuenta sus niveles formativos y necesidades manifiestas en los museos; que el desconocimiento y aun desprecio de los profesionales hacia patrones perceptivos diferentes a los propios es un obstáculo para atraer nuevos públicos. Revelaron también que en México el museo de arte no es un espacio inevitable de ascenso social como lo es la escuela; que los medios masivos tienen escaso poder para suscitar nuevas necesidades y hábitos culturales de larga duración, aunque no consideraron los efectos expansivos que sobre los estratos medios ha tenido la asociación entre museo de arte y publicidad televisiva y radial a partir de la acción del consorcio Televisa; mostraron que la escuela construye su hegemonía no brindando facilidades para la apropiación profunda de códigos de lectura artística sino para la ritualización de símbolos, ceremonias, nombres.

Es importante recordar que los museos en México han estado mucho más ligados a la historia y la antropología que al arte. Conocer la historia de los museos, así como la de las teorías estéticas, es fundamental para entender los modelos dominantes europeos de la institución y las mayores o menores variaciones con que se adoptaron en otros continentes y otras realidades.

En una amplia investigación sobre *El consumo cultural en México*, primera de su género en el país y fruto de trabajo en seminario coordinado por García Canclini, se incluyen, además de estudios sobre los usos de los medios electrónicos, del espacio urbano, de las prácticas de consumo cultural en los sectores populares, de los jóvenes y de los hábitos de lectura, dos investigaciones efectuadas por antropólogas, una sobre los públicos del Museo Nacional de Culturas Populares y otra sobre el Museo del Templo Mayor.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Maya Lorena Pérez Ruiz, «El museo de Culturas Populares: ¿espacio de expresión o recreación de la cultura popular?», pp. 163-194, y Ana María Rosas Mantecón, «La puesta en escena del patrimonio mexica y su apropiación por los públicos del Museo del Templo Mayor»,

La metodología empleada por ambas autoras contempla tanto la historia del museo como la caracterización de la exposición y la colección expuestas en la etapa de la investigación. El primer caso es particularmente interesante ya que piensa el concepto de público a partir del análisis de las características del museo, cuya gestación ubica en un momento de crisis de la institución de tradición elitista y de la propuesta democratizadora de un grupo de intelectuales convencidos del valor de la pluralidad cultural del país y de la urgencia de la participación directa de cada sector en la acción cultural y económica. Analiza todos los grupos que de distintas maneras participan en la vida de la institución: el cuerpo directivo formado por antropólogos; los investigadores y funcionarios intermedios provenientes de la antropología, sociología, comunicación museografía, etcétera; el cuerpo técnico, administrativo y de seguridad.

Fuera del museo, distingue a los miembros de los sectores populares con los que trabaja cada exposición, los integrantes de ese mismo sector que participan como público; los funcionarios de otras dependencias gubernamentales que actúan como cofinanciadores y asistentes obligados a las inauguraciones; los intelectuales cercanos al museo que de vez en cuando colaboran y que son público asiduo crítico y propositivo de ideas para montajes o miembros en jurados para concursos; y el público en general, usuario o no de visitas guiadas. El público no provenía mayoritariamente, en el momento de la investigación, de los sectores populares, sino de los consumidores de museos.

Pone así en evidencia que lo que solemos llamar público, o visitantes, es una porción limitada de la población realmente involucrada con el proyecto. Y que el Museo Nacional de Culturas Populares es, entonces, un lugar de encuentro y desencuentro, expectativas y concepciones diversas, y depositario de interpretaciones y significados también variados. Para llegar a esta conclusión, plantea que los estudios de consumo cultural deben adaptarse a su objeto y que, al menos en este caso, el consumo no puede comprenderse sin el análisis conjunto de las condiciones de producción mismas y del modo concreto de operar de la institución. Uno de los resultados de su encuesta requiere atención y seguimiento longitudinal. La autora encuentra que los visitantes se sentían atraídos por la museografía innovadora, pero que no percibían con claridad el

mensaje crítico y político con que se había tratado el tema y su misma elección, más bien los públicos traían consigo esquemas tradicionales de percepción y valoración del patrimonio museístico.

El segundo estudio de caso resulta rico en extremo, ya que la autora se ha esforzado por caracterizar la oferta no sólo de contenido y de los mensajes que se quisieron comunicar sino de la museografía de la colección permanente, además de otros servicios del museo. Considera que en los públicos se produce un proceso activo de recepción y apropiación, diverso al de las propuestas del emisor. No sólo aplicó encuesta, sino que la comparó con dos que el mismo museo había realizado y consideró las diferencias y coincidencias de resultados entre ambas. Llevó a cabo asimismo, la observación de comportamientos en la sala, de la que la investigadora destaca su diversidad y sobre todo las modalidades de uso de la información complementaria, sin llegar a establecer una tipología, pero sí ciertas tendencias. Las conclusiones de la encuesta de los públicos proporcionan simultáneamente una evaluación, no sólo de la subjetividad social, histórica y estética en la apropiación, sino de la importancia de que los recursos museográficos y otros programas se diversifiquen para relacionarse mejor con públicos variados.

Visitar museos puede ser un hábito, una práctica ocasional, o una experiencia desconocida. En México se confirmó que es una práctica minoritaria. La desigual distribución de la educación formal y los ingresos coinciden con los desequilibrios entre la oferta y el consumo cultural. Esto no basta para explicar las distintas elecciones, gustos y estilos de comportamiento encontrados en estratos económicos y educativos similares. Néstor García Canclini concluye que para llegar a este nivel de conocimientos se requiere de estudios que consideren con más atención las características de la vida cotidiana de los sujetos: sus ritmos de vida y ocupación, sus obligaciones familiares, las tradiciones de grupo, las relaciones comunitarias, tanto como su edad y sexo.

Hasta aquí podemos ver que las investigaciones que se apoyan en la sociología de la cultura y la antropología social pueden efectuar evaluaciones de museos específicos: su imagen pública (entre pobladores en general); la relación entre las dimensiones ritual, comunicacional y educativa del museo a través del análisis de la museografía; y la relación de los museos y sus colecciones con los públicos por medio del registro de sus percepciones e interpretaciones. La evaluación así entendida se hace con apoyo en técnicas cualitativas y cuantitativas (recopilación biblio-

hemerográfica y documental, análisis museográfico y de las actividades complementarias, entrevistas con el personal del museo, observación de los públicos, entrevistas y encuestas). El resultado de dichas investigaciones lleva a formular sugerencias concretas en varios planos de la actividad de la institución.

Un tipo de estudio poco frecuente es el de los diagnósticos de población, preliminares a la planeación del museo. Su objetivo es trazar lineamientos, prever el tipo de edificio, los contenidos y su enfoque, en acuerdo con la población. No se trata de «complacerla», sino de detectar los posibles conflictos que podrían entorpecer su participación en el museo o su uso del mismo. Con una combinación de herramientas etnográficas y sociológicas, es posible conocer la composición socioeconómica y cultural de esa sociedad, sus demandas y expectativas, su nivel de identificación del y con su patrimonio cultural o natural, y en qué medida el museo llegaría a contribuir con el desarrollo cultural y aun económico de la comunidad. En Paquimé, Chihuahua, realizamos en equipo un diagnóstico de esta naturaleza para el Museo de las Culturas del Norte.<sup>11</sup>

Ahora bien, las investigaciones macrosociológicas acerca de las prácticas culturales de la población que se realizan generalmente con el patrocinio de secretarías de cultura o de organismos de financiamiento y toma de decisiones en materia de política cultural exceden, con mucho, los presupuestos de instituciones más pequeñas.

El *National Endowment for the Arts*<sup>12</sup> encargó un estudio longitudinal y comparativo (1982, 1985, 1992) del consumo de siete artes por parte de ciudadanos adultos de diferentes grupos de edad. La finalidad ha sido conocer los factores que inciden en el consumo artístico y la tendencia de cada grupo de edad: cuál participa o consume cuáles artes y con qué frecuencia.

El informe explora las causas de que el consumo artístico entre adultos no sea el esperado, de acuerdo con el incremento de niveles de escolaridad entre los jóvenes. En los tres años estudiados tanto el nivel de escolaridad como el ingreso fueron indicadores clave del mayor o menor

<sup>11</sup>*Diagnóstico y propuestas para la formulación del programa del Museo de las Culturas del Norte en Paquimé, Casas Grandes, Chihuahua, Camaleón S.C.* (Marco y Narciso Barrera Bassols, César Carrillo, Teresa Márquez Martínez, Graciela Schmilchuk), a solicitud de la Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones del Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1992-1993. Edición de 20 ejemplares.

<sup>12</sup>Richard Peterson, Darren E. Sherkat, Judith Huggins Balfe, Folf Meyersohn y Erin V. Lehman (comp.), *Age and Arts Participation. With a focus on the Baby Boom Cohort*, Research Division Report, número 34, National Endowment for the Arts, s/f.

consumo. Se detecta que en 1992 los jóvenes universitarios asisten menos a espectáculos que sus iguales diez años antes. Uno de los motivos es que la participación ha tomado nuevas formas: el consumo de formas artísticas a través de los medios se duplicó en diez años. La conclusión principal es que el mayor consumo de actividades artísticas en vivo (ópera, música, museos, ballet, teatro, comedias musicales) reposa en los *baby boomers*, aquellos nacidos entre 1946 y 1965, y que, en la medida en que ellos envejezcan, la disminución de consumidores será enorme, con escaso recambio; esto pondrá en peligro todo el sistema de producción y difusión artística.

Lamentablemente, este informe no aborda las implicaciones políticas y culturales más amplias de tales resultados, limitándose a responder a los intereses de reproducción cultural de la entidad patrocinadora.

En cada uno de los tres años mencionados, se aplicaron mil encuestas por mes, telefónicas o personales, representativas en edad, raza y género. Las preguntas se refieren a la asistencia a cada tipo de actividad en los últimos doce meses; a cuáles actividades artísticas se acercan a través de los medios —televisión, video, discos, CD ROMS, etcétera; y sobre sus preferencias artísticas. Los autores consideran que este cuestionario y las técnicas aplicadas son confiables y se pueden seguir aplicando periódicamente, aunque aumente el número de preguntas, y recomiendan realizar trabajos cualitativos complementarios en el nivel local o comunitario, en cada disciplina artística, así como entrevistas en profundidad para entender los motivos de los comportamientos. Es interesante el cuidado que los investigadores han puesto en realizar la caracterización histórica, política, económica, social y cultural de los periodos correspondientes a cada uno de los grupos de edad que distinguieron.

El trabajo emprendido en Francia por el Ministerio de la Cultura sobre el uso del tiempo libre de los franceses en cuanto a prácticas «cultas», ya les permite hacer una interpretación evolutiva y crítica de frecuentación de museos —entre otras prácticas— en los últimos veinte años. Ya saben que lo que hace unos años se interpretaba como un aumento notable de visitantes era, en realidad, un incremento de la frecuentación del turismo internacional y de un sector muy informado y, por lo tanto, se trataba de un fenómeno de elitización.<sup>13</sup> Jacqueline

<sup>13</sup> O. Donnat, D. Cogneau, *Les pratiques culturelles des Françaises (1873-1989)*. Paris: La découverte, La documentation française, 1990. Citado por J. Eidelman véase nota siguiente.

Eidelman<sup>14</sup> acota que ese estudio arroja luz por primera vez sobre el uso combinado de ciertos museos: las visitas a museos de arte se conjugan con las de otros de carácter temático: ecomuseos, o de artes populares, especializados y de ciencias. Es decir, las prácticas «cultas» no se reducen sólo a la asistencia a museos de arte; interpreta que los museos con organización temática impulsaron una reestructuración del campo museístico. Aunque en 1992 aún no eran los de mayor notoriedad y frecuentación, en cuanto a poder de atracción y motivación, superaban al *Musée d'Orsay* y casi alcanzaban al Louvre y al Centro Pompidou. La autora comparó esos estudios macro con los que ella realizó en cuatro museos de ciencias y concluyó que ocurre un aumento del público femenino, una cada vez mayor frecuentación de museos de ciencia respecto a los de arte, y en grupo familiar. Sin embargo, a pesar de estos cambios y de un mínimo incremento de nuevos públicos, infinitamente menor del esperado, no se verifican cambios estructurales en los públicos de museos en Francia, debido al peso abrumador de los mecanismos de reproducción social.

Es a partir de investigaciones de este tipo que cada museo o grupo de museos puede nutrirse, ubicarse en un campo, delimitar con mayor claridad sus problemas específicos y encargar estudios particulares.

En otro trabajo,<sup>15</sup> Natalie Heinich analiza los trabajos macrosociológicos realizados en Francia, valorando sobre todo los de Pierre Bourdieu. Sin embargo, observa que cuando se analizan los pocos estudios que evaden los métodos cuantitativos se percibe hasta qué punto estos aplastan el amplio abanico de prácticas o de percepciones que no se ajustan a los parámetros esperados. Da el ejemplo del Centro Pompidou, cuyo público se estudió en 1983, con un cuestionario pesado aplicado a una muestra de 2 500 casos, a pedido de la administración del Centro. En él se confirmaron los resultados obtenidos en la investigación realizada en 1977 por el Centro de Sociología Europea, dirigido por Bourdieu: la supuesta democratización ofrecida por el Pompidou no se extiende a sectores populares sino a los sectores medios y de jóvenes, en buena medida estudiantes (una tercera parte).

Además, esos públicos son extremadamente heterogéneos y los usos del lugar y sus diversos servicios también lo son. Si se toma en cuenta esa heterogeneidad, cabe sospechar que la percepción misma del lugar es

<sup>14</sup> «Qui fréquente les musées à Paris? Une sociographie des publics des musées de France», en *Publics et musées*, número 2, Presses Universitaires de Lyon, diciembre, 1992.

<sup>15</sup> *La sociologie et les publics d'art*, documento de trabajo, s/f.



muy variada y diferente a la de quienes pensaron y quienes administran la institución.

Heinich propone que para captar esas percepciones ha sido más útil el uso de entrevistas en los puntos principales del Centro que una muestra pequeña, contrastada y no representativa. Preguntas sencillas sólo relativas, por ejemplo, a la percepción del espacio: cuántos pisos, dónde está la entrada, cuáles trayectos hay, cuáles espacios abiertos o cerrados, gratuitos o pagados, posibles lugares de cita, etcétera. El resultado (un «museo» de tres pisos, el último tendría sólo un restaurante y el segundo una gran exposición temporal sobre los impresionistas, una biblioteca en el primer piso y televisiones en un foso, buen lugar para citas, o bien una biblioteca, con una cafetería encima y una escalera mecánica para turistas. Todo gratis, pero con mucha gente. Un lugar de paso rápido para disfrutar la terraza panorámica entre la visita al foro de Halles y el Bazar del Hotel de Ville) la lleva a concluir que hay un espacio realmente «construido» por los visitantes, a golpe de reinterpretaciones hechas al vapor y categorías perceptivas exógenas,<sup>16</sup> que entre construcciones y la «construcción administrativa» hay un abismo, el que separa la teoría administrativa de la práctica, cultural o no.

Se ve mejor hasta qué punto el uso ideal de este espacio, tal como fue concebido (libre circulación, poca polarización, deriva vivida en la euforia de la abundancia, efecto de deslizamiento de una actividad a otra, utilización máxima de los productos) está lejos de coincidir con los usos efectivos. Por su libertad, el espacio es vivido como un riesgo de perderse más que como una posibilidad de deriva. La multitud tiende a verse en el registro negativo de la promiscuidad. Quienes no tienen categorías de percepción y orientación para preestructurar el espacio o diferenciar una exposición temporal de una colección permanente, responden con ansiedad y trayectos estereotipados y repetitivos ante la libre opción. La autora apunta que nada de esto apareció en la encuesta de 33 preguntas cerradas aplicadas a 2 500 personas. Afirma que hace falta observar posturas, tonos de voz, lapsus, adivinar lo no dicho y formular preguntas aparentemente tontas, registrar comentarios o suscitador opiniones, es decir, predeterminar lo menos posible las modalidades de las repuestas.

<sup>16</sup> Conceptos análogos al de *bricolage* como actividad del receptor, son empleados por Brigitte Dumas y Benoit Gaulin en «Prolégomènes à une sociologie de la réception de l'art», en *Communication*, vol. 12, número 1, primavera de 1991.

Según ella, la ventaja de la entrevista es que permite, por una parte, comprobar el grado de pertinencia de las preguntas, y por otra responder en lugar de quién, qué y cuántas veces, al cómo y en qué condiciones.

Dice que lo que falta dilucidar es el asunto de las condiciones históricas y sociales de construcción del sujeto, de un objeto cultural o artístico y la percepción estética. Propone que la etnología estaría mejor dotada para aventurarse en el terreno, no por diferencias metodológicas sino simplemente porque esta disciplina, menos afectada por la demanda social, trabaja con mayor autonomía sus problemáticas. Considera conveniente apelar a los recursos de disciplinas que tienen que ver con la producción artística —historia, historia del arte o estética— pues aunque no disponen de las herramientas propias de la sociología, paradójicamente están mejor armadas, a veces, para hacer reflexiones profundas sobre este fenómeno particular que es la percepción estética.

### *Desde la etnografía o la sociosemiótica de la recepción*

Precisamente en Francia, donde hay mayor capital de conocimiento macrosociológico, proliferó la necesidad de ir más allá y preguntarse «cómo vemos realmente una obra, un objeto, un panel, cómo se despierta o se frustra la curiosidad, cómo se construye o no la comprensión, cómo se manifiesta el placer o el aburrimiento». <sup>17</sup> Es decir, entrar de lleno al plano cualitativo.

En la investigación realizada por Verón y Levasseur, quienes contaron con la experiencia previa de Barbier-Bouvet, el objeto de estudio fue el comportamiento y las actitudes tanto hacia una exposición en particular: «Vacaciones en Francia», como hacia el consumo cultural en general, con la conciencia de estar construyendo una metodología y unas bases teóricas para extender esta propuesta a otras exposiciones:

*Nuestra apuesta conceptual fue postular que el comportamiento de la visita expresa el desfase entre la producción y el reconocimiento, que debe ser considerado como el resultado de una negociación que sólo puede comprenderse como la articulación (compleja) entre las propiedades del discurso propuesto y las estrategias de apropiación del sujeto.* <sup>18</sup>

<sup>17</sup> Eliseo Verón y Martine Levasseur, *Ethnographie de l'exposition*, Centre Georges Pompidou, Bibliothèque Publique d'Information, París, 1991. Introducción de Jean François Barbier-Bouvet.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 40. Traducción de la autora.

La metodología apropiada para captar el lazo entre los que conciben la exposición, ésta misma y la apropiación por parte de los visitantes debería incluir el estudio de las tres instancias. Verón y Levasseur realizaron un análisis semiológico de la exposición desde el inicio del proyecto, en diálogo con el equipo; luego la observación etnográfica de los comportamientos de los visitantes y una tipología de los mismos así como entrevistas directivas a veinticinco asistentes. Al segundo aspecto dedicaron los mayores esfuerzos: cuatro semanas de observación sistemática, directa y con cámara de video oculta, registrando la manera en que se recorría la sala, dónde se detenían los visitantes, cuáles espacios y objetos omitían, qué secuencia seguían, cuál era la duración del recorrido, sus comentarios, etcétera. De aquí surgieron cuatro tipos de comportamiento de recorrido. Con el fin de saber si eran un conjunto de prácticas homogéneas reales o aparentes, es decir, si correspondían a categorías de contenido, se consideró necesario pasar a la fase de entrevista.

La selección de la muestra —salto metodológico importante frente a otras investigaciones— se hizo a partir de su pertenencia a los cuatro tipos de comportamiento detectados y no con criterios aleatorios o socio-demográficos. Se realizaba la entrevista enfocada y luego se acompañaba al visitante a rehacer su recorrido y a comentarlo. Se le hacía ver el video que le habían tomado y se escuchaban sus comentarios. Finalmente, se le solicitaba dibujar el recorrido realizado, dibujo en el que se detectaba lo que le causaba atracción o rechazo.

Los autores confirmaron sus hipótesis. Trabajaron con la teoría de los efectos del discurso deseando hacer una sociosemiótica de la recepción, que reconocen en formación pero cuya necesidad perciben. Verificaron que ninguna de las estrategias de visita encontradas coincide con la esperada por los organizadores y propusieron que al planear una exposición se perfilaran las estrategias de visita que se desea favorecer, impedir o dificultar. Más aún, estas estrategias previstas deberían formar parte de la maqueta de una exhibición. Podríamos añadir que este trabajo da pautas sobre cómo equipar mejor los museos para que la observación sea una tarea cotidiana, con cámaras de video y grabadoras.

Un aporte de Verón y Levasseur fue seleccionar la muestra de entrevistados a partir de cada estrategia de visita y no del perfil socio-demográfico o sociocultural y, en segundo lugar, la sistematización e interpretación de las entrevistas. Creo que es un aporte porque las variables utilizadas tradicionalmente en las encuestas sociológicas ya no

resultan tan fecundas en el marco de los cambios sociales de la actualidad. Cada vez hay más hábitos culturales y valoraciones compartidas por gente de diferentes clases o estratos sociales, con distinta formación, ocupación y nivel de ingreso, a pesar de las asimetrías y desigualdades reinantes. De modo que explorar cualitativamente una tipología de estrategias y, a partir de ella, indagar qué sujetos sociales la utilizan, parece un camino prometedor para estudiar la relación de los usuarios de este medio de comunicación tan particular que es la exposición.

En cambio, no sería una herramienta suficiente para comprender la relación con el museo como institución compleja, con ofertas múltiples (tienda, espectáculos, talleres, visitas guiadas, publicaciones, etcétera). Para ello sí se requiere de análisis documentales y de corte netamente sociológico.

Un tímido acercamiento a este método fue usado por María Olvido Moreno para estudiar el Museo del Papalote de la ciudad de México. Ella realizó una investigación, algunos de cuyos resultados están por publicarse, que basó en la observación *in situ*; la información proporcionada por el personal del museo; y entrevistas al público a la salida, así como toda opinión recogida en ámbitos externos al museo.

El punto de partida inusual: el Museo del Papalote, abierto al público en 1993, tiene éxito y recibe cuatro mil personas, el máximo de visitantes diarios que puede atender.

¿Qué evaluar? La autora se pregunta si su éxito se debe a que se parece más a un centro recreativo que a un museo. Se propone inicialmente poner a prueba el guión museológico, buscar su secuencia y coherencia para cumplir con su misión educativa, con la hipótesis de que no existe un guión estructurado. Encontró, a través de la observación y el análisis documental, que los temas que definen las secciones del museo no se corresponden con los contenidos de los programas oficiales de escuelas primarias y secundarias. Que uno de los factores que afectan la eficacia didáctica es la falta de correspondencia entre guión y programa arquitectónico, que la entrada no fue pensada para niños sino para adultos, que el ruido afecta la escucha de computadoras sonoras por la altura de los techos. A raíz de estos y otros problemas detectados, el museo mismo emprendió un programa de evaluación permanente en cada una de sus áreas. Al principio de su texto menciona que antes de inaugurar el museo, su personal trabajaba en un espacio-laboratorio, donde puso a prueba cada exhibidor. Entonces entendemos mejor que esto no resultó suficiente porque no pudieron evaluar su funcionamiento *in situ*. No contaban con la variable arquitectónica y museográfica.

Los grupos de sujetos que María Olvido Moreno enfocó fueron niños, grupos escolares, maestros, padres de familia y facilitadores. Comprobó que en la primera visita resulta estimulante saltar de un módulo a otro, algo nada educativo, pero que sí deja el deseo de regresar. Prevalece la dimensión lúdica. La investigadora reconoce la dificultad para medir la dimensión educativa del espacio. Se acercó a los niños con preguntas como ¿aprendiste mucho?, o ¿aprendiste algo?, pero las respuestas aludían a lo lúdico o al gusto o disgusto. Reconoce que la riqueza de opciones que ofrece el museo puede responder a los intereses de muchos tipos de visitantes por lo cual duda que sea necesario reformular el guión museológico de manera más didáctica. Cabe señalar que el carácter didáctico no tiene por qué estar asociado con los programas escolares, sin embargo, si fue un objetivo del museo, éste debería por lo menos equilibrar lo lúdico y lo didáctico, evitando la sobreestimulación. O bien aceptar su carácter de espacio exclusivamente recreativo, aceptación que decepcionaría a sus múltiples patrocinadores y al grupo político que impulsó la creación de dicha institución.

Remito aquí a las evaluaciones realizadas en EUA acerca de las nociones «erróneas» o «acertadas» que la población tiene de algunos principios tales como gravedad o cambio de temperatura del planeta,<sup>19</sup> donde el intento de incidir con mayor precisión en la esfera cognitiva es serio. Entonces el objetivo del museo debe ser claro porque eso es lo que se habrá de evaluar: capacidad recreativa o educativa, ¿la primera como motivación de la segunda o con valor propio? ¿Para los niños como sector prioritario o para todos los sectores de la población? ¿Se busca efecto inmediato o a mediano y largo plazo? Es decir, si una exposición no logró cambiar nociones o creencias de los visitantes, ¿es necesariamente un fracaso educativo o estético? Si logró motivar al público como para seguir frecuentando el museo y sus variadas exposiciones y programas, creo fundamental realizar el seguimiento de casos durante varios años, porque lo que vale la pena medir es el cambio o no de actitud hacia el enfoque científico o estético de la realidad.

Morley y Silverstone<sup>20</sup> plantean también la necesidad de estudios cualitativos de cuño etnográfico sobre la audiencia de medios. Consideran que las técnicas estadísticas pueden establecer conexiones empíricas

<sup>19</sup> Harris Shettel y Stephen Bitgood, «Les pratiques de l'évaluation des expositions: quelques études de cas», p 9 -26, y Minda Borun, Christine Massey, Tiiu Lutter, «Connaissances naïves et conception d'éléments d'exposition dans les musées des sciences», p. 27 - 45, en *Publics et musées*, número 4, mayo de 1994.

<sup>20</sup> David Morley y Roger Silverstone, «Comunicación y contexto. Perspectivas etnográficas sobre la audiencia de medios», en *Versión*, número 4, abril 1994, p. 69 y ss.

entre «hechos» de diferentes órdenes, pero no proporcionar bases para la predicción o la teoría. Ya que el consumo es parte integrante de lo cotidiano, entienden el proceso de ver televisión o leer dentro de un proceso de conversación y diálogo social a través del cual los materiales son «digeridos». Los autores dan prioridad a las categorías de análisis derivadas de las propias estructuras conceptuales de los sujetos. Así, plantean parte de su metodología de la siguiente manera:

1. Observar y tomar nota del comportamiento rutinario de todo tipo, característico de los sujetos y las interacciones que se estudian;
2. Hacerlo en los ambientes naturales;
3. Hacer inferencias cuidadosamente, con especial atención en los modos en que se interpenetran los distintos aspectos del contexto.

No es fácil delimitar el campo de investigación y los elementos relevantes. Es un problema pragmático, teórico y epistemológico, de relación entre lo particular y lo general, la instancia y la categoría. La dificultad es la vaguedad de los procesos comunicativos de la vida diaria, por la cantidad de elementos implícitos que hay. Este tipo de investigación es asunto de interpretación y aun de construcción de la realidad desde una determinada posición, y no una empresa positivista que prometa un mundo totalmente conocido de hechos indiscutibles. Puede ayudar a explicar las cosas en el contexto en que ocurren.

### *Desde la sociología de la cultura, la estética de la recepción, la teoría de las representaciones y el socioanálisis*

Hay estudios que no siempre se realizan en museos o para ellos, pero que ayudan a conocer las posibles relaciones de la población con el patrimonio artístico, científico, histórico o natural.

Jean Claude Passeron ha coordinado una investigación<sup>21</sup> que apunta a reformular los principios de la estética de la recepción de H.R. Jauss<sup>22</sup> en función de las características semiológicas de la comunicación a través de la imagen (visual o sonora).

A diferencia de Bourdieu, que ha buscado principalmente comprender las funciones sociales de la frecuentación de las obras y los museos, la sociología de la recepción artística propuesta por Passeron se ubica en el campo de la percepción artística. Su objeto de estudio son las variacio-

<sup>21</sup> *Le raisonnement sociologique. Essais et recherches*, Nathan, París, 1990. Cap. XII.

<sup>22</sup> Hans Robert Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, París, Gallimard, 1978.

nes estéticas y culturales del sentido dado a las imágenes y al placer que producen. Admite que el discurso sobre la imagen se compone de interpretaciones, argumentaciones, correspondencias, emociones o figuraciones, inclusive opuestas entre sí, con una probabilidad aleatoria de aparición o encadenamiento.

Se apoya en tres categorías que hacen a la especificidad de la imagen: su singularidad, que lo lleva a analizar la recepción de obras particulares; su perceptibilidad, que indica orientar las encuestas o entrevistas sobre los aspectos de la obra efectivamente percibidos por públicos reales y crear entonces indicadores del interés o del placer que despiertan. La observación y la detección de los actos sémicos de descripción, exploración y segmentación de la obra en relación con la iconografía o la estructura formal, realizados por el espectador, son entonces la base del trabajo.

Este trabajo ha sido realizado en un museo, en relación con obras específicas. Passeron, a diferencia de Bourdieu, otorga legitimidad a todo tipo de discurso de los entrevistados sin juzgarlo en relación con su acercamiento a las interpretaciones eruditas.

Utiliza métodos para alcanzar a un público diversificado y contar con el registro de un volumen de comportamientos y una variación social de los actos y situaciones de interpretación amplios como para hacer análisis comparativo. Quiere saber, entre otras cosas, si en la imagen existen rasgos capaces de condicionar todas las interpretaciones de su sentido (aspecto semiológico), o identificar en una obra de arte los resortes de sus efectos propios (aspecto estético). En los distintos modos de percibir e interpretar emergen las representaciones generales sobre el arte, cuyo conocimiento puede sin duda contribuir con el diseño de programas de educación artística escolar, a través de los medios, y en el museo mismo.

Sin conocer el trabajo de Passeron, y en realidad antes que él lo realizara, intenté algo muy similar con un estudio *in situ* sobre las lecturas que suscitan los murales de Diego Rivera en Palacio Nacional,<sup>23</sup> aplicando una encuesta con varias preguntas abiertas.

La categorización de las respuestas hizo que emergiera no sólo lo estético, sino las lecturas históricas, ideológicas o éticas.

<sup>23</sup> Graciela Schmilchuk, «El público del muralismo como creador de significados», en *Signos. El arte y la investigación*, INBA, México, 1988, y «El murmullo de la historia», en la memoria del XVII Coloquio Internacional del Instituto de Investigaciones Estéticas: *Arte e Identidad en América. Visiones comparativas*, UNAM, México, 1994.

En el plano de las representaciones los resultados de esos registros fueron interesantes. En la medida en que la mayoría de los visitantes de las pinturas murales en Palacio Nacional no asisten a museos de arte, cabría hacer una comparación, *a posteriori*, de resultados generales, con una encuesta hecha en el Museo Rufino Tamayo a los públicos de la exposición de Diego Rivera y comprender quizás mejor la incidencia de los contextos e instituciones culturales así como de las distintas prácticas (visitar museos o monumentos históricos, ver arte público) en las lecturas de obra.

La socióloga Diana Chanquía comenzó a estudiar la subjetividad estética de ciertos grupos sociales en relación con el arte mexicano del siglo XX, a través de grupos de enfoque. Durante las sesiones proyectó diapositivas de una selección de obras que servirían de detonadores. Su indagación buscó conocer las representaciones del arte que ciertos grupos de población (no público efectivo) producen y reproducen a partir de dichas obras.

Estos trabajos, que por su dificultad y duración se realizan en universidades o instituciones académicas, pueden contribuir a mediano plazo al mejor conocimiento de la relación arte-sociedad, obra-mediaciones-públicos y por ende, museos de arte-visitantes.

Pierre Bourdieu finalizó, no hace mucho, su estudio acerca de un sector social desfavorecido,<sup>24</sup> para comprender cómo una posición social actúa en los sujetos que la comparten, cuáles son las condiciones sociales de posibilidad o imposibilidad que están en el principio organizador de las conductas o planteamientos observados. En un breve artículo<sup>25</sup> expone su método: una interrogación metódica, apoyada en el conocimiento de las condiciones objetivas comunes a toda una categoría de personas y atenta a los efectos de la relación de entrevista. Lo caracteriza como un autoanálisis asistido ya que la gente se interroga a sí misma y enuncia, con mucha intensidad expresiva, experiencias reservadas o reprimidas largo tiempo. La condición de una verdadera comprensión es el interés sostenido y profundo que el sociólogo presta, casi a manera de partero. Las transcripciones de las entrevistas no son tratadas como datos en bruto ya que:

*todo el comportamiento del encuestador, su manera de presentarse y de presentar la encuesta, sus preguntas y sus silencios, los*

<sup>24</sup> Bajo la dirección de Pierre Bourdieu, *La misère du monde*, du Seuil, París, 1993.

<sup>25</sup> Pierre Bourdieu, «Introducción al socioanálisis», en *Versión*, número 4; *Etnografía y comunicación*, UAM Xochimilco, México, abril 1994, pp. 65-68.



*reforzamientos o estímulos que proporciona mediante el gesto o la palabra son otras tantas indicaciones e intervenciones que sirven para orientar los planteamientos del encuestado y estructurarlos.*<sup>26</sup>

El autor destaca ya la fuerte injerencia del entrevistador en la transcripción, la selección de títulos y subtítulos, los simples subrayados, el texto que antecede al diálogo, rompiendo así la ilusión espontaneísta del discurso. Sirven para dirigir la mirada del lector hacia:

*los rasgos pertinentes y recordar las condiciones sociales de que es producto el autor del discurso, iluminar todo cuanto se enuncia o se traiciona a través de los silencios, los sobrentendidos, los lapsus, la pronunciación y la entonación, el lenguaje del cuerpo, las miradas, los gestos, la postura.*<sup>27</sup>

Bourdieu reconoce que la posición del sociólogo es la de construir un punto de vista sobre el de sus entrevistados, pero que a través de su trabajo de escritura puede llegar a una objetivación de los mismos.

Esta es una propuesta de Bourdieu que aún no se ha utilizado para el estudio de la relación de la población con las artes, como tampoco se ha hecho con los relatos de vida. Dentro de la teoría de la reproducción cultural que el sociólogo francés ha desarrollado, explorar la formación de hábitos culturales a través de las entrevistas en profundidad y de los relatos de vida me parece un camino difícil, pero apasionante, fértil para la comprensión de nuestro tema. ¿No es también acaso en la trama de relatos de vida donde encontraremos la presencia o la ausencia de las prácticas culturales que nos interesan?

¿Qué conclusiones extraer de un panorama de métodos, técnicas y casos de investigación como éste, por breve y fragmentado que sea?

Acaso una de ellas sea que aceptar ver los museos desde la perspectiva de los visitantes no siempre implica, lamentablemente, una posición de responsabilidad política democratizadora, a raíz de la mejor comprensión de los obstáculos que se interponen en la apropiación simbólica del patrimonio por parte de la población. Esta perspectiva se asume tanto para cumplir con la reproducción social —y las desigualdades concomitantes de acceso a la cultura— como para impulsar cambios favorables a los

<sup>26</sup>*Ibidem*, p. 67.

<sup>27</sup>*Idem*.

actores sociales. Para ambos propósitos pueden servir los estudios macro o microsociológicos, y otros comentados.

Sin embargo, son las investigaciones que buscan comprender las condiciones que permiten la situación de visita a museos, u otros recintos culturales, aquellas que ofrecen ricas posibilidades de obtener información aplicable a políticas de cambio, sin desmedro de la combinación de métodos y técnicas cuantitativas y cualitativas. Por difícil que sea su aplicación, lo importante es el objetivo de las investigaciones y el uso al que se destinan. Los objetos de estudio pueden variar desde el efecto de las obras sobre los receptores; las condiciones históricas y sociales de la construcción de un objeto cultural, reconocido como tal por el sujeto; las prácticas de consumo y frecuentación hasta las representaciones del arte y las categorías que fundan la recepción de las obras.

La diversidad de enfoques teóricos, métodos y técnicas prueban que ya no tenemos por qué improvisar estudios *sui géneris*, sino ser creativos a partir de su conocimiento. Conviene por lo tanto, que los profesionales de cada museo conozcan la bibliografía disponible y que asuman que en esas instituciones converge una determinación múltiple: el compromiso de la preservación del patrimonio con la visión y uso de él, que los patrocinadores necesitan legitimar, pero, sobre todo el compromiso con la sociedad, pues ya existen herramientas para detectar problemas, deslindar responsabilidades, aplicar evaluaciones sobre la acción comunicativa y educativa de cada museo y poner a disposición de los visitantes los mejores recursos actuales.

A diferencia de lo que sucede en algunos países de Europa, debemos tener presente que en América Latina no conocemos bien ni siquiera la nueva composición social de nuestras poblaciones, menos aún los comportamientos culturales y sus motivos. Sería deseable que las instituciones generadoras de políticas culturales desarrollaran un programa regular de estudios de consumo cultural y de recepción, tanto cuantitativos como cualitativos con el fin de orientar de manera coordinada, no sólo la planeación de los museos, sino programas de enseñanza básica, editoriales y de todos aquellos que apunten al logro de la democratización del patrimonio. Es decir, preguntarse quiénes consumen qué, y también cómo elaboran las significaciones y qué hacen con ellas en cada una de las posiciones sociales que ocupan. Sería por demás interesante indagar con qué representaciones de público actúa el personal del museo, del sector educativo, de casas de cultura, de empresas patrocinadoras, etcétera, y compararlas con las que la población tiene de esas institucio-

nes y con los programas actuales de promoción patrimonial, analizando las dificultades políticas para efectuar las modificaciones deseables. Esa, o esas representaciones abren o cierran caminos al cambio. Los encargos a equipos externos de investigación por parte de los Consejos o Secretarías de Cultura, y sus convenios con académicos, resultan prácticamente indispensables para llevar a buen término estas tareas.

No está de más recordar que si nuestro concepto de público no es el de receptor pasivo, la tendencia general es la de consolidar una sociedad de espectadores en lugar de una de actores. De modo que sería pertinente estimular esas otras formas de apropiación del patrimonio generadas a partir de la participación como en el caso de los museos comunitarios, locales y ecomuseos. Formas participativas que, como hemos visto en el caso del Museo Nacional de Culturas Populares, no quedan excluidas de los «grandes museos».

Sería posible comprender algunos aspectos de esa entidad artificial que llamamos públicos de museos si conociéramos mejor las prácticas culturales de la población. En realidad, el objeto de estudio más interesante son las prácticas culturales complejas, mezcladas, de cada grupo social. A partir de ellas, cada museo podría evaluar cuestiones parciales y responder con más acierto a las características de la población, si la conociera como consumidora de ofertas múltiples en el contexto de ciertos modos de vida. Encontrar esos perfiles o tipologías es, creo, el futuro del campo de estudio que nos ocupa.



# ¿Qué es un museo?<sup>1</sup>

Luis Gerardo Morales Moreno\*

*A mis estudiantes de museología,  
ethnohistoria, historia y arqueología.*

## **Las nociones institucionales**

¿Qué es un museo? La palabra museo tiene una gran diversidad de significados, los que opté por agrupar en dos clases: las nociones institucionales y las nociones críticas. Las nociones institucionales son las reconocidas por organismos oficiales y que han servido de marco general, en los últimos treinta años, para normar el trabajo de los museos en el mundo occidental. Las nociones críticas son aquellas que sin haber sido adoptadas por dichos organismos oficiales, han adquirido validez en diversas comunidades académicas. Ninguna de las dos clases de nociones se contraponen, aunque ambas encierran paradojas cuyo señalamiento permitirá esclarecer mi objeto de estudio.

Enseguida expondremos el contexto teórico de ambas clases de nociones museológicas, sus contenidos y principales problemas.

## *El revisionismo crítico museológico*

El estudio de la historia de los museos muestra la participación activa de estas instituciones en el desarrollo del conocimiento científico, de acuerdo con la realización de dos operaciones simultáneas que consisten en:

<sup>1</sup> El presente ensayo es una apretada síntesis de una parte de mi tesis doctoral, el *Museo Nacional de México, 1780-1925: Metáfora de la Nación*, Universidad Iberoamericana/New York University.

1) recolectar, conservar, investigar, interpretar, exhibir y comunicar diversas clases de *evidencias primarias*,<sup>2</sup> según los discursos y las prácticas científicas establecidos por una determinada comunidad, y

2) expresar valores, ideologías y certidumbres culturales.<sup>3</sup>

Esto significa que los museos implantan un determinado *sentido* en la sociedad en que fueron creados.<sup>4</sup> De ahí que constituyen, por sí solos, *objetos de estudio* teórico. Los museos de historia natural, arqueología o

<sup>2</sup> Esta organización de operaciones museográficas parte del «Museum Manifesto» de Joseph Veach Noble, expuesto en 1970, con excepción de la función de la comunicación. Para Noble estas operaciones forman una entidad: «They are like the five fingers of a hand, each independent but united for common purpose», citado en Stephen E. Weil, «Rethinking the Museum. An Emerging New Paradigm», en *Rethinking the Museum, and Other Meditations*, Smithsonian Institution Press, Estados Unidos de Norteamérica, 1990, p. 57. Weil insiste en que el nuevo paradigma museológico radica en la tarea de la comunicación, donde incluye la interpretación y la exhibición. Sin embargo, desde un punto de vista histórico podemos decir que estas ideas ya están esbozadas a fines del siglo XVIII en el *Long Room* de Charles Wilson Peale, precursor de la museografía moderna en Norteamérica. Para él, un museo debía afrontar tres clases de labores: qué coleccionar, cómo exhibir, y de qué manera enseñar en un sentido didáctico. Al respecto, véanse los ensayos de Gary Kulick, «Designing the Past: History-Museum Exhibitions from Peale to the Present», en Warren Leon y Roy Rosenzweig (editores), *History Museums in the United States. A Critical Assessment*, University of Illinois, Chicago, 1989, pp. 3-37, y Susan Stewart, «Death and Life, in that Order, in the Works of Charles Wilson Peale», en John Elsner y Roger Cardinal (editores), *The Cultures of Collecting*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1994, pp. 204-223.

<sup>3</sup> Actualmente, nadie podría defender con éxito la supuesta neutralidad del museo. Al respecto, el Instituto Smithsonian organizó, en el otoño de 1988, un Congreso Internacional cuyo título fue *The Poetics and Politics of Representation*. En la descripción preliminar del programa, los organizadores definían sus términos: «Poetics, in this case, may be understood as identifying the underlying narrative/aesthetic patterns within exhibitions. The politics of representation refers to the social circumstances in which exhibitions are organized, presented, and understood. Clearly, these are intersecting domains which draw on a common pool of historical memory and shared (often unconscious) assumption». Véase una buena selección del contenido de ese Congreso en el volumen publicado por Ivan Karp y Steven D. Lavine (editores), *Exhibiting Cultures. The Poetics and Politics of Museum Display*, Smithsonian Institution Press/American Association of Museums, Washington y Londres, 1991.

<sup>4</sup> Esta es mi interpretación personal, basada en las obras ya mencionadas, aunque resulta necesario citar también las siguientes: Alma S. Wittlin, *The Museum, its History and its Tasks in Education*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1949; Germain Bazin, *Le temps des musées*, Desoer, Lieja-Bruselas, 1967; Edward Porter Alexander, *Museums in Motion. An Introduction to the History and Functions of Museums*, American Association for State and Local History, Nashville, Tennessee, 1979; *Museum Masters. Their Museums and their Influence*, American Association for State and Local History, Nashville, Tennessee, 1983; Oliver Impey y Arthur Mac Gregor (editores), *The Origins of Museums. The Cabinet of Curiosities in Sixteenth- and Seventeenth-Century Europe*, Oxford University Press, Estados Unidos de Norteamérica, 1985; George W. Stocking, Jr. (editor), *Objects and Others. Essays on Museums and Material Culture, Wisconsin*, The University of Wisconsin Press History of Anthropology, número 5, 1985; Kenneth Hudson, *Museums of Influence*, Cambridge University Press, Gran Bretaña, 1987; Miguel Ángel Fernández, *Historia de los museos de México*, Banco Nacional de México, México, 1987; Ernest-Théodore Hamy, *Les origines du musée d'ethnographie*, Éditions Jean-Michel Place, Paris, 1988; Gaynor Kavanagh, *History curatorship*, Leicester University

etnografía, por ejemplo, pueden significar dos cosas al mismo tiempo sin que ninguna de ellas se contraponga a la otra. Por una parte conservan y exhiben especímenes, artefactos y signos de la evolución natural o humana y, por otra, muestran los elementos con que las unidades y relaciones disciplinarias —como la botánica, la historia y la antropología— adquieren legitimidad, en el marco del museo, para *producir* un determinado conocimiento de la realidad. Algo similar pasa con los denominados museos de arte, donde contemplamos no únicamente obras consideradas como de arte, sino también podemos comprender la evolución del gusto social, la predominancia de determinados autores, estilos y técnicas o la representación de imaginarios de la conciencia estética.

Precisamente, en las últimas tres décadas, diversos especialistas de la sociología de la cultura, el psicoanálisis y la antropología histórica descubrieron que los museos podían transformar nuestra percepción del conocimiento y nuestro sentido de la realidad histórica. En consecuencia, volcaron su interés en el estudio de algunas prácticas vinculadas con el trabajo museístico, tales como el coleccionismo, la tecnología museográfica, la pedagogía y la comunicación. Al someter al museo a un estudio crítico de su organización y funcionamiento, debilitaron el predominio de aquella corriente museológica e historiográfica que daba por sentada, con características *esencialistas*, la inserción del museo en el «*establishment* cultural». Es común que este tipo de literatura conciba las *funciones científicas, sociales o educativas* del museo como autoevidentes, sin tomar en cuenta la naturaleza y las consecuencias de los patrones socioculturales que re-

---

Press, Londres 1990; Krzystof Pomian, *Collectors and Curiosities*, Polity Press, Cambridge, 1990; Joel Orosz, *Curators and Culture. The Museum Movement in America, 1740-1870*, The University of Alabama Press, Tuscaloosa y Londres, 1990; Nélia Dias, *Le musée d'ethnographie du Trocadéro (1878-1908)*. *Anthropologie et muséologie en France*, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, París, 1991; Eileen Hooper-Greenhill, *Museums and the Shaping of Knowledge*, Londres y Nueva York, Routledge, 1992; Kevin Walsh, *The Representation of the Past. Museums and Heritage in the Post-Modern World*, Routledge, Londres y Nueva York, 1992; Susan M. Pearce, *Museums, Objects, and Collections. A Cultural Study*, Leicester University Press, Gran Bretaña, 1992; Lauro Zavala y María de la Paz Silva y Francisco Villaseñor, *Posibilidades y límites de la comunicación museográfica*, UNAM, México, 1993; Thomas DaCosta Kaufmann, «From Treasury to Museum: The Collections of the Austrian Habsburgs», en Elsner y Cardinal (editores), *op. cit.*, pp. 137-154; Anthony Alan Shelton, «Cabinets of Transgression: Renaissance Collections and the Incorporation of the New World», en *ibidem*, pp. 177-203; Chantal Georgel, *La jeunesse des musées. Les musées de France au XIX<sup>e</sup> siècle*, Musée d'Orsay, París, 1994; y Luis Gerardo Morales, *Orígenes de la museología mexicana. Fuentes para el estudio histórico del Museo Nacional, 1780-1940*. Departamento de Historia, Universidad Iberoamericana (Claves para la Historia), México, 1994, y Georgina Larrea, (coordinadora) y Luis Gerardo Morales (textos), *Museos de México*, Grupo México, 1996.

produce, transmite o proyecta.<sup>5</sup> De este modo, comienza la *pérdida de la inocencia* en lo que hasta ese momento se consideraba la misión principal de la museografía: cumplir con la aplicación de un conjunto de reglas y técnicas del diseño arquitectónico resultado, a la vez, de un desarrollo histórico «normal».<sup>6</sup>

El revisionismo crítico en la museología contemporánea (denominada por la literatura inglesa y francesa «nueva museología») obligó a repensar el valor cultural del museo en un nuevo terreno problemático. Ahora, la museografía no consistía únicamente en la disposición de objetos, bases, ménsulas o vitrinas según las convenciones del sentido común, el gusto, el diseño gráfico y las ideas políticas predominantes; era indispensable, además, comprender su *semántica cultural*. En realidad, esa visión tan «tecnocrática» sólo había sido adoptada en las últimas décadas porque, hasta bien entrado el siglo XVIII, los tratados de museografía habían estado profundamente ligados a la filosofía y la teología. De cualquier manera, para el revisionismo crítico museológico las prácticas museográficas dejaron de ser incuestionables, perdieron mucho del objetivismo con que el pensamiento ilustrado y evolucionista las había justificado durante los siglos XVIII y XIX. El estructuralismo metodológico de las décadas de los sesenta y setenta consideró esas prácticas parte integrante de una *estructura social* con la que reproducía el orden simbólico instituido.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Véanse ejemplos representativos del revisionismo museológico en las obras ya citadas de Hooper-Greenhill, *op. cit.*, Stocking (editor), *op. cit.*, Leon y Rosenzweig (editores), *op. cit.*, Pearce, *op. cit.*, Elsner y Cardinal (editores.), *op. cit.*, y Walsh, *op. cit.* Sin embargo, un recorrido teórico más explícito sobre las tradiciones y las rupturas de la museología contemporánea se encuentra en las siguientes obras: Peter Vergo (editor), *The New Museology*, Reaktion Books Ltd., Gran Bretaña, 1989; Weil, *op. cit.*; John H. Falk y Lynn D. Dierking, *The Museum Experience*, Whalesback Books, Washington D. C., 1992; Douglas Crimp, *On the Museum's Ruins*, The MIT Press, Estados Unidos de Norteamérica, 1993.

<sup>6</sup> Probablemente la primera sistematización del museo, con base en conceptos absolutos, la tenemos en George Brown Goode, «The Museums of the Future», *Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution for the Year Ending June 30, 1889*, sect. 3, Washington D. C., 1891, pp. 427-445. De cualquier modo, en la historiografía de los museos, entre las obras más representativas de esta clase de enfoque están las de D. Murray, *Museums, their History and their Use*, J. Maclehose & Sons, Glasgow, 1904, 3 volúmenes; F. H. Taylor, *The Taste of Angels: a History of Art Collecting from Rameses to Napoleon*, Little, Brown & Company, Boston, 1948, y las ya mencionadas de Wittlin, Bazin, Alexander y la introducción de los compiladores Impey y Mc Gregor a su *The Origins of Museums...* Un excelente recorrido por la museología británica, véase en J. L. Teather, *Museology and its traditions: the British experience, 1845-1945*, Ph. D. Thesis, University of Leicester, Leicester, 1983.

<sup>7</sup> Bajo el poderoso hechizo del estructuralismo francés, probablemente las obras más influyentes en la historiografía de los museos sean las de Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, Eliseo Verón (trad.), Edición Universitaria de Buenos Aires, Argentina, 1968; M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, 1a. edición 1945, Jem Cabanes (trad.), Ediciones Península, Colección Historia, Ciencia, Sociedad, número 121, Barcelona, 1975; Pierre Bourdieu



Según esta visión, el museo representa un orden, diseñado o pseudoconcebido por otro orden; sea como estructura organizada atemporalmente (como un mito); como un conjunto de objetivismos particulares (museos de arqueología, ciencia, historia, etcétera), o inclusive caóticamente (el museo «bodega de lo raro»). Así, el museo es una entidad figurada, racionalmente constituida que puede ser inventada por el curador, el museógrafo o el ciudadano. La aproximación al conocimiento está mediada por operaciones historiográficas, mundos lingüísticos y símbolos que es indispensable desentrañar. El museo es una opacidad oculta en los entramados lingüísticos de la cultura y en las instituciones de la organización social. En cambio, según las tesis románticas y funcionalistas, el museo representa una esencia del Hombre. Como la Humanidad posee una innata cualidad por el coleccionismo y una indeclinable vocación por la comunicación, el museo representa la culminación de una brillante etapa evolutiva. De ahí que, desde el siglo XVI, el museo ha representado la instauración de los espacios seculares y democráticos del conocimiento.

En los años cincuenta, el antropólogo Claude Lévi-Strauss hizo una aguda crítica a esa naturaleza museográfica autoevidente que rinde culto a los objetos *en sí mismos*:

*Durante mucho tiempo —escribió Lévi Strauss—, los museos de antropología han sido concebidos (...) como un conjunto de galerías donde se conservan objetos: cosas, documentos inertes y de algún modo fosilizados detrás de las vitrinas, completamente desvinculados de las sociedades que los han producido. El único vínculo entre éstas y aquéllos ha estado constituido por las misiones intermitentes enviadas a realizar trabajo en el terreno, para reunir colecciones que son testimonios mudos de géneros de vida que resultan a la vez extraños e inaccesibles para el visitante.*

---

y Alain Darbel, *L'amour de l'art: les musées européens et leur public*, Editions de Minuit, Paris, 1969; Jean Baudrillard, *El sistema de los objetos*, 1a. ed. en francés 1968, Francisco González (trad.), Siglo XXI Editores, México, 1969; Michel Foucault, *The Order of Things. An Archaeology of the Human Sciences*, Vintage Books Edition, Nueva York, 1973 y *La arqueología del saber*, Aurelio Garzón del Camino (trad.), Siglo XXI Editores, México, 1970. Con la denominación estructuralismo, me refiero a la metodología francesa de los años sesenta, asociada al pensamiento de Lévi-Strauss, Foucault, Genette, Althusser, Barthes, Lacan, Greimas y Piaget, entre otros. Su característica principal ha sido su variedad y vigor interdisciplinario en las humanidades y las ciencias sociales. En particular, sobre la influencia del estructuralismo en la historiografía contemporánea véase el ensayo de Pomian, «La historia de las estructuras», en Jacques Le Goff, Roger Chartier y Jacques Revel (coordinadores), *La nueva historia*, Ediciones Mensajero, Colección «Diccionarios del Saber Moderno», España, 1988, pp. 196-220.

En la concepción antropológica estructuralista, se concibe al museo como un interlocutor social, susceptible de intercambiar alteridades, en vez de ser un espejo de identidades etnocéntricas/egocéntricas. Lévi-Strauss concluía:

*Antes, los museos de antropología enviaban hombres, que viajaban en un solo sentido, a buscar objetos, que viajaban en el sentido inverso. Pero hoy en día los hombres viajan en todos los sentidos, y como esta multiplicación de los contactos produce una homogeneización de la cultura material (homogeneización que, en la mayor parte de los casos significa la extinción para las sociedades primitivas), cabe decir que, en ciertos aspectos, los hombres tienden a reemplazar a los objetos. Los museos de antropología deben prestar atención a esta inmensa transformación. Su misión de conservatorios de objetos puede prolongarse, pero no desarrollarse y menos aún renovarse.<sup>8</sup>*

La crítica teórica del *boom* estructuralista también rechazó tajantemente el supuesto abolengo democrático del museo. Porque, a fin de cuentas, el museo público sólo pone en escena lo que está reconocido por las comunidades científicas que disputan la Verdad. Si el museo adquiere veracidad es porque opera como un espejo-reflejo de las nociones de identidad previamente legitimadas por los cánones discursivos. Identidades que, al mismo tiempo, sólo permiten el esclarecimiento de los prejuicios ilustrados; es decir, de lo previamente aceptado como *clásico, bello, moderno, auténtico, objetivo*, etcétera. Dichos prejuicios, al mismo tiempo que propugnan por la igualdad, rechazan implícitamente lo diferente o pre-moderno.

En efecto, las exposiciones y las vitrinas significan algo más que un diseño museográfico adecuado, porque expresan, sea intencional o implícitamente, una determinada identidad cultural. Este fenómeno es particularmente notable en Occidente, donde los nacionalismos culturales tuvieron un gran impacto histórico. Ivan Karp, curador del Departamento de Antropología del Museo Nacional de Historia Natural del Instituto Smithsonian, escribió:

<sup>8</sup> Lévi-Strauss, *op. cit.*, pp. 340-341.

*Cuando la cultura de los «otros» está involucrada, las exposiciones museográficas nos dicen quiénes somos y, quizá lo más significativo, quiénes no somos. Las exposiciones son campos privilegiados para presentar imágenes de uno mismo y el «otro».*<sup>9</sup>

En el siglo XIX, se consolidaron tanto en Europa como en Norteamérica, los museos de arte, ciencias naturales, historia y etnografía que instauraron las nociones «museo científico» (en un sentido amplio) y «museo de arte» mismas que sólo proyectaban imágenes auténticas de verdades universales *significativas* para la cultura observadora. De esta manera, en los últimos años, la historiografía de los museos se ha convertido en un nuevo campo de trabajo interdisciplinario que, por lo demás, ha insistido en una mejor diferenciación conceptual entre pensamiento y práctica del museo. Surge así una indispensable distinción entre dos términos involucrados con el lugar social, el pensamiento y las prácticas disciplinarias de la institución museística. Me refiero a los términos *museología* y *museografía*.

### *Diferencias entre museología y museografía (pensamiento y praxis)*

En forma esquemática, sabemos que la museología tiene por objeto el estudio de los museos. Indaga sobre la identidad, los valores culturales y el contexto histórico de cualquier museo. Por otra parte, la museografía consiste en la aplicación sistemática de una serie de conceptos y técnicas cuya finalidad es la disposición organizada de objetos, en un espacio *racionalmente* determinado. La relación entre museología y museografía está lejos de ser la expresión armónica de una metodología claramente

<sup>9</sup> Karp, «Culture and Representation», en Karp y Lavine (editores), *Exhibiting cultures. The poetics and politics of museum display*, Smithsonian Institution Press/American Association of Museums. Washington y Londres, 1991, p. 15. Para el antropólogo Michael Ames, una de las tradiciones más definidas de la interpretación occidental *in vitro* ha consistido en imponer clasificaciones académicas por encima de la diversidad cultural, en particular de los pueblos indígenas, convertidos en materia prima de los estudios antropológicos: Michael Ames, *Cannibal Tours and Glass Boxes. The Anthropology of Museums*, University of British Columbia, Vancouver, 1992. También véase una estupenda discusión en torno a la museografía etnográfica en Barbara Kirshenblatt-Gimblett, «Objects of ethnography», en Karp y Lavine (editores), *op. cit.*, pp. 386-443. Según Kirshenblatt-Gimblett, los artefactos de los museos o salas etnográficas, son «artefactos creados por los etnógrafos», *ibidem*, p. 387. Finalmente, para la antropóloga Flora E. S. Kaplan: «In recent years, in museums, the collective self-being presented has come under increasing scrutiny with respect to both non-western "others", whose objects are so often exhibited in western museums, and those "ethnic others" within modern nations who claim recognition of a separate cultural heritage (sometimes as descendants of "others" and sometimes not)»; Kaplan, «Exhibitions as Communicative Media», en Hooper-Greenhill (editor), *Museum Media, Message*, Routledge, Gran Bretaña, 1995, pp. 37-58.

establecida. Por el contrario, su fuerza radica en las tensiones que son producto de un saber inacabado, que suele ir acompañado de algunas perturbadoras fracturas.<sup>10</sup>

En tanto *praxis*, la museografía remite siempre a una *razón pura* del museo, a una concepción museológica específica, o sea, a un pensamiento finito de lo que *debe ser* una puesta en escena de la muerte bella. La museografía opera, lo que la museología construye. Es decir, la museología pregunta ¿quién decide qué y cómo exhibir los objetos? ¿Quiénes establecen los principios de un museo? Más aún, ¿quién produce la construcción del Objeto y a quién pertenece su Imagen? De esta manera, el estudio de los museos debe tomar en cuenta los dos extremos que configuran su ámbito de competencia: la producción—los lugares sociales desde los que se genera un sentido—, y la recepción/percepción por parte de quienes reciben, se apropian o son sujetos del signo museográfico. La *racionalidad intelectual* del museo aparenta una armonía en el momento en que los curadores, los directivos o los políticos establecen los fines y las funciones del museo, o pactan los contenidos de las cédulas de las piezas escogidas para una exhibición estelar.<sup>11</sup> La *irracionalidad* del museo estalla, por otra parte, en el momento en que las diversas comunidades interpretativas interactúan con los objetos y *deconstruyen* lo que parecía ya establecido de una cierta manera. Se apropian

<sup>10</sup> En torno al concepto de «racionalidad», considero que debe adoptarse una postura crítica, tal y como lo advierte Hooper-Greenhill, quien ha aplicado los conceptos de Foucault al estudio histórico de los museos: «Most explanations of museums do not take the concept of rationality as problematic, although it might be argued that the museum in its role as the “Classifying House” [...] is and has been actively engaged over time in the construction of varying rationalities. [...] Taxonomies within the museum have not been considered in relation to the rational possibilities that they might enable or prevent. Classification in the museum has taken place within an ethos of obviousness. The selection and ordering processes of museums are rarely understood as historically and geographically specific, except at a very rudimentary level. [...] In the same way as the signification of the identity of collections and museums is taken as a given, so too is the identity of specific material things. The construction of material things as “objects” of a particular character is not perceived as problematic. Things are what they are. There is a little idea that material things can be understood in a multitude of different ways, that many meanings can be read from things, and that this meaning can be manipulated as required», *ibidem*, pp. 4-6.

<sup>11</sup> He publicado un avance sobre mi propia concepción de la museología en «Museografía e historiografía», en *Boletín Archivo General de la Nación*, Dirección de Publicaciones, Archivo General de la Nación, Cuarta serie, número 2, invierno, 1994, México, 1995, pp. 15-38. De todas maneras, para proponer una definición del objeto y campo de la museología, he consultado las obras de Teather, *op. cit.*; Aurora León, *El museo, teoría, praxis y utopía*, Editorial Cátedra Cuadernos Arte Cátedra, número 5, Madrid, 1986; Vergo (editor), *op. cit.*; Alessandra Mottola, *Il libro dei musei*, Società Editrice Umberto Allemandi & C., Torino, 1991; Georges Henri Rivière, *La museología. Curso de museología. Textos y testimonios*, Editorial Akal, Madrid, 1993; y Bary, Desvallées y Wasserman (compiladores), *op. cit.*

del museo, según sus múltiples imaginarios y lugares sociales. En este proceso, detectamos una primera tensión. En términos genéricos, el museo de arte, historia o antropología exhibe el patrimonio de una comunidad o Nación para devolverlo, mediante la alquimia museográfica, al ciudadano. Pero, en realidad, el museo pertenece sólo a una comunidad de científicos, políticos y mecenas culturales que disponen, administran y dosifican el saber del arte, la ciencia y la historia, entre otras cosas.<sup>12</sup>

Por ello, la investigación de los museos o, dicho de otra manera, el estudio crítico de las operaciones museográficas, despliega su interés en las condiciones sociopolíticas, educativas y económicas que preestablecen el sentido de cualquier exhibición de conocimientos. A diferencia de lo que fue la museología en el siglo XIX, apegada por completo a las técnicas de conservación, registro e inventario de las colecciones, la museología contemporánea pertenece al campo de las disciplinas sociales y las humanidades. En ella coexisten la antropología cultural, la teoría del conocimiento, el psicoanálisis, la hermenéutica, la historia social y simbólica, con lo que las prácticas museográficas se han visto enriquecidas. Además, para la museología resulta crucial el concepto de *tradición*. Es decir, le interesa saber cómo un determinado evento, fenómeno o proceso ha sido transmitido no tanto en forma oral o escrita, como ocurre en los objetos de estudio de la antropología y la historiografía, sino en las maneras de *representación visual*, como es el caso de la museografía, el teatro y los medios electrónicos de comunicación masiva. La tarea más compleja de la museología radica en comprender históricamente los sistemas de interpretación visual y apreciación estética. Por lo tanto, pretende elucidar los prejuicios inherentes a cualquier condicionamiento cultural del conocimiento científico y del gusto social.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Néstor García Canclini, quien ha adaptado creativamente la metodología de Bourdieu y los conceptos gramscianos a la comprensión sociológica de las culturas hispanoamericanas contemporáneas, escribió: «[...] la reformulación del patrimonio en términos de capital cultural tiene la ventaja de no representarlo como un conjunto de bienes estables y neutros, con valores y sentidos fijados de una vez para siempre, sino como un proceso social que, como el otro capital, se acumula, se reconvierte, produce rendimientos y es apropiado en forma desigual por diversos sectores. Si bien el patrimonio sirve para unificar a cada nación, las desigualdades en su formación y apropiación exigen estudiarlo también como espacio de lucha material y simbólica entre las clases, las etnias y los grupos. Este principio metodológico corresponde al carácter complejo de las sociedades contemporáneas», Néstor García Canclini, «El porvenir del pasado», en *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Editorial Grijalbo, S. A., México, 1990, p. 182.

<sup>13</sup> Desde este punto de vista, entiendo por tradición filiación, en el contexto de la conceptualización de la neohermenéutica de Gadamer: «Hay una forma de autoridad que el romanticismo defendió con un énfasis particular: la tradición. [...] Sin embargo, el concepto de la tradición se ha vuelto no menos ambiguo que el de la autoridad, y ello por la misma razón,

Por último, para la historia de los museos es fundamental el estudio más amplio y preciso de la cultura en que están insertos. Más aún cuando la noción moderna de museo, a pesar del postestructuralismo, sigue fuertemente impregnada por las ideas del racionalismo ilustrado del siglo XVIII y las ideologías nacionalistas del siglo XIX. Los Estados-Nación en su fase del *estadio del espejo* tuvieron acceso a una imagen de sí mismos, se identificaron en la erección de suntuosos museos de historia, arte y ciencias naturales e hicieron evidente un concepto monolítico del museo mismo. En sus salas, gabinetes y valiosas pinacotecas, estos museos plasmaron las nuevas idolatrías del hombre moderno: los valores de la nación o la tribu; los del individuo y su caverna; la institución del lenguaje y sus medios de comunicación; las perturbaciones de la ficción literaria y sus numerosas representaciones entraron todos de un jalón en el museo. Entre el siglo pasado y el actual, la construcción holística del concepto de museo adquirió plena legitimidad, a pesar del alto costo social que acarreó el colonialismo de los imperialismos europeo y norteamericano. Tanto en los países metropolitanos, como Inglaterra, Francia y Estados Unidos de América, o periféricos como Nigeria, Grecia y México la puesta en práctica del museo implicó la aceptación de operaciones museográficas consideradas universales.<sup>14</sup> El museo europeo aparece como resultado de una exitosa occidentalización que puso en un lenguaje común proyecciones culturales dispares, muy distintas entre sí. De aquí resulta una segunda tensión: la existente entre una noción universal del museo y sus adaptaciones singulares, románticas, historicistas.

### *Universalidad del concepto de museo*

Para el establecimiento de un marco de referencia común, ayudan las definiciones generales establecidas por la Asociación Americana de Museos (AAM), la Asociación de Museos del Reino Unido (MAUK) y el Comité Internacional de Museos (ICOM). Las definiciones de esta última organización han tenido una fuerte influencia en la museología mexicana contemporánea y, de hecho, han permitido al Instituto Nacional de An-

---

porque lo que condiciona la comprensión romántica de la tradición es la oposición abstracta al principio de la Ilustración. El romanticismo entiende la tradición como lo contrario de la libertad racional, y ve en ella un dato histórico como pueda serlo la naturaleza. [...] En el comienzo de toda hermenéutica histórica debe hallarse por lo tanto la resolución de la oposición abstracta entre tradición e investigación histórica, entre historia y conocimiento de la misma», Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Ana Agud y Rafael de Agapito (trads.), Ediciones Sígueme España, Salamanca, 1991, pp. 348-349 y 351.

<sup>14</sup> Timothy Ambrose, y Crispin Paine, *Museum Basics*, Gran Bretaña Routledge, 1993, p. 8.

tropología e Historia (INAH) y al Instituto Nacional de Bellas Artes (INBA) crear su propio marco de referencia museístico. En 1962, la AAM definió a un museo como:

*un establecimiento permanente no lucrativo, no únicamente dirigido a la realización de exposiciones temporales, exento del impuesto sobre la renta, abierto y administrado en interés del público; cuyo propósito consiste en conservar y preservar, estudiar, interpretar, reunir y exhibir para el público, para su instrucción y entretenimiento, objetos y especímenes de valor educativo y cultural, incluyendo material artístico, científico (sea animado o inanimado), histórico y tecnológico. Tales museos pueden incluir jardines botánicos, parques zoológicos, acuarios, planetarios, sociedades históricas, sitios y casas históricos, en la medida en que reúnan los requisitos mencionados anteriormente.<sup>15</sup>*

Esta definición permite entender por qué algunos «espacios naturales», como el Museo del Desierto de Sonora, en Tucson, Arizona, operan como tales, aunque contienen principalmente un zoológico y una reserva ecológica. Lo mismo ocurre en México con el Centro Cultural Alfa, creado en 1978, en Monterrey, N. L., que persigue los objetivos de promover la investigación, difusión y enseñanza de la ciencia, la tecnología y el arte mediante la experimentación interactiva. En un terreno de más de seis hectáreas, el edificio principal de dicho Centro Cultural cuenta con varias áreas de exhibición donde se presentan, en forma amena, principios de química y física. Igualmente, el Acuario de Veracruz, creado en 1994 y ubicado en el viejo puerto veracruzano, comprende cuatro galerías con decenas de peceras y un área de exposición permanente de conchas y caracoles, así como de modelos a escala de barcos que ilustran la historia de la navegación. En todos estos casos, la noción de museo abarca diversos tipos de colecciones de la ciencia, la tecnología y el mundo natural.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Véanse los estudios de Kaplan, «Nigerian Museums: Envisaging Cultures as National Identity...», en Kaplan (editor), *Museums and the Making of «Ourselves». The role of Objects in National Identity*, Leicester University, New York y Londres, 1994, pp. 45-78; Avgouli, «The First Greek Museums and National Identity», en *ibidem*, pp. 246-267; Fernández, *op. cit.*; Morales Moreno, «History and Patriotism in the National Museum of Mexico», en Kaplan (compilador), *op. cit.*, pp. 171-191; Morales, *Orígenes de la museología mexicana...*; y Larrea y Morales, *op. cit.*

<sup>16</sup> Un análisis sobre el Museo del Desierto de Sonora véase en Morales, «*Desertus*». *Guión museológico*, Instituto Coahuilense de Cultura, versión impresa, México, 1996; un estudio museológico e histórico más fino sobre los museos mexicanos mencionados, véase en Georgina Larrea (coordinadora) y Luis Gerardo Morales, *op. cit.*

En la noción de la AAM prevalecen los fines científicos y educativos sobre las formas estéticas de la representación. Ello se explica, en gran medida, por la historia de la museografía norteamericana. La mayor aportación de los museos del noreste de los Estados Unidos de América, desde el siglo XVIII, fue el uso del museo para la educación informal o popular y científica. Por último, en la concepción museológica de la AAM destaca la acción de interpretar que, en este caso, alude a la contextualización realizada, mediante cédulas o ilustraciones, de los objetos en exhibición. Esta visión es congruente con la representación que realiza la actividad museográfica sobre «la realidad», o los objetos que la plasman.

La definición de museo adoptada en la XI Asamblea General del ICOM, en 1974, aunque menos descriptiva y específica que la anterior, introdujo de lleno el concepto de evidencia material y reconoce la importancia de la comunicación. Para el ICOM, un museo es:

*una institución permanente no lucrativa, al servicio del desarrollo de la sociedad y abierta al público, la cual adquiere, conserva, investiga, comunica y exhibe, con fines de estudio, educación y entretenimiento, evidencia material del hombre y su ambiente.*<sup>17</sup>

Esta definición postula un concepto holístico del hombre y una noción de *evidencia material* muy cercana al de *cultura material* de la antropología y la arqueología de los años setenta. Como resulta obvio, la palabra *material* conlleva en su seno una polivalencia de referentes, entre los que destaca su asociación con el concepto de *materialismo*. Asimismo, la palabra «materialismo» acarrea, desde un punto de vista histórico, una combinación de significados, el más visible de los cuales proviene del paradigma implantado por Marx, en sus conocidas obras *La ideología alemana* y *Contribución a la crítica de la economía política*.

Según Raymond Williams, hay tres posibles acepciones derivadas del paradigma marxista que guardan una estrecha relación entre sí. La primera postula que la materia es la sustancia básica de todas las cosas vivas y no vivas, incluyendo a los seres humanos; la segunda está relacionada con un conjunto complejo de explicaciones y juicios de las actividades mentales, morales y sociales sustentados en la idea de la primacía de la materia; y, por

<sup>17</sup> Véase ICOM, *Statutes*, International Council of Museums, París, 1974, p. 1. También véase a Ambrose y Paine, *op. cit.*, p. 8, y Michael Belcher, *Exhibitions in Museums*, Leicester University Press, Gran Bretaña, 1991, p. 8.



último, la tercera subraya la importancia de la producción o adquisición de cosas (mercancías y valores) y dinero (capitales).<sup>18</sup> Sin desembarazarse por completo del paradigma darwiniano evolucionista, el materialismo cultural tiene una importante tradición en el pensamiento antropológico anglosajón. Con un desarrollo similar al de los estudios literarios en Gran Bretaña a fines de la década de los setenta,<sup>19</sup> el enfoque más sofisticado teóricamente hablando es del antropólogo Marvin Harris. Para él, las condiciones materiales constituyen una influencia primaria en la vida social. Así, el punto nodal de la explicación científica en la antropología consiste en establecer el peso específico del cambio cultural como un rasgo general de la historia humana. En la formación de los sistemas culturales influyen decisivamente toda clase de condiciones materiales que incluyen la demografía, la tecnología y las relaciones sociales. Todo fenómeno sociocultural puede explicarse mediante los orígenes de los tabúes alimentarios, las creencias religiosas y otros esoterismos en cuanto a las relaciones que esas costumbres establecen con los elementos económicos básicos.<sup>20</sup> En síntesis, la tesis fundamental del materialismo cultural antropológico enfatiza la interdependencia de la ciencia y los usos políticos. Sin embargo, a diferencia del marxismo clásico, privilegia una postura empírica más que dialéctica. En consecuencia, sus estudios ponen más atención a las influencias *sociales* sobre la producción económica que a la identificación de la explotación de clase en el sistema capitalista.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> Raymond Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, Fontana, Londres, 1976.

<sup>19</sup> Véase la obra clásica de Williams, *Marxism and literature*, Oxford University Press, Oxford, 1977. También resulta muy útil el trabajo de Eric Ross, (editor), *Beyond the Myths of Culture: Essays in Cultural Materialism*, Academic Press, Nueva York, 1980.

<sup>20</sup> Véase a Marvin Harris, *Cultural materialism: The Struggle for a Science of Culture*, Random House, Nueva York, 1979; y *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*, Ramón Valdés (trad.), Siglo XXI editores, México, 1979. También véanse otras posturas, como la neoevolucionista de Marshall Sahlins, *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*, Gregorio Valdivia (trad.), Editorial Gedisa, España, 1988; y la arqueología contextualista de Ian Hodder, *Archaeology as Long-term History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987; e *Interpretación en arqueología. Corrientes actuales*, segunda edición en inglés 1991, Ma. José Aubet y J. A. Barceló (trads.), edición ampliada y puesta al día, Crítica/Grupo Grijalbo Mondadori, España, 1994. También véase a Bruce Trigger, *Historia del pensamiento arqueológico*, Isabel García (trad.), Editorial Crítica, España, 1992. No hay que soslayar las aportaciones que ha hecho Maurice Godelier a la antropología histórica, así como a los estudios de historia antigua y medieval, Maurice Godelier, *Rationalité et irrationalité en économie*, Maspero, París, 1971 y *Horizons, trajets marxistes en anthropologie*, Maspero, París, 1973.

<sup>21</sup> El materialismo cultural guarda una estrecha relación con la corriente del llamado «nuevo historicismo», más vinculado a los trabajos de Clifford Geertz, Michel Foucault y Jacques Derrida. Ambas corrientes comparten un mismo enfoque en torno al poder y la ideología, así como la visión de que los intelectuales desafían al poder político mediante el análisis de sus representaciones y la exposición de sus inconsistencias.

Por último, la definición del ICOM da un salto cualitativo al distinguir entre comunicación y exhibición, porque tácitamente reconoce el papel del museo como un agente activo en relación con el público que dejaba de ser, al mismo tiempo, un ente pasivo y estático. Con ese «salto cualitativo», la museología europea, en particular la francesa, se ponía al día con respecto a la experiencia norteamericana en lo relativo a su interés por la recepción museográfica y, por lo tanto, del aprendizaje del público (*museum-goers*).

Por último, la definición de museo adoptada en la Junta General Anual de la MAUK, en 1984, aunque austera con respecto a las anteriores, resulta novedosa sobre todo porque elimina el carácter *no lucrativo* del museo, reconoce con claridad la función de la interpretación y da un margen mayor para comprender el concepto de evidencia material a partir de lo que denomina *información asociada*. Dice: «Un museo es una institución que colecciona, documenta, preserva, exhibe e interpreta evidencia material e información asociada para el beneficio público».<sup>22</sup>

Por la función de *interpretar* tanto la AAM como la MAUK asumen que, además del contexto de la exhibición, el museo abarca distintos campos de actividades tales como la educación, la investigación o las publicaciones. Sin embargo, hay algunas diferencias de matiz. En el primer caso, la interpretación es una actividad separada de la exhibición misma, mientras que en el segundo caso se acepta la mediación intrínseca del museo con el público. O sea, el museo crea *otro contexto* de interpretación de las cosas. La exhibición despliega, por sí sola, una interpretación. La acción *exhibir*, de hecho, tiene otras connotaciones: significa interpretar, mostrar, explicar, representar, etcétera. Si adoptamos un concepto hermenéutico de la museografía, exhibir implica mostrar los modos de comprensión de una comunidad científica o cualesquiera otra comunidad interpretativa.<sup>23</sup> La exhibición museográfica es un ejercicio conceptual de recreación histórica y científica realizada conforme a determinados paradigmas o tradiciones heredadas del pasado. Esta concepción resulta de gran interés para los países postindustriales y sus

<sup>22</sup> Museums Association of the United Kingdom, *Museums Yearbook*, Museums Association, Reino Unido, 1990, p. 7.

<sup>23</sup> Para Constance Perin, «the central issue for the communicative circle is, audiences' conceptual receptivities to exhibitions, no matter whether audiences assimilate or contest exhibitions' contents. Exhibition contents and rhetorics that activate relevant resources and repertoires stand a better chance of inviting audiences' involvement in interpretation»; Constance Perin, «The Communicative Circle: Museums as Communities», en Christine Karp, Kreamer y Steven D. Lavine, *Museums and Communities. The Politics of Public Culture*, Smithsonian Institution Press, Washington y Londres, 1992, p. 190.

museos de arqueología industrial, como son los casos notables del Conservatorio Nacional de Artes y Oficios de París, el *National Museum of History and Technology* de Washington y, sobre todo, el *Ironbridge George Museum*, en el valle de Severn, en Inglaterra.

Indudablemente, la acuñación del concepto de *evidencia material* ha sido útil en el mundo museístico postindustrial, aunque su correcta interpretación debe mantenerse alejada del reduccionismo economicista. Éste considera únicamente a aquello que resulta tangible y auténtico, a la «cosa real». El sonido de los pájaros, como el de la cultura; los mitos y ritos humanos relativos a la naturaleza; las canciones; las percepciones sobre las revoluciones científicas, los efectos de las convulsiones sociales en la memoria colectiva, etcétera, forman parte de un tipo de evidencias *intangibles* que requieren de una consideración diferente. Además, la noción de autenticidad puede ser cara a la museografía misma pues ésta, no lo olvidemos, sólo desarrolla representaciones de «lo real». Y el mejor ejemplo de ello son los museos interactivos de ciencia y tecnología, como ocurre en el museo «El Chapulín», de la ciudad de Saltillo, Coahuila. Uno de los pabellones de este museo está dedicado al cuerpo humano donde se representa un cerebro encapsulado con todas sus partes y se explica la función de cada una. También se exponen cinco modelos anatómicos que corresponden a los sentidos. Al experimentar con olores, texturas, sonidos, imágenes y juegos los niños ven estimulados sus sentidos e inteligencia para tocar, sentir, ver e imaginar los diversos elementos que constituyen su propio cuerpo. Tales representaciones, a su vez, están continuamente modificándose, moviéndose en diversos sentidos, significando cosas distintas.<sup>24</sup> Este ejemplo, me ha llevado a tomar en consideración algunas tesis fundamentales del constructivismo y del marxismo postmoderno donde la «evidencia material» no es independiente de la «evidencia conceptual», como no lo son las relaciones de producción de las relaciones sociales; es decir, los objetos suelen ser construcciones o proyecciones de una experiencia subjetiva, y ésta sufre alteraciones por los objetos que ha creado. Al respecto vale la pena considerar lo escrito por Glasersfeld:

*Si el tiempo y el espacio son coordenadas o principios de orden de nuestra experiencia, entonces no podemos representarnos cosas más allá del mundo de la experiencia, pues la forma, la estructura, el*

<sup>24</sup> Véase Morales, «Desertus». *Guión Museológico...*

*desarrollo de los procesos y el ordenamiento de cualquier tipo son, sin ese sistema de coordenadas, impensables en el verdadero sentido del término. Por lo tanto, es imposible que lo que llamamos saber pueda ser una imagen o una representación de una «realidad» no tocada por la experiencia. La búsqueda de un saber que, en el sentido corriente, sólo puede ser «verdadero» si coincide verdaderamente con objetos existentes «en sí» es, en consecuencia, ilusoria.*<sup>25</sup>

Por otra parte, para los antropólogos marxistas contemporáneos la cuestión entre lo «ideal» y lo «real» (réplica de lo conceptual y lo material) prolonga creativamente el debate sobre el supuesto determinismo materialista de la estructura económica sobre la superestructura ideológica o cultural. Para Maurice Godelier:

*La frontera entre la naturaleza y la cultura, la distinción entre lo material y lo ideal tienden, por otra parte, a borrarse cuando se analiza la fracción de la naturaleza que ha sido sometida directamente al hombre, producida o reproducida por el hombre (animales y plantas domésticas, utensilios, armas, ropas...). Esta naturaleza exterior al hombre no es exterior a la cultura, a la sociedad, a la historia, es la parte de la naturaleza transformada por la acción, y por lo tanto por el pensamiento, del hombre. Es una realidad material y al mismo tiempo una realidad ideal, o por lo menos debe su existencia a la acción consciente del hombre sobre la naturaleza, acción que no puede existir ni reproducirse sin que intervenga, desde el primer momento, no sólo la conciencia, sino toda la realidad del pensamiento, consciente e inconsciente, individual o colectivo, histórico y ahistórico. Esta parte de la naturaleza es naturaleza apropiada, humanizada, convertida en sociedad: la historia inscrita en la naturaleza.*<sup>26</sup>

<sup>25</sup> Ernst von Glasersfeld, «Despedida de la Objetividad», en Paul Watzlawick y Peter Krieg (compiladores), *El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo*, Cristóbal Piechocki (trad.), Editorial Gedisa (Colección Hombre y Sociedad), España, 1995, p. 25. El constructivismo alemán, metodología desarrollada en los años ochenta y mejor conocida como ciencia empírica de la literatura, tiene muy poca relación con las influencias literarias y teóricas del constructivismo soviético de los años veinte de este siglo. En la acepción alemana, los términos «científico» y «empírico», por ejemplo, no son entendidos en su contexto general. Empírico aquí no se refiere al sentido positivista de empirismo, lo que objetiviza al texto literario. El sistema literario de interacción comunicativa debe ser observado, no experimentado. El sistema literario está basado en una convención polivalente que es diferente de la univalencia del mundo empírico cotidiano. Desde este punto de vista, la «evidencia material» participa de la producción de un texto literario (de una teoría) inmerso en papeles sociales de la interacción social comunicativa.

<sup>26</sup> Godelier, *Lo ideal y lo material*, 1a. ed. en francés 1984, A. J. Desmond (trad.), Taurus, «Taurus Humanidades», España, 1989, pp. 21-22.

Hablando de las determinaciones de la estructura material sobre la cultura, precisamente una de las diferencias más radicales entre las definiciones de la MAUK y las de la AAM y el ICOM, es la eliminación por parte de los británicos del carácter «no lucrativo» del museo. Los cambios en el clima económico británico, sobre todo en los años setenta y ochenta, pusieron en claro la necesidad de los museos de desarrollar actividades lucrativas y diversificar su interés hacia otras áreas, sin perder de vista sus fines científicos y culturales. Por supuesto, tal postura ha provocado una gran oposición en el movimiento museístico internacional, pero no ha impedido que numerosos museos británicos como el Museo de Ciencia, el Museo de Historia Natural o inclusive el Museo Victoria y Alberto desarrollen estrategias empresariales para la mantención y mejoramiento de los servicios que ofrecen. Este fenómeno ocurre ya en varios países europeos y en Norteamérica.

En síntesis, podemos observar que, en las últimas décadas, ha sido implantada una noción hegemónica de museo, acorde con los lineamientos institucionales establecidos por las comunidades museológicas de Francia, Inglaterra y Norteamérica. Independientemente de las particularidades históricas y culturales a las que remiten cada una de las definiciones aquí mencionadas, así como las diferentes operaciones museográficas que de ellas se han desprendido, es posible afirmar que todas comparten varios elementos en común. Esas características comunes, al mismo tiempo que nos permiten tejer un marco de referencia metodológico para nuestro objeto de estudio, nos señalan las fronteras históricas indispensables para comprender la naturaleza del museo.

## Discusión

La tensión entre la definición holística ilustrada de museo y sus numerosas modalidades y aplicaciones historicistas, según las propias objetivaciones positivistas de la ciencia y el arte, es una paradoja teórica irresuelta en la museología moderna. Si las funciones de los museos han cambiado, ha sido porque los discursos de la razón y la verdad han tenido modalidades diferentes, en contextos históricos y sociales precisos.<sup>27</sup> Sin embargo, la

<sup>27</sup> En la obra ya citada *The Order of Things...* (versión inglesa de la original, *Les mots et les choses*, 1966), Foucault describe la combinación de discursos, certidumbres y valores que distinguen periodos históricos como la «episteme» o paradigma epistemológico dominante; mismo que, en su momento, es considerado verdadero o válido como un conocimiento. O sea, una «episteme» es un específico campo dinámico de representaciones del conocimiento. En una obra posterior, también ya citada, *La arqueología del saber*, Foucault define *episteme* como la puesta en escena de las relaciones que unen, en un periodo determinado, las prácticas discursivas

tradición moderna occidental a la que pertenece el museo contemporáneo tuvo sus orígenes también con la emergencia de la ciencia moderna, que reclama para sí la posibilidad de verdades objetivas acerca del mundo y del lugar del hombre en él.<sup>28</sup> Al mismo tiempo, una proposición esencial del pensamiento moderno es la idea de progreso,<sup>29</sup> una creencia que se desarrolló como parte constituyente del pensamiento ilustrado. Especialmente desde el siglo XIX, las representaciones del pasado contribuyeron a una forma de racionalización institucionalizada del pasado.<sup>30</sup>

Así, el desarrollo histórico del museo público tiene que entenderse como la consecuencia de una serie de factores interrelacionados, incluyendo la idea moderna de progreso y la emergencia de «la idea de la historia como ciencia». La habilidad de colocar objetos en contextos organizados a menudo significó un control sobre el pasado con un énfasis en lo lineal, didáctico y narrativo, todo lo cual ha sido apropiado y puesto conforme al contexto artificial de la selección del curador y la museografía. Las vitrinas o bases constituyen un contexto transfigurado y distante, un contexto que no puede ser cuestionado tan fácilmente. En cierto modo, la museografía congela el tiempo y casi permite a los visitantes voltear hacia atrás para mirar el pasado. El énfasis en la objetivación de los procesos percibidos del desarrollo humano constituye una forma de racionalización de las sociedades modernas. De ahí que sea afortunada la apreciación del sociólogo alemán Jürgen Habermas, quien considera que la racionalización de la sociedad ha penetrado cada institución, incluyendo a los museos.<sup>31</sup>

En realidad, Habermas actualiza la tesis de Max Weber sobre el proceso histórico del mundo de la modernización como un proceso de racionalización

---

que dan lugar a figuras epistemológicas, ciencias, y posiblemente sistemas formalizados. En síntesis, una episteme constituye las condiciones discursivas de la posibilidad de una epistemología. Con este concepto, Foucault postula, en principio, una arqueología de las ciencias humanas que evita producir la tradicional unidad soberana de un sujeto, de un espíritu o de un periodo. La historia del conocimiento en tanto teorizada, es representada como dinámica, como una totalidad cambiante. Otra de las conclusiones de Foucault, al respecto, consiste en proclamar que una de las verdades más importantes de la episteme del siglo XIX, el concepto filosófico de Hombre, estaba siendo reemplazado por el lenguaje de las modernas ciencias humanas.

<sup>28</sup> Para un concepto crítico de ciencia moderna, véase a Thomas Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, Agustín Contín (trad.), Fondo de Cultura Económica, México, 1975.

<sup>29</sup> Véase el estudio clásico de Robert Nisbet, *Historia de la idea de progreso*, Enrique Hegewitz (trad.), Editorial Gedisa, España, 1991.

<sup>30</sup> Véase la obra ya citada de Walsh, *op. cit.*, cuyo estudio presenta una fuerte influencia del concepto de modernidad de Habermas.

<sup>31</sup> Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, Heinemann, London, 1984, 2 volúmenes.

progresiva. Y en varios sentidos, esta tesis afecta cualquier definición moderna sobre el museo. El concepto de racionalidad en Weber se muestra en tres dimensiones distintas. En un primer nivel, la dominación racional burguesa elige deliberadamente la eficiencia administrativa o económica para realizar objetivos predeterminados; un segundo nivel trata sobre la imposición de un orden coherente y sistemático sobre la diversidad caótica de lo social (orden similar al que guardan las colecciones acumuladas en un museo). Tal orden viene garantizado por la formalización de la ley y la extensión de las formas burocráticas de organización. Por último, la racionalidad científica implanta el desencanto que aporta la desacralización del mundo natural y social; destierra la mentalidad milagrosa al templo religioso y legítima, en este caso en el museo, las universidades, escuelas e instituciones del Estado, el nuevo carácter de la objetividad.<sup>32</sup>

La noción de museo moderno, como la de racionalidad en Weber, emblemata el triunfo de las ideas progresistas de la Ilustración y la fuerza de su vigencia. Las nociones formales o institucionales del museo aquí estudiadas representan la implantación de conceptos normativos que, como he ido observando y como lo seguiré haciendo en este ensayo, tienen severas limitaciones históricas y algunas paradojas teóricas todavía irresueltas.<sup>33</sup>

### Las nociones críticas

El principal problema de las nociones institucionales radica en su cuasi-ahistoricidad. Facilita la comprensión general de lo que es la institución del museo y de sus modos de operar, pero oscurece su especificidad histórica. Por ello, en el grupo de las nociones informales abordaré la construcción de un concepto paradigmático de museo, a partir de tres distintos niveles: el primero nace de su etimología grecolatina; el segundo, del lugar que ocupa en la producción simbólica de la sociedad capitalista y el tercero y último del nacionalismo liberal que postula al museo como un espacio de transmisión de concepciones míticas del origen y, en consecuencia, lo convierte en un recinto de lo sagrado. Los tres niveles guardan fuertes relaciones entre sí, a pesar de que históri-

<sup>32</sup> Max Weber, *Economía y sociedad*, José Medina, Juan Roura, Eugenio Imaz, Eduardo García y José Ferrater Mora (trads.), Fondo de Cultura Económica, México, 1979.

<sup>33</sup> Véase al respecto el ensayo crítico de Wellmer: «La paradoja, esto es, que la "racionalización" connota al mismo tiempo tanto la emancipación como la reificación, sigue sin resolverse en la teoría de Weber[...]»; Albrecht Wellmer, «Razón utopía y la dialéctica de la ilustración», en Anthony Guiddens, Habermas, Martin Jay et al., *Habermas y la modernidad*, Francisco Rodríguez (trad.), Red Editorial Iberoamericana S. A., México, 1993, p. 75,

amente responden a procesos socioculturales distintos. El pensamiento griego adoraba a las musas mitológicas en un espacio que tenía una función predominantemente religiosa y política pero que, progresivamente, adquirió autonomía intelectual. Esa práctica cultural de guardar culto a las artes adquirió otras características con la tradición judeocristiana, en particular, en templos y palacios, y finalmente adquirió todo su vigor con la emergencia de los Estados nacionales en el siglo XIX. En la concepción nacionalista liberal, la creación de museos públicos nacionales resignifica la legitimidad de los abolenos ancestrales y ofrece el título de ciudadanía ilustrada a nuevos conglomerados étnicos, raciales, lingüísticos y territoriales. El museo deviene en el instrumento de simbolización de la revolución industrial en relación con el pasado histórico: el maquinismo produce la sensación de alejamiento vertiginoso de un pasado que parece cada vez más lento. Conforme se implanta la sociedad capitalista, el desarrollo de una tecnología museográfica cada vez más sofisticada adquiere las características de un lenguaje que relocaliza las relaciones sociedad-naturaleza en función de objetos-signos donde la historia (el progreso) y la etnología (el hombre primitivo) se divorcian.

Cabe insistir, por tanto, que no será materia de este ensayo ofrecer una explicación sobre el proceso de transformación del antiguo Templo de las Musas en una racionalidad intelectual secular, capaz de configurar nuestras actuales concepciones de realidad y de ciencia. Cualquier intento por conocer el origen y evolución del *museion*, hace indispensable un estudio filológico-histórico de las palabras memoria, *logos*, *mythos* y poética, lo que rebasa con mucho nuestro objeto de estudio. Ello no impide, naturalmente, un repaso de la herencia clásica que subyace en la etimología grecolatina de museo.

### *El museion: retórica de la memoria*

Hasta ahora, la historiografía de los museos sólo ha explicado la relación entre el *museion* y una determinada forma de prefiguración del coleccionismo moderno, dejando a un lado el vínculo primordial que mantienen entre sí la retórica y el culto a las imágenes en el mundo grecolatino. En concordancia con una idea estereotipada de las culturas clásicas, son muy frecuentes las obras que suelen referirse al *museion* como el origen del museo moderno, sin que en verdad ofrezcan una explicación convincente de tan prolongada continuidad cultural. En su desdén por las discontinuidades y las fracturas de los procesos culturales, todas esas



obras presuponen un coleccionismo separado de la retórica y de las filosofías pitagórica y platónica, lo que ha propiciado la construcción de una concepción reduccionista del museo como espacio de preservación de la memoria estética e histórica. Esas obras han fabulado, paradójicamente, un historicismo anacrónico. Esto obedece, en parte, a que esa historiografía pertenece a una tradición intelectual que acepta una periodización proveniente de la Ilustración europea.<sup>34</sup> A partir de entonces, la noción ilustrada de museo ha servido para justificar cualquier asociación con la búsqueda del conocimiento científico o, más aún, con una especie de cualidad innata por la contemplación del arte, independientemente de que sea lo correcto históricamente hablando. Por ello, conviene revisar el sentido grecolatino del culto a las musas sobre supuestos distintos a los que plantea el enfoque puramente clasicista y romántico del coleccionismo museográfico. Sin duda una adecuada comprensión de la herencia grecolatina transmitida al mundo de la museografía moderna requiere analizar con detenimiento el significado de la etimología de museo.

Aunque el término museo es tan antiguo como los orígenes afroasiáticos de las civilizaciones clásicas, sus raíces griega, *museion*, y latina, *museum*, significan lo mismo: lugar de las musas. Este consenso parece provenir de la transformación que sufre el pensamiento arcaico y mítico de la Grecia antigua, al momento de su intelectualización filosófica. Los principios que animaron el Liceo de Aristóteles y la Academia de Platón fueron los de una comunidad consagrada exclusivamente a la búsqueda de la verdad, lo que en la práctica consistía, entre otras cosas, en guardar culto a las musas.

Las nueve musas que habitaban el Parnaso con el dios Apolo eran hijas de Zeus, dios del cielo y de los fenómenos celestes, y Mnemósine, diosa de la Memoria. Cada una de ellas protegía una actividad creativa: Calíope, considerada líder de las musas, era la protectora de la poesía épica; Clío, representada frecuentemente con un rollo de escritura en las manos,

<sup>34</sup> Entre los trabajos más representativos de este enfoque están: «Museums and Galleries», en *Encyclopaedia Britannica*, impresa en Estados Unidos de Norteamérica, 1968, pp. 1040-1041 y «Museum», en *ibidem*, 1973, pp. 1033-1053; Georges Poisson, «Histoire des musées de France», en *Les musées de France*, Presses Universitaires de France, 7-17, colección Que sais-je?, número 447, Francia, 1976, pp. 7-15; Roland Schaer, «Des muses aux musées», en *L'invention des musées*, Gallimard, Découvertes, Francia, 1993, pp. 11-18; Bazin, *op. cit.*; León, *op. cit.*, pp. 15-22 y Fernández, *op. cit.*, pp. 15-18. En relación con los criterios de periodización, he señalado en una investigación anterior que: «una primera noción de *mouseion* proviene de la herencia grecorromana que, en el siglo XVIII, fue considerada como la "cultura madre" de la Europa occidental. [...] La racionalidad del museo consistió en inculcar conocimientos de toda índole donde la antigüedad helénica y el esplendor romano integraban los puntos de referencia "clásicos" de una historia universal», Morales, *Orígenes de la museología mexicana...* p. 26.

a la historia; Euterpe, custodia de la poesía lírica o la música, aparece relacionada también con el arte de tocar la flauta; Polimnia inspiradora de los himnos, era considerada musa de la geometría o de la danza, aunque en la época romana presidía el arte mímico; a Erato se la invocaba como musa de la poesía amorosa y sus atributos son una lira y, a veces, un Amor a sus pies; Thalía presidía la comedia y la poesía festiva. Se la representaba como una joven risueña coronada de hiedra y llevando como atributos el cayado del pastor y la máscara cómica; Melpómene, musa de la tragedia, sus atributos ordinarios eran la máscara trágica y la maza; Terpsícore, su nombre alude a la danza acompañada de canto, que era una de las actividades favoritas de las musas, así como al placer que produce la poesía. Por último, a Urania, protectora de la astronomía, se le atribuye la maternidad de los cantores Lino y Orfeo, hijos que habría tenido con Apolo.

En el museo helénico, las musas preservan el deleite o el placer que inspira en los gobernantes y los sabios, el arte de la representación poética. La facilidad de palabra o de memoria era considerada como un don divino. El *museion* tiene como diosa madre a Mnemósine que reclama a la mente de los hombres el recuerdo de los héroes y preside la poesía.

*El poeta es, por lo tanto, un hombre poseído por la memoria, el aedo es un visionario del pasado, así como el adivino lo es del futuro. Él es el testimonio inspirado de los «tiempos antiguos», de la edad heroica y, aún más, de la edad de los orígenes. La poesía, identificada con la memoria, hace de ésta un saber o incluso una sabiduría. Mnemósine, revelando al poeta los secretos del pasado, lo introduce en los misterios del más allá.<sup>35</sup>*

La memoria en los tiempos grecolatinos era considerada fuente de inmortalidad porque permitía recordar todas las vidas pasadas, lo que no necesariamente suponía, en las doctrinas pitagóricas, un interés específico

<sup>35</sup> Jacques Le Goff, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Hugo F. Bauzá (trad.), Ediciones Paidós, Paidós Básica, número 51, España, 1991, p. 145. De esta manera, la historia forma parte de un género literario. Al respecto véase a Carmen Vázquez Mantecón, «La historia y la literatura, encuentros y desencuentros», en José Antonio Bátis, Carmen Blázquez *et al.*, *Reflexiones sobre el oficio del historiador*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1995, pp. 159-176. En relación con la interpretación mitológica que se ha hecho de las nueve musas, existen versiones muy contradictorias. He combinado las empleadas por el propio Le Goff, con las de Constantino Falcón, Emilio Fernández, y R. López, *Diccionario de la mitología clásica*, Alianza Editorial, El libro de bolsillo, números 791 y 792, México, 1996, dos volúmenes.

por la temporalidad humana. Por el contrario, lo recordado era lo ya vivido en otra vida y en otro tiempo, donde no existe una organización conciente. La memoria, bajo esta concepción, es un componente del alma que se manifiesta sólo en su parte sensible. El proceso que seculariza a Mnemósine, es decir, que la traslada de una condición divina a una condición humana, ocurre con el desarrollo de aquella memoria que no está dada por la naturaleza, sino por la educación: la denominada memoria artificial. El conjunto de reglas establecido para su ejercicio, recibirá el nombre de mnemotécnica y se atribuye su «descubrimiento» al poeta Simónides de Ceos (alrededor del 556 al 468 a. C.). Para él, dos eran los principios esenciales para cultivar la memoria: el recuerdo de las imágenes y su apoyo en una organización, un orden.<sup>36</sup> La versión de cómo Simónides inventó el arte de la memoria la cuenta Cicerón en *De oratore*:

*Infirió que las personas que desearan adiestrar esta facultad [de la memoria] han de seleccionar lugares y han de formar imágenes mentales de las cosas que deseen recordar, y almacenar esas imágenes en los lugares, de modo que el orden de los lugares preserve el orden de las cosas, y las imágenes de las cosas denoten a las cosas mismas, y utilizaremos los lugares y las imágenes respectivamente como una tablilla de escribir de cera y las letras escritas en ella.<sup>37</sup>*

Con su inserción en la retórica, la memoria fue desacralizada y quedó convertida en un discurso que asocia lugares e imágenes. Para la filosofía griega, la observación ocupaba un lugar prominente. Inclusive saber históricamente, era «ver claro», «descubrir con claridad» o «encontrar claramente». El «yo he visto» constituye una garantía de verdad y presupone un autor fiable de los hechos y del discurso.<sup>38</sup> En efecto, para Cicerón, la invención de Simónides destacaba no sólo por su descubrimiento de la importancia que tiene el orden en la memoria, sino también por el papel fundamental que tenía el sentido de la vista:

<sup>36</sup> Le Goff, *El orden de la memoria...* pp. 146-148. Para mayor profundidad sobre el tema de la retórica y la memoria, véanse las obras clásicas de Frances A. Yates, *El arte de la memoria*, Ignacio Gómez de Liaño (trad.), Taurus Ediciones, S. A., Madrid, 1974; y Jean Pierre Vernant y P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Maspero, París, 1972.

<sup>37</sup> Cicerón, *De oratore*, citado en Yates, *op. cit.*, p. 14.

<sup>38</sup> Un análisis sugerente sobre la observación histórica en la época grecolatina, véase en Jorge Lozano, *El discurso histórico*, Alianza Universidad, Alianza Editorial, número 486, España, 1987, pp. 15-58.

*Sagazmente ha discernido Simónides, o ha descubierto otro, que las pinturas más completas que se forman en nuestras mentes son las de las cosas que los sentidos han transmitido o impreso, siendo el de la vista el más penetrante de todos nuestros sentidos, y que por consiguiente las percepciones recibidas por los oídos o por reflexión pueden ser más fácilmente retenidas si se las transmite asimismo a nuestras mentes por medio de los ojos.*<sup>39</sup>

Cicerón basa sus apreciaciones en el *Ad herennium*, el tratado de retórica escrito por un desconocido maestro alrededor de los años 86-82 a. C., y el más importante que heredó el mundo latino a Occidente.<sup>40</sup> Las imágenes estaban repartidas en dos clases, una para cosas (*memoria rerum*) y otra para palabras (*memoria verborum*). Las «cosas» eran la materia del discurso; «palabras» eran el lenguaje del que la materia se disfraza. Ambas tenían una significación precisa en relación con las cinco partes que integraban la retórica, a saber: la *inventio*, el descubrimiento de cosas que decir, o de cosas similares a la verdad; la *dispositio*, la puesta en orden de lo que se ha encontrado; la *elocutio*, la adaptación de las palabras convenientes a las cosas inventadas; la memoria, entendida como «la firme percepción por el alma de cosas y palabras»; y, por último, la *actio* o pronunciación, que consiste en la recitación del discurso como un actor con la dicción y los gestos. Debían modularse la voz y el cuerpo en congruencia con la dignidad de las cosas y las palabras.<sup>41</sup> Podemos concluir provisionalmente que, en el *museum*, las hijas de Mnemósime rinden tributo a un arte poético de la memoria ligado a las imágenes de las cosas y las palabras. Recordar no significa necesariamente coleccionar cosas-objetos sino, sobre todo, implica al lenguaje: «No hay un recuerdo puro —explica Emilio Lledó, un especialista en filosofía platónica— un agarrarse al pasado en una inarticulada fonética de la memoria silenciosa y sin sentido. La memoria es la cámara del lenguaje, y el recuerdo es siempre el acto de enfrentamiento entre la historia y la actualidad, entre el tiempo perdido y el tiempo reencontrado».<sup>42</sup> En un sentido pedagógico, recordar representa para Platón un encontrar por sí mismo y un «en sí mismo, un ámbito preexistente a la temporalidad iluminado por el impulso del recuerdo (...)».<sup>43</sup>

<sup>39</sup> Yates, *op. cit.*, p. 16.

<sup>40</sup> Dice Yates: «Es ésta realmente la fuente principal, y aun en verdad la única completa, para el arte de la memoria tanto del mundo griego como del latino. Su papel como transmisor del arte clásica a la Edad Media presenta asimismo una importancia sin igual», *ibidem*, p. 18.

<sup>41</sup> *Ibidem*, pp. 21 y 22, y también Le Goff, *El orden de la memoria...* pp. 145-148.

<sup>42</sup> Emilio Lledó, *La memoria del logos*, Taurus Humanidades, España, 1989, p. 78.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 79.

*Ad herennium* recomendaba ayudar a la memoria provocando impresiones emocionales mediante imágenes sorprendentes y fuera de lo común. Las imágenes de cosas raras, exóticas o diferentes permitían fijar nuestra atención dejando una huella imborrable con lo que, además, instauraban un discurso de la alteridad en la acción del recuerdo. Todas las reglas para obtener de la memoria una serie de tópicos, para arrancarle sus recuerdos más recónditos, tenían un alto grado de dificultad. Memorizar obligaba a recordar nombres de lugares asociados a otros recuerdos de recuerdos casi infinitos, lo cual amenazaba con producir una gran confusión. De ello advirtió, en el primer siglo de nuestra era, otro maestro de retórica, Quintiliano, en su *Institutio oratoria*:

*Pero, ¿no se verá inevitablemente dificultada la corriente de nuestro discurso con la doble tarea que imponemos a nuestra memoria? Pues, ¿cómo se va a esperar que nuestras palabras fluyan en un discurso bien trabado, si hemos de estar atentos a las formas separadas de cada una de las palabras?*<sup>44</sup>

Varios siglos después, otro poeta, Jorge Luis Borges, supo advertir a sus lectores sobre la peligrosa posibilidad de pretender recordarlo todo. En su cuento «Funes el memorioso», Borges puso en un extremo la cuestión de la memoria total. Creó un personaje víctima de la memoria, una especie de metáfora viva del insomnio.<sup>45</sup>

*En efecto, Funes no sólo recordaba cada hoja de cada árbol de cada monte, sino cada una de las veces que la había percibido o imaginado. Resolvió reducir cada una de sus jornadas pretéritas a unos setenta mil recuerdos, que definiría luego por cifras. Lo disuadieron dos*

<sup>44</sup> Citado en Yates, *op. cit.*, p. 39. La tablilla de cera era un instrumento generalizado para escribir, aunque también servía de metáfora para comparar la escritura interna o impresión de imágenes de la memoria en los lugares. Mucho tiempo después, el padre del psicoanálisis, Sigmund Freud se ocupó de una metáfora similar para analizar los procedimientos de la memoria. De hecho, el tema del olvido se convirtió en el eje principal de su teoría de la represión. Freud introdujo la metáfora de la «pizarra mágica» para salir al paso con lo que parecían ser dos tipos de escritura inmersos en la memoria: aquella que hacemos sobre una hoja de papel con tinta imborrable, y aquella que hacemos sobre una pizarra, con tiza, y cuyas huellas pueden destruirse en cuanto queramos: «La acción de escribir sobre ella no consiste en aportar material a la superficie receptora, sino mediante un punzón agudo que rasga la superficie que, al tocar, hace que la superficie inferior del papel encerado oprima la tabilla de cera, y estos surcos se vuelven visibles, como una escritura de tono oscuro». Sigmund Freud, «Notas sobre la pizarra mágica», en *Obras completas*, Amorrortu, Argentina, 1989, tomo XIX, p. 245.

<sup>45</sup> Jorge Luis Borges, «Funes el memorioso», en *Obras Completas*, Emecé Editores, Brasil, 1994, tomo I, p. 489.

*consideraciones: la conciencia de que la tarea era interminable, la conciencia de que era inútil. Pensó que en la hora de la muerte no habría acabado aún de clasificar todos los recuerdos de la niñez.*<sup>46</sup>

Al ser incapaz de ideas generales, platónicas, Funes tampoco es muy capaz de pensar: «Pensar es olvidar diferencias, es generalizar, abstraer. En el abarrotado mundo de Funes no había sino detalles, casi inmediatos» reflexiona Borges.<sup>47</sup> En la concepción platónica de Cicerón, la memoria del orador tiene objetivos prácticos, límites, en los que se encuentra la prueba de la divinidad e inmortalidad del alma. En los palacios de la memoria se encuentran los *thesauri* «de imágenes innumerables (...). Se almacena allí todo cuanto pensamos, ya por ampliación, ya por disminución, ya por otra clase de variación de las cosas que aporta el sentido; y todo lo que, no habiendo sido aún devorado y enterrado por el olvido, se ha encomendado y atesorado allí».<sup>48</sup>

En el mundo clásico, carente de imprenta, el Templo de las Musas forma parte inseparable del adiestramiento de la memoria, y logra convertirse en un espacio para la meditación ilustrada y un desafío contra el olvido. Con el paso del tiempo, el *museum* adopta diversas formas: representa la enciclopedia de la naturaleza correctamente clasificada, el teatro del universo y las acciones humanas, y la poética, acepciones todas que adquirieron otros significados, los que hoy en día los semiólogos, los antropólogos y los historiadores apreciamos sobremanera.

Muchos siglos después, los tesoros acumulados en los templos antiguos y las iglesias medievales, además de los reunidos en los palacios de la aristocracia, prefiguraron al coleccionismo museográfico moderno. Entre los siglos XV y XVIII, especialmente, el museo vivirá una especie de institucionalización por toda Europa, involucrando lo mismo a sacerdotes, cortesanos y médicos, que abogados, artistas, príncipes o monarcas.<sup>49</sup> Sus fines científicos y educativos tal y como los conocemos ahora, fueron posteriores, aunque nunca lograron desprenderse por completo de la

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 490.

<sup>47</sup> Un análisis brillante de este cuento, a la luz del psicoanálisis, que sirve de introducción sobre el caso de un niño psicótico que, a la inversa de Funes, lo olvida todo, véase en Silvia Bleichmar, «Notas sobre la memoria y la curiosidad intelectual», en *Trabajo del psicoanálisis*, volumen 2, número 4, 1982, pp. 73-90.

<sup>48</sup> Pasaje de Agustín, uno de los padres latinos de la Iglesia, que en calidad de cristiano busca a Dios en la memoria, lo que plasma en sus *Confesiones*, citado en Yates, *op. cit.*, p. 64.

<sup>49</sup> Impey y MacGregor (editores), *op. cit.*; Bazin, *op. cit.*

herencia grecolatina. Con la tradición clásica a sus espaldas, el Renacimiento, la Ilustración, el Romanticismo y el Positivismo recrearon la semántica cultural del museo hasta convertirla en un lenguaje común y corriente de lo que es conocimiento, cultura, memoria y sabiduría.

En conclusión, en la época clásica, el *museion* o el *museum* había sido el espacio de la memoria eterna del politeísmo y el soporte técnico para cultivar la retórica de oradores ilustres, sabios y gobernantes. A partir del siglo XVIII y en el transcurso del siglo XIX, el museo quedará circunscrito a la gramática del monoteísmo cristiano, de las memorias nacionales del republicanismo democrático y de los imperialismos coleccionistas.

### **El museo: resguardo de la producción simbólica**

¿Cómo definimos actualmente a un museo? Con frecuencia lo relacionamos con un lugar donde se conservan objetos inútiles, es decir, antigüedades, cosas raras u obras de arte que sólo interesan a los curiosos, los eruditos y los escolares. El espacio museográfico está envuelto por una quietud, por un silencio y un «estar fuera» de la atmósfera del presente. La imagen del museo como recinto de lo que ya no sirve, registra una percepción válida no sólo por las tradiciones filosóficas que la sustentan, sino porque incluye otras características significativas. En efecto, desde el punto de vista de la economía política, las «piezas del museo» constituyen objetos que dejaron de circular en el mercado de mercancías, por lo que sólo tienen un valor simbólico, cultural.<sup>50</sup> De hecho, el fenómeno contemporáneo de la producción masiva de bienes de consumo cultural, ha colocado al coleccionismo museístico en una posición extremadamente romántica, más aún cuando «la riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un “enorme cúmulo de mercancías”, y la mercancía individual como la forma elemental de esa riqueza».<sup>51</sup>

En el siglo XIX, en plena fase de expansión de la producción industrial capitalista, los grandes museos, como el *Metropolitan Museum*, en Nueva York, o el Louvre, en París, encabezaron la utopía de guardar en sus salas

<sup>50</sup> En las relaciones de intercambio los objetos adquieren valores y funciones distintas. Una aproximación antropológica y económica sugerente véase en Nicholas Thomas, «Objects, Exchange, Anthropology», en *Entangled Objects: Exchange, Material Culture, and Colonialism in the Pacific*, Harvard University Press, Estados Unidos de Norteamérica, 1991, pp. 7-34. Al respecto Baudrillard dice: «todo objeto tiene dos funciones: una la de ser utilizado y la otra la de ser poseído. La primera pertenece al campo de la totalización práctica del mundo para el sujeto, la otra al de una empresa de totalización abstracta del sujeto por él mismo fuera del mundo», en *El sistema de los objetos...* p. 98.

<sup>51</sup> Karl Marx, «La mercancía», en *El capital*, Pedro Scaron (trad.), Siglo XXI Editores, tomo I, volumen 1, México, 1983, p. 43. Adoptamos la definición marxista de mercancía: «La mercancía es,

y bodegas lo más representativo de la humanidad.<sup>52</sup> Esa voluntad de posesión fue siempre rebasada por una producción masiva de mercancías que, al mismo tiempo, evidenciaba su historialidad con respecto a las antigüedades. Después de 1945, el atesoramiento obsesivo de objetos sin valor de uso, ni valor de cambio, comienza a participar de un proceso histórico en el que, de acuerdo con Jean Baudrillard<sup>53</sup>, la dinámica del capitalismo se ha desplazado de la producción al consumo.<sup>54</sup>

En términos estrictamente capitalistas, los objetos del museo no sirven para nada, sólo tienen valor para sí mismos. Es decir, sólo tienen utilidad para el mundo de la producción simbólica burguesa. Su valor está lejos de ser objetivo, porque es totalmente subjetivo. Más aún, el aura mítica y esotérica que suele acompañar a la colección de un museo, resulta insustituible, porque nada puede reemplazar al Idolo de los orígenes. Finalmente, las identidades estéticas y políticas operan sobre la base de unos cuantos fetiches simbólicos: un Rembrandt, un Da Vinci, un Diego Rivera, una Piedra del Sol. De esta manera, el auge de las museografías

---

en primer lugar, un objeto exterior, una cosa que merced a sus propiedades satisface necesidades humanas del tipo que fueran»; *idem*.

<sup>52</sup> Sobre la industrialización europea del siglo XIX véase Carlo M. Cipolla (editor), *Historia económica de Europa. El nacimiento de las sociedades industriales*, 1a. ed. en inglés 1970, Rubén Mettini (trad.), Editorial Ariel, España, 1982, 2 volúmenes; Tom Kemp, *La revolución industrial en la Europa del siglo XIX*, Ramón Ribé (trad.), Editorial Fontanella, España, 1979; Manfred Kossok, Albert Soboul, Gerard Brender *et al.*, *Las revoluciones burguesas*, Juan Luis Vermal y Octavi Pellisa (trads.), Editorial Crítica / Grupo Editorial Grijalbo, Barcelona, 1983; y Pierre Vilar, Jordi Nadal, Rondo Cameron *et al.*, *La industrialización europea. Estadios y tipos*, Gustau Muñoz (trad.), Editorial Crítica / Grupo Editorial Grijalbo, Barcelona, 1981. Sobre la historia de los museos Metropolitan y Louvre, véanse a Calvin Tomkins, *Merchants and Masterpieces. The Story of the Metropolitan Museums of Art*, Henry Holt and Company, Estados Unidos de Norteamérica, 1989; Thomas Hoving, *Making the Mummies Dance. Inside the Metropolitan Museum of Art*, Simon & Schuster. Estados Unidos de Norteamérica, 1993; Schaer, *op. cit.*, y Georgel (coordinador), *op. cit.*

<sup>53</sup> La trilogía intelectual en la que Baudrillard despliega una crítica postmoderna de la obra de Marx es, *El sistema de los objetos...*; *La société de consommation*, Gallimard, París, 1970, y *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, 1a. ed., en francés 1972, Charles Levin (trad.), Telos P, St. Louis, 1981. En esta última obra, Baudrillard propone que la crítica marxista de la economía política necesita acompañarse con una teoría de la semiótica relativa a las mercancías. El marxismo tuvo como límite estructural el análisis del modo de producción capitalista, mientras que la semiología analiza el significado simbólico de los objetos y el prestigio social que ellos confieren al consumidor. La teoría marxista del valor de uso y de cambio necesita, en consecuencia, complementarse con una nueva teoría del valor del signo.

<sup>54</sup> Utilizo las nociones marxistas de valor de uso y de cambio: «La utilidad de una cosa hace de ella un valor de uso. [...] El valor de uso se efectiviza únicamente en el uso o en el consumo. [...] En la forma de sociedad que hemos de examinar, son a la vez los portadores materiales del valor de cambio. [...] El valor de cambio se presenta como relación cuantitativa, proporción en que se intercambian valores de uso de una clase por valores de uso de otra clase, una relación que se modifica constantemente según el tiempo y el lugar». Marx, *op. cit.*, pp. 44-45.



espectaculares, con innovadores diseños arquitectónicos, como el *Guggenheim Museum*, en Nueva York, o el Museo Nacional de Antropología, en la ciudad de México, puede enmarcarse dentro de una etapa de expansión del sector de servicios, de uso del «tiempo libre», donde la cultura adquiere un lugar de hegemonía.<sup>55</sup> Por su importancia para los estudios de la cultura y el poder haré un análisis más cuidadoso de este concepto.

Antes que Baudrillard, Antonio Gramsci rompió con el dogmatismo marxista (especialmente de los comunistas rusos de principios del siglo XX) según el cual las ideas prevalecientes en cualquier periodo son las de la clase gobernante, destacando, en cambio, las formas en que determinados grupos sociales se vuelven hegemónicos mediante la obtención de un consenso, en la esfera cultural, en relación con la orientación general que ellos imponen a la sociedad en su conjunto. Como dice Perry Anderson: «la primera y más firme respuesta de Gramsci es que la hegemonía (dirección) pertenece a la sociedad civil, y la coacción (dominación) al Estado».<sup>56</sup>

Entre la segunda mitad del siglo XIX y en el transcurso del siglo XX, la cultura se hace de una organización material e institucional encaminada a dirigir el frente intelectual de la sociedad. De ahí que la cultura, con

<sup>55</sup> Perry Anderson ha escrito, en relación con el concepto gramsciano de hegemonía: «[...] el potente énfasis cultural que la idea de hegemonía adquirió en la obra de Gramsci, combinado con su aplicación teórica a las clases dominantes tradicionales, produjo una nueva teoría marxista de los intelectuales»; Anderson, *Las antinomias de Gramsci. Estado y revolución en Occidente*, 1a. ed. en inglés 1977, Lourdes Bassols y J. R. Fraguas (trad.), Editorial Fontamara S. A., España, 1981, p. 41. Bajo esta última acepción, la obra de Baudrillard resulta innovadora, pues resalta dentro de una fase del capitalismo postindustrial, la importancia del signo simbólico con su propia autonomía. En relación con Gramsci, véanse las siguientes obras: Antonio Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1973; *Literatura y vida nacional*, Juan Pablos Editor, México, 1976; J. C. Portantiero, *Los usos de Gramsci*, Folios, México, 1981; José Joaquín Brunner, *América Latina: cultura y modernidad*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Grijalbo, México, 1992, pp. 138-146; y William Rowe y Vivian Schelling, *Memoria y modernidad. Cultura Popular en América Latina*, Hélène Lévesque (trad.), Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Grijalbo, México, 1993, pp. 23-28. Véase también a García Canclini, *La producción simbólica. Teoría y método en sociología del arte*, Siglo XXI Editores, México, 1979.

<sup>56</sup> Anderson, *op. cit.*, p. 41. Al adoptar el concepto gramsciano de hegemonía, mantengo una postura opuesta a aquella otra que ha reducido al museo a desempeñar el papel de «aparato ideológico» del Estado, en el sentido althusseriano. Me refiero al trabajo de Abner Gutiérrez que analiza al museo sólo como un reproductor ideológico del Estado. Peor aún, le adjudica a mi investigación sobre el Museo Nacional ese equívoco estatuto teórico. Véase a Abner Gutiérrez, *El museo como formador y fortalecedor de la conciencia histórica nacional. El caso del Museo Nacional de la Revolución*, tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH/SEP, México, 1995. Al respecto, vale la pena mencionar lo dicho por Gramsci en torno a la dominación: «Podemos establecer ahora dos niveles superestructurales principales: uno que se puede llamar “sociedad civil”, esto es, el conjunto de organismos llamados comúnmente “privados”, y el otro el de la “sociedad política” o Estado. Estos dos niveles corresponden, por una parte, a la

su república de las letras, resulta inseparable de las relaciones de poder. En la acepción gramsciana del término hegemonía, hay acuerdo en que el poder político no es suficiente para conservar la unidad de la sociedad y, por lo tanto, debe agregársele el consenso obtenido mediante la dirección ideológica. Las instituciones de educación y de persuasión, en las que el museo desempeña un papel muy activo, son los instrumentos de la dirección y de transmisión del consenso. En la formación de las ideologías nacionalistas, los museos de arqueología, historia y etnología participan directamente de la elaboración de elementos cohesivos para preservar la identidad política y mítica de una determinada comunidad de ciudadanos.

En efecto, la denominación «museo público», típica del siglo XIX, refiere a una comunidad de ciudadanos que adopta la representatividad del conjunto social. El museo es fundamentalmente una institución de la sociedad civil que retrata su origen. Históricamente hablando, tanto en la Europa renacentista e ilustrada, como en el México liberal y revolucionario (1867-1940), la creación del museo como espacio público de la cultura permite reconocer la transición compleja de una sociedad agraria, con sus jerarquías estamentales, a una sociedad urbana, de contratos libres, que utiliza la cultura para garantizar las posiciones sociales. En forma gradual, el museo institucional va formando parte de una alta cultura compartida y estandarizada. Como ha señalado Ernst Gellner:

*una alta cultura compartida (es decir, una cuyos miembros han sido formados por un sistema educativo para formular y comprender mensajes descontextualizados en un idioma compartido) llega a ser enormemente importante. Ya no es más el privilegio de un estrato legal o clerical limitado; en vez de ello, es una precondition para cualquier participación social, para la ciudadanía moral.<sup>57</sup>*

En los tiempos actuales, la estandarización de la cultura hace aparecer el presente inmediato en un sistema comunicacional cada vez menos local o nacional, o sea, menos delimitado por fronteras naciona-

---

función de la "hegemonía" que ejerce el grupo dominante a través de la sociedad, y por otra, a la de la "dominación directa" o mando ejercido a través del Estado y del gobierno "jurídico". Citado en Anderson, *op. cit.*, p. 41. De este modo, el museo no es exclusivamente un espacio estatal, ni meramente su instrumento ideológico.

<sup>57</sup> Ernst Gellner, *Encuentros con el nacionalismo*, Carlos Rodríguez (trad.), Alianza Universidad, número 828, España, 1995, p. 10.

les o etnolingüísticas.<sup>58</sup> Históricamente hablando, este proceso de formación de la aldea global se manifiesta con la difusión de la palabra impresa, en el siglo XVI, y muy claramente con las revoluciones políticas de los siglos XVIII y XIX. La difusión del libro es el elemento que permite circular al museo como una enciclopedia de conocimientos.<sup>59</sup> Como consecuencia de este proceso el mundo parece más pequeño, mientras que la relación presente-pasado se desenvuelve como un flujo dinámico, donde las distancias geográficas y culturales están cada vez más mediadas por las empresas multinacionales que controlan la tecnología. En el cine, la radio, la televisión y el video, los acontecimientos históricos no son únicamente narrados sino sobre todo disfrutados visual-auditivamente, son observados y escuchados simultáneamente. De ahí que la relación entre imágenes transmitidas, medios de comunicación y sociedad, ya forma parte de un saber en donde confluyen intereses económicos, grupos políticos, instituciones culturales y Estados multinacionales. Ha surgido así una nueva élite de comunicadores de la historia que ha introducido otros valores y paradigmas sobre la comprensión histórica.<sup>60</sup> ¿Este nuevo ciclo de globalización conduce a una desaparición del museo? No lo creo en absoluto. Sí, en cambio, ha sido desplazada una determinada forma de la representación: solemne, épica y no didáctica. Habría que enfocar la pregunta desde una perspectiva distinta: ¿cómo afectó la institucionalización del museo moderno otras formas de representación visual? El desarrollo de la historia en imágenes no es tan reciente como parece. Desde el siglo XVI, con la influencia mediterránea, el humanismo ilustrado y el protestantismo, proliferaron los libros con ilustraciones, los gabinetes de estudio y las pinacotecas reales, con lo que inicia de manera sistemática el proceso de visualiza-

<sup>58</sup> Para el caso de México y América Latina, véanse los textos de García Canclini, *Culturas híbridas...; Los nuevos espectadores. Cine, televisión y video en México*, IMCINE/CNCA, México, 1994; y *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, Editorial Grijalbo, S. A., México, 1995. Para tener una idea precisa del desarrollo tecnológico de la «infoculture», véase a Lubar, *Infoculture*, 1993.

<sup>59</sup> El concepto de «aldea global» fue acuñado por Marshall McLuhan, en su obra clásica *Comprender los medios de comunicación. Las extensiones del ser humano*, Patrick Ducher (trad.), ediciones Paidós Ibérica, S. A., Paidós Comunicación, 77, España, 1996.

<sup>60</sup> Véase *ibidem*. Para un análisis sociológico reciente sobre la evolución histórica de la mirada en Occidente, véase Régis Debray, *Vida y muerte de la imagen. Historia de la mirada en Occidente*, 1a. ed. en francés 1992, Ramón Hervás (trad.), Ediciones Paidós, Paidós Comunicación, número 58, España, 1994.

ción de la imaginación histórica.<sup>61</sup> La iconografía religiosa deviene en culto estético y búsqueda de la verdad científica. Surge así, entre los siglos XVII y XVIII, el museo moderno que, con la emergencia de los Estados nacionales, la industrialización y la fotografía, alcanza su plenitud democratizadora durante la segunda mitad del siglo XIX. Con la implantación de la institución del museo se crea un primer modelo de comunicación social entre imágenes, objetos y sociedades. El museo logra una síntesis de imágenes culturales capaces de transmitir sensaciones-percepciones, además de conocimientos. De la época victoriana en adelante, la expansión de los museos en el mundo occidental constituye un valioso instrumento de divulgación del conocimiento científico, que hace recobrar legitimidad a la mirada como prueba empírica de veracidad histórica.

Así vemos que la analogía del museo con un recinto donde se preserva lo antiguo o los signos del pasado, es decir, donde ha sido institucionalizado el conocimiento (estético, histórico o antropológico) muestra, en efecto, la implantación hegemónica de una cultura museística, por muy incipiente que parezca. Por otra parte, es una manifestación sintomática de cualquier modernidad: su referencia al pasado es puramente mitológica, porque no tiene incidencia práctica alguna. Sus objetos están allí sólo para significar. Al introducir la palabra mito, en un contexto donde estamos prejuiciados por las nociones ilustradas del museo, no quiero decir que hablamos de algo puramente ficticio o de una mentira como lo hizo creer por mucho tiempo la tradición judeocristiana. En el museo, la referencia al pasado es mitológica porque está cargada de sacralidad. Los objetos de los museos de historia, arqueología o etnología están mitificados, entre otras cosas, porque relatan acontecimientos primordiales del origen común.<sup>62</sup> Para la cultura industrial moderna, las antigüedades son representaciones remotas de épocas precedentes, que permanecen en el tiempo mítico de la inmovilidad y que, de manera superficial, incluimos dentro del enunciado

<sup>61</sup> Para una reconstrucción histórica de este proceso véase Francis Haskell, *History and its Images. Art and the Interpretation of the Past*, Yale University Press, New Haven, 1993, así como en Debray, *op. cit.*

<sup>62</sup> Mircea Eliade afirma: «[...] el mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los "comienzos". Dicho de otro modo: el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los Seres Sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento: una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución», Mircea Eliade, *Mito y*

«siempre estuvieron ahí». De ahí que el museo participe también de un «reencantamiento del mundo», es decir, de un proceso completamente inverso al propuesto en la noción lineal de racionalidad moderna, según las tesis weberianas.

El uso moderno de la palabra museo encubre, o mejor dicho, disfraza la disputa por una memoria mítica y por algunas ideas preconcebidas sobre la acumulación del saber y el culto a la belleza. Encubre una concepción hegemónica de lo que se considera ha sido y es un espacio privilegiado de los intelectuales y artistas, el lugar de la clase culta. La idea del museo como bodega de lo raro, lo curioso, lo viejo y lo bello comunica una idea de consenso sobre lo que representa socialmente la cultura.<sup>63</sup>

---

*realidad*, 1a. ed. en inglés 1963, Luis Gil (trad.), Editorial Labor, Colombia, 1994, p. 12. También deben considerarse las precisiones de Jean-Pierre Vernant: «La palabra mito nos viene de los griegos. Pero no tenía para los que la empleaban en los tiempos arcaicos el sentido que hoy le damos. *Mythos* quiere decir "palabra", "narración". No se opone, en principio, a *logos*, cuyo sentido primero es también "palabra, discurso", antes de significar la inteligencia y la razón. [...] Por lo tanto se trata, hoy en día, no de poner uno frente al otro, como dos adversarios bien diferenciados, cada uno con sus armas propias, al mito y la razón, sino de comparar, mediante un análisis preciso de los textos, cómo "funciona" de manera diferente el discurso teológico de un poeta como Hesíodo con relación a los textos de los filósofos o de los historiadores, de identificar las divergencias en los modos de composición, la organización y el desarrollo de la narración, de los juegos semánticos, las lógicas de la narración», Jean Pierre Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, Marino Ayerra (trad.), Ediciones Paidós Básica, España, 1992, pp. 17-18.

<sup>63</sup> Un estudio reciente que analiza el tipo de visitantes que frecuentan los museos de Londres, concluyó: «The current expansion in the museum public as a product of wider education and of improvements in museum design and practice, which have met halfway to make more people familiar with thier code and thus make them less intimidating. However, the disengagement effects of ageing will always be present, as will the still substantial proportion of the population who are denied the opportunity of museum participation by social factors», Nick Merriman, «Museum Visiting as a Cultural Phenomenon», en Peter Vergo (editor), *The New Museology*, Reaktion Books, Londres, 1991, pp. 152-171. También véanse del mismo autor, «The Social Role of Museum and Heritage Visiting», en Susan M. Pearce (editora), *Museum Studies in Material Culture*, Leicester University Press, Gran Bretaña, 1989, pp. 153-171; y *The Role of the Past in Contemporary Society, with Special Reference to Archaeology and Museums*, tesis doctoral, University of Cambridge, Gran Bretaña, 1988. Tampoco hay que dejar de mencionar los estudios clásicos sobre la reproducción cultural, en Bourdieu y Darbel, *op. cit.*; Pierre Bourdieu, *Distinction*, Routledge, Londres, 1984; y Bourdieu y J. C. Passeron, *Reproduction in Education, Society and Culture*, Sage, Londres, 1977, pp. 35-41. Una aproximación metodológica rigurosa al estudio del público de los museos, véase en Hooper-Greenhill, *Museums and their Visitors*, Routledge, Londres y Nueva York, 1994. Otros ensayos críticos sobre el supuesto conocimiento que transmiten los museos, las formas de aprendizaje que se intenta llevar a cabo en algunas exhibiciones, así como los patrones sociales que reproducen numerosas instalaciones museográficas, en Norteamérica y Europa, véanse en Thomas J. Schlereth, «Objects Knowledge: Every Museum Visitor an Interpreter», en Museum Education Roundtable (editores), *Patterns in Practice. Selection From the Journal of Museum Education*, Institute of Museum Services, Estados Unidos de Norteamérica, 1992, pp. 102-110; Eleanor Duckworth, «Museum Visitors and the Development of Understanding», en Museum Education Roundtable (editores), *Patterns in Practice Selection from*

## El museo: sacralidad de la dominación política

Con la proliferación de las llamadas exposiciones temporales, la práctica social de la visita al museo formó parte de una cultura pública en la Europa del último tercio del siglo XIX.<sup>64</sup> A ello contribuyó la expansión de los nacionalismos, los que imprimieron, en numerosos países de Occidente, características más homogéneas a los mensajes de los museos. En particular, el mensaje museográfico nacionalista se convirtió en vehículo para la implantación de una supuesta congruencia ideológica entre comunidades de una misma cultura y la de las burocracias políticas, económicas y educativas que las circundan.<sup>65</sup> Desde fines del siglo pasado, los museos nacionales de etnología, historia y arte, en Washington, D. C., París o la ciudad de México, son organizados dentro de Estados nación que tienen como inquietud ideológica propiciar el sentido de pertenencia a una comunidad con una unidad política que se identifica con su idioma, su territorialidad y, sobre todo, que garantiza su perpetuación. De esta manera, la cultura museística participa también de la sociedad política o, mejor dicho, de los órganos de hegemonía política del Estado liberal.<sup>66</sup>

La abrupta inserción del museo público dentro de las ideologías nacionalistas supuso la invención de rituales políticos, como ocurrió en México a fines del siglo pasado y, sobre todo, después de la guerra civil de 1910-1920.

---

*the Journal of Museum Education*, Institute of Museum Services, Estados Unidos de Norteamérica, 1992, pp. 168-173 y Patricia A. McNamara, «Visitor Participation in Formative Exhibit Evaluation», en *Museum Education Roundtable* (ed.), *Patterns in Practice. Selection from the Journal of Museum Education*, Institute of Museum Services, Estados Unidos de Norteamérica, 1992, pp. 204-208.

<sup>64</sup> La primera exposición temporal en un museo público, la organizó Henri Cole, a la cabeza del South Kensington Museum, en 1873. En 1867, Cole obtiene autorización para hacer reproducciones de piezas selectas de grandes colecciones para facilitar, de ese modo, su exhibición pública. Sin embargo, ya a fines del siglo XVII, en la Gran Galería del Palacio del Louvre se realizó la primera exposición temporal de arte vivo. Al respecto, véanse a G. Waterfield (director), *Palaces of Art, Art Galleries in Britain 1790-1990*, Dulwich Gallery, Gran Bretaña, 1991; Schaer, *op. cit.*, y Georgel (coordinador), *op. cit.*

<sup>65</sup> El desarrollo de una nueva tecnología visual, en este caso de la museografía decimonónica, produjo una forma de comprensión de la historia complementaria a la de la imprenta. En este sentido, la frase célebre de McLuhan «el medio es el mensaje» sigue estando vigente: «En una cultura como la nuestra, con una larga tradición de fraccionar y dividir para controlar, puede ser un choque que le recuerden a uno que, operativa y prácticamente, el medio es el mensaje. Esto significa simplemente que las consecuencias individuales y sociales de cualquier medio, es decir, de cualquiera de nuestras extensiones, resultan de la nueva escala que introduce en nuestros asuntos cualquier extensión o tecnología nueva», McLuhan, *op. cit.*, p. 29.

<sup>66</sup> Al respecto véanse los estudios clásicos de Gellner, *Naciones y nacionalismo*, Javier Setó (trad.), Alianza Editorial/CNCA, «Los Noventa», número 53, México, 1991; *Encuentros con el nacionalismo...*, y E. J. Hobsbawm, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Jordi Beltrán (trad.), Editorial Crítica, S. A., España, 1992.

El carácter sagrado conferido al origen prehispánico de la nación tuvo como consecuencia natural la creación de espacios culturales desde la dominación política. En definitiva, el museo arqueológico, etnológico y/o histórico, como recinto de los mitos de origen, pasa a formar parte de una nueva disputa entre la hegemonía cultural de la sociedad civil y la coerción de la dominación jurídica del Estado. Tal disputa comprende un periodo de más de cien años, entre el siglo XVIII y la primera mitad del siglo XX.<sup>67</sup>

Después de la independencia de España, el proceso estético de reconstrucción de la identidad criolla corrió paralelo al de la defensa de la soberanía nacional y al propósito gubernamental de hacer de México un país próspero.<sup>68</sup> El proceso de concientización estética alcanzado a fines del Porfiriato y promovido mediante la museografía arqueológico-histórica, sentó las bases de una nueva frontera entre el pasado lejano y el presente inmediato, así como también propició la separación entre la etnología y la historia. Porque, en efecto, los ideólogos del México republicano anhelaban abandonar el origen sangriento de los aztecas y el estigma de país colonizado por la expectativa de un presente moderno industrial.<sup>69</sup> De este modo, prevalecerá el significado político de nación que, por supuesto, equiparaba el pueblo y el Estado al modo de las revo-

<sup>67</sup> Al respecto, es muy sugerente la siguiente definición: «Exhibitions are kinds of collective rituals, enacted to assert and perpetuate power; and they are based on objects and knowledge which, in these instances, are also secret and "sacred", available only to those who "know", and who have been initiated into the western notion of art and the world of academia», en Flora S. Kaplan, «Mexican Museums in the Creation of a National Image in World Tourism», en June Nash, (editores), *Crafts in the World Market: the Impact of Global Exchange on Middle American Artisans*, State University of New York Press, Albany, 1994, pp. 105-125.

<sup>68</sup> Charles Hale, *El liberalismo mexicano en la época de Mora, 1821-1853*, Siglo XXI Editores, México, 1972; Ralph Roeder, *Juárez y su México*, Ralph Roeder (trad.), Fondo de Cultura Económica, México, 1980; Josefina Vázquez, «Los primeros tropiezos», en Daniel Cosío Villegas (coordinador), *Historia general de México*, El Colegio de México, México, 1976, tomo II, pp. 735-818; Lilia Díaz, «El liberalismo militante», en *ibidem*, pp. 819-896; Luis González, «El liberalismo triunfante», en *ibidem*, pp. 897-1016; Ciro Cardoso (coordinador), *México en el siglo XIX (1821-1910)*, Nueva Imagen, México, 1980; José C. Valadés, *Orígenes de la República Mexicana*, Editores Mexicanos Unidos, S. A., México, 1982; Silvio Zavala, *Apuntes de historia nacional, 1808-1974*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990; Alicia Hernández, *La tradición republicana del buen gobierno*, Fondo de Cultura Económica/Fideicomiso «Historia de las Américas», Serie «Ensayos», México, 1993, pp. 46-117; y Hans Werner Tobler, *La revolución mexicana. Transformación social y cambio político 1876-1940*, Juan José Utrilla y Angélica Scherp (trads.), Alianza Editorial Raíces y Razones, México, 1994, pp. 35-128.

<sup>69</sup> La separación entre historia y etnología forma parte de un proceso más complejo, el del triunfo del evolucionismo. Al respecto, Jacques Le Goff ha escrito: «Hasta entonces la historia había englobado todas las sociedades pero, allí donde se constituía la conciencia de un progreso, la historia se restringía a las porciones de humanidad susceptibles de transformarse rápidamente,

luciones norteamericana y francesa. Hobsbawm ha señalado al respecto: «la "Nación" considerada así era el conjunto de ciudadanos cuya soberanía colectiva los constituía en un estado que era su expresión política».<sup>70</sup>

De esta manera, opera un amplio consenso entre luchas civiles de liberación y fines pragmáticos del poder estatal, porque como ha señalado Pierre Vilar, «lo que caracterizaba a la nación-pueblo vista desde abajo era precisamente el hecho de que representaba el interés común frente a los intereses particulares, el bien común frente al privilegio...».<sup>71</sup> En México, la adopción de los ropajes doctrinarios de la igualdad, el progreso y la modernidad no ocurrió conforme a la experiencia de una inexistente revolución industrial, sino en el contexto de la lucha anticolonial. La identidad nacional sería forjada con la edificación de un nuevo orden jurídico de las relaciones sociales, en los que el igualitarismo constitucionalista planteaba una ruptura radical con la jerarquización estamental de la dominación española.

En la investigación histórica reciente no se ha logrado establecer aún cuál noción vino primero, si la de Nación, o la de progreso pues, como sabemos, el proceso histórico de autoconciencia política fue regional y socialmente asimétrico.<sup>72</sup> Igualmente, en el lenguaje jurídico, los desfases semánticos entre las nuevas ideas del liberalismo político y la herencia social del Antiguo Régimen pronto se hicieron presentes.<sup>73</sup> Por varias décadas, México quedó sumergido en una profunda crisis de legitimidad del Estado republicano, de tal modo que la estructura política implantada desde ultramar era, en su agonía, un Estado colapsado de antiguo régimen. El parto del Estado moderno estuvo acotado por la carencia de prácticas correspondientes con una visión secular de la política, y una frágil integración territorial.

---

siendo consagrado el resto a géneros menores del dominio científico o literario —los mirabilia, donde los hombres primitivos se codean con los monstruos, los viajes en que los autóctonos son una variedad de la fauna, en el mejor de los casos, la geografía donde los hombres eran un elemento del paisaje— o condenado al olvido», Le Goff, *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*, Mauro Armiño (trad.), Taurus Ediciones, S. A., España, 1983, p. 315.

<sup>70</sup> Hobsbawm, *op. cit.*, p. 27.

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>72</sup> François-Xavier Guerra, *México: del antiguo régimen a la revolución*, Sergio Fernández (trad.), Fondo de Cultura Económica, México, 1988, 2 volúmenes; y *Modernidad e independencias*, Editorial Mapfre, Madrid, 1993; Friedrich Katz, *La guerra secreta en México*, Isabel Fraire (trad.), Editorial Era, México, 1983, 2 volúmenes.

<sup>73</sup> Antonio Annino, «Orígenes de la legalidad oligárquica», en *Historias*, Dirección de Estudios Históricos/INAH, número 5, México, enero-marzo, 1984, pp. 3-32. En el siglo XIX mexicano, las ideas suelen aparecer desfasadas de la realidad. Al respecto, Annino señala: «Es posible pues meditar (...) sobre las muchas fases del liberalismo antes de las grandes transfor



Por todo ello, el papel ideológico del Museo Nacional fue crucial para producir una idea de Nación sin diferencias étnicas, sociales o culturales. La forja del Estado nación propugnaba por un igualitarismo democrático, por más que las relaciones sociales fueran profundamente desiguales, como ocurría durante el Porfiriato.<sup>74</sup> La antropóloga Flora S. Kaplan ha escrito:

*Los movimientos revolucionarios que han sido, a menudo, la base para la formación de los Estados-Nación, afianzaron con frecuencia la hegemonía de uno o más grupos étnicos dentro de tales Estados. Con el compromiso de preservar su herencia cultural, importantes sitios y colecciones históricas, que fueron originalmente de las élites, son pasadas a las manos públicas como un legado nacional.*<sup>75</sup>

En conclusión, la formación del Estado nación mexicano no provino exclusivamente de las luchas civiles, ni de los procesos de integración de los mercados; sino también del mundo condensado en los imaginarios colectivos y simbólicamente organizado en monumentos coloniales, festividades cívicas, procesiones religiosas y antigüedades prehispánicas. La museografía puso en contacto las creencias colectivas, científicas y míticas sobre la ontología del ser mexicano. El proceso de conciencia estética, iniciado desde fines del siglo XVIII, culmina con la inauguración de dos museos ontológicos: en 1964, el Museo Nacional de Antropología y, en 1987, el Museo Arqueológico de Templo Mayor, especie de urna funeraria del ídolo de los Orígenes. Sobre las ruinas del Museo Nacional liberal-porfirista, la nueva museografía representó el escaparate de las nociones de identidad y patrimonio culturales. La museo-momificación de las culturas indígenas, en salas separadas de arqueología y etnografía e historia, significó el triunfo del indigenismo museográfico y del integracionismo político. Desde este punto de vista, la historia cultural de los museos resulta importante para la comprensión de las mentalidades colectivas y las instituciones sociales.

---

maciones, y por esta vía romper el paradigma historicista dominante, admitiendo como hipótesis, un liberalismo mexicano de corte aristocrático, adoptado para racionalizar formas de poder y principios políticos no burgueses», *op. cit.*, p. 5. También véase Annino, «Nuevas perspectivas para una vieja pregunta», en Museo Nacional de Historia, *El primer liberalismo mexicano: 1808-1855*, INAH/Miguel Angel Porrúa Grupo Editorial, México, 1995, pp. 43-92.

<sup>74</sup> Guerra, *México: del antiguo régimen a la revolución...*

<sup>75</sup> Kaplan, «Introduction», en Kaplan (editor), *Museums and the Making of «Ourselves»*. *The Role of Objects in National Identity*, Leicester University, Nueva York y Londres, 1994, p. 1.

Ya en 1916, el principal ideólogo del indigenismo, Manuel Gamio, reconocía al museo como un medio de inculcación de valores estéticos nacionalistas. Con esta perspectiva, la preocupación central de Gamio consistía en construir un arte nacional que no estuviese escindido entre lo indio y lo español. En efecto, desde la invasión española, el predominio del criterio estético europeo prejuició cualquier valoración de la estética prehispánica. Este condicionamiento cultural siguió reproduciéndose durante el siglo XIX y, a raíz de la Revolución de 1910, prominentes intelectuales revolucionarios, como Gamio, José Vasconcelos y Alfonso Caso, plantearon la necesidad de una liberación nacionalista. La liberación nacionalista tuvo como una de sus vertientes más creativas al indigenismo museográfico. Esta praxis, dentro del Estado-nación, devino en una sofisticada veneración del indio muerto, petrificado.<sup>76</sup> En realidad, el indigenismo revolucionario era la ideología de la «integración de los indios» a la modernidad industrial y al nacionalismo cultural de la dominación política.<sup>77</sup> Lo que supuso, desde el punto de vista de los críticos de esa postura, desindianizar al indio, es decir, «hacerlo perder su especificidad cultural, histórica».<sup>78</sup>

En la museografía oficial, la antropología y la arqueología oficiales rinden homenaje al pasado nativo fosilizado, ignorando a los pueblos indígenas del presente, como si México tuviese dos rostros completamente diferentes.<sup>79</sup> Según veremos en capítulos posteriores, este proceso de bifurcación de la autoconciencia política no era nuevo. Desde el temprano siglo XIX, los grandes propietarios agrícolas embistieron contra la propiedad comunal e intentaron incorporar forzosamente a distintos núcleos de poblaciones indígenas a sus concepciones utilitaristas-progresistas de Na-

<sup>76</sup> Al respecto, véase a Luis Gerardo Morales, «Museopatía revolucionaria», en *Memoria del Congreso Internacional sobre la Revolución Mexicana*. Gobierno del estado de San Luis Potosí/INEHRM, tomo I, México, 1991, pp. 398-411; y Morales, «Los espejos transfigurados de Oaxaca», en *Boletín Archivo General de la Nación*, Dirección de Publicaciones, Archivo General de la Nación, Cuarta serie, número 3, primavera 1995, México, 1995, pp. 13-43.

<sup>77</sup> Véase el estudio clásico de Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, El Colegio de México, México, 1950.

<sup>78</sup> Guillermo Bonfil, *México profundo. Una civilización negada*, CIESAS/SEP, México, 1987, p. 171.

<sup>79</sup> Desde la perspectiva de la sociología cultural, véanse los ensayos recientes sobre el Museo Nacional de Antropología de García Canclini, «¿A quién representan los museos nacionales? El Museo Nacional de Antropología ante la crisis del nacionalismo moderno», en Ramón Bonfil, Néstor García Canclini, et al., *Memorias del Simposio: Patri monio, Museo y Participación Social*, INAH, Colección Científica, número 272, México, 1990, pp. 109-116; y en García Canclini, *Culturas híbridas...*, pp. 149-190.

ción.<sup>80</sup> Fue mediante un complejo proceso ideológico —entre 1821 y 1940— que las élites dirigentes e ilustradas sacralizaron el pasado prehispánico tanto en la retórica política como en el Museo Nacional. A partir del caso mexicano, podemos hipotéticamente sugerir que, en realidad, la racionalidad intelectual del museo moderno nunca perdió completamente su función retórica ni, menos aún, mitológica.

A partir de 1968, el indigenismo fue duramente cuestionado dentro de un vasto proceso de revisión crítica de la historiografía oficial de la Revolución mexicana.<sup>81</sup> El indigenismo oficial y el autoritarismo institucional fueron confrontados, entre otras cuestiones, por una sociedad civil en pugna abierta con la hegemonía de la sociedad política posrevolucionaria. En este contexto, la frase «museo nacional» adquirió un sentido irónico. Refiere también a la permanencia en el poder de líderes políticos,

<sup>80</sup> Al respecto, véase a Hale, *op. cit.*; T. G. Powell, *El liberalismo y el campesinado en el centro de México (1850 a 1876)*, Secretaría de Educación Pública, Colección SepSetentas, número 122, México, 1974; Leticia Reyna, *Las rebeliones campesinas en México (1819-1906)*, Siglo XXI Editores, México, 1980, y Reyna, «Modernización y rebelión rural en el siglo XIX», en Armando Alvarado, Beato Guillermo, *et al.*, *La participación del Estado en la vida económica y social mexicana, 1767-1910*, INAH, Colección Científica, número 273, México, 1993; Andrés Lira, *Comunidades indígenas frente a la ciudad de México*, El Colegio de Michoacán y El Colegio de México, México, 1983; Jean Meyer, *Esperando a Lozada*, El Colegio de Michoacán, México, 1984; Katz, *La guerra secreta en México...*, volumen 1, y Katz, (editor), *Riot, Rebellion and Revolution: Rural Social Conflict in Mexico*, Princeton University Press, Princeton, Nueva Jersey, 1988; John Tutino, *De la insurrección a la revolución en México. Las bases sociales de la violencia agraria, 1750-1940*, Era, México, 1990; Fernando Escalante, *Ciudadanos imaginarios*, El Colegio de México, México, 1992; Armando Bartra, *El México Bárbaro. Plantaciones y monerías del sureste durante el Porfiriato*, Ediciones El Atajo, México, 1996; Antonio García de León, *Resistencia y utopía*, Era, México, 1985, 2 volúmenes; Jan de Vos, *Vivir en frontera. La experiencia de los indios de Chiapas*, CIESAS/INI, Colección Historia de los pueblos indígenas de México, México, 1994 y Martha Rodríguez, *Historias de resistencia y exterminio. Los indios de Coahuila durante el siglo XIX*, CIESAS/INI, Colección Historia de los pueblos indígenas de México, México, 1995.

<sup>81</sup> En relación con obras de índole antropológica y sociológica que no sólo cuestionan al indigenismo revolucionario sino con las versiones oficiales sobre lo mexicano, véase a Bonfil, «Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica», en Bonfil *et al.*, *De eso que llaman antropología mexicana*, Nuestro Tiempo, México, 1971, pp. 39-65 y *México profundo...*; Roger Bartra, *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, Enlace-Grijalbo, México, 1987, y *Oficio mexicano*, Grijalbo, México, 1993. Aceptando la arbitrariedad de los cortes temporales de la historiografía, considero que la revisión crítica de la Revolución pudo haber comenzado con las siguientes obras medulares: Luis González, *Pueblo en vilo*, El Colegio de México, México, 1968; John Womack Jr., *Zapata y la Revolución Mexicana*, Francisco González (trad.), Siglo XXI Editores, México, 1969; Adolfo Gilly, *La revolución interrumpida. México, 1910-1920: una guerra campesina por la tierra y el poder*, Ediciones «El Caballito», México, 1971; Lorenzo Meyer, *México y los Estados Unidos en el conflicto petrolero (1917-1942)*, El Colegio de México, México, 1972; Meyer, *La Cristiada*, Siglo XXI Editores, México, 1973, 3 volúmenes; Arnaldo Córdova, *La ideología de la Revolución mexicana. La formación del nuevo régimen*, Era, México, 1973; Friedrich Katz, «Condiciones de trabajo en las haciendas de México durante el Porfiriato: modalidades y tendencias», en Katz (editor), *La servidumbre agraria en México en la época porfiriana*, Secretaría de Educación Pública, Colección SepSetentas, número 303,

o a la longevidad de determinadas instituciones y prácticas políticas. A esa figura recurrió el poeta Octavio Paz, en 1970, en su obra *Posdata*, para caracterizar metafóricamente la persistencia del autoritarismo político en México, desde los tiempos prehispánicos hasta hoy.<sup>82</sup>

Para Octavio Paz, la historia de los mexica y la que se desenvuelve a partir de la invasión española, en el siglo XVI, constituyen historias superpuestas representadas por una gran pirámide, cuyo sentido puede ser captado sólo en un tiempo circular. Lejos de estar muerto, el pasado filtra los tiempos históricos posteriores y sobrevive en el futuro siempre como una reiteración. El poder como autoritarismo piramidal permanece hasta la eternidad o, por lo menos, atraviesa la ficción de los tiempos lineales implantados por el pensamiento histórico judeocristiano. El pasado azteca mistificado por el Museo Nacional de Antropología deviene en imagen que aplasta, somete, subyuga. El México prehispánico subyace como historia invisible que remonta al presente. Esa historia invisible está en la pirámide trunca y tiene en el sacrificio ritual su autoinmolación, su verdadero arquetipo.

Convertido en objeto de reflexión, el Museo de Antropología condensa para el poeta algunos signos particulares de la formación histórica de México:

*Si la historia visible de México es la escritura simbólica de su historia invisible y si ambas son la expresión, la reiteración y la metáfora, en diversos niveles de la realidad, de ciertos momentos reprimidos y sumergidos, es evidente que en ese Museo se encuentran los elementos, así sea en dispersión de fragmentos, que podrían servirnos para reconstruir la figura que buscamos. (...) En efecto, la imagen que nos presenta del pasado mexicano no obedece tanto a las exigencias de la ciencia como a la estética del paradigma. No es un museo sino un espejo —sólo que en esa superficie tatuada de símbolos no nos reflejamos nosotros sino que contemplamos, agigantado, el mito de México-Tenochtitlán con su Huitzilopochtli y su madre Coatlicue, su tlatoani y su Culebra Hembra, sus prisioneros de guerra y sus corazones-frutos-de-nopal—. En ese espejo no nos abismamos en*

México, 1976, pp. 15-73; Héctor Aguilar Camín, *La frontera nómada: Sonora y la Revolución mexicana*, Siglo XXI Editores, México, 1977; y Adolfo Gilly, et al., *Interpretaciones de la Revolución mexicana*, Nueva Imagen, México, 1979.

<sup>82</sup> Octavio Paz, *Posdata*, 4a. edición, corregida y aumentada, Siglo XXI Editores, México, 1970, pp. 103-155.

*nuestra imagen sino que adoramos a la Imagen que nos aplasta. Entrar en el Museo de Antropología es penetrar en una arquitectura hecha de la materia solemne del mito.*<sup>83</sup>

La intuición aguda del poeta identifica al museo moderno (en este caso al Museo de Antropología) con aquello que lo distinguía en sus orígenes ancestrales: un templo sagrado. Como se sabe, la construcción del Museo Nacional de Antropología, diseñado por el arquitecto Pedro Ramírez Vázquez en el bosque de Chapultepec, marca un hito en la museografía mexicana.<sup>84</sup> Por la forma de comprender y exhibir el pasado de México, el Museo Nacional de Antropología representa el segundo paradigma museográfico, después del Museo Nacional (conocido a partir de 1909 como Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, aunque la vigencia del primer paradigma comprende el periodo de 1865-1964)<sup>85</sup>, ya que de él derivaron tradiciones y prácticas posteriores de diseño, instalación y contenido.<sup>86</sup> Entre las caracterís-

<sup>83</sup> *Ibidem*, pp. 150-151. Hemos realizado una primera aproximación a este punto de vista en Morales, *Museopatía Mexicana*, tesis de maestría, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1991, pp. 4-6. Conviene advertir que las tesis de Paz deben inscribirse en el contexto de su peculiar crítica de la modernidad mexicana. Para él, la modernización emprendida por borbones, liberales y revolucionarios (es decir, en el transcurso de dos siglos) no llegó a transformar orgánicamente a la sociedad, de ahí que sólo pueda hablarse de superposiciones de tiempos y espacios, una acumulación superpuesta de culturas. Estas ideas pueden encontrarse en Paz, *El laberinto de la soledad*, segunda edición revisada y aumentada, FCE, México, 1959; y *El ogro filantrópico*, Joaquín Mortíz, México, 1979. Al mismo tiempo, una revisión crítica de la postura de Paz puede verse en las siguientes obras: Jorge Aguilar Mora, *La divina pareja. Historia y mito en Octavio Paz*, Era, México, 1986; Brunner, *op. cit.*, pp. 73-135; Claudio Lomnitz-Adler, *Las salidas del laberinto. Cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*, Joaquín Mortíz, México, 1995, pp. 11-30 y 317-404; y Xavier Rodríguez Ledesma, *El pensamiento político de Octavio Paz. Las trampas de la ideología*, UNAM/Plaza y Valdés Editores. México, 1996.

<sup>84</sup> Hago la descripción del Museo Nacional de Antropología con base en mi experiencia y tomando en consideración los conceptos museográficos del propio Ramírez Vázquez, espléndidamente expuestos y analizados en Studio Beatrice Trueblood, S. A. (editores), *Pedro Ramírez Vázquez, museums 1952-1994*, textos de Roberto Vallerino, Artes Gráficas Panorama, México, 1995.

<sup>85</sup> Sobre criterios de periodización y denominaciones correctas del Museo Nacional, véase Morales, *Museopatía mexicana...* y «Orígenes de la museología mexicana...».

<sup>86</sup> Utilizo el concepto de paradigma, según la acepción originaria de Thomas Kuhn, con todas sus ambigüedades y complejidades abstractas. Kuhn define como «ciencia normal» la investigación basada «firmemente en una o más realizaciones científicas pasadas, realizaciones que alguna comunidad científica particular reconoce, durante cierto tiempo, como fundamento para su práctica posterior». El concepto de paradigma, relacionado estrechamente con el de «ciencia normal», incluye dos características esenciales siempre referidas a aquellas realizaciones que definieron los problemas y métodos legítimos «de un campo de la investigación para generaciones sucesivas de científicos. [...] Su logro carecía suficientemente de precedentes como para haber podido atraer a un grupo duradero de partidarios, alejándolos de los aspectos de competencia de la actividad científica. Simultáneamente, eran lo bastante incompletas para dejar muchos problemas para ser resueltos

ticas arquitectónicas más notables del museo está el gran paraguas del patio interior, cuya base central es una gran columna de 11 metros de altura recubierta por un bajorrelieve en bronce realizado por el pintor José Chávez Morado. A su alrededor cae una cortina de agua, mientras que en el extremo opuesto de este patio se hizo una recreación de un estanque con vegetación similar a la que existía en el momento en que los mexicas fundaron Tenochtitlan. Desde el patio se accede a cada una de las salas. En la planta baja, doce salas exhiben materiales arqueológicos de todas las culturas prehispánicas que ocuparon Mesoamérica.

La división por culturas permite distinguir estilos arquitectónicos, técnicos y estéticos, con sus respectivas simbologías, de olmecas, teotihuacanos, toltecas, mayas, mexicas, etcétera. En esta disposición de las piezas se muestra lo que será una tendencia predominante en la museografía de México y de otros países: la combinación entre conocimiento científico y apreciación estética.<sup>87</sup> En la planta alta, otras once salas muestran diversos materiales etnográficos de los coras, huicholes, purépechas, nahuas, mayas, etcétera. De este modo, se busca ofrecer un panorama lo más completo posible del pasado y presente de lo que se considera es la raíz indígena de los mexicanos. A la manera de los grandes museos etnológicos del mundo, se recrean las vestimentas, artesanías, viviendas, religión y economía de los diferentes grupos étnicos.

Desde su fundación, el Museo Nacional de Antropología se convirtió en un punto de referencia del quehacer museográfico mundial, básicamente por tres razones: en primer término, porque establece una relación estrecha entre civilización material y cultura; en segundo lugar, porque desaparece la museografía «en blanco y negro» del primer paradigma, para introducir el color en ambientaciones y escenarios; y por

---

por el redelimitado grupo de científicos», p. 33. Más adelante define paradigma como «un modelo o patrón aceptado», p. 51, Kuhn, *op. cit.*, pp. 33 y 51. De esta manera, la aplicación del concepto de paradigma para reconocer patrones de representación visual en la museografía mexicana resulta pertinente no sólo en su sentido restringido de patrón o modelo que legitima formas de culto al pasado, sino también por sus implicaciones sociológicas, entre las que destaca el culto a los mitos de origen y que he denominado «museopatria», en Morales, *Museopatria mexicana... y Orígenes de la museología mexicana...*. Una actualización sobre las aportaciones de la «revolución kuhniana» a la historia de la ciencia, véase en Carlos Solís, *Razones e intereses. La historia de la ciencia después de Kuhn*, ediciones en inglés 1974, 1975 y 1981, Amador López y José Pascual Pueyo (trads.), ediciones Paidós, Colección Paidós Básica, número 70, España, 1994.

<sup>87</sup> Otro ejemplo representativo es el Museo de Arte Prehispánico «Rufino Tamayo», en la ciudad de Oaxaca y, por supuesto, el Museo de Templo Mayor. Para mayores detalles véase a Larrea y Morales, *op. cit.*

último, porque pone la arquitectura al servicio de las instalaciones museográficas. En la concepción museológica del arquitecto Ramírez Vázquez, los trabajos de arquitectura son un acto de comunicación y el museo sintetiza, por excelencia, ese propósito comunicativo. El Museo Nacional de Antropología lleva a la práctica el paradigma museológico de que el museo constituye un agente comunicador que resignifica al pasado.<sup>88</sup> Ha sido tan afortunada esa concepción, que a más de treinta años de su creación el museo simboliza al templo laico de la mexicanidad. Para el antropólogo Guillermo Bonfil las

*proporciones y la sobriedad de las fachadas, la amplitud del vestíbulo y de la plaza interior, y la elegante magnificencia de los acabados» remiten al templo cristiano: «una entrada con coro y celosías (el vestíbulo), una gran nave central (el patio) con capillas laterales (las salas de exhibición) que culmina en el altar mayor (la sala mexicana, con la Piedra del Sol en el Centro).<sup>89</sup>*

En síntesis, con la plena nacionalización de las colecciones, primero en 1896-1897 y después en 1972,<sup>90</sup> en los dos paradigmas museográficos mencionados, se impulsó firmemente la secularización y construcción de imágenes de identidad colectiva. En este sentido, los museos públicos, especializados en arqueología, historia y etnografía, han sido indudablemente templos seculares<sup>91</sup> y, como Duncan Cameron ha señalado hace ya varios años, el museo antropológico (en un sentido amplio) ha estado, en general, más cerca de la Iglesia que de la escuela, en la forma de una oposición entre los dogmas implantados por las religiones cívicas, y el conocimiento científico libre propiamente dicho.<sup>92</sup> En efecto, la moderni-

<sup>88</sup> Véase Studio Beatrice Trueblood (editores), *op. cit.*

<sup>89</sup> Bonfil, *México profundo*, pp. 90-91.

<sup>90</sup> En relación con la normatividad del primer Museo Nacional, en el siglo XIX y primeras décadas del XX, véase Morales, *Orígenes de la museología mexicana...*, pp. 173-224 y sobre la Ley Federal de Monumentos de 1972, véase a Alejandro Gertz, *La defensa jurídica y social del patrimonio cultural*, Fondo de Cultura Económica, Archivo del Fondo, número 74, México, 1976.

<sup>91</sup> En un estudio reciente, sobre una muestra de unos 150 museos distribuidos en diferentes puntos del país, he podido constatar que en la creación de «nuevos museos» de arqueología, historia o etnografía, en los últimos 15 años, persiste la reproducción simbólica del templo secular del Museo Nacional decimonónico, así como del paradigmático Museo Nacional de Antropología. Véase Larrea y Morales, *op. cit.*

<sup>92</sup> Duncan Cameron, «The Museum, a Temple or the Forum», en *Curator*, volumen 14, número 1, 1971, pp. 11-24.

dad del Estado nación, en el Museo Nacional, deviene en sacralidad de la dominación política y, por lo tanto, en recreación de sus propios mitos de origen.<sup>93</sup>

## Conclusiones

Hasta aquí hemos podido observar que las definiciones formales de lo que es o debe ser un museo no resultan suficientes. La palabra museo adquiere connotaciones distintas en contextos históricos diferentes. Además, según la óptica de las especializaciones disciplinarias cambia la metodología o forma de abordar su estudio. En la sociología de la cultura, la antropología simbólica y la historia social, esa misma palabra remite a problemas y procesos también diferentes. La referencia al museo como un recinto de custodia de la retórica y la cultura refinadas; como un lugar neutro para la producción simbólica del tiempo inerte, o, como hemos visto, un espacio de la sacralidad del poder, revela una tácita aceptación de un proceso histórico aún más complejo: el de la emergencia, en las sociedades de Occidente, de espacios de la memoria regulados civilmente, con determinados criterios y para ciertos fines.<sup>94</sup>

Efectivamente, en el transcurso del siglo XX, especialmente en los últimos cincuenta años, con el desarrollo de la lingüística, el psicoanálisis y la antropología cultural ha sido demostrado que, por sus implicaciones en la producción de imaginarios colectivos, el análisis de las colecciones y su representación museográfica abre un campo privilegiado para la investi-

<sup>93</sup> Para García Canclini: «La mayor hazaña del Museo radica en dar una visión tradicionalista de la cultura mexicana dentro de un envase arquitectónico moderno y usando técnicas museográficas recientes»; «El porvenir del pasado», en *Culturas híbridas...*, p. 171.

También véase a Kaplan: «The dynamic role of Mexican museums in collecting, conserving, and interpreting cultural heritage has created a national image in world tourism as well as markets for craft production. The image or images of "Mexicanness" imparted by museums are literally carried away through craft production by tourists, in their heads and hand and, I might add, must importantly, by the Mexicans themselves», Kaplan, «Nigerian Museums: Envisaging Cultures as National Identity... », pp. 122-123.

<sup>94</sup> Una definición también muy sugerente, desde la sociología de Durkheim, la ofrece Kaplan: «Museum exhibitions are products of research, organized and designed to convey idea. They communicate through the senses, the primary sense being visual, by a process that is both cognitive and cultural. This process encompasses the way people think about what they see and the meanings they attach to it. Thus, within given historical and cultural contexts, exhibitions are kinds of public, secular rituals in the Durkheimian sense of social representation of collective "selves". This view leads us to enquire about the nature of the collectivity created and fostered by this process is also what is sometimes called "a moral community", and fins national expression in museums [...] », Kaplan, «Exhibitions as Communicative Media», p. 37.



gación social.<sup>95</sup> A diferencia de lo que se creía hace medio siglo, hoy sabemos que la expresión «representación museográfica» significa que el visitante aprecia en las salas de exhibición no la historia y la vida misma, sino una evocación de ellas. En este sentido, la museografía funciona como un metalenguaje de los objetos pues despoja a éstos de sus referentes originales para reinsertarlos en un contexto distinto, transfigurado, conforme a los valores culturales dominantes, la óptica de los curadores de la sala, los museógrafos o la política cultural vigente. André Malraux escribió, en 1950, uno de los ensayos más lúcidos sobre las transformaciones que producen los museos de arte sobre nuestras nociones de arte. En pocas palabras, el museo produce el sentido de lo que vemos. Malraux advertía que:

*Cada exhibición es una representación de algo diferente de la cosa en sí misma, siendo esta característica su razón de ser. (...) Considerando que la galería de arte moderno no sólo aísla el trabajo de arte de su contexto original, sino que lo obliga a reunirse con obras rivales e inclusive hostiles. Es una confrontación de metamorfosis.*<sup>96</sup>

Al indagar la historicidad de la palabra museo, necesitamos establecer una serie de relaciones espacio-temporales —por ejemplo, el museo en la época clásica, el museo en la Francia revolucionaria, o el museo durante el Porfiriato— que obliga a un corte selectivo y, naturalmente, arbitrario, en un territorio lleno de recuerdos dispersos por doquier. Desde este punto de vista, la retórica del museo parece fluctuar entre dos extremos: la memoria mítica y aquella que está determinada socialmente por una comunidad científica, cultural o política. Así es como nuestro estudio se ubica heterodoxamente entre dos campos teóricos, el del estudio de los imaginarios colectivos y el del materialismo cultural. En el primero, el museo participa de «las formas discursivas polémicas» denominadas ideologías, los sistemas de valores, los dominios del mito, de las formas de pensar y del lenguaje. En términos historiográficos, participa de la comunidad de intereses tan estrecha que hay entre la historia de lo

<sup>95</sup> Véanse, por ejemplo, las obras de Hudson, *A Social History of Museums. What the Visitors Thought, Atlantic Highlands*, Humanities Press, Nueva Jersey, 1975; Pomian, *op. cit.*, y Bernard Deloche, *Museologica. contradictions et logique du musée*, Editions W. (Colección Museologia), Francia, 1989.

<sup>96</sup> André Malraux, *The Voices of Silence*, Princeton University Press, Estados Unidos de Norteamérica, 1978, p. 14.

imaginario y la de las mentalidades.<sup>97</sup> En el segundo campo, la exhibición de colecciones en los museos va más allá de la pura apreciación estética. El estudio de la vida material conlleva también el de las relaciones e instituciones sociales, en donde los objetos funcionan como los aparatos que hombres y mujeres «han siempre utilizado para mediar sus relaciones entre unos y otros, y con el mundo físico».<sup>98</sup> La museización del pasado consiste en un proceso social que, bajo determinadas condiciones históricas, asigna a los objetos un valor cultural específico. Ese valor cultural, más que las cualidades tecnológicas, distingue a los objetos unos de otros. De ahí que los museos funcionen como instituciones que permiten apreciar no sólo evidencias primarias, según lo establecido por el positivismo decimonónico y el funcionalismo del ICOM, sino como conjuntos discursivos de la cultura material del hombre. Porque la cultura material, según el arqueólogo James Deetz, constituye «aquel segmento del entorno humano que es deliberadamente moldeado por el hombre conforme a planes culturalmente determinados».<sup>99</sup>

En síntesis, del siglo XVIII hasta ahora el museo sufrió una larga transición cultural, pasó del desencantamiento racionalista al reencantamiento nacionalista del mundo. Durante ese lapso cambiaron los paradigmas de la representación museográfica: el museo de la ciencia erudita se transformó en museo espectáculo; el museo educador en museo comunicador. Y, lo más importante el museo consolidó su acción cultural como transmisor de la occidentalización.

<sup>97</sup> Véase el estudio clásico de Georges Duby, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, 1980; también véase a Evelyn Plantagean, «La historia de lo imaginario», en Le Goff, Chartier y Jacques Revel (coordinadores), *La nueva historia*, Ediciones Mensajero Colección Diccionarios del Saber Moderno, España, 1988, pp. 302-323; Phillipe Ariès, «La historia de las mentalidades», en *ibidem*, pp. 460-480; y Chartier, «Historia intelectual e historia de las mentalidades», en Chartier, *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Claudia Feri (trad.), Editorial Gedisa, Barcelona, 1995, pp. 13-44.

<sup>98</sup> Carson, citado por Schlereth, «History Museums and Material Culture» en Warren Leon y Roy Rosenzweig (editores), *History Museums in the United States. A Critical Assessment*, University of Illinois, Chicago, 1989, p. 295.

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

Marco Barrera Bassols y Ramón Vera Herrera\*

**T**radicionalmente, 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.<sup>1</sup> 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.

<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup>

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

<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup>*

<sup>3</sup> 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...<sup>4</sup>*

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 señalado<sup>5</sup> 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

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

<sup>5</sup> 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».<sup>6</sup> 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

<sup>6</sup> *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».<sup>7</sup>

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...».<sup>8</sup>

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».

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

<sup>8</sup> *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».<sup>9</sup> 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.<sup>10</sup>*

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-

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 1.

<sup>10</sup> *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.<sup>11</sup>

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

<sup>11</sup> Daniel Mato, *op. cit.*

examinar las estrategias e iniciativas que faciliten las relaciones del museo con las organizaciones y comunidades nativas de América Latina». <sup>12</sup> 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-

<sup>12</sup> *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***<sup>13</sup>

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.

<sup>13</sup> *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.<sup>14</sup>*

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.

<sup>14</sup> 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—. <sup>15</sup>

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-

<sup>15</sup> 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 desplegar, 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)<sup>16</sup> al querer tipificar los contenidos de estas exposiciones se refieren a ellas como *ethnohistóricas* 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 *ethnohistoria*; ¿se atreverían a decirle *ethnohistoria* 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

<sup>16</sup> 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, cheyenné 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 México<sup>17</sup> y pueden dormirse le-yendo de ambas*

<sup>17</sup>Thoreau 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.<sup>18</sup>*

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

<sup>18</sup> 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.<sup>19</sup>*

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

## Presentación

Este número de la revista "Caja de Pandora" de la Universidad de Sevilla, dedicado a la Miscelánea, es el resultado de un trabajo conjunto de los autores que se publican en él. El objetivo de esta sección es proporcionar un espacio para la publicación de trabajos de diversa índole que, aunque no necesariamente de carácter científico, contribuyan a la reflexión y al debate en el ámbito de las humanidades y las ciencias sociales. En este sentido, el presente número reúne una selección de artículos que abordan temas tan variados como la historia, la literatura, la filosofía o la sociología, ofreciendo una visión plural y enriquecedora de la cultura y la sociedad actuales.

Los autores de los artículos que se publican en esta sección son:

- 1. [Nombre del autor]
- 2. [Nombre del autor]
- 3. [Nombre del autor]
- 4. [Nombre del autor]
- 5. [Nombre del autor]
- 6. [Nombre del autor]
- 7. [Nombre del autor]
- 8. [Nombre del autor]
- 9. [Nombre del autor]
- 10. [Nombre del autor]

## Miscelánea

La Miscelánea de esta revista de la Universidad de Sevilla, dedicada a la publicación de trabajos de diversa índole que, aunque no necesariamente de carácter científico, contribuyan a la reflexión y al debate en el ámbito de las humanidades y las ciencias sociales. En este sentido, el presente número reúne una selección de artículos que abordan temas tan variados como la historia, la literatura, la filosofía o la sociología, ofreciendo una visión plural y enriquecedora de la cultura y la sociedad actuales.





# Carlos V, Cortés y el surgimiento de la modernidad

Herbert Frey \*

Carlos V y Cortés, Cortés y Carlos V: dos figuras históricas situadas en el umbral de una época normalmente considerada como Renacimiento, como comienzo de la edad moderna. Las transformaciones de este periodo histórico constituyen el marco, el telón de fondo de la actuación de esas personalidades, así como el parámetro para evaluar lo moderno y lo medieval. La mayor o menor comprensión de la constelación mundial cambiante determina que los protagonistas estén o no a la altura de su tiempo y esa comprensión asimismo decide el éxito o el fracaso de la política escogida.

## Nuevas clases y transformación de la visión del mundo

El final del siglo XV y el comienzo del siglo XVI se caracterizan por cambios drásticos de la estructura social cuya radicalidad rebasa considerablemente la de las transformaciones que se presenciaron en los siglos precedentes. Empero, ello no se aplica idénticamente a todos los países de Europa. El Renacimiento *strictu sensu* dimana de las ciudades-Estado de Italia, en especial Florencia, cuna de una nueva visión política hoy llamada *realpolitik* cuyo artífice, Maquiavelo, desecha la concepción política tradicional y eleva la autoconservación del Estado a la calidad de fin último de la política.

La innovación, sin embargo, no se limita al plano político: el pensamiento renacentista italiano elabora un nuevo concepto del hombre, acuñado en la expresión *homo faber*, cuya virtud transformadora del mundo se erige en el atributo más saliente de la condición humana. «Para la actividad ha sido creado el hombre y esa actividad es su destino», proclama el

\*ENAH-Instituto de Investigaciones Sociales UNAM

filósofo Leon Battista Alberti. Y Pico della Mirandola, en su tratado *De hominis dignitate oratio*, formula la nueva autoconciencia de su época. Al final de la creación —así lo dicta el mito con el que Pico della Mirandola inicia su discurso— surge en el Demiurgo el deseo de crear un ser capaz de percibir la razón de su obra y de amarla por su belleza. Dice el renacentista:

*Oh, Adán, no te he dado ni un lugar determinado, ni un aspecto propio, ni una prerrogativa peculiar con el fin de que poseas el lugar, el aspecto y la prerrogativa que conscientemente elijas y que de acuerdo con tu intención obtengas y conserves. La naturaleza definida de los otros seres está constreñida por las precisas leyes por mí prescriptas. Tú, en cambio, no constreñido por estrechez alguna, te la determinarás según el arbitrio a cuyo poder te he consignado. Te he puesto en el centro del mundo para que más cómodamente observes cuanto en él existe.*

*No te he hecho ni celeste, ni terreno, ni mortal, ni inmortal, con el fin de que tú, como árbitro y soberano artífice de ti mismo, te informes y plasmes en la obra que prefieras. Podrás degenerar en los seres inferiores que son las bestias, podrás regenerarte, según tu ánimo, en las realidades superiores, que son divinas.<sup>1</sup>*

Una nueva autoconciencia humana se expresa en el tratado de Pico della Mirandola, que destaca la capacidad del hombre de hacer su propia historia merced a su actividad. Pero sólo podían hacer historia los nuevos protagonistas sociales surgidos como consecuencia de las transformaciones sociales y económicas de esa época, es decir, los grandes mercaderes, los banqueros y los *condottieri*, que ensancharon el viejo orden feudal. El comercio en gran escala produjo el dinero, factor que se tornaba cada vez más preponderante en las actividades económicas y cada vez más necesario para financiar las guerras que asolaban a Europa.<sup>2</sup>

### **La revolución en la esfera militar**

Como Geoffrey Parker subraya en su último libro, en los siglos XIV y XV se inicia una revolución en la esfera militar que desplaza a los hasta entonces especialistas en hacer la guerra, esto es, la nobleza y los caballeros feudales.<sup>3</sup> Ese cuestionamiento práctico del estamento de los *belladores* convulsionó la

<sup>1</sup> Pico de la Mirandola, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Buenos Aires, 1978, p. 49.

<sup>2</sup> H. Munkler, *Machiavelli*, Fischer, Francfort, 1982.

<sup>3</sup> G. Parker, *Die Militärische Revolution*, Campus, Mankfort, 1990.

visión medieval del orden social que Duby tan plásticamente describe en su obra *Los tres órdenes*. Las fuerzas de nuevo tipo están compuestas por hijos del pueblo, que ya no combaten a caballo, sino a pie, en formaciones cerradas, y para quienes la guerra es un *modus vivendi*. Pertrechados con cuchillos, arcos, ballestas y alabardas, luchan en grupos ordenados y derrotan reiteradamente a los ejércitos de los caballeros hasta imponer en Europa por completo su táctica de guerra y decretar la decrepitud de la táctica feudal. Son los mercenarios, llegados de las regiones subdesarrolladas de Europa, que ofrecen su brazo a cambio de una compensación en dinero.<sup>4</sup> Quien posee dinero puede disponer de las mejores tropas mercenarias y lograr éxitos militares. Los suizos, empeñados en su guerra de liberación contra los Habsburgo, inventaron la nueva táctica bélica, que en los albores de la edad moderna europea se convertiría en factor determinante; es por ello que los suizos ocupan una posición preponderante en todos los ejércitos mercenarios del continente. No obstante, la palabra para designar a los nuevos líderes de los mercenarios es italiana, *condottiere*; son empresarios de la guerra y jefes militares que imponen en Italia no sólo una nueva forma de hacer la guerra, sino también una forma nueva de hacer política. Su poder militar los convierte en factor político en una Italia fragmentada en pequeños principados y ciudades Estado. ¿Se podrían acaso comprender conceptos como «virtú» y «fortuna» —que aparecen no poco en el discurso filosófico del Renacimiento— sin la existencia de los *condottieri*? ¿No son acaso conceptos relacionados con el cambio social y el cambio en la manera de hacer la guerra? La nueva movilidad social que los representantes del viejo orden padecen como una amenaza, se refleja en estas palabras de Eneas Silvio Piccolomini: «Italia, que siempre disfruta con lo nuevo, ya no tiene estabilidad alguna... y se observa que de los siervos surgen fácilmente reyes».<sup>5</sup>

Ahora bien, no sólo los ejércitos mercenarios absorben a comienzos de la edad moderna considerables cantidades de dinero: también la nueva tecnología militar conlleva costos no menos ingentes. A partir de ese momento, el cañón domina los campos de batalla de Europa; no hay fortificación medieval —murallas o castillos— que pueda afrontar su fuerza destructora. Se construyen nuevos baluartes, como bastiones deslizantes, y nuevas fortificaciones para resistir el embate del cañón. Pero

<sup>4</sup> G. Duby, *Wirklichkeit und höfischer Traum. Zur Kultur des Mittelalters*, Berlín, 1986.

<sup>5</sup> H. Münkler, *op. cit.*, p. 27.

todas esas medidas cuestan dinero que sólo pueden aportar los grandes mercaderes y banqueros de Europa, y éstos se convierten en prestamistas de los reyes y los príncipes.

Tiempos de crisis son aquellos en que los seres humanos se ven liberados de viejas ataduras. En un «siglo largo», o en dos o tres, se desagregan las ciudades: hay ciudades que se vuelven autónomas e imperios que se disgregan, latifundios feudales que se desbaratan y campesinos que huyen a la ciudad o se refugian en los bosques, tornándolos inseguros. «Monjes que abandonaron el monasterio recorrían los caminos y quíenes estaban hondamente arraigados en lo viejo procuraron resistir y conservarlo en la medida de sus fuerzas. Otros ensayaban lo nuevo empujados por la necesidad.»<sup>6</sup>

Esas líneas se redactaron para ilustrar el contexto de Montaigne, pero tienen validez para los decenios anteriores a su nacimiento, para todo el siglo XV y no sólo para el siglo XVI. La crisis del siglo XV es, ante todo, de índole política e ideológica porque entraña la aparición de nuevas reglas del juego, para las que las viejas fuerzas de Europa carecen de preparación.

La revolución que irrumpió en la conducción de la guerra tradicional con el enorme costo que acarrearaba, obligó a los potentados de Europa a hacer frente a un nuevo reto. El Estado absolutista fue en cierto modo resultado de la necesidad de centralizar la administración estatal con el fin de acrecentar los ingresos de los diversos reinos y financiar un estado de guerra permanente. Se anunciaba así la aparición de un nuevo principio: el Estado que contaba con los mayores recursos económicos podía determinar la duración de las guerras y vencer a sus enemigos por agotamiento.

Solamente la racionalización y el máximo aprovechamiento de las actividades económicas podían sufragar *á la longue* los gastos de guerra, que devoraban sumas astronómicas, gastos que sólo se compensarían en el caso de que las guerras conllevaran ventajas económicas. Para ello, no obstante, se requería una visión del Estado como motor y regulador de la economía, visión que no prevalecía en las concepciones de los reyes y príncipes de los Estados nacionales incipientes. Las únicas excepciones fueron las oligarquías de las ciudades Estado de Italia y los Países Bajos, que aplicaron muy tempranamente esa política aunque ésta no fuera hegemónica en Europa. En cambio, las monarquías absolutas practicaban una política de superexplotación de las clases productivas de sus reinos,

<sup>6</sup> M. Greffrath, *Von Schaukeln der Dinge. Montaignes Versuche*, Wagenbach, Berlín, 1984, p. 13.

sin que la guerra produjera nuevos ingresos y recursos. Y esa política a la larga condujo a las monarquías de España y de Francia al estancamiento, inhibiendo su participación en el auge económico de los comienzos de la edad moderna. En este marco se despliega la actividad política de Carlos V, monarca que desempeñó un papel central en el escenario europeo de la primera mitad del siglo XVI.

### **El dilema del universalismo de los Habsburgo**

Carlos V como emperador electo del Sacro Imperio Romano, y Carlos I como rey de España, pertenecía a la familia de los Habsburgo. Por los intrincados caminos de la sucesión unió bajo su cetro a un imperio inmenso pero fragmentado, que estaba constituido por los condados austriacos tradicionales, herencia de su abuelo Maximiliano I, llamado «el último de los caballeros»; las posesiones de Borgoña, los Países Bajos y el Franco-Condado, herencia de su abuela paterna; y el legado de los Reyes Católicos que se dividía en la herencia de Isabel, que era la Corona de Castilla y las posesiones en el Nuevo Mundo, y la de Fernando, que consistía en Aragón y Cataluña y las posesiones aragonesas en Nápoles y Sicilia. La herencia española recayó en los Habsburgo por mera casualidad, pues todos sus posibles herederos fallecieron prematuramente dejando a Juana —«la Loca»— como única sucesora del trono.<sup>7</sup>

Se trataba entonces de un extenso conglomerado de posesiones, en especial esparcidas por las orillas de Europa, caracterizado por numerosas peculiaridades estructurales a las que sólo imprimía cohesión la persona del Emperador y que no se podían articular en un todo orgánico. Esa imposibilidad bastaba para oponer grandes dificultades a la labor gobernante de Carlos. A ello se sumó la atribución de la corona imperial después del fallecimiento de su abuelo Maximiliano I, hecho que instaló a Carlos V en el centro de la política europea.

Ese título era el más prestigioso entre los monarcas europeos, pues reyes había muchos, pero Emperador solo uno, aunque poco significaba desde el punto de vista del poder político en razón de que la autonomía de los principados alemanes era casi total y resultaba entonces prácticamente imposible unificarlos bajo la égida de un emperador. Estas condiciones de partida, es decir, la fragmentación de las posesiones de los Habsburgo

<sup>7</sup> A. H. Lovett, *La España de los primeros Habsburgo (1517-1598)*, Labor, Barcelona, 1989; L. Lynch, *España bajo los Austrias*, vol. 1, Península, Barcelona, 1970.

y la carencia de poder real de la corona imperial cohibieron el desarrollo de una política moderna, cuyos perfiles se dibujaban ya a comienzos del siglo XVI y que tenían su raíz en la visión de un Estado nacional centralizado. Por otra parte, la tradición de los Habsburgo —que afirmaba el principio dinástico inherente a la legitimidad medieval— y su identificación total con los derechos y obligaciones de la corona imperial, impedía a Carlos V según una política basada en la constelación del poder político real y actuar a partir de ésta.

Más que una obsesión personal, la identificación con una «*res publica christiana*» que se debía defender, era propia de la tradición de los Habsburgo que marcó a Carlos V. En momentos en que la unidad cultural medieval y el mundo dinástico eran cuestionados por la idea del Estado nacional o, por lo menos, del Estado absolutista centralizado, los Habsburgo mantenían la concepción de la unidad del cristianismo que ya era entonces obsoleta. La dinastía de los Habsburgo —y no sólo Carlos V— se concibió a sí misma como un poder universal al cual Europa debía rendir tributo, al menos en el plano ideal, pero Europa se había librado ya de esas cadenas y no estaba dispuesta a doblegarse ante tales pretensiones hegemónicas.

La visión de Carlos V referente al imperio y la política imperial suscitó polémicas reiteradas entre los historiadores. Son representativas de esa discusión, por un lado, la tesis de Peter Rassov, quien afirma que Carlos V, inspirado por su canciller Gattinara, quiso instaurar una monarquía universal en Europa<sup>8</sup> y, por otro lado, la de Ramón Menéndez Pidal, que sostenía que Carlos V retomó la tradición de los Reyes Católicos resumida en el siguiente apotegma: «Paz a los cristianos, guerra a los infieles».<sup>9</sup> Sin entrar en el análisis pormenorizado de esas posiciones, propondríamos lo siguiente: en primer lugar, Carlos V era un Habsburgo, esto es, un monarca cuyo pensamiento fue prioritariamente alimentado por las aspiraciones, deseos y esperanzas de la casa real a la que pertenecía —sus antepasados de la Habichtsburg— y no por las tradiciones de los Reyes Católicos. Ser Habsburgo significaba entonces tener determinadas concepciones en materia de política, religión y dinastía, relativamente desprendidas del momento histórico, que no admitían la noción de Estado nacional. El historiador Gottfried Liedl, en sus reflexiones sobre la *mentalitas* austriaca, resumió ese hecho de la manera siguiente:

<sup>8</sup> P. Rassov, *Die Kaiseridee Karl V, dargestellt an der Politik der Jahre 1528-1540*, Berlín, 1932.

<sup>9</sup> R. Menéndez Pidal, *La idea imperial de Carlos V*, Espasa Calpe, Madrid, 1963.

*La política de los Habsburgo responde fundamentalmente a un cálculo dinástico-familiar que todavía está sujeto a ideales y visiones medievales y feudales y, por ende, no está en condiciones de entender a las nuevas fuerzas económicas burguesas ni a las tempranas tendencias absolutistas que comienzan a desarrollarse en el Sacro Imperio. Su leitmotiv es la legitimidad, expresada en la equivalencia establecida entre política territorial y política de alianzas matrimoniales, así como en la incapacidad de modificar el statu quo político mediante cambios violentos.<sup>10</sup>*

La política de los Habsburgo siempre se atuvo al principio de la acumulación de territorios por medio de uniones dinásticas, sin comprender que, a comienzos de la edad moderna, se trataba en realidad de ocupar el centro y proceder a su transformación económica. Aunque las regiones adquiridas por uniones matrimoniales podían ser tan prósperas como Borgoña y los Países Bajos, estaban demasiado alejadas de los núcleos centrales de poder de los Habsburgo como para integrar con el tiempo una estructura única.

En la época de Carlos V, el centro de gravedad del poder de los Habsburgo se hallaba en la periferia europea, en España y en los condados de Austria y de Bohemia —herencia original de los Habsburgo— cuyo nivel económico estaba muy por debajo del alcanzado en las zonas desarrolladas de Europa. A comienzos del siglo XVI, el Sacro Imperio Romano de la Nación Alemana estaba dividido en un sinnúmero de principados y condados, eclesiásticos y laicos, que se oponían denodadamente a la constitución de un Estado nación. Aunque existían ciudades prósperas en el sur del Imperio, imbricadas económicamente con Italia de norte y los Países Bajos, éstas no tenían interés alguno en incorporarse a un cuerpo político común, pues ello hubiese entrañado la pérdida de su independencia, tanto económica como política. El proceso de conformación de Estados en los territorios de Alemania sólo tenía lugar a nivel de principados que se iban transformando en pequeños Estados centralizados.

Cuando Carlos V fue elegido Emperador —gracias a los fondos aportados por Génova y por los grandes establecimientos comerciales de Alemania del Sur— se habían extinguido ya las posibilidades de instaurar una nación alemana, clausuradas por los intereses particulares de los príncipes, que perpetuaron la fragmentación de Alemania hasta fines del

<sup>10</sup> G. Liedl, *Einige Materialien und Überlegungen zum makrostrukturellen Rahmen der «Mentalitas Austriaca»*, Unveröff, Man. Viena, 1989, p. 20.

siglo XIX. En tales circunstancias, la corona imperial era una simple ficción que podía alimentar la fantasía de representar un poder universal, pero que carecía de poder real.

Los humanistas de la corte del Emperador atizaban los fuegos de esta fantasía. En 1519, poco después de su elección como Emperador del Sacro Imperio Romano, el monarca recibió una carta de su canciller Gattinar en la que éste afirmaba:

*Sire, desde que Dios ha concedido a Vuestra Majestad la inmensa gracia de elevarle por encima de todos los reyes y los príncipes de la cristiandad para concederle un poder sólo igualable al que poseía Carlomagno, Vuestra Majestad se encamina hacia una monarquía universal que unificará la cristiandad bajo vuestra tutela.<sup>11</sup>*

Esas fantasías y reivindicaciones no podían pasar desapercibidas ante las demás potencias del continente, Francia en particular, cuyo rey Francisco I se sentía extremadamente amenazado por el cerco territorial que le imponían las posesiones de los Habsburgo. Además, ambos monarcas reclamaban para sí los señoríos de Borgoña y de Milán, hecho que los sumió en un conflicto permanente.

La sobrevaloración del principio dinástico, es decir, el deseo obsesivo de conservar todos los territorios heredados por la casa de los Habsburgo, tornó inevitable el conflicto con Francia. El historiador británico John Lynch ha subrayado especialmente ese hecho: «Carlos V fue ante todo un heredero, no un creador; hay que rastrear los motivos fundamentales de su política en la defensa de su legado».<sup>12</sup>

Otra característica de su política fue la concepción de que la economía debía estar al servicio de sus deseos. Así, sus aspiraciones rebasaban con mucho sus posibilidades, aunque contara con un vasto imperio. Lejos de ser un medio para promover la economía del centro, las guerras libradas por los Habsburgo facilitaban la fuga de las riquezas del Imperio.

La política imperial de los Habsburgo no fortaleció los territorios más prósperos del Imperio; por el contrario, los privó de los recursos necesarios para su desarrollo interno.

Los objetivos de esa política, basados en la aspiración de lograr la hegemonía de toda Europa, carecían ya de realidad en el siglo XVI y conlle-

<sup>11</sup> H. Kamen, *Spain 1469-1714. A society of conflict*, Longman, Londres, 1983, p. 67.

<sup>12</sup> Lynch, *op. cit.* p. 94.



vaban el debilitamiento a largo plazo del Imperio en su conjunto. La autoconciencia de guardianes de la cristiandad, propia de los Habsburgo, constituía una ilusión en el contexto de la naciente *realpolitik* acuñada por Maquiavelo, ilusión por la cual la casa de Austria sacrificaba los recursos de sus dominios, y no sólo de los propios: todas las ciudades y centros comerciales que habían anudado su futuro a los Habsburgo, financiando las empresas de Carlos V, estaban sujetos al destino de imperio tan diseminado. Como señaló Immanuel Wallerstein, Amberes, algunas ciudades de Italia del norte y el Augsburgo de los Fugger florecieron a la sombra del poder de la casa de los Habsburgo, pero también se hundieron totalmente con su ocaso.<sup>13</sup>

Mientras Carlos V soñaba el sueño de la unidad cristiana de toda Europa, las corrientes históricas y políticas reales de su tiempo seguían cauces contrarios a ese sueño.

Francia se veía tan amenazada por las pretensiones hegemónicas de los Habsburgo que procuró todo tipo de alianzas con los enemigos mortales de la casa imperial, primero con los turcos, y luego con los protestantes del Imperio. Cada victoria del Emperador acrecentaba incluso los temores de sus propios aliados, que se volvieron en su contra para impedirle la consecución de la hegemonía de Europa. Hechos que en tal medida atentaran contra la unidad cristiana hubiesen sido imposibles en el medioevo; en la edad moderna, escenario de la edificación del Estado absolutista como precursor del Estado nacional, la *realpolitik* acabó con el sueño de una «república cristiana». El Estado nacional, que la casa de los Valois representaba, afirmaba su independencia contra toda pretensión de dominio universal dimanante de una voluntad de hegemonía. El protestantismo legitimó la soberanía de los príncipes respecto de la institución imperial y expresó en el plano religioso una ruptura que también se hubiese producido a nivel político sin su intervención. Así, el Emperador era prisionero de una visión del imperio y del orden mundial que fue permanentemente rebatida por el desarrollo histórico real, de modo que todas sus victorias a corto plazo desembocaban en derrotas duraderas.

### **Cortés, el príncipe imposible**

¿Y Hernán Cortés? Éste se hallaba en el campo de fuerzas de la política internacional que finalmente iba a determinar también su destino. En las coordinadas políticas de los Habsburgo, Cortés era un peón que sería

<sup>13</sup> I. Wallerstein, *The Modern World-System*, vol. 1, Academic Press, Nueva York, 1974, p. 174.

sacrificado cuando dejara de ser útil. Una enorme diferencia separaba a Cortés del Habsburgo: siempre resultaba victorioso cuando era dueño de un espacio autónomo, no sujeto a ley alguna, que le permitiera hacer política ejerciendo exclusivamente su *virtú*, y era derrotado por la maquinaria burocrática ya constituida de un imperio que lo degradaba a la condición de mero súbdito y lo despojaba de todo espacio de acción propia. El noble de Extremadura era moderno en el sentido de Maquiavelo porque comprendía la dinámica política en la edad moderna y la llevaba a su desarrollo cabal en un continente nuevo.

Se podría, en última instancia, calificar a Cortés de Príncipe de Maquiavelo en el Nuevo Mundo, pero sólo fue un príncipe, un fundador de Estados, mientras actuó en una dimensión sin leyes, en cual la ley era él. Su posición de súbdito del poderoso Imperio de Carlos V le impidió *à la longue* seguir desempeñando el papel de príncipe.

¿Quién fue ese Hernán Cortés que en España era loado en canciones y poemas y por cuyas hazañas era comparado con los héroes de la antigüedad, lo que despertaba odios y envidias en la Corte?

Cortés era de origen noble, pero apenas un hidalgo del estamento inferior de la nobleza de Extremadura, y pertenecía a una familia que se había destacado en la conquista de Granada. En Extremadura imperaba una jerarquía social rígida, que sólo permitía dos caminos de ascenso social: en el caso de que no se prefiriera la carrera eclesiástica, se podía seguir la carrera de «letrado» o la de militar en los campos de batalla de Europa o del Nuevo Mundo. Cortés recorrió los dos caminos. Estudió varios años en Salamanca antes de embarcarse con destino al Nuevo Mundo en pos de riquezas y prestigio. Su formación jurídica y el oficio de las armas constituyeron la combinación que convirtió a Cortés en figura sobresaliente del siglo XVI. Cortés es el nombre no sólo del conquistador que se apoderó del imperio tan organizado de los mexicas, sino también del autor de un logro tan extraordinario como el que plasmó en las *Cartas de relación* a Carlos V, por cuya escritura y dimensión justificadora sólo son equiparables a *De bello Gallico*, de Julio César. Lo que diferencia a Cortés de otros conquistadores no es la audacia, sino una capacidad literaria que le permitió utilizar la tradición clásica para conferir la magnitud de hecho histórico a su ruptura con el gobernador de Cuba, quien representaba entonces la ley y la autoridad.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> E. Straub, *Das «bellum iustum» des Hernán Cortés in México*, Böhlau, Colonia, 1976.

Cuando Cortés viola las órdenes de su gobernador, se coloca entre dos frentes: por un lado, la burocracia colonial española que lo proscribe; por el otro, el imperio mexica, de millones de habitantes, al que no estaba seguro de conquistar con las tropas de que disponía. Esa situación al margen de la ley constituía una espada de Damocles que obligó a Cortés a movilizar todas sus energías. El hecho de que para él sólo se abriera la posibilidad de una fuga hacia adelante no debe ocultar que la lucha real se libraba en el frente de la patria, y que la derrota de la España de los comuneros no mejoró precisamente su situación política. Sólo gracias a la Victoria sobre el imperio mexica podía Cortés entrar gloriosamente en la historia y hacer olvidar su insubordinación. De otra manera, lo hubiese signado un destino infamante.

Al encontrarse con el *tlatoani*, Moctezuma, señor de los mexicas, Cortés venía respaldado por los logros de la cultura europea y española. Más que referirnos a la tecnología militar, evocamos la experiencia europea con «el otro», con una cultura extraña.<sup>15</sup> En uno de sus ensayos recientes, Octavio Paz remite la desventaja principal de los mexicas frente a los europeos al desconocimiento del «otro» de los primeros, es decir, a su aislamiento relativo respecto de culturas distintas. Los aztecas sólo conocían otras culturas indígenas del mismo nivel tecnológico que la suya, cargadas de visiones religiosas y del mundo que no dejaban lugar para lo nuevo. Por el contrario, los españoles se inscribían en las tradiciones de Europa, que no solamente incorporaron en su cultura las aportaciones que legaron las invasiones sucesivas de los pueblos esteparios, sino también generaron tempranamente un Marco Polo que rebasó el ámbito europeo en procura de los yacimientos de la cultura asiática. Además, Europa se asomaba al Mediterráneo, espacio siempre abierto y expuesto a las influencias de otras culturas. Por su parte, España había atravesado sus propias experiencias, esto es, la prolongada lucha contra los moros, la conquista de las Indias Canarias y las Indias Occidentales, experiencias que cuajaron en arma material para cualquier nuevo encuentro con otra cultura.

La llegada de los extranjeros —esos seres fuera de todo esquema conocido— entraña para los aztecas un choque paralizante. Cuando logran reaccionar, se encuentran con que los españoles han concebido una táctica distinta. No se puede afirmar con fundamento que los españoles fueran dioses para Moctezuma —se trata, tal vez, de una interpre-

<sup>15</sup> T. Todorov, *La conquista de América. El problema del otro*, Siglo XXI, México, 1987.

tación *a posteriori*—pero los extranjeros hacen gala de una espontaneidad y movilidad a las que la cerrada cosmovisión de los mexicas no encuentra respuesta. Sólo por el hecho de haber cruzado el Atlántico, los españoles son dueños del poder de definición y de acción.

Como si conociera de memoria *El Príncipe* de Maquiavelo, Cortés lleva las reglas de actuación del florentino a la práctica. Rápidamente descubre las hondas contradicciones que existían entre las etnias de Mesoamérica y sabe utilizar para sus fines la enemistad con el imperio azteca. El principal objetivo de Cortés no es la incautación de los tesoros mexicas, sino la conquista de su imperio, empresa aún más ventajosa y rentable. Una subjetividad a la altura de los nuevos tiempos que le permite reconocer la situación imperante en cada momento y ejercer la *virtú* de aprovechar cualquier posibilidad de acción: tales son los dones que confieren a Cortés la calidad de representante político de la modernidad. Su victoria sobre Tenochtitlan arroja un manto de olvido sobre la violación del ordenamiento jurídico cometida con su salida de Cuba.

Pero el olvido de la rebeldía de su súbdito es sólo aparente en el Habsburgo. Carlos V conoce exactamente la tradición en que se inscribe el pensamiento de Cortés y su proximidad al ideario de los comuneros. Una vez asegurada la dominación de la Nueva España, el Emperador aplica medidas de burocratización que no dejan lugar alguno para la existencia de príncipes autónomos en los territorios recién conquistados. Lo que Carlos V no logra en Europa lo consigue en el Nuevo Mundo: la instauración de un aparato estatal centralizado con el fin de extraer el máximo beneficio económico de la explotación de las colonias. Cortés es más astuto que los sucesores de Pizarro en el Perú; sabe que cualquier levantamiento contra el poder central está condenado al fracaso. Los cargamentos de oro y plata provenientes del Nuevo Mundo permiten a España y a los Habsburgo persistir en el camino de las guerras, que sólo desembocará en el estancamiento del Imperio.

La incapacidad del Habsburgo para comprender la índole de las fuerzas burguesas en ascenso le impidió practicar una política económica que diera al Imperio la posibilidad de un desarrollo a largo plazo. Cortés, quien por instinto asimiló la política de la modernidad, es un rehén de su posición social: es apenas súbdito de la corona española y no un príncipe que puede hacer política siguiendo su propio criterio. Carlos V lleva adelante su política de centralización y burocratización en el espacio que ofrece menor resistencia, es decir, el Nuevo Mundo,

mientras que sus posesiones europeas sólo formalmente se hallan bajo su égida. Sus fantasías no superan los límites del mundo medieval y, si bien las colonias permanecen bajo el sello de la dominación española durante siglos, el Imperio del Habsburgo en Europa se disipa como una quimera después de su muerte, se revela como una construcción que, privada del símbolo de su cohesión, se disgrega cuando el Emperador abdica.

(Se agradece la valiosa colaboración de Juan Gilman en la traducción al español de este artículo).

## Bibliografía

- Altmann, I., *Emigrants and society. Extremadura and Spanish America in the 16th Century*, Berkeley University Press, Los Angeles, California, 1989.
- Anderson, P., *Der absolutistische Staat*, Suhrkamp, Frankfurt, 1979.
- Bennassar, B., *The Spanish Character*, Londres, 1971.
- *La España del Siglo de Oro*, ed. Crítica, Barcelona, 1983.
- *Historia de los españoles*, 2 vols., ed. Crítica, Barcelona, 1988.
- Bracho, J., «De dioses o de hombres. Para conjugar lo político y lo religioso durante la Conquista», en *Historias*, número 18, Julio-Septiembre, 1987, pp. 43-55.
- Brandt, K., *Kaiser Karl V. Werden und Schicksal einer Persönlichkeit und eines Weltreiches*, 2 vols., Munich, 1937.
- Carande, R., *Carlos V y sus banqueros*, 2 vols., ed. Crítica, Barcelona, 1977.
- Cortés, H., *Cartas y documentos*, M. Hernández Sánchez-Barba (compilador), Porrúa, México, 1965.
- Chaunu, P., *L'Espagne de Charles Quint*, 2 vols., SEVPEN, París, 1973.
- Duby, G., *Los tres órdenes a lo imaginario del feudalismo*, Taurus, Barcelona, 1980.
- *Wirklichkeit und hofischer Traum. Zur Kultur des Mittelalters*, Berlín, 1986.
- Elliot, J. H., *Imperial Spain*, Eduard Arnold, Londres, 1963.
- *España y su mundo*, ed. Alianza, Madrid, 1990.
- «The Mental World of Hernán Cortés», en *Transactions of the Royal Historical Society*, vol. 17, pp. 41-58. 1967.
- «Cortés, Velázquez and Charles V», en A. Pagden, *Hernán Cortés: Letters from Mexico*, Yale University Press, New Haven, 1986, pp. XI-XXVIII. 1986.
- *Die Neue in der Alten Welt*, Wagerbach, Berlín, 1992.
- Frankl, V., «Die Begriffe des Mexikanischen Kaisertums und der Weltmonarchie in den "Cartas de relación" des Hernán Cortés», en *Saeculum*, número, 13, pp. 1-34, 1962..

- «Hernán Cortés y la tradición de las siete partidas», en *Revista de Historia de América*, pp. 53-54, 1962.
- Frey, H., *La feudalidad europea y el régimen señorial español*, INAH, México, 1988.
- *La arqueología negada del Nuevo Mundo. Europa, América y el surgimiento de la modernidad*, CNCA, México, 1995.
- Garin, E., *Der Mensch der Renaissance*, Campas, Francfort-Nueva York, 1990.
- Gerbet, M. C., *La noblesse dans le royaume de Castille. Étude sur ses structures sociales en Extrémadure de 1445 a 1516*, Publications de la Sorbonne, París, 1979.
- Góngora, M., «Régimen señorial y rural en la Extremadura de la Orden de Santiago en el momento de la emigración a Indias», en *Jahrbuch für Geschichte von Staat. Wirtschaft und Gessellschaft Lateinamerikas*, pp. 1-29, 1965.
- Greffrath, M., *Vom Schaukeln der Dinge. Montaignes Versuche*, Wagenbach, Berlín, 1984.
- Kamen, H., *Spain 1469-1714. A society of conflict*, Longman, Londres, 1983.
- Kohler, A., (Editor), *Quellen zur Geschichte Karls V*, Wiss. Buchgerellrchoft, Darmstadt, 1990.
- Konetzke, R., *Das spanische Weltreich*, Munich, 1943.
- *Entdecker und Eroberer Amerikas*, Fischer, Francfort, 1963.
- «Hernán Cortés como poblador de la Nueva España», en G. Kahle y R. Pietschamann, *Lateinamerika: Entdeckungen. Eroberungen. Kolonisation*, Böhlen, Colonia-Viena, pp. 157-198, 1983.
- Leonard, I. A., *Los libros del conquistador*, Fondo de Cultura Económica, México, 1959.
- Liedl, G., *Einige Materialien und Überlegungen zum makrostrukturellen Rahmen der «Mentalitas Austriaca»*, Unveroff, Man., Viena, 1989.
- Lovett, A. H., *La España de los primeros Habsburgo (1517-1598)*, Labor, Barcelona, 1989.
- Lutz, H., *Christianitas afflicta. Europa das Reich und die papstliche Politik im Niedergang der Hegemonie Kaiser Karls V*, Vandenhoeck & Ruprecht Gotinga, 1964.
- Lynch, L., *España bajo los Austrias*, vol. 1, Península, Barcelona, 1970.
- McAlister, L. N., *Spain and Portugal in the New World: 1492-1700. Europe and the World in the Age of Expansion*, vol. III, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1984.
- Maravall, J.A., *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1960.

- Martínez, J. L., *Hernán Cortés*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990.
- Menéndez, Pidal R., *La idea imperial de Carlos V*, Espasa Calpe, Madrid, 1963.
- Pico de la Mirandola, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Goucourt, Buenos Aires, 1978.
- Munkler, H., *Machiavelli*, Fischer Francfort, 1982.
- Parker, G., *Die militärische Revolution*, Campus, Francfort, 1990.
- Pérez, J., *Isabelle et Ferdinand. Rois Catholiques d'Espagne*, París, Fayard, 1988.
- Rassov, P., *Die Kaiseridee Karl V. Dargestellt an der Politik der Jahre 1528-1540*, Berlín 1932.
- *Forschungen zur Reichs-Idee im 16. und 17. Jahrhundert*, Colonia, 1955.
- Schulze, W., *Deutsche Geschichte im 16. Jahrhundert*, Suhrkamp, Francfort, 1987.
- St., Skalweit, *Der Beginn der Neuzeit*, Wiss Buchgesellschaft, 1982.
- Scammel, G.V., *The World Encompassed the First European Maritime Empires. 800-1650*, Methuen, Londres-Nueva York, 1981.
- Skinner, Q., *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 vol. Cambridge University Press, 1978.
- Straub, E., *Das «bellum iustum» des Hernán Cortés in México*, Böhlau, Colonia, 1976.
- Todorov, T., *La conquista de América. El problema del otro*, Siglo XXI Editores México, 1987.
- Vilar, P., «Croissance économique analyse historique», en *Congrès et colloques*, París-La Haya, 1960.
- *A History of Gold and Money*, New Left Books, Londres, 1976.
- Wallerstein, I., *The Modern World-System*, vol. 1, Academic Press, Nueva York, 1974.





# ¿Exacción o lealtad?: los indios ante la coyuntura de las guerras borbónicas en Nueva España

Marco Antonio Landavazo Arias\*

La historiografía reciente ha arrojado nuevas luces sobre el tema de las continuidades y cambios de los pueblos de indios a lo largo del periodo colonial novohispano y de las épocas subsiguientes. Ante las posturas que se situaban ya en el extremo de considerar que las culturas prehispánicas habían sido virtualmente devastadas tras la conquista, ya en la idea de que habían permanecido prácticamente intactas, estudios realizados en los últimos quince años coinciden —en términos generales, pues resulta indispensable considerar las variaciones regionales— en un doble punto de vista: en determinados aspectos (por ejemplo el referido a las prácticas religiosas) las transformaciones que sufrieron los indígenas a partir de la dominación española fueron ciertamente significativas, mientras que en otros es posible observar pervivencias importantes (como en la organización política local).<sup>1</sup>

No obstante, la tendencia dominante fue la de una creciente hispanización de los indios, en la que obraron como factores decisivos la congregación espacial de los naturales, la introducción de las cajas de comunidad o los cuerpos de república, la privatización de la tierra y el desarrollo de prácticas económicas comerciales y agroganaderas de tipo capitalista, entre otras medidas. En este trabajo pretendo poner de relieve, justamente, un aspecto particular de este proceso de asimilación de la

<sup>1</sup> Véase al respecto Nancy M. Farris, *La sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa colectiva de la sobrevivencia*, Alianza Editorial, Madrid, 1992; James Lockhart, *The Nahuas after the Conquest. A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth through Eighteenth Centuries*, Stanford University Press, Stanford, 1992; Bernardo García Martínez, *Los pueblos de la sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, El Colegio de México, México, 1987.

cultura española por parte de las comunidades indígenas, a partir del análisis de su participación frente a la coyuntura de las guerras que libró la Corona española contra Inglaterra y Francia, en el periodo comprendido entre los años de 1779 y 1814.

### **Las guerras contra Inglaterra y la Convención Francesa**

Entre 1799 y 1808, España se vio envuelta en tres enfrentamientos bélicos contra Inglaterra y en uno contra la Convención Francesa. Para ayudarse a sufragar los gastos derivados de tales sucesos, la Corona emitió varios decretos mediante los cuales dispuso diversos mecanismos para extraer recursos de parte de sus súbditos, tanto en la metrópoli como en sus posesiones de ultramar.<sup>2</sup> En agosto de 1780, por ejemplo, Carlos III emitió una Real Cédula desde San Ildefonso en la que, para sostener «con vigor y decoro los exorbitantes gastos» de la guerra a que lo «precisaron los continuados insultos de la nación inglesa», apeló a la «generosa fidelidad» de sus súbditos. Resolvió entonces que, «por una vez y en calidad de donativo», contribuyesen con dos pesos españoles y nobles, y con un peso indios y otras castas.<sup>3</sup>

El decreto fue recibido en Nueva España por el virrey Martín de Mayorga al año siguiente y hecho circular junto con un bando emitido por el mismo virrey. Este último documento resulta digno de mencionarse, pues revela dos asuntos significativos para el caso que nos ocupa: la promoción de una imagen de bondad del monarca y la importancia que curas y autoridades indias tenían a la hora de conseguir obediencia de parte de los indígenas. En efecto, en el citado bando se puede observar que el virrey ponía un especial énfasis en la manera en que, según orden del propio monarca, habría de recolectarse el donativo: «con la mayor suavidad y discreción, sin especie de coacción, violencia o apremio». Quien no cumpliera con lo estipulado, se haría «severamente responsable», no sólo en la

<sup>2</sup> Aunque de carácter extraordinario por las circunstancias militares, las medidas para hacerse de recursos expresadas en las Reales Cédulas formaba parte de una política impositiva instrumentada desde 1750, que derivó en una mayor presión fiscal a partir de 1780. Véase Juan Carlos Garavaglia, y Juan Carlos Grosso, «Estado borbónico y presión fiscal en la Nueva España, 1750-1821», en Antonio Annino, Marcello Carmagnani, et al. (compiladores), *América Latina: del Estado colonial al Estado nacional*, tomo I, Franco Angeli, Milán, 1987, pp. 78-97; el impacto económico y fiscal de las contribuciones por vía de donativos y préstamos en la Nueva España puede consultarse en Carlos Marichal, «Las guerras imperiales y los préstamos novohispanos. 1781-1804», *Historia mexicana*, XXXIX, abril-junio, 1990, pp. 881-907.

<sup>3</sup> «Real Cédula», San Ildefonso, 17 agosto 1780, Archivo General de la Nación de México (AGNM en adelante), *Donativos y préstamos*, volumen 10, expediente 5, f. 73.

«separación de sus empleos», sino también en «ser castigados con todo el rigor de las leyes»; nada menos podía esperarse si se contrariaban «las piadosas intenciones del Rey». De igual manera, Mayorga ordenaba que las autoridades encargadas de llevar a cabo la recolecta lo hiciesen «en unión de los curas y por medio de los gobernadores indios».<sup>4</sup>

Tales previsiones son importantes porque marcaron los alcances y los límites de los ordenamientos reales. Por un lado, la forma estipulada de realizar la recolección tuvo ventajas y desventajas, en función del grado de su cumplimiento; por el otro, la participación de curas y gobernadores indios fue un factor que obró en favor del éxito de la empresa.

Evidentemente la colecta no resultó una empresa exenta de dificultades, pues era habitual que las comunidades indígenas alegaran escasez de recursos. El alcalde mayor de Maravatío, pongamos por caso, informó al fiscal de Hacienda «cuán difícil» era el cobro del donativo entre los naturales de su jurisdicción. Atribuía tal hecho a dos causas: «la natural indolencia de aquellas gentes» y la «suma decadencia» en que los tenía una reciente epidemia. Ello lo llevó a proponer que el donativo fuese recolectado directamente de los fondos de las arcas de comunidad.<sup>5</sup>

Sin embargo, la falta de recursos y, sobre todo, la supuesta indolencia solían ser, en ocasiones, un asunto relativo. Citemos dos casos. El alcalde mayor de Chilapa informó al virrey que, una vez efectuada en su ámbito jurisdiccional la colecta del donativo, «asociado con el párroco de la cabecera y con el gobernador de los naturales», había entregado al administrador de alcabalas la cantidad de 700 pesos. Dicha cantidad correspondía al donativo realizado tanto de españoles como de no españoles, «siendo hasta ahora la mayor parte de indios».<sup>6</sup> El alcalde mayor de Salamanca, por su parte, le decía a Mayorga que había depositado ya la cantidad de 3 mil 245 pesos, pero que todavía faltaban por contribuir «muchos vecinos, algunos dueños de haciendas», entre ellos el conde de Rábago, dueño de la «cuantiosa» hacienda conocida con el nombre de «Parangueo».<sup>7</sup>

<sup>4</sup> «Bando del virrey Martín de Mayorga», México, 27 de marzo 1781, AGNM, *Donativos y préstamos*, vol. 10, exp. 5, f. 68.

<sup>5</sup> «Juan Joseph de Enciso al fiscal de Hacienda», Maravatío, 16 junio 1781, AGNM, *Donativos y préstamos*, vol. 10, exp. 6, ff. 76 v y 77.

<sup>6</sup> «Fernando Félix de Acosta al virrey», Chilapa, 9 mayo 1781, AGNM, *Donativos y préstamos*, vol. 24, exp. 17, f. 161.

<sup>7</sup> «Joseph Thomas Machuca al virrey», Salamanca, 20 junio 1781, AGNM, *Donativos y préstamos*, vol. 24, exp. 18, ff. 162v-163.

Dos conclusiones pueden extraerse de estos ejemplos: que, en ocasiones, los indios contribuían con mayor profusión que los españoles y que éstos podían mostrar, en todo caso, la misma actitud de indolencia que se achacaba como característica de los indígenas. Vale la pena, en relación con este tema, traer a colación la respuesta que el señor Posada, fiscal de Hacienda, dio al alcalde de Maravatío. En ella, el fiscal le aconsejaba revisar sus métodos de recaudación, pues los indios no eran «tan rudos que dejen de distinguir el carácter de los sujetos y sus insinuaciones les hacen más o menos impresión según la representación de quien las produce».<sup>8</sup>

La forma en que los alcaldes mayores llevaban a cabo la recolecta era, efectivamente, un factor de importancia en la eficacia de la misma. Véase el caso de otro alcalde mayor, ahora de Nochistlán, quien envió al virrey un informe en el que decía que había recolectado el donativo de españoles, pero que aún faltaba el de los indígenas. Pero en este caso, el alcalde informaba también que los indios, después de las «repetidas, amorosas y materiales persuasiones» con que había procurado darles a entender la «importancia del asunto», habían manifestado «mucho gusto y amor» a contribuir con el donativo; el problema era que, simplemente, no tenían medios para hacerlo. La buena disposición a colaborar manifestada por los naturales, sin embargo, hizo al funcionario considerar que, «con todo su natural rusticidad y la escasez de víveres», no había motivo para «sosegar» o «temer alguna dificultad». En todo caso —y pedía licencia para ello— podía echarse mano de los fondos de las cajas de comunidad.<sup>9</sup>

Los indígenas estaban al tanto de lo que el rey y el virrey habían estipulado, tanto en la Real Cédula como en el bando, de tal suerte que esgrimieron sus disposiciones, cuando así lo creyeron necesario, para librarse del donativo. Así lo hicieron los naturales de San Francisco Jonacatlán, encabezados por su gobernador, quienes en un oficio dirigido al fiscal de Real Hacienda le informaban no contar con recursos suficientes para el donativo, pues se encontraban padeciendo los estragos de la epidemia de viruela; además, le recordaban al alto funcionario que, según el decreto y el bando antes mencionados, los pueblos que padeciesen «esterilidades» estarían exentos de la contribución. Así, solicitaban detener el cobro,

<sup>8</sup> «El fiscal de Hacienda al alcalde de Maravatío», México, 26 junio 1781, AGNM, *Donativos y préstamos*, vol. 10, exp. 6, f. 78.

<sup>9</sup> «Bernardo Ruiz al virrey», Nochistlán, 2 junio 1781, AGNM, *Donativos y préstamos*, vol. 24, exp. 6, ff. 56v y 57.

«hasta en tanto no sepa el virrey» de la situación en que se encontraban y tomara él «su justa determinación». Pero no acababa allí su escrito.

Aprovecharon la ocasión para denunciar al comisionado de la colecta, un tal Francisco Salvador, quien procedía con «tanto rigor y crueldad», que amenazaba con cárcel a quienes no contribuyesen con el donativo y con subastar los bienes de la comunidad. Ante eso, los indígenas señalaban que las amenazas del comisionado contravenían «lo mandado en el párrafo octavo del citado bando», pues en él se señalaba que la intención de Su Majestad era que el donativo tuviese un carácter voluntario y que, por tanto, no se utilizase para su cobro «de intrepideces, embargos, ni prisiones». Terminaba el largo escrito apelando a la comprensión del fiscal y pidiendo que atendiese a su «desdicha y miseria», en el entendido de que no se rehusaban a efectuar el donativo «por poco leales» al soberano, sino por hallarse en un estado de miseria.<sup>10</sup>

Vale la pena citar la reacción que ante el escrito anterior tuvo el fiscal. En un oficio dirigido al intendente de Oaxaca, le expresaba que el alegato de los indios de San Francisco Jonacatlán era «efecto del extraordinario modo» con que procedía a la recaudación el alcalde mayor, pues «con asperezas y malos tratamientos» a los naturales, sólo se conseguía que éstos viesan como «odiosa» la contribución, aun cuando ésta había sido formulada por el Rey de manera «suave». Terminaba solicitando al intendente que mandase al referido alcalde «imponer a los indios en lo justo y moderado» del donativo y que lo hiciese «de medios compatibles con la sagacidad y prudencia».<sup>11</sup>

Todo parece indicar que la recaudación de los donativos en las comunidades indígenas, con todo y sus problemas, no fue vista como un acto carente de legitimidad. Mientras pudieron y no vieron afectados sus intereses o su dignidad, los indios ofrecieron sus contribuciones. Una muestra de ello puede desprenderse del oficio que el gobernador, cabildo, principales y común de naturales de la villa de Orizaba enviaron al virrey el 11 de abril de 1781, es decir, menos de un mes después de la emisión del bando de Mayorga. En el oficio, los indígenas orizabeños expresaban que su «filial amor» al rey era «sin límites» y que, por ello,

<sup>10</sup> «Ysidro Matheo al fiscal de Real Hacienda», San Francisco Jonacatlán, AGNM, *Donativos y préstamos*, vol. 10, exp. 17, ff. 29v y 30.

<sup>11</sup> «El fiscal de Real Hacienda al intendente de Oaxaca», México, 23 julio 1781, AGNM, *Donativos y préstamos*, vol. 10, exp. 17, f. 125.

habían tomado la decisión, «de común acuerdo», de hacer el «servicio y donativo gracioso de quinientos pesos», sin perjuicio del peso que a cada individuo correspondía.<sup>12</sup>

Aunque menos generosos, indígenas de otros lugares también colaboraron con la causa real. Los documentos consignan aportaciones de repúblicas de naturales de, por lo menos, las provincias de Tabasco, México, Antequera, Valladolid, Nueva Galicia y Tlaxcala.<sup>13</sup> Durante las guerras contra la Convención Francesa entre 1793 y 1795, contra Inglaterra en 1796-1802 y contra Inglaterra nuevamente en 1805-1808, se ofrecieron de igual forma donativos indígenas que provinieron, además de los lugares mencionados, de las provincias de Puebla, Colima, Yucatán y Guanajuato.<sup>14</sup>

Algunos pueblos ofrecieron cantidades cortas, como el de Cuquío, cuyos justicias, principales y común, convocados por el subdelegado del partido y después de escuchar la lectura del decreto real de mayo de 1798 y la alocución del cura sobre la obligación de los súbditos «de ayudar a Su Majestad en lo posible» ofrecieron «unánimes y conformes» la mitad de los reales existentes en su caja de comunidad depositada en la Tesorería Principal de Real Hacienda en Guadalajara, cantidad que ascendía apenas a 23 pesos 9 granos de real.<sup>15</sup> Otros pueblos ofrecieron cantidades de mayor consideración, como los 38 pueblos de la jurisdicción oaxaqueña de Nexapa, quienes ofrecieron el total de sus caudales de comunidad, que ascendían a 24 mil 261 pesos, divididos en un donativo (2 mil 20 pesos) y un préstamo (22 mil 241 pesos). El alcalde mayor del lugar comentó al intendente que había captado «la voluntad de los indios donantes» de manifestar, a través de sus contribuciones, «el amor, lealtad y reconocimiento» que, como «fieles vasallos», profesaban al monarca.<sup>16</sup>

Es perfectamente posible que muchas de estas contribuciones hayan sido producto de la presión; pero los testimonios muestran que cuando los recaudadores de donativos se excedían en sus funciones, los indígenas no vacilaban en denunciarlos y que, a menudo, obtenían respuesta.

<sup>12</sup> «República de Naturales de Orizaba al virrey», Orizaba, 11 abril 1781, AGNM, *Donativos y préstamos*, vol. 10, exp. 28, ff. 245v y 246.

<sup>13</sup> Véase AGN, *Donativos y préstamos*, vol. 10, exps. 2, 7, 11, 17, 26 y 31; vol. 21, exps. 1 y 24; vol. 24, exps. 29, 31, 36-39 y 41; vol. 26, exp. 3.

<sup>14</sup> Véase AGNM, *Donativos y préstamos*, vol. 2, exps. 3 y 34; vol. 13, exp. 10; vol. 15, exps. 1, 14, 22, 23 y 26; vol. 18, exp. 1; vol. 23, exp. 24; vol. 25, exps. 15 y 35; vol. 27, exps. 3 y 6; vol. 32, exp. 1.

<sup>15</sup> «Juan Nepomuceno al fiscal de Real Hacienda»; Cuquío, 14 marzo 1799, AGNM, *Donativos y préstamos*, vol. 27, exp. 6, f. 443.

<sup>16</sup> «Nicolás Josef de Larumbe al intendente Antonio de Mora», Quiechapa, 8 junio 1799, AGNM, *Donativos y préstamos*, vol. 15, exp. 1, ff. 7v y 8.

En todo caso, sería poco creíble que todos y cada uno de los donativos fuesen producto de la exacción, pues ello supondría que los indígenas eran sujetos totalmente pasivos, siempre dispuestos a acatar cualquier orden. La guerra contra Napoleón que estalló en 1808 mostraría, con mayor nitidez, que las aportaciones de los indios a la Corona revelaban un fenómeno más complejo.

### Los indios frente a la invasión napoleónica

La guerra contra Francia en 1808 fue cualitativamente diferente a las que sostuvo España en los años previos. Como ha señalado Antonio Annino, no fue sólo un episodio de las Guerras Napoleónicas, sino que la cesión de la Corona a los Bonaparte era un hecho inédito en la historia de las monarquías europeas, además de que la propia integridad del monarca español estaba en peligro. Por ello no era extraño que el obispo de Puebla llegase a considerar que la circunstancia que vivía la Nueva España tras la invasión francesa era «más urgente» y «de mayor importancia» que todas las anteriores.<sup>17</sup>

Las reacciones que se produjeron una vez conocida la noticia parecen confirmar que los novohispanos consideraron, efectivamente, que la situación era de extrema urgencia. El gobierno virreinal, a partir del mes de agosto de 1808, empezó a recibir diversas representaciones, tanto de individuos como de instituciones, en las que se juraba amor a la patria y lealtad al soberano. La *Gazeta de México* consignó puntualmente las representaciones que llegaron de las ciudades de Puebla, Veracruz, Zacatecas, Querétaro, Guadalajara, Guanajuato, Chihuahua y de la capital.<sup>18</sup> Además, entre julio y agosto se llevaron a cabo diversas celebraciones y fiestas de carácter cívico y popular en las que se dieron muestras de júbilo, tanto en la capital del virreinato como en varias ciudades y pueblos de provincia, en ocasión de las noticias sobre los levantamientos populares en España para enfrentar a los franceses, que se empezaron a difundir en Nueva España a partir de julio.<sup>19</sup>

Las autoridades virreinales, al igual que en ocasiones anteriores, apelaron a la religiosidad, fidelidad y patriotismo de los novohispanos y organizaron una colecta de donativos. Los documentos relativos a donativos y préstamos para la guerra napoleónica son un testimonio de la

<sup>17</sup> Antonio Annino, *El Jano bifronte. Consideraciones sobre el liberalismo en México*, Mimeo, México, s. f., p. 5; «El obispo de Puebla al virrey Pedro Garibay», Puebla, 1 junio 1809, AGNM, *Donativos y préstamos*, vol. 2, exp. 50, f. 270v.

<sup>18</sup> Véase la *Gazeta de México*, tomo XV, números 67, 72, 75, 77, 87 y 96.

<sup>19</sup> Hira De Gortari, «Julio-agosto de 1808: la "lealtad mexicana"», en *Historia Mexicana*, XXXIX: 1 (153), (julio -septiembre), 1989, pp. 193-200.

respuesta de la Nueva España: prácticamente todos los pueblos y ciudades y todos los grupos sociales contribuyeron, de alguna u otra manera, para ayudar a la Corona a enfrentar los gastos que implicaba la guerra. Las comunidades indígenas no fueron la excepción.<sup>20</sup>

En efecto, junto a las representaciones que individuos y corporaciones hicieron llegar al virrey para hacerle patente la lealtad y patriotismo que sentían, se encontraban también las que enviaron diversas repúblicas de indios. Baste citar la que enviaron el gobernador, república de naturales y «demás indios principales con el común del pueblo» de San Luis de la Paz al subdelegado Manuel de Navas, para darnos cuenta que no escatimaban recursos, al nivel del discurso cuando menos, a la hora de manifestar los sentimientos que despertaba la figura del malogrado Fernando VII:

*...penetrados de los justos sentimientos de lealtad que profesamos a nuestro Augusto Monarca el señor Don Fernando VII (que Dios guarde) y del amor a nuestra sagrada Religión Católica Apostólica y Romana en que nos hemos criado y en la que deseamos vivir y morir, no podemos ver con indiferencia el osado atrevimiento, horrible traición e inaudito crimen con que el vil Napoleón infame jefe de la Francia ha arrancado violentamente a nuestros legítimos reyes padres y señores naturales, la renuncia de sus católicos dominios.*<sup>21</sup>

Agregaban que tal renuncia era involuntaria, «nula e insubsistente» y que el «traidor francés» quería valerse de ella para «conseguir nuestra dominación». Sin embargo, ellos reconocían «gustosos» que debían obediencia a Fernando VII y que por lo mismo habían resuelto:

<sup>20</sup> La revisión, tanto de la *Gazeta de México* (llamada a partir de 1810 *Gazeta del Gobierno de México*) como de los fondos *Donativos y préstamos y Operaciones de guerra* del AGNM muestran, efectivamente, que las autoridades centrales recibieron contribuciones desde las alejadas Provincias Internas de Oriente y de Occidente hasta la Intendencia de Mérida, Yucatán; y de los ricos mineros y comerciantes hasta trabajadores de haciendas y minas, empleados públicos de la más baja categoría, e inclusive mujeres, niños y, desde luego, repúblicas de naturales. Además, no sólo se ofreció dinero en efectivo, sino objetos de la más variada índole, como productos agropecuarios, artículos de plata para su fundición, prendas de vestir, y hasta bienes inmuebles y uno que otro esclavo; todo ello precedido de las manifestaciones de lealtad a Fernando VII y de amor a la patria.

<sup>21</sup> «El gobernador de San Luis de la Paz al subdelegado Manuel de Navas», San Luis de la Paz, 19 septiembre 1808, AGNM, *Donativos y préstamos*, vol. 2, exp. 52, ff. 285v-286.



*...morir primero que consentir sujetarnos ni a los franceses ni a otra alguna potestad, que no dimane del señor Don Fernando VII por quien estamos prontos a sacrificar nuestros cortos bienes y nuestras propias vidas, de modo que un mil quinientos indios de que se compone este pueblo ofrecen todos sus personas para todo aquello en que se juzgue puedan servir y en caso preciso ni las mujeres, ni los viejos ni los niños se excusarán de servir en lo que les sea posible.<sup>22</sup>*

¿En qué medida este documento expresaba fielmente las ideas de los indios de San Luis de la Paz? Resulta difícil saberlo a ciencia cierta. Pero hay un hecho significativo: entre 1808 y 1814, la documentación disponible consigna los constantes donativos y préstamos de un amplio número de comunidades indígenas de prácticamente todo el virreinato. Los registros dejan ver nombres y nombres de comunidades que ofrecen sus contribuciones: los pueblos de Mezquituta, Aposol, Cuspala y Huemusco o Moyagua en Zacatecas; los de Apaseo, Coroneo, Emenguaro, Pexo, Yurirapúndaro, San Miguel, Pénjamo, Nahuítas, Tierra Blanca, Sichu, Cuisillo y Baltierrilla en Guanajuato; los de los partidos michoacanos de Valladolid, Indaparapío, Chucándiro, Huango, Puruándiro, Cocupao, Tzintzuntzan, Erongarícuaro, Paracho y Uruapan; etcétera. Y éstos son sólo una muestra de un conjunto mucho mayor. La duda que se impone es, de nueva cuenta, acerca del grado de voluntad que expresaban los donativos ofrecidos por las comunidades. Y otra vez la respuesta debe ser pensada con detenimiento. Sin embargo, hay indicios que nos pueden servir para el efecto. Citémoslos.

El tomo II del periódico oficial del gobierno, en su número correspondiente al primero de marzo de 1811, consigna una ceremonia significativa realizada en el pueblo de Tamasulapan, en la provincia mixteca del Obispado de Oaxaca. Se trata de una ceremonia en la que se celebró el recibimiento de las lanzas que el virrey Francisco Xavier Venegas entregó como condecoración a los pueblos y cabeceras de los doce curatos de la mixteca, en premio «del patriotismo, fidelidad y obediencia de los indios», por haber remitido un donativo voluntario «para las urgencias de la Corona».<sup>23</sup> En diciembre de 1810, el virrey Venegas había recibido a los representantes de aquellos pueblos y les había hecho entrega de la «honrosa insignia». Al saberse de la llegada de los emisarios, el cura de Tamasulapan envió despachos a los

<sup>22</sup> *Ibidem*, el subrayado es nuestro.

<sup>23</sup> La descripción de la ceremonia está tomada de la *Gazeta del Gobierno de México*, tomo II, número 29, del 1 de marzo de 1811.

distintos pueblos a través del subdelegado, invitando a «solemnizar la función» que había ya proyectado, en la que se entregarían las lanzas a los gobernadores de las respectivas cabeceras y en la que se colocaría la correspondiente a Tamasulapan en la casa de comunidad.

El día 27 de diciembre se llevó a cabo la ceremonia. La capilla dedicada a la virgen de Santa Rosa se encontraba debidamente decorada con «un precioso retrato» de Fernando VII y una «hermosísima imagen de María Santísima bajo el título de Guadalupe». Las lanzas habían sido igualmente adornadas y habrían de ser conducidas de la parroquia a la capilla de Santa Rosa. Las calles por las que pasaría la procesión fueron adornadas con «un copioso número de arcos repartidos a proporcionadas distancias». Se congregaron en la parroquia el subdelegado, los curas y prebostes de los conventos, el administrador de alcabalas y otros funcionarios, además de vecinos «de distinción», los indios gobernadores, alcaldes y oficiales de república de los pueblos, y un «copiosísimo» número de indios y otras castas. Poco después de las siete de la mañana el contingente llegó a la capilla. El cura de Tamasulapan subió al púlpito y leyó la copia del oficio que los indios habían enviado al virrey el 29 de noviembre adjunta al donativo y la contestación de Venegas junto con la proclama en la que se congratulaba y les ofrecía parabienes por la condecoración a que se habían hecho acreedores. Terminó su participación el cura con una moraleja: debería de apreciarse en lo que vale el mérito de haber sido beneficiarios de la dádiva del virrey y tal hecho debería servir para

*inflamarse a la defensa de nuestra sagrada religión, los derechos de nuestro católico monarca, los de la patria, sin dar entrada a los seductores enemigos de Dios y de la humanidad, manteniéndose firmes en la paz, unión y tranquilidad pública, y en la obediencia a las legítimas potestades, sin faltar a las contribuciones reales y personales a que todos somos obligados para sostener con el debido decoro la majestad de nuestro rey y señor natural, y sufragar las necesidades del Estado.*<sup>24</sup>

Después de la alocución del párroco, el subdelegado tomó las lanzas y las entregó a los gobernadores indios de las cabeceras de curatos y, con ello, dio inicio la procesión de regreso a la parroquia, acompañada de salva de cohetes, repiques de campana y un «golpe de música». Al llegar

<sup>24</sup> *Ibidem.*

al templo se cantó una misa solemne; de allí se trasladaron a la casa de comunidad para depositar las lanzas junto al retrato del monarca, «en donde todo aquel día se mantuvieron con guardia».

Si hemos de dar crédito a testimonios como el anterior, es posible pensar que para los indígenas las contribuciones que hacían para ayudar a la Madre Patria en su lucha contra el «tirano» francés tenían un alto valor simbólico: formaban parte de una gesta en defensa de la patria, del rey y de la religión, en la cual ellos se sentían de alguna manera comprometidos. El aspecto religioso del asunto puede quedar evidenciado con otro ejemplo. En un oficio que el cura de Huautla envió al obispo de Oaxaca, le decía que como no obtuvo buenos resultados con la colecta, dictó a «sus» indios un proyecto «fácil y gustoso entre ellos». Consistía tal proyecto en que cada pueblo sacase «con toda veneración» al santo patrono para que, con él, se «demandase para las necesidades de España». Le informaba que los pueblos que habían puesto en práctica semejante proyecto tenían «ya buenos reales y muchos frutos» que pronto pondría en cajas de Su Majestad, y le pedía que lo autorizara a seguir utilizando el eficaz método. Al obispo le pareció poco regular el medio aunque, como también parecía efectivo, decidió escribir al virrey-arzobispo Francisco Xavier Lizana y Beaumont para darle cuenta de tan particular situación y dejar en sus «superiores luces y facultades» la decisión de aprobar o no el referido método. El virrey, haciendo gala de pragmatismo, sólo se fijó en la efectividad de los modos de recaudación del cura de Huautla y obvió su extrañeza: no vio «nada de reprochable» en sus acciones y más cuando tal medio había «princiado a producir los mejores efectos entre aquellos naturales».<sup>25</sup>

Los ofrecimientos de los indios no se limitaron a las contribuciones en forma de donativos o préstamos. La profesora Virginia Guedea ha puesto de manifiesto que ofertas de índole distinta se hicieron al virrey de parte de repúblicas de naturales de Querétaro, Texcoco, Guadalajara, Veracruz, Jalapa, Puebla, y de las parcialidades indígenas de San Juan y de Santiago. Estas últimas merecen destacarse, puesto que en reiteradas ocasiones (a los virreyes Iturrigaray en 1808, Garibay en 1809, Lizana y Beaumont también en 1809 y Venegas en 1810) ofrecieron formar un cuerpo de milicia que, de ser necesario, entraría en acción para enfrentar a los «enemigos» de la patria.

<sup>25</sup> «Bernabé Simón de Villar al Dr. Antonio Bergosa y Jordán, obispo de Oaxaca», San Juan Evangelista de Huautla, 15 septiembre 1809; «El obispo de Oaxaca al virrey arzobispo», Antequera de Oaxaca, 19 septiembre 1809; «El virrey arzobispo al obispo de Oaxaca», México, 8 octubre 1809; todos ellos en AGNM, *Donativos y préstamos*, vol. 29, ff. 382v-385v.

Tales ofrecimientos llegaron a concretarse con la formación de dos compañías de lanceros y con el malogrado «Cuerpo Patriótico Nacional de Soldados Voluntarios de Fernando VII».<sup>26</sup>

### Consideraciones finales

La participación indígena en la guerra de 1808 tuvo una mayor intensidad que la observable en las coyunturas militares anteriores. En esta ocasión, comunidades indígenas de casi toda la Nueva España contribuyeron con donativos y préstamos; además, las expresiones de lealtad, religiosidad y patriotismo fueron mucho más profusas y exaltadas. Las evidencias parecen apuntar a una posible explicación: el hecho inédito de que en 1808 la suerte del rey y de España estuvieron en peligro.

¿Cómo podemos evaluar los ofrecimientos hechos por los naturales y sus demostraciones de fidelidad? ¿En qué medida se trataba de manifestaciones auténticas? ¿Hasta qué punto fueron producto de un verdadero sentimiento de lealtad al soberano, a la patria, a la religión? Tratemos de empezar a responder estas preguntas, situando el fenómeno dentro de un contexto histórico político de mayor amplitud.

Recordemos, por principio de cuentas, que la conquista española no supuso para los pueblos de indios una ruptura total con su pasado, sino, en el mejor de los casos, una de tipo parcial, ya que, como han señalado algunos autores, mientras que los cultos y las estructuras locales de poder mantuvieron muchas de sus características esenciales, porque ello era funcional para la recaudación del tributo y, en general, para asegurar en buena medida el dominio colonial, al nivel de los sistemas estatales la ruptura fue casi inmediata, si bien es cierto que esa transformación era menos trascendental para la vida de la mayoría de los indígenas.<sup>27</sup>

No obstante, ello permitió que se fuera construyendo una estructura político administrativa flexible en sus componentes básicos e intermedios, en donde la autonomía era la regla, y rígida en la cúspide, donde la figura del rey aparecía como fuente de prestigio, legalidad, privilegios y favores. En un sistema de gobierno indirecto como el de la Nueva España (y en general de toda la América española), las tensiones políticas que por diversos motivos surgían en el seno de la sociedad eran por lo general amorti-

<sup>26</sup> Virginia Guedea, «Los indios voluntarios de Fernando VII», en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea*, 10, 1986, pp. 11-83.

<sup>27</sup> Farris, *op. cit.*, p. 28; Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, Siglo XXI Editores, México, 1981, p. 413.

guadas por la serie de intermediaciones existentes; el resultado de ello era que, a pesar de la posible corrupción y abusos de autoridades locales y regionales, la personalidad del monarca permanecía incólume, alejada de las actitudes oficiales reprobables. El rey devino así una figura distante ciertamente, pero mediadora de las disputas y garante final de la justicia.<sup>28</sup>

Como generoso juez, el monarca tuvo su expresión institucional: el Juzgado General de Indios, un sistema de protección especial para los indígenas que, a juzgar por el trabajo de Woodrow Borah, fue utilizado por ellos de manera considerable, llegó a tener una eficacia relativamente importante en su objetivo de moderar la explotación de los naturales; resultó, más que un medio de conservación de la cultura aborígen como era la idea original, un instrumento de mayor europeización y, al final de cuentas, terminó por reforzar la idea del monarca como otorgador de alivio a través de un acto de gracia real.<sup>29</sup>

Las evidencias parecen indicar que se fue construyendo un imaginario colectivo, del cual participaron los indios, en el cual aparecía el rey como dispensador de justicia, garante de la religión y representante legítimo del imperio y sus reinos. En 1808, esta imagen simbólica se manifestó de manera contundente: las muestras de lealtad que expresaron todos los sectores sociales, incluidas por supuesto las comunidades indígenas, significaba que, a pesar de su heterogeneidad, la monarquía hispánica había llegado a ser una «comunidad humana» de una «extraordinaria homogeneidad cultural y política», unificada en la persona del rey.<sup>30</sup> Brian Hamnett ha dicho, en el mismo tenor, que si algo puede explicar cómo la Nueva España llegó a ser una entidad política que logró una cohesión que la pudo mantener unida, no es la coerción o un inexistente mercado nacional, sino el efecto significativo que el gobierno colonial tenía sobre la sociedad, producto del «simbolismo religioso y la legitimidad dinástica en los que estaba fundado».<sup>31</sup>

Que la figura del rey gozaba entre los indios de una relativa importancia parece quedar mostrado ampliamente en una carta que Ignacio Allende

<sup>28</sup> John Leddy Phelan, «Authority and Flexibility in the Spanish Imperial Bureaucracy», en *Administrative Science Quarterly*, vol. 5, número 1, junio, 1960, pp. 47-65; Margaret E. Crahan, «Spanish and American Counterpoint: Problems and Possibilities in Spanish Colonial Administrative History», en Richard Graham y Peter Smith, (editores), *New Approaches to Latin American History*, University of Texas Press, Austin y Londres, 1974, pp. 36-70; Annino, *op. cit.*, p. 6.

<sup>29</sup> Woodrow Borah, *El Juzgado General de Indios en la Nueva España*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985, pp. 381-407.

<sup>30</sup> François-Xavier Guerra, *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, pp. 149-175.

<sup>31</sup> Brian Hamnett, *Raíces de la insurgencia en México. Historia regional, 1750-1824*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990, p.13

envió a Miguel Hidalgo a fines de agosto de 1810. En ella, Allende le decía al cura que en una reunión celebrada entre los conspiradores en Querétaro se había decidido encubrir los verdaderos objetivos del movimiento, pues si éste era «francamente revolucionario» no sería secundado por «la masa general del pueblo». Por tal razón, Pedro Septién había dicho en esa reunión—refiere Allende— que como la palabra libertad era «indiferente» a los indígenas, era necesario «hacerles creer» que el levantamiento se llevaba a cabo «para favorecer al rey Fernando».<sup>32</sup>

Esta especie de «imaginario monárquico» compartido por un importante número de indígenas era una expresión de este proceso de hispanización en el que se los había introducido desde el siglo XVI y que para fines del siglo XVIII mostraba una amplitud considerable. Este proceso es también observable en la manera en que los indios, a propósito de las colectas de donativos y préstamos, hacían uso de prácticas políticas y legales españolas en su relación con las autoridades. Pero era más significativo, y dadas las evidencias no resulta extraño, que ante las guerras de la Corona española y la coyuntura de 1808, los naturales expresaran sentimientos de fidelidad al rey y que aportaran parte de sus recursos para ayudar a sufragar los gastos que enfrentaba la metrópoli. ¿Podría decirse que los indios novohispanos se veían formando parte de una vasta empresa de lealtad hacia un monarca y una patria española que, más allá del posible elemento de ficción, sentían verdaderamente como suya?<sup>33</sup> No lo sé de cierto, pero existen testimonios como los arriba presentados que no pueden desdeñarse fácilmente. En un futuro, quizá, nuevas investigaciones podrán ofrecer mayores elementos para evaluar correctamente el significado de la ayuda que amplios contingentes de indígenas ofrecieron, de grado o por la fuerza, como parte del auxilio que la Nueva España otorgó a la Corona española en la coyuntura de las llamadas guerras borbónicas y que, a la letra, aparecían como una muestra de religiosidad, patriotismo y lealtad.

<sup>32</sup> «Ignacio Allende a Miguel Hidalgo», citada en Hugh Hamill, «¡Vencer o morir por la patria! La invasión de España y algunas consecuencias para México, 1808-1810», en Josefina Z. Vázquez (Coordinadores), *Interpretaciones de la independencia de México*, Nueva Imagen, México, en prensa, p. 16.

<sup>33</sup> Es la tesis que formula Guerra, *op. cit.*, pp. 152-153.

## Bibliografía

- Annino, Antonio, *El Jano bifronte. Consideraciones sobre el liberalismo en México*, Mimeo, México, s. f.
- Borah, Woodrow, *El Juzgado General de Indios en la Nueva España*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985.
- Crahan, Margaret E., «Spanish and American Counterpoint: Problems and Possibilities in Spanish Colonial Administrative History», en Graham, Richard y Smith, Peter (Editores), *New Approaches to Latin American History*, University of Texas Press, Austin y Londres, 1974.
- De Gortari, Hira, «Julio-agosto de 1808: la "lealtad mexicana",» en *Historia mexicana*, XXXIX, julio -septiembre, 1989, pp. 181-203.
- Farris, Nancy M., *La sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa colectiva de la sobrevivencia*, Alianza Editorial, Madrid, 1992.
- Garavaglia, Juan Carlos y Juan Carlos Grosso, «Estado borbónico y presión fiscal en la Nueva España, 1750-1821», en Annino, Antonio, Carmagnani, Marcello et al. (compiladores), *América Latina: del Estado colonial al Estado nacional*, Tomo I, Franco Angeli, Milán, 1987.
- García Martínez, Bernardo, *Los pueblos de la sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, El Colegio de México, México, 1987.
- Gazeta de México*, (*Gazeta del Gobierno de México*, a partir de 1810), México.
- Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, Siglo XXI Editores, México, 1981.
- Guedea, Virginia, «Los indios voluntarios de Fernando VII», en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea*, tomo 10, 1986, pp. 11-83.
- Guerra, François-Xavier, *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
- Hamill, Hugh, «¡Vencer o morir por la patria! La invasión de España y algunas consecuencias para México, 1808-1810», en Josefina Z. Vázquez, *Interpretaciones de la independencia de México*, Nueva Imagen, México, en prensa.
- Hamnett, Brian, *Raíces de la insurgencia en México. Historia regional, 1750-1824*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990.
- Lockhart, James, *The Nahuas after the Conquest. A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth through Eighteenth Centuries*, Stanford University Press, Stanford, 1992.
- Marichal, Carlos, «Las guerras imperiales y los préstamos novohispanos. 1781-1804», en *Historia mexicana*, XXXIX, abril-junio de 1990, pp. 881-907.
- Phelan, John Leddy, «Authority and Flexibility in the Spanish Imperial Bureaucracy», *Administrative Science Quarterly*, junio de 1960, pp. 47-65.





# De la Teotlalpan al valle del Mezquital: una reconstrucción etnohistórico-arqueológica del modo de vida de los hñähñü

Patricia Fournier García\*

Aquí hablaremos de los habitantes de la extensión sureña del desierto chihuahuense, el límite septentrional de la superárea cultural de Mesoamérica, donde, según las fuentes etnohistóricas, en la ancestral Tollan, la ciudad de los hueytlapanalecas, fuera desollada una mujer otomí que se aderezaba con hojas de maguey, surgiendo así el culto a Xipe Totec,<sup>1</sup> nuestro señor el descarnado; lugar donde Xochitl entregara miel prieta de agave como presente al rey de los toltecas, para después dar a luz a Macoéztin, el niño del maguey;<sup>2</sup> donde Quetzalcóatl se embriagara al caer en las tentaciones puestas por Huitzilopochtli, Tezcatlipoca, Ihuimécatl y Toltécatl<sup>3</sup> —dioses de la guerra, del devenir, de la noche, de la creación, del pulque—, ávidos de sacrificios y sangre humana. La tierra de nadie, la tierra perteneciente a los dioses, la Teotlalpan, la provincia del norte, el lugar de los muertos,<sup>4</sup> dominada por los ejércitos de los tepaneca de Azcapotzalco, quienes fueran sucedidos por los señores de Tlacopan, de la militarista Triple Alianza mexicana. El árido y yermo Mezquital, la zona

<sup>1</sup> *Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, UNAM, México, 1975, p. 14.

<sup>2</sup> Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, tomo 1, UNAM, México, 1975, pp. 274-275.

<sup>3</sup> *Ibidem*, pp. 224-275; fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Dirección General de Publicaciones del CONACULTA, México, 1989, pp. 209-210.

<sup>4</sup> Cf. René Acuña, *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, tomo III, UNAM, México, 1986, pp. 127-141; Pedro Carrasco, *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, Ediciones del Gobierno del Estado de México, México, 1987, p. 34; Raúl Guerrero, *Los otomíes del valle del Mezquital. Modos de vida, etnografía, folklore*, Gobierno del Estado de Hidalgo-INAH, México, 1983, p. 74.

rara vez beneficiada con el caudal de la República de las Nubes.<sup>5</sup> La región de los hñähñü, los que hablan con la nariz,<sup>6</sup> los chichimecas que descienden de Oton,<sup>7</sup> cuya existencia está indisolublemente ligada con la reencarnación de la transfigurada y floreciente Mayahuel; quienes han generado un complejo económico centrado en la explotación intensiva y extensiva del prolífico árbol de las maravillas,<sup>8</sup> al cual Linneo le diera el nombre en griego de agave, «el admirable».<sup>9</sup>

Hablaremos entonces de la tierra del agave, del *metl*, *uada*, cuyo corazón, hojas, raíz, ya secos, renacen al dar luz y calor en la hoguera y el fogón, que con sus pencas forma chozas en donde los habitantes de esta región semidesértica se protegen del sol inclemente, del viento despiadado y las torrenciales lluvias del estío, que año con año desnudan el suelo hasta encontrar al estéril tepetate; de la planta cuyas fibras que han girado en el malacate se tejen en la trama y la urdimbre del ropaje, del ayate, del mecapan y de la historia misma; del generoso maguey que antes de morir sacia la sed y nutre al hombre con su savia fermentada, *octli*, *tlachique*, *sei*, el pulque; que brinda casa, vestido y sustento al otomí, omnipresente en su cotidianidad, que se integra, en fin, a los elementos esenciales de la identidad del grupo hñähñü y caracteriza su modo de vida ayer y hoy en el valle del Mezquital.

Nuestro enfoque emana del estático registro arqueológico ineludiblemente contemporáneo como objeto de estudio, huella del pretérito dinamismo social al cual debemos aproximarnos; de ahí se ha procedido a la escala presente desde la que, en un ciclo dialéctico, se proyectan con base en el razonamiento analógico los datos recabados con los que se construyen modelos e hipótesis, a través de la investigación etnoarqueológica. Así, el objetivo es reconstruir la historia de los grupos humanos del valle del Mezquital diacrónicamente, con base en toda clase de líneas

<sup>5</sup> Cf. Joseph Antonio de Villaseñor y Sánchez, *Theatro Americano, Descripción General de los Reynos, y Provincias de la Nueva España, y sus Jurisdicciones*. Imprenta de la Viuda de D. Joseph Bernardo de Hogal, Impressora del Real, y Apostólico Tribunal de la Santa Cruzada en todo este Reyno, Calle de las Capuchinas, México, 1746, p. 139.

<sup>6</sup> Lydia Van de Fliert, *El otomí en busca de la vida*, Universidad Autónoma de Querétaro, México, 1988, p. 124.

<sup>7</sup> Sahagún, *op. cit.*, pp. 655-660.

<sup>8</sup> Patricia Fournier, *Etnoarqueología cerámica otomí: maguey, pulque y alfarería entre los hñähñü del Valle del Mezquital*, tesis de doctorado en antropología, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1995, pp. 71-110.

<sup>9</sup> Cf. Samuel Rangel C., *Etnobotánica de los agaves del valle del Mezquital*, tesis de licenciatura en biología, UNAM, México, 1987, pp. 30-37.

de evidencia contrastables entre sí, es decir la documental, ya sea códices, crónicas o textos conservados en archivos, así como la material propiamente arqueológica, vista no de manera aislada sino contextualizada en el marco de los procesos sociales, económicos e ideológicos del grupo hñähñü de la tierra del agave.

El valle del Mezquital cubre una superficie total de 7, 206 kilómetros cuadrados, y se localiza entre los 98° 50' y 100° 2' de longitud y los 19° 40' y 20° 50' de latitud oeste, aproximadamente. La región forma parte del altiplano central mexicano, dentro de la provincia fisiográfica de la Meseta Neovolcánica. Comprende el occidente del estado de Hidalgo, parte del norte del estado de México y una limitada zona del sudeste del estado de Querétaro.<sup>10</sup>

En la actualidad el valle del Mezquital es una de las regiones más pobres de México y su población mestiza e indígena se encuentra en la fase final del proceso mediante el cual se ha integrado a la cultura nacional, con lo cual sus tradiciones culturales que sobrevivieron a la conquista hispana han ido desapareciendo.

La materialidad del grupo étnico hñähñü se relaciona con aspectos de índole cultural que son patentes en la vida cotidiana; paralelamente se reflejan las especificidades identitarias en el modo de vida, es decir la relación hombre-naturaleza que, en términos arqueológicos, se manifiesta, en parte, en las estrategias de supervivencia. Así, la región se caracteriza por una estructura particular de actividades económicas, destacando la simbiosis entre los grupos ahí asentados y distintas especies del género agave y, en segundo término, diversas cactáceas y el mezquite. El maguey, la «planta nacional otomí»<sup>11</sup> forma parte integral del complejo económico del agave y proporciona casa, vestido y sustento, por lo cual en el Mezquital «es el mejor amigo del hombre».<sup>12</sup>

## El registro documental

La profundidad temporal de la etnia y sus diversificaciones regionales a través del tiempo no han sido por completo dilucidadas y existen diferentes posturas sobre el origen del grupo, así como de su antigüedad en el centro

<sup>10</sup> Cf. Fournier, *op. cit.*, p. 33.

<sup>11</sup> Luigi Tranfo, *Vida y magia en un pueblo otomí del Mezquital*, SEP-INI, número 34, Instituto Nacional Indigenista, México, 1974, p. 99.

<sup>12</sup> Jesús Salinas Pedraza, *Etnografía del otomí*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1984, p. 313.

de México.<sup>13</sup> Específicamente respecto al valle del Mezquital, a partir de las tradiciones orales y la información en códices que recabaron los cronistas en el siglo XVI, en su mayoría conformando la historia oficial tenochca, se reconoce que los otomíes eran los pobladores de la región, tanto antes como después de la conquista.

En cuanto a la evidencia documental (cuya aplicabilidad se restringe básicamente al Posclásico tardío y a periodos históricos), la información sobre los orígenes de la etnia, así como las características de su modo de vida y demás manifestaciones socioeconómicas y culturales, es confusa y presenta limitantes para el estudio del grupo en el valle del Mezquital. Dado que en el momento del contacto los hablantes de otomí ocupaban extensos territorios en el centro de Mesoamérica, en las fuentes se tiende a generalizar sus características socioculturales; sin embargo, existe cierto acuerdo respecto a su valentía en acciones bélicas<sup>14</sup> y su consuetudinaria actitud de resistencia cultural ante sus dominadores.<sup>15</sup> Destaca en el caso del Mezquital, la abundancia de registros acerca de los múltiples aprovechamientos que los hñähñü daban al maguey.<sup>16</sup>

### El complejo económico del agave

En las fuentes referentes al valle del Mezquital es constante el registro de la importancia económica del maguey; de hecho es la única región en la que se habla de la ingesta de savia en lugar de agua y del uso de las pencas como material de construcción. En diversas fuentes etnohistóricas del siglo XVI se registra el consumo de aguamiel, pulque —solo o combinado— miel de maguey, azúcar y vinagre, así como del quiote o de las fibras del corazón, las raíces y piña cocidas, al igual que de chinicuiles; además, se reconocen propiedades medicinales de la savia fresca y de otras partes del agave.

<sup>13</sup> Cf. Maricela Amador H. y Patricia Casasa C., «Un análisis cultural de juegos léxicos reconstruidos del proto-otomangue», en *Estudios lingüísticos en lenguas otomangues*, coordinado por N. A. Hopkins y J. K. Josserand, Colección Científica del INAH número 68, México, 1979, p. 15; Carrasco, 1987, p. 283; Wígberto Jiménez Moreno, «Síntesis de la historia pretolteca de Mesoamérica», en *Esplendor del México Antiguo*, tomo 2, Centro de Investigaciones Antropológicas de México, México, 1959, pp. 1063-1069; Miguel Othón de Mendizábal, «Los otomíes no fueron los primeros pobladores del Valle de México», en *Revista Mexicana de Estudios Históricos*, tomo 1, número 3, Editorial Cultura, México, 1927, pp. 127-128; Evelyn C. Rattray, *An Archaeological and Stylistic Study of Coyotlatelco Pottery*, M. A. Thesis, University of the Americas, México, 1965, p. 188.

<sup>14</sup> Cf. fray Diego de Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme*, vol. 2, Editorial Porrúa, S.A., México, 1967, p. 167.

<sup>15</sup> Cf. Sahagún, *op. cit.*, pp. 661-662.

<sup>16</sup> Acuña, *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, tomo I, UNAM, México, 1985, pp. 31-32, y tomo II, pp. 129-131, 136-137, 143, 148.

Los hñahñü cultivaban la planta, que estaba verde todo el año y la transplantaban, dejándola secar ligeramente antes de hacerlo; empleaban todas las partes del agave:<sup>17</sup>

a) De las hojas se obtenían fibras para hilar telas y hacer cordones y sandalias; las pencas también se usaban como material de construcción, para moler maíz sobre pedazos de éstas y, ya secas, se empleaban como combustible. El jugo que se extraía de las hojas frescas o asadas tenía uso medicinal.

b) El quiote se empleaba como material de construcción y el jugo que extraían de este tronco se usaba como cicatrizante o jabón.

c) El corazón y las raíces se asaban para preparar un alimento dulce llamado tujuada o mexcal (barbacoa de maguey); la raíz también se empleaba para obtener fibras empleadas en la confección de sogas.

d) Los gusanos que se encontraban en las pencas y el mezontete se consumían como alimento.

e) La savia fresca o fermentada era la bebida más común entre los naturales llegando incluso a sustituir al agua, reconociéndose su valor nutricional, además de tener propiedades curativas.

Por otra parte, el agave y su savia se integraron a las creencias y ritos de los hñahñü que aún imperan en el Mezquital. El maguey es una planta lunar, astro considerado divinidad femenina —que por concepciones duales también es el Señor de la Muerte— y cuyas manchas en la época prehispánica se creía representaban a un conejo, símbolo de la proliferación, del deseo sexual y deidad del pulque. Así, los efectos embriagantes y soporíferos del pulque llevan al hombre al mundo nocturno, dominio de la luna, a la sensualidad y la violencia. El agave se relaciona con la fertilidad cósmica, además de que el consumo de pulque y otras bebidas alcohólicas constituye un medio de comunicación entre los hombres, así como con los dioses. El pulque, por su fuerza equiparada con la potencia viril, aparece en diversos contextos mágico-religiosos, en la santificación de ofrendas, marcando espacialmente los puntos cardinales o para proteger objetos rituales. Simbólicamente el pulque equivale al semen y se relaciona con el crecimiento de las plantas, la embriaguez, la fertilidad y el placer, es decir la muerte. La savia fresca y el esperma reciben la misma designación en otomí, *t'aphi*; al raspar o desollar al maguey emana la

<sup>17</sup> *Idem.*

savia blanca, símil de acciones sobre la anatomía masculina en la masturbación, que resulta en la eyaculación de semen, viscoso y blanquecino como el pulque.<sup>18</sup>

Cabe señalar que Yudó, el dios otomí del pulque, es al mismo tiempo deidad del agua, de los líquidos vitales, equiparable por sus atribuciones con Tláloc en el panteón mexica. Asimismo hay paralelismos respecto al papel del conejo o *tochtli* en náhuatl, símbolo del pulque y de la embriaguez —Ome Tochtli como deidad— en cuentos preservados oralmente en la zona árida del Mezquital en los que se narra cómo este animal —elemento femenino— al ser perseguido por el coyote —fuerza masculina— se gua-rece en el maguey consumiendo el aguamiel.<sup>19</sup>

En diversas fuentes etnohistóricas se registra que el pulque se descubrió en la mítica Tollan, asentamiento que al parecer corresponde al sitio arqueológico ubicado en Tula de Allende, localizado en el valle del Mezquital.

Quetzalcóatl o Ce Acatl Topiltzin, señor y sacerdote de Tollan, es convencido por Tezcatlipoca y otros dioses —posteriormente integrados al panteón mexica— que se oponían al gobernante y pugnaban por los sacrificios humanos, de que beba pulque; una vez que se embriaga, Ce Acatl abandona Tula debido a su vergüenza, triunfando sus contendientes y subiendo al trono Huémac.<sup>20</sup>

Tollan también se identifica en las fuentes como el lugar donde se descubriera la miel de agave. Una joven doncella de nombre Xochitl le presenta al señor de los tolteca la miel prieta de maguey como un regalo, la cual había sido inventada por su padre. Xochitl procrea con el señor de Tula un vástago, que se bautiza con el nombre de «niño del maguey», como símbolo de las cualidades de la planta.<sup>21</sup>

De acuerdo con los documentos etnohistóricos, el pulque y la miel de maguey se inventaron entre 884 y 985 d.C.<sup>22</sup> No obstante, en la historia oficial mexica se registra el descubrimiento tardío del pulque en la cuenca de México, en 1187 ó 1291 d.C.<sup>23</sup> Además existe la versión de que fueron los olmecas de Tamoanchan los primeros en producir esta bebida fermen-

<sup>18</sup> Cf. Jacques Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, UNAM, CEMCA, INI, México, 1990, pp. 170, 193, 517, 539, 577.

<sup>19</sup> Cf. Guerrero, *op. cit.*, pp. 277, 284.

<sup>20</sup> *Códice Chimalpopoca...*, pp. 9-16.

<sup>21</sup> Ixtlilxóchitl, *op. cit.*, pp. 274-275.

<sup>22</sup> Cf. Oswaldo Gonçalves de Lima, *El maguey y el pulque en los códices mexicanos*, FCE, México, 1986, p. 93.

<sup>23</sup> *Ibidem*, pp. 76, 78.

tada.<sup>24</sup> De cualquier manera, estos discursos históricos deben confrontarse con la evidencia material, dado que aun cuando cabe la posibilidad de que se hayan registrado eventos reales en las fuentes, las cronologías pueden ser más míticas que verídicas.

Con base en la evidencia arqueológica es posible inferir la explotación prehispánica del agave en Mesoamérica. Así, en el Altiplano Central se han identificado vasijas de diversas clases que es muy probable se asocien con la contención de aguamiel o pulque.<sup>25</sup> Desde el periodo Clásico hay cántaros con tres asas para la savia fresca, ollas con dos asas para fermentar el pulque, apaxtles o lebrillos que presentan deterioro en las superficies internas, probable efecto de los ácidos de esta bebida alcohólica, así como cajetes y copas para servir e ingerir el pulque.

En diversas fuentes etnohistóricas hay representaciones de vasijas asociadas con el transporte y consumo de la savia de maguey, las cuales son idénticas o en extremo semejantes a las que se producen hoy día en el valle del Mezquital. Por ejemplo, en la *Matrícula de tributos* y en el *Códice Mendocino*<sup>26</sup> se muestran pictogramas de cántaros, forma que se empleaba como recipiente para la miel espesa de maguey. Los pictogramas en diversos códices muestran aspectos de la vida cotidiana y las actividades que se realizaban en el periodo prehispánico tardío y el colonial temprano, incluyendo la tributación de miel espesa de maguey, el almacenamiento de pulque y los contextos en los que era socialmente permitida la ingesta de la bebida alcohólica.

De cualquier manera, el consumo de pulque en las provincias rurales dominadas por la Triple Alianza tal vez no tuvo tantas restricciones,<sup>27</sup> ya que entre los otomíes del Mezquital llegó a darse el caso de que se ingiriera aguamiel o pulque en lugar de agua.<sup>28</sup> Así, es patente en la información documental la importancia del complejo económico del agave en la región, incluyendo la savia de la planta.

<sup>24</sup> «El pulque», en *Arqueología mexicana* II, número 7, 1994, p. 64.

<sup>25</sup> Cf. María del C. Lechuga y Francisco Rivas, *La arqueología del pulque*, tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1989.

<sup>26</sup> Víctor M. Castillo, «El testimonio de los códices del periodo Posclásico», en *Historia de México*, tomo 3, Salvat Mexicana de Ediciones, S.A. de C. V., México, 1978, pp. 540-541; Francisco del Paso y Troncoso (editor), *Códice Mendocino*. Editorial Innovación, S.A., México, 1980, ff. 27, 29.

<sup>27</sup> Cf. William B. Taylor, *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987, p. 55.

<sup>28</sup> Cf. Acuña, *Relaciones geográficas...*, tomo I, p. 59.

Aun cuando la tributación colonial de los otomíes a encomenderos representó variaciones en cuanto a bienes respecto al Posclásico tardío, entre 1535 y 1553 siguen apareciendo en las tasaciones productos derivados del maguey, siendo los textiles los más comunes y sólo esporádicamente la miel de maguey.<sup>29</sup> Por ejemplo, en 1540 en el *Libro de las tasaciones* se registra que Actopan pagaba como parte del tributo 20 cántaros grandes con miel de maguey cada 80 días,<sup>30</sup> mientras que en 1614, un documento del partido de Ixmiquilpan incluye la mención del uso de jarras para la contención de aguamiel.<sup>31</sup> En el siglo XVIII, Santa María del Pino se caracteriza por ser una comunidad alfarera, productora de cántaros y ollas,<sup>32</sup> seguramente asociadas con la savia del agave. Asimismo, en el siglo XIX y a principios del XX, en el sur del Mezquital eran de importancia económica los plantíos de maguey y la producción de pulque.<sup>33</sup>

### Historia ocupacional del valle del Mezquital

Como un resultado de los trabajos de campo de carácter arqueológico (recorridos intensivos y excavaciones de sondeo estratigráfico) en el valle del Mezquital en distintas zonas se han identificado cerca de 720 sitios, que van desde simples concentraciones dispersas de materiales cerámicos y líticos, plataformas y sistemas de terrazas, hasta asentamientos complejos con arquitectura monumental. Mediante tipología comparativa se ha determinado que la profundidad temporal de la ocupación humana en la región abarca alrededor de 11,000 años, aun cuando la mayor intensidad se da a partir de 300 d. C., aproximadamente.<sup>34</sup> Independientemente de la prolongada secuencia de desarrollo social en la región, la interrogante que surge es ¿a partir de qué momento hay elementos de cultura material que puedan representar el modo de vida otomí en el valle del Mezquital?

<sup>29</sup> *Libro de las tasaciones de los pueblos de la Nueva España*, Archivo General de la Nación, México, 1952, pp. 88, 90-91, 243, 267, 359, 605.

<sup>30</sup> *Idem*.

<sup>31</sup> Archivo Microfilmado del Estado de Hidalgo, rollo 23, miscelánea diversa.

<sup>32</sup> Archivo Parroquial de Tepetitlán, Sección Disciplinar, Serie Jurídico Eclesiástica, caja 8, folder 1.

<sup>33</sup> Archivo Municipal de Tepetitlán, Recaudación de Rentas. 1887, 1890, Indiferente General, Caja 1, 1876, 1886, 1892; Archivo del Registro Civil de Tepetitlán, Nacimientos, vol. 1, 1859.

<sup>34</sup> Cf. Fournier y Juan Cervantes (coordinadores), «Catalogación de colecciones cerámicas de superficie. Temporada 1992», en *Proyecto Valle del Mezquital. Informe de la quinta temporada de campo*, Mecanoescrito, Archivo Técnico de la Dirección de Arqueología, ENAH-INAH, México,



Los sitios identificados que corresponden al Preclásico (ca. 750-100 a.C.) son escasos y parecen corresponder en su mayoría a pequeñas aldeas ubicadas en la proximidad de cauces de agua. La expansión territorial del estado teotihuacano implica la integración de extensas zonas del valle del Mezquital, observándose el patrón rural típico de la cuenca de México.<sup>35</sup> Así, hay asentamientos interrelacionados compuestos por un centro rodeado por sitios de menor jerarquía, con una distribución radial, con amplios espacios de culto; en estos asentamientos se identifican materiales del Clásico.

Para la fase Tlamimilolpa (200-350 d.C.) se trata en su mayoría de cerámica proveniente de Teotihuacan, sobre todo en el caso de las vasijas para servicio de alimentos,<sup>36</sup> mientras que hacia las fases Xolopan tardío-Metepec (550-750 d.C.) parece haber un énfasis en la producción local de vasijas de estilo «teotihuacanoide».<sup>37</sup>

La intensa ocupación del sur y centro-oriente del Mezquital durante el Epiclásico (650-950 d.C.) posiblemente se asocia con la reconfiguración poblacional posterior a la caída de Teotihuacan, observándose una ruptura con el patrón espacial preexistente además de que se abandonan los centros del Clásico; ahora se identifican asentamientos extensos relacionados con unos pocos sitios pequeños, al parecer caseríos dispersos, siendo notoria una tendencia hacia la nucleación en lugares con fuentes permanentes de agua, donde al parecer se pusieron en práctica estrategias intensivas de cul-

---

1994; Fournier, Gerardo Jiménez y Juan Cervantes, *Proyecto El Distrito Alfarero del valle del Mezquital. Informe de la Temporada 1995-1996*, Archivo de la Dirección de Arqueología del INAH, México, 1996; Fernando López y Miguel Angel Trinidad, *Proyecto Valle del Mezquital. Informe de la primera temporada de campo. 1985-1986*, Mecanoescrito, Archivo de la Dirección de Arqueología del INAH, México, 1987; López, Fournier, Miguel Angel Trinidad y Clara Paz, *Proyecto Valle del Mezquital. Informe de la segunda temporada de trabajo de campo. 1988*, Mecanoescrito, Archivo de la Dirección de Arqueología del INAH, México, 1988; López, Fernando y Patricia Fournier, *Proyecto Valle del Mezquital. Informe de la tercera temporada de campo. 1989*, Mecanoescrito, Archivo de la Dirección de Arqueología del INAH, México, 1989, *Proyecto Valle del Mezquital. Informe de la cuarta temporada de campo. 1991*, Mecanoescrito, Archivo de la Dirección de Arqueología del INAH, México, 1991; «Estudios de cultura material en "pueblos sin historia". Las investigaciones sobre los hñāhñü del valle del Mezquital», en *Cuicuilco*, número 27, ENAH, México, 1991, pp. 7-14, «Proyecto Valle del Mezquital. Consejo de Arqueología», en *Boletín* 1991, INAH, México, 1992, pp. 173-175.

<sup>35</sup> Cf. William T. Sanders, Jeffrey R. Parsons y Robert S. Santley, *The Basin of México. Ecological Processes in the Evolution of a Civilization*, Academic Press, Nueva York, 1979.

<sup>36</sup> Fournier, Jiménez y Cervantes, *op. cit.*

<sup>37</sup> López y Fournier, *Boletín...*, p. 174.

tivo y de explotación de recursos naturales.<sup>38</sup> El instrumental lítico característico de este periodo en la región de Tula parece asociarse en parte con la explotación del agave para la obtención de fibras.<sup>39</sup>

Para el Posclásico Temprano (ca. 900-1200 d.C.) hay tendencias a la relocalización y dispersión de asentamientos en todo el valle del Mezquital. Los sitios se ubican en las proximidades de recursos básicos como manantiales, tierras fértiles, bancos de cal y yacimientos de sílex, así como en posiciones estratégicas para el control del acceso a la zona desde la Huasteca. Se encuentran en laderas de pendiente suave, adaptadas mediante sistemas de terrazas.<sup>40</sup> De hecho, todo parece indicar que el sistema estatal tolteca constituye una continuidad de la estructura poblacional precedente en la porción central del Mezquital, aunque con una centralización del poder. Por otra parte, se ha postulado que entre los cultígenos de importancia en la región de Tula se incluía el agave, tanto para la explotación de fibras como para la extracción de savia destinada a la producción de pulque, componente básico en la dieta, así como para el aprovechamiento de las pencas como combustible.<sup>41</sup>

Se ha inferido que a la caída de Tula hubo movimientos poblacionales y abandono de algunas zonas antes controladas por los toltecas, sin que haya claridad sobre cuáles son los elementos de cultura material que marcan este periodo;<sup>42</sup> este problema parece responder a la falta de precisión de las secuencias mesoamericanas, mismas que están en proceso de reajuste.

<sup>38</sup> Cervantes y Alfonso Torres, «Consideraciones sobre el desarrollo coyotlatelco en el centro-norte del Altiplano Central», en *Cuicuilco*, número 27, México, 1991, p. 30; Cervantes y Torres, *Dinámica socio-política durante el Epiclásico en el valle del Mezquital*, ponencia presentada en el XIII Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas, ciudad de México, 1993; Cervantes y Fournier, «Regionalización y consumo: una aproximación a los complejos cerámicos epiclásicos del valle del Mezquital», en *Boletín de Antropología Americana*, IPGH, México, en prensa.

<sup>39</sup> Donald Jackson, «Análisis sobre la producción y el uso de lítica en el sitio de La Mesa», en *Las industrias líticas Coyotlatelco en el área de Tula*, por A. G. Mastache, R. H. Cobean, C. Rees y D. Jackson, Colección Científica 221, INAH, México, 1990, pp. 188, 209, 219, 213; «Análisis sobre la producción y el uso de lítica en el sitio de Atitalaquia», en A. G. Mastache, et al., op. cit., pp. 256, 275, 279.

<sup>40</sup> López y Fournier, *Boletín...*, p. 174.

<sup>41</sup> Richard A. Diehl, «Tula», en *Archaeology, Supplement to the Handbook of Middle American Indians*, vol. 1, editor J. A. Sabloff, The University of Texas Press, Austin, 1981, p. 288; Alba G. Mastache, «Tula», en *Arqueología mexicana* II, número 7, 1994, pp. 25-26; Mastache y Robert H. Cobean, «Tula», en *Mesoamérica y el centro de México*, recop. por J. Monjarás-Ruiz, R. Brambila y E. Pérez-Rocha, (compiladores), INAH, México, 1989, pp. 287, 289.

<sup>42</sup> Cf. Cobean y Mastache, «The Late Classic and Early Postclassic Chronology of the Tula region», en *Tula of the Toltecs*, editor D. M. Healan, University of Iowa Press, Iowa City, 1989, pp. 37, 39; Mastache y Cobean, op. cit., p. 296.

<sup>43</sup> López y Fournier, *Boletín...*

Durante el Posclásico tardío (1350-1521), la ocupación del Mezquital cambió debido, tal vez, a la reubicación de asentamientos que durante este periodo se manifestó en una tendencia a la dispersión, aunque la mayor concentración ocurrió en los alrededores de las futuras cabeceras regionales del siglo XVI. Las estrategias agrícolas parecen ser de tipo extensivo con cultivo de temporal, en terrazas ubicadas en laderas de pendiente suave en el centro de la región.<sup>43</sup>

La dominación de la región por parte de los grupos de la cuenca de México y su integración al sistema de intercambio y mercado regido por los poderes hegemónicos de dicha región es patente en la clase de artefactos cerámicos que se identifican en los sitios arqueológicos. La localización de los asentamientos controlados por los tepaneca o mexica se da en función de la presencia de agua,<sup>44</sup> sitios que parecen asociarse con las cabeceras de provincias tributarias donde se observa arquitectura monumental, como en el caso de Tepetitlán.<sup>45</sup> Además, se han detectado adoratorios en las cimas de algunos de los cerros más altos, posiblemente construidos por los hñāhñü, destacando el Hualtepec, que puede corresponder al mítico lugar de Coatepec referido en la peregrinación de los aztecas.

### **Relaciones entre los otomíes del Mezquital, los tepaneca y los mexica**

En el siglo XVI los tepaneca de Azcapotzalco, grupo de filiación otomiana y culturalmente toltecas-chichimecas toltequizados, conquistaron y dominaron casi todo el valle del Mezquital, recibiendo el área el nombre de la Teotlalpan.<sup>46</sup> Esta designación es ambigua, ya que puede implicar que esta zona se encontraba ampliamente ocupada antes del dominio de los tepaneca, o bien deshabitada.<sup>47</sup>

Una vez que la Triple Alianza, formada por Tenochtitlan, Tlacopan (Tacuba) y Tezcoco, venció a los tepanecas, y a partir de 1440, los mexica recuperaron o reconquistaron los territorios que los de Azcapotzalco

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 175.

<sup>44</sup> Fournier, Jiménez y Cervantes, *op. cit.*

<sup>45</sup> Robert H. Barlow, «Tlatelolco rival de Tenochtitlan», en *Obras de Robert H. Barlow*, vol. 1, J. Monjarás-Ruiz, E. Limón y M. C. Paillés, editores, INAH, UDLA, México, 1987, p. 72; Claude Nigel Davies, *Los Mexicas, primeros pasos hacia el imperio*, UNAM, México, 1973, pp. 27-28; Emma Pérez Rocha, *La tierra y el hombre en la villa de Tacuba durante la época colonial*, Colección Científica 115, INAH, México, 1982, pp. 13-23, 25.

<sup>47</sup> Acuña, *op. cit.*, tomo I, p. 58 y tomo II, p. 141.

controlaban en el Mezquital<sup>48</sup> quedando dividida la región en las provincias tributarias de Atotonilco, Xilotepec (que abarca zonas que quedan fuera del valle), Axocopan (Ajacuba) y Hueypuchtla. Los derivados del agave constan entre los artículos que el Mezquital tributaba a sus dominadores. En esta región se localizan las únicas dos provincias que en todo el territorio controlado por los tenochca les entregaba miel espesa de maguey, que anualmente llegaba a mil 600 cántaros.<sup>49</sup>

### **Presencia prehispánica de los hñähñü en el Mezquital**

Respecto a la composición poblacional a nivel regional, con las evidencias disponibles aún no ha sido posible identificar al grupo hñähñü a través de su cultura material, salvo para periodos históricos, aunque en las fuentes etnohistóricas hay registros a partir de los cuales se infiere que los otomíes habitaban en el valle del Mezquital al menos desde el Posclásico tardío. Los procesos prehispánicos de desarrollo en y fuera de la región pueden servir de base para plantear hipótesis respecto a este problema.

Así, todo parece indicar que Tula Chico<sup>50</sup> y Chapantongo, un sitio localizado aproximadamente 25 km al norte de Tula y cuya extensión parece rebasar la de Tula Chico,<sup>51</sup> fueron los asentamientos más grandes del Epiclásico en el Mezquital. Existen hipótesis acerca de la llegada de grupos intrusivos procedentes del Bajío,<sup>52</sup> que incluso se podrían identificar como otomianos, los cuales fueron responsables de los desarrollos de esta época. No obstante, es importante señalar que existe una continuación del sistema ritual del Clásico manifiesto en las figurillas Coyotlatelco, en las representaciones de deidades teotihuacanas, así como en el mantenimiento parcial de pautas estilísticas precedentes.<sup>53</sup> De esta manera, es difícil suponer que hay un cambio poblacional o una transformación radical ideológico-religiosa.

<sup>48</sup> Barlow, «Los mexicas y la Triple Alianza», en J. Monjarás-Ruiz *et al.*, (editores), *op. cit.*, vol. 3, pp. 71-73, 134; Davies, *op. cit.*, pp. 172-178.

<sup>49</sup> Paso y Troncoso, *op. cit.*, ff. 27, 29.

<sup>50</sup> Cf. Mastache y Ana M. Crespo, «Análisis sobre la traza general de Tula, Hgo.», en *Estudios sobre la antigua ciudad de Tula*, por A. G. Mastache, R. H. Cobean, A. M. Crespo y D. M. Healan, Colección Científica 121, INAH, México, 1982, pp. 23-28; Cobean, «Investigaciones recientes en Tula Chico, Hidalgo», en *Estudios sobre la antigua ciudad de Tula*, por Mastache, Cobean, Crespo y D. M. Healan, Colección Científica 121, INAH, México, 1982, pp. 37-122.

<sup>51</sup> Cervantes y Fournier, *op. cit.*

<sup>52</sup> Mastache y Cobean, «The Coyotlatelco Culture and the Origins of the Toltec State», en *Mesoamerica After the Decline of Teotihuacan, A. D. 700-900*, Diehl and J. C. Berlo (editores), Dumbarton Oaks, Research Library and Collection. Washington, D. C., 1989, p. 55.

<sup>53</sup> Sanders, «The Epiclassic as a Stage in Mesoamerican Prehistory: An Evaluation», en *ibidem*, p. 215; Terrance L. Stocker, *Figurines from Tula, Hidalgo, México*, Ph. D. dissertation,

De acuerdo con las fuentes documentales, Tula se erigió en el centro de una región habitada por otomianos; al parecer los otomíes fueron un importante componente poblacional de esta unidad sociopolítica multiétnica.<sup>54</sup> Por otra parte, según los registros históricos, Culhuacan, Tollan y Otumba —lugar de otomíes— formaron una triple alianza entre 856 y 1051 d.C. (cuando fueron sustituidas las dos últimas sedes mencionadas por Coatlinchan y Azcapotzalco);<sup>55</sup> estas referencias parecerían indicar tendencias a la conformación de unidades político-territoriales extensas, en las que intervenían activamente grupos otomianos, mismas que controlaron zonas del Mezquital y de la cuenca de México.

Es importante destacar que entre los eventos acaecidos en Tollan, en los *Anales de Cuauhuitlan*<sup>56</sup> entre 1060 y 1063 d.C. se diferencia claramente en los registros a los otomíes y toltecas —de posible filiación nahua, es decir tolteca-chichimeca y nonoalca— de la intervención del «demonio» Yaotl en Texcallapan:

*Ahí por primera vez, a una mujer otomí, que en el río aderezaba hojas de maguey, la cogió y desolló y luego se vistió la piel el tolteca llamado Xiuhcizcatl. Por primera vez empezó Tótec (el dios de ese nombre), a vestirse la piel.*

Por otra parte, el colapso mítico de Tula, asociado con el consumo inmoderado de pulque, fue posiblemente el resultado de conflictos interétnicos entre grupos otomianos y nahuas; estos últimos conformaban la clase dirigente que controlaba a la mayoría hñähñü, aun cuando en Tollan tal vez existiera un componente poblacional huasteco.<sup>57</sup> Otras hipótesis refieren que este proceso se debió a las prolongadas sequías que afectaron los terrenos cultivables, o a luchas por el poder entre la nobleza militar y la aristocracia de los sacerdotes.<sup>58</sup>

---

University of Illinois, Urbana, 1983, p. 177.

<sup>54</sup> Cf. Cobean, «El mundo tolteca», en *Arqueología mexicana* II, número 7, 1994, p. 16.

<sup>55</sup> Chimalpáin, *op. cit.*, pp. 7, 13, 15.

<sup>56</sup> *Códice Chimalpopoca*, *op. cit.*, p. 14.

<sup>57</sup> Cf. Diehl, «A Shadow of its Former Self: Teotihuacan during the Coyotlatelco Period», en *Mesoamerica after the Decline of Teotihuacan. A. D. 700-900*, (editores) Diehl y J. C. Berlo, pp. 9-18. Dumbarton Oaks Research Library Collection, Washington D.C., 1989, p. 3; Mastache y Cobean, «Tula», en *Mesoamérica y el centro de México*, por J. Monjarás-Ruiz, R. Brambila y E. Pérez-Rocha (recopiladores), INAH, México, 1989, pp. 287-288; Rudolph Van Zantwijk, *The Aztec Arrangement. The Social History of Pre-Spanish México*, University of Oklahoma Press, Norman, 1985, p. 96.

<sup>58</sup> Van Zantwijk, *ibidem*

Es factible que los otomíes se asentaran en el valle del Mezquital en distintas oleadas migratorias aunque, si se acepta que habitaban la región previamente al periodo de hegemonía tolteca, bien podría tratarse de los productores de la cerámica del Epiclásico; por otra parte, dado que parecería haber cierta continuidad poblacional entre el Clásico y el Epiclásico en la región, cabe la posibilidad de que antes del surgimiento de Tula Chico se hubieran asentado en el Mezquital grupos otomianos. Si se consideran como veraces algunos de los registros etnohistóricos, entonces podría suponerse que durante el periodo de apogeo de Tollan existía población otomí en la región, misma que explotaba el maguey, la cual se dispersó a raíz de la destrucción de Tula hasta ocupar amplias zonas del centro de México en el siglo XIII. Por otro lado, podría considerarse que este grupo se retiró del área junto con los tolteca quienes, según Chimalpáin,<sup>59</sup> comenzaron a abandonar Tula en 1040 d.C., y murieron o fundaron otros poblados.

En caso de que Kirchoff<sup>60</sup> esté en lo correcto al inferir una retracción de la frontera de alta cultura a la caída de Tula, debería asumirse entonces que el abandono de grupos sedentarios de las zonas localizadas al oeste y norte de Tollan, implicaría un retroceso hacia un sistema de cazarecolección por parte de los otomianos ahí asentados, lo cual consideramos no es sostenible con base en los datos arqueológicos y etnohistóricos existentes. Es decir, el valle del Mezquital presenta una ocupación continua desde el periodo Clásico —fase Tlamimilolpa— por grupos agrícolas sedentarios, cuyos elementos de cultura material indican vínculos estrechos con poderes hegemónicos extrarregionales, aunque a partir de fines del Clásico se dieron desarrollos propios que culminaron en el Posclásico temprano a raíz del surgimiento del Estado tolteca.

De cualquier manera, en caso de que el Mezquital se hubiera poblado mediante una serie de migraciones, surgirían interrogantes; es decir, ¿de dónde procedían los grupos otomianos y dónde se localizaría su tierra natal? ¿Cuáles fueron los factores socioeconómicos y/o ideológicos que provocaron la movilización de estos grupos hacia esta región de agricultura marginal? ¿De qué manera se integraron a las poblaciones preexistentes en la zona, sea como dominados o dominadores, y cómo es que llegaron a adoptar prácticas económicas y culturales «mesoamericanas», desarrollando o manteniendo un modo de vida propio, centrado en la explotación del «árbol de las maravillas»?

<sup>59</sup> Chimalpáin, *op. cit.*, p. 13.

<sup>60</sup> Paul Kirchoff, «El imperio tolteca y su caída», en *Mesoamérica y el centro de México*, J. Monjarás-Ruiz, R. Brambila y E. Pérez-Rocha, (recopiladores), INAH, México, 1989, p. 266.

Entre los pobladores prehispánicos del Mezquital, seguramente, la explotación del maguey, —que como hemos documentado formaba parte de la base económica y del mismo modo de vida de los otomíes—, exigió la presencia constante del hombre, lo cual posiblemente incidió en tendencias a la conformación de asentamientos permanentes, aun cuando éstos tuvieran un patrón disperso precisamente para optimizar la explotación de los limitados recursos existentes.

La confección de textiles hechos con fibras de maguey, así como la preparación de pulque al fermentar la savia fresca del agave, son indicios adicionales de la existencia de una economía productora de alimentos entre los hñähñü, más que de una fundamentada en la caza recolección.

Por otra parte, aun cuando el uso de recipientes cerámicos no es un requisito *sine qua non* para la recolecta del aguamiel, éstos resultan ser los más adecuados, al menos para la fermentación de la savia. El uso de pieles de mamíferos salvajes, incluso de cestas cubiertas con arcilla endurecida al fuego o recipientes de piedra (que nunca se han identificado en contextos arqueológicos en zonas otomianas) es una alternativa, pero tecnológicamente su eficacia como artefactos es limitada comparada con la de vasijas. Por tanto, dado que el modo de vida de los hñähñü del Mezquital se relaciona con la explotación del agave y el consumo de la savia del maguey, de igual manera debe vincularse con el uso y, potencialmente, la manufactura de alfarería.

En la actualidad existe una serie de comunidades productoras de cerámica en el valle del Mezquital, pero sólo en dos se manufactura loza rústica y hay una especialización en el formado de vasijas asociadas con la contención de la savia del agave. Los elementos prehispánicos del proceso de trabajo han prevalecido, pero esta es otra historia que discursivamente hemos construido desde un punto de vista etnoarqueológico<sup>61</sup> y rebasa los límites de esta exposición.

<sup>61</sup> Fournier, *Etnoarqueología cerámica otomí: maguey, pulque y alfarería entre los hñähñü del valle del Mezquital*, tesis de doctorado en antropología, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1995.

## Bibliografía

- Archivo Municipal de Ixmiquilpan, Hidalgo. Serie Hidalgo, Depto. de Investigaciones Históricas, INAH, Rollo 23, miscelánea diversa. *Extorsión a los indios en la sabana, extramuros de Ixmiquilpan*. 1614.
- Archivo Parroquial de Tepetitlán, Hidalgo. *Sección Disciplinar*. Serie Jurídico-Eclesiástica, Caja 8, Folder 1. Carta de Miguel de Arce Samozano dirigida al Sr. Cristóbal Martínez, Cura Mayor de esta Doctrina de San Bartolomé Tepetitlán, Jurisdicción de Tula. 1750.
- Archivo Municipal de Tepetitlán, Hidalgo. *México Independiente*. Recaudación de rentas, caja 1, folder 6, foja 226 s.f., 901/2. 1887.
- Archivo Municipal de Tepetitlán, Hidalgo. *Indiferente General*. Caja 1. 1876. Relación que presenta el guarda que suscribe por la recaudación de pulque. Agosto 8 de 1886, septiembre 12 de 1886. Diario de cobranza de la renta de la recaudación de Tepetitlán correspondiente al mes de enero de 1892.
- Archivo Municipal de Tepetitlán, Hidalgo. Sin ramo ni caja. Legajo 1-50. Años 1900-1927. *Padrones de contribuyentes*. Contribución sobre ventas, padrón número. 2.
- Archivo del Registro Civil de Tepetitlán, Hidalgo. *Nacimientos*. Volumen 1. Demanda de Don Pablo Villegas a Laureano García. 7 de noviembre de 1859. s.f.
- Acuña, René (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, tomo I, UNAM, México, 1985.
- Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, tomo III, UNAM, México, 1986.
- Amador H., Maricela y Patricia Casasa C., «Un análisis cultural de juegos léxicos reconstruidos del proto-otomangue», en *Estudios lingüísticos en lenguas otomangues*, N.A. Hopkins y J. K. Josserand (coordinadores), Colección Científica 68, Mexico, 1979, pp. 13-19.
- Barlow, Robert H., «Tlatelolco rival de Tenochtitlan», en *Obras de Robert H. Barlow*, vol. 1, J. Monjarás-Ruiz, E. Limón y M. C. Paillés (editores), INAH, UDLA, México, 1987.
- «Los mexicas y la Triple Alianza», en *Obras de Robert H. Barlow*, vol. 3, J. Monjarás-Ruiz, E. Limón y M. C. Paillés (editores), INAH, UDLA, México, 1990.
- Carrasco, Pedro, *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, Ediciones del Gobierno del Estado de México, México, 1987.



- Castillo, Víctor M., «El testimonio de los códices del periodo Posclásico», en *Historia de México*, tomo 3, Salvat Mexicana de Ediciones, S.A. de C.V., México, 1978, pp. 499-588.
- Cervantes, Juan y Patricia Fournier, «Regionalización y consumo: una aproximación a los complejos cerámicos epiclásicos del valle del Mezquital», en *Boletín de Antropología Americana*, IPGH, México, en prensa.
- Cervantes, Juan y Alfonso Torres, «Consideraciones sobre el desarrollo coyotlatelco en el centro-norte del Altiplano Central», en *Cuicuilco*, número 27, México, 1991, pp. 25-34.
- Dinámica socio-política durante el Epiclásico en el valle del Mezquital*, Ponencia presentada en el XIII Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas, ciudad de México, 1993.
- Cobean, Robert H., «Investigaciones recientes en Tula Chico, Hidalgo», en *Estudios sobre la antigua ciudad de Tula*, por A. G. Mastache, R. H. Cobean, A. M. Crespo y D. M. Healan, Colección Científica 121, INAH, México, 1982, pp. 37-122.
- «El mundo tolteca», en *Arqueología mexicana* II, número 7, 1994, pp. 14-19.
- Cobean, Robert H. y Alba Guadalupe Mastache, «The Late Classic and Early Postclassic Chronology of the Tula region», en *Tula of the Toltecs*, D. M. Healan (editor), University of Iowa Press, Iowa City, 1989, pp. 34-46.
- Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, UNAM, México, 1975.
- Chimalpáin Cuauhtlehuantzin, Domingo Francisco de San Antón Muñón, *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan*, UNAM, México, 1991.
- Davies, Claude Nigel, *Los Mexicas, primeros pasos hacia el imperio*, UNAM, México, 1973.
- Diehl, Richard A., «Tula», en *Archaeology, Supplement to the Handbook of Middle American Indians*, vol. 1, J. A. Sabloff (editor), The University of Texas Press, Austin, 1981, pp. 272-295.
- «A Shadow of its Former Self: Teotihuacan During the Coyotlatelco Period», en *Mesoamerica After the Decline of Teotihuacan. A. D. 700-900*, ed. por R. A. Diehl y J. C. Berlo, pp. 9-18. *Dumbarton Oaks Research Library Collection*, Washington, D.C., 1989.
- Durán, Fray Diego de, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme*, vol. 2, Editorial Porrúa, S.A., México, 1967.

- Fliert, Lydia Van de, *El otomí en busca de la vida*, Universidad Autónoma de Querétaro, México, 1988.
- Fournier, Patricia, *Etnoarqueología cerámica otomí: maguey, pulque y alfarería entre los hñähñü del Valle del Mezquital*, tesis de doctorado en antropología, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1995.
- Fournier, Patricia y Juan Cervantes (coordinadores), «Catalogación de colecciones cerámicas de superficie. Temporada 1992», en *Proyecto Valle del Mezquital. Informe de la quinta temporada de campo*, Mecanoscrito, Archivo Técnico de la Dirección de Arqueología, ENAH- INAH, México, 1994.
- Fournier, Patricia, Gerardo Jiménez y Juan Cervantes, *Proyecto El distrito alfarero del valle del Mezquital. Informe de la temporada 1995-1996*, Archivo de la Dirección de Arqueología del INAH, México, 1996.
- Galinier, Jacques, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, UNAM, CEMCA, INI, México, 1990.
- Gonçalves de Lima, Oswaldo, *El maguey y el pulque en los códigos mexicanos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.
- Guerrero, Raúl, *Los otomíes del valle del Mezquital. Modos de vida, etnografía, folklore*, Gobierno del Estado de Hidalgo- INAH, México, 1983.
- «El pulque», en *Arqueología mexicana* II, número 7, 1994, pp. 62-65.
- Ixtlilxóchitl, Fernando de Alva, *Obras históricas*, tomo 1, UNAM, México, 1975.
- Jackson, Donald, «Análisis sobre la producción y el uso de lítica en el sitio de La Mesa», en *Las industrias líticas Coyotlatelco en el área de Tula*, por A. G. Mastache, R. H. Cobean, C. Rees y D. Jackson, Colección Científica 221, INAH, México, 1990, pp. 145-215.
- «Análisis sobre la producción y el uso de lítica en el sitio de Atitalaquia», en *Las industrias líticas Coyotlatelco en el área de Tula*, por A. G. Mastache, R. H. Cobean, C. Rees y D. Jackson, Colección Científica 221, INAH, México, 1990, pp. 217-290.
- Jiménez Moreno, Wigberto, «Síntesis de la historia pretolteca de Mesoamérica», en *Esplendor del México Antiguo* 2, Centro de Investigaciones Antropológicas de México, México, 1959, pp. 1019-1108.
- Kirchhoff Paul, «El imperio tolteca y su caída», en *Mesoamérica y el centro de México*, J. Monjarás-Ruiz, R. Brambila y E. Pérez-Rocha (compiladores), INAH, México, 1989, pp. 249-272.
- Lechuga, María del C. y Francisco Rivas, *La arqueología del pulque*, tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1989.

- Libro de las tasaciones de los pueblos de la Nueva España*, Archivo General de la Nación, México, 1952.
- López, Fernando y Patricia Fournier, *Proyecto Valle del Mezquital. Informe de la tercera temporada de campo*. 1989, mecanoescrito, Archivo de la Dirección de Arqueología del INAH, México, 1989.
- *Proyecto Valle del Mezquital. Informe de la cuarta temporada de campo*. 1991, Mecanoescrito. Archivo de la Dirección de Arqueología del INAH, México, 1991.
- «Estudios de Cultura Material en "pueblos sin historia". Las investigaciones sobre los hñähñü del valle del Mezquital», en *Cuicuilco*, número 27, ENAH, México, 1991, pp. 7-14.
- «Proyecto Valle del Mezquital. Consejo de Arqueología», en *Boletín 1991*, INAH, México, 1992, pp. 173-175.
- López, Fernando, Patricia Fournier, Miguel Angel Trinidad y Clara Paz, *Proyecto Valle del Mezquital. Informe de la segunda temporada de trabajo de campo*. 1988, mecanoescrito, Archivo de la Dirección de Arqueología del INAH, México, 1988.
- López, Fernando y Miguel Angel Trinidad, *Proyecto Valle del Mezquital. Informe de la primera temporada de campo*. 1985-1986, mecanoescrito, Archivo de la Dirección de Arqueología del INAH, México, 1987.
- Mastache, Alba G., «Tula», en *Arqueología mexicana* II, número 7, 1994, pp. 21-27.
- Mastache, Alba G. y Robert H. Cobean, «The Coyotlatelco Culture and the Origins of the Toltec State», en *Mesoamerica after the Decline of Teotihuacan, A. D. 700-900*, R.A. Diehl and J.C. Berlo editores, Dumbarton Oaks, Research Library and Collection. Washington, D. C., 1989, pp. 49-67.
- Mastache, Alba G. y Robert H. Cobean, «Tula», en *Mesoamérica y el centro de México*, J. Monjarás-Ruiz, R. Brambila y E. Pérez-Rocha (compiladores), INAH, México, 1989, pp. 272 -307.
- Mastache, Alba G. y Ana M. Crespo, «Análisis sobre la traza general de Tula, Hgo.», en *Estudios sobre la antigua ciudad de Tula*, por A. G. Mastache, R. H. Cobean, A. M. Crespo y D. M. Healan, Colección Científica 121, INAH, México, 1982, pp. 11-36.
- Mendizábal, Miguel Othón de, «Los otomíes no fueron los primeros pobladores del valle de México», en *Revista Mexicana de Estudios Históricos*, tomo 1, número 3, Editorial Cultura, México, 1927, pp. 114-128.
- Paso y Troncoso, Francisco del (editor), *Códice Mendocino*, Editorial Innovación, S.A., México, 1980.

- Pérez Rocha, Emma, *La tierra y el hombre en la villa de Tacuba durante la época colonial*, Colección Científica 115, INAH, México, 1982.
- Rangel C., Samuel, *Etnobotánica de los agaves del valle del Mezquital*, tesis de licenciatura en biología, UNAM, México, 1987.
- Rattray, Evelyn C., *An Archaeological and Stylistic Study of Coyotlatelco Pottery*, M. A. Thesis, University of the Americas, México, 1965.
- Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Dirección General de Publicaciones del CONACULTA, México, 1989.
- Salinas Pedraza, Jesús, *Etnografía del otomí*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1984.
- Sanders, William T., «The Epiclassic as a Stage in Mesoamerican Prehistory: An Evaluation», en *Mesoamerica after the Decline of Teotihuacan, A. D. 700-900*, R. A. Diehl y J. C. Berlo (editores), Dumbarton Oaks Research Library Collection, Washington D. C., 1989, pp. 211-218.
- Sanders, William T., Jeffrey R. Parsons y Robert S. Santley, *The Basin of México: Ecological Processes in the Evolution of a Civilization*, Academic Press, Nueva York, 1979.
- Stocker, Terrance L., *Figurines from Tula, Hidalgo, México*, Ph. D. dissertation, University of Illinois, Urbana, 1983.
- Taylor, William B., *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.
- Tranfo, Luigi, *Vida y magia en un pueblo otomí del Mezquital*, SEP-INI, número 34, Instituto Nacional Indigenista, México, 1974.
- Van Zantwijk, Rudolph, *The Aztec Arrangement. The Social History of Pre-Spanish México*, University of Oklahoma Press, Norman, 1985.
- Villaseñor y Sánchez, Joseph Antonio de, *Theatro Americano, Descripción General de los Reynos, y Provincias de la Nueva España, y sus Jurisdicciones*. Imprenta de la Viuda de D. Joseph Bernardo de Hogal, Impressora del Real, y Apostólico Tribunal de la Santa Cruzada en todo este Reyno, Calle de las Capuchinas, México, 1746.

## Reseñas



Jerôme Monnet, *Usos e imágenes del Centro Histórico de la Ciudad de México*, Departamento del Distrito Federal/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, 1995.

Aunque al crecer la ciudad de México se han ido formando numerosos subcentros, podemos reconocer todavía una zona central principal con una intensa combinación de usos económicos, políticos y culturales. Se trata de un territorio que condensa seis siglos de historia urbana, en donde múltiples actores compiten por la definición de su vocación espacial: grandes y pequeños propietarios inmobiliarios, inquilinos organizados y dispersos, artesanos, comerciantes establecidos y ambulantes, capitales diversos, empleados, prestadores y usuarios de servicios recreativos, partidos políticos y, desde luego, el aparato gubernamental. Concentra la mayor densidad de monumentos históricos no sólo del país sino de América Latina,<sup>1</sup> además de restos arqueológicos y cientos de edificaciones coloniales, varios de los principales museos de arte e historia, teatros, cines, parques, plazas y centros de espectáculos de carácter popular.

No obstante su importancia, el conocimiento de esta área es todavía incipiente. Durante varias décadas los investigadores manifestaron, con contadas excepciones, escaso interés por estudiar una zona que parecía estable y presentaba poco atractivo frente a los fenómenos nuevos que se producían sobre todo en la periferia, como efecto de la urbanización acelerada.<sup>2</sup> Incluso profesionales del urbanismo y de la administración de la ciudad han evidenciado en múltiples ocasiones ignorancia acerca de los viejos barrios de la capital.<sup>3</sup> Sin embargo, esta situación está cambiando. Podemos reconocer varias coyunturas (como el anuncio de la construcción de la Línea 8 del Metro por la zona monumental, el

<sup>1</sup> Esta zona concentra casi mil 500 edificios catalogados como monumentos históricos, o sea, las tres cuartas partes de los monumentos del Distrito Federal.

<sup>2</sup> V. Villavicencio, «El centro de la Ciudad de México. Consideraciones preliminares para la definición de su función a nivel metropolitano», en revista *A*, UAM-Azcapotzalco, México, septiembre-diciembre 1988, p. 112.

<sup>3</sup> Así lo muestran las incoherencias y contradicciones en el Programa General de Desarrollo Urbano del Distrito Federal establecido por el DDF para 1987-88. Vid Monnet, 1995, p. 20.

cambio de la central de abastos de la Merced a Iztapalapa, etcétera) que han funcionado como pivotes para la discusión sobre variados aspectos de la zona central. El más importante de ellos fue, sin duda, el de los sismos de 1985, cuyas repercusiones llamaron la atención de expertos, autoridades, y de la propia población hacia una serie de problemas específicos de este espacio que comenzaron a ser estudiados: los programas de reconstrucción, la cuestión inquilinaria, el transporte, la problemática del patrimonio y de la vivienda en monumentos, etcétera.<sup>4</sup>

En este marco, la publicación de *Usos e imágenes del Centro Histórico de la Ciudad de México*, de Jérôme Monnet, resulta de gran relevancia por diversos motivos. Por una parte, ofrece una perspectiva de conjunto de la zona y de su evolución histórica, tan necesaria después de la fragmentación de los estudios hasta ahora realizados. Por la otra, pone en marcha una diversidad de técnicas de investigación que le proporciona especial interés metodológico al trabajo, evidenciando alcances y limitaciones de varias de ellas, así como sus posibilidades de complementariedad.

Interesado por el análisis tanto de las prácticas como de las representaciones urbanas, Jérôme Monnet divide su investigación en dos partes: en la primera realiza una revisión exhaustiva de los usos y funciones del centro (densidad de población, tasa de feminidad, tasa de ocupación de las viviendas, distribución y estructura de las actividades secundarias y terciarias, organización de los espacios), tomando como base la información estadística del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), y compensando la falta de precisión de la clasificación de los datos del INEGI en lo que toca al rubro comercial<sup>5</sup> con diversos sondeos; éstos le permitieron detallar la complejidad y extensión del sistema de calles especializadas<sup>6</sup> en el centro de la ciudad, así como

<sup>4</sup> Coulomb y Duhau, «Noticia sobre el coloquio nacional de investigadores sobre las transformaciones de los centros urbanos», en *Sociología*, UAM-Azcapotzalco, año 2, número 5 México, 1987, pp.237-238.

<sup>5</sup> La clasificación realizada por el INEGI de los establecimientos y del personal ocupado en las áreas estadísticas evidencia una fuerte influencia de la permanencia que se otorga *de facto* a la industria y al sector secundario en su conjunto: mientras que la industria está descrita por 54 ramas diferentes de actividad, el comercio sólo tiene nueve ramas, perdiéndose de este modo un grado valioso de precisión, que como muestra Monnet, puede ser compensado mediante otras técnicas de investigación.

<sup>6</sup> Casi todas las calles presentan una especialidad propia, un tipo de comercio que domina sobre los demás e imprime su carácter a la calle en su conjunto. La especialización por calle parece ser tanto una supervivencia del mercado precolombino descrito por los conquistadores, como una herencia de las corporaciones medievales europeas. Este sistema no cesa de renovarse, ya que añade a los rasgos tradicionales aportaciones muy recientes, como aparatos electrónicos y de aplicación informática.



descubrir la lógica que subyace a su articulación. Por último, para determinar las especificidades del Centro Histórico, compara la estructura de las actividades a distintas escalas: la de los centros urbanos (o sea la zona de estudio en su conjunto), la de la aglomeración formada por el Distrito Federal y el Estado de México, y la del resto del país.

La segunda parte del libro se concentra en la disección de las imágenes y, aunque se encuentra menos articulada que la anterior, resulta muy atractiva por la gama temática que aborda y por la diversidad de recursos metodológicos que pone en juego. Sobre la hipótesis de que las representaciones tienen una gran importancia para dirigir la acción y las transformaciones del espacio y que, al mismo tiempo, dan cuenta de proyectos políticos, se aboca a las tareas de descomponer el discurso dominante sobre el Centro Histórico —ese que impone una imagen hegemónica de ciudad— y a trazar de nuevo la génesis de sus diferentes elementos.

El análisis del discurso nos informa sobre valores, intereses y estrategias de los voceros que controlan las representaciones del espacio. Estas son producidas a través de diversos mediadores como las novelas, la publicidad, los medios de comunicación, los discursos de los políticos, los artículos de los científicos, las crónicas históricas y actuales, etcétera. Para analizar los motivos, los intereses en juego que revelan los discursos y las prácticas, Monnet realiza un recorrido por las representaciones elaboradas por algunos mediadores, tales como la imagen del Centro Histórico en la prensa (1988-1991) y las crónicas sobre la ciudad de México, desde la conquista española hasta la actualidad. Procede entonces a analizar el papel y objetivos del Estado mexicano en la delimitación y protección del patrimonio, y posteriormente realiza una semiología del espacio central, concentrando su atención en el discurso de la ciudad, en el espacio mismo, para ver cómo diferentes escalas (edificio, plaza, barrio) se articulan en secuencias significantes (el Zócalo, la Plaza de las Tres Culturas en Tlatelolco, el Palacio Legislativo, o diferentes museos).

Serge Gruzinski ha afirmado que la temporalidad falsa, reconstituida, es superior a la temporalidad verdadera para explicar el presente e influir en él. De este modo, el pasado mítico resulta tan necesario para comprender el presente como el pasado real, sobre todo si tomamos en cuenta que las acciones del Estado mexicano, en relación con el centro, se inscriben en el marco de un ordenamiento mítico del territorio, aparejado a una construcción de la memoria colectiva. En su intento por estudiar la relación del Estado con la centralidad, lo sagrado y la naturalización del

poder, Jérôme Monnet aborda el mito de México-Mexcaltitán. Asimismo, recurre a ejemplos de otros países para ampliar la discusión de la centralidad en general y de sus implicaciones, mostrando cómo el problema del centro, lejos de ser una constante de organización del espacio, aparece como una variable cultural. El centro es, pues, un denominador común geográfico, cuya única ley de distribución espacial sería estar en el centro imaginario de la comunidad, no menos imaginaria, que se lo da por centro.

La diversidad de apuestas que encontramos en *Usos e imágenes del Centro Histórico de la Ciudad de México* dificulta la elaboración de una reseña que dé cuenta de su riqueza y complejidad. Nos concentraremos pues sólo en dos de los temas abordados. Como apuntamos al principio, una de las consecuencias de la falta de conocimiento riguroso sobre el centro ha sido la tendencia a realizar generalizaciones sobre su problemática, confundiendo lo que ocurre en diferentes zonas del mismo. Como ha señalado Monnet, los usos y estado de los monumentos son bastante diferentes según la zona del Centro Histórico en que se encuentran. No es lo mismo el lado oeste, donde se localizan las actividades «modernas» —en el Paseo de la Reforma—, que las partes este, norte y sur, en donde se mantienen la vivienda y las actividades populares «tradicionales». Mientras en el lado oeste diversos intereses económicos y políticos han buscado la intersección entre las comodidades prácticas de la centralidad orgánica y los beneficios publicitarios y sociales de la centralidad simbólica —instalando allí las oficinas matrices y sus servicios correspondientes— al este, norte y sur se extiende un conjunto degradado que no ha interesado ni a los inversionistas ni al Estado.

Jérôme Monnet ha hecho notar que la extensión de las funciones centrales en el espacio urbano no opera mediante la sustitución de un viejo centro por uno nuevo, sino más bien a través de la constitución de una cadena complementaria de centros especializados. Al primer foco alrededor del Zócalo vino a yuxtaponerse el segundo hipercentro<sup>7</sup> histórico, en el poniente del primer cuadro, donde en 1990 encontró las mayores densidades de comercios y servicios. El tercer hipercentro —entre la Torre Latinoamericana y Reforma— en los años cincuenta, constituye ahora la zona de transición con el cuarto hipercentro, el de Reforma y la Zona Rosa. Éste, que todavía no existía a fines de los cincuenta, es el que el geógrafo francés ha caracterizado como el actual centro direccional

<sup>7</sup> Es el lugar donde se manifiestan con máxima intensidad las actividades y los fenómenos característicos del centro.

marcado por la segunda generación de rascacielos a lo largo del Paseo de la Reforma. Sin embargo, esa extensión aparente de la centralidad no debe encubrir la densificación y la diversificación crecientes de las actividades del viejo centro.

En segundo lugar, nos parece relevante el análisis realizado por este autor del papel de las políticas estatales en las transformaciones del patrimonio de la zona central. Sus reflexiones se inscriben en una corriente impulsada por diversos investigadores que se han pronunciado por el reconocimiento de que los procesos de transformación de la zona central suponen la existencia de un conjunto de actores con diferentes estrategias mutuamente referidas, que no pueden ser interpretadas como emergiendo simplemente de un cálculo limitado a intereses económicos independientes y absolutos.<sup>8</sup> Estos cuestionamientos nos obligan a no atribuir la situación de deterioro y la amenaza de destrucción irreparable de los edificios exclusivamente a la acción del capital inmobiliario y al gobierno que haría obras de regeneración para favorecer las ganancias de éste, sino a abrirnos a otros escenarios problemáticos, como la multideterminación de las políticas públicas, la relación de los habitantes y de diversos sectores de la sociedad civil con el patrimonio y la presencia de otros capitales que, a través de diversas alianzas, también intentan ampliar sus espacios y esferas de acción en la zona.

Desde esta perspectiva, el Estado puede ser visto como un interlocutor directo, con un papel más protagónico en la cuestión patrimonial. Así, encontramos que las intervenciones públicas pueden responder no sólo a los requerimientos de tal o cual capital, sino también a la búsqueda de legitimación del poder central a través de la utilización de determinados espacios, como en el caso del Templo Mayor, donde la recreación del pasado fue de la mano con el ejercicio del poder estatal, que buscó establecer una filiación directa con las fundaciones aztecas en función de su poder actual. El Estado mexicano se ha reservado celosamente la elaboración de las políticas de protección del patrimonio, para sacralizar relaciones, funciones y jerarquías que, por otra parte, permiten legitimar o excluir muchos otros usos y que, al definir la identidad, establecen la versión oficial de la «mexicanidad». Como apunta Monnet, la sacralización es puesta en juego por el discurso dominante, las políticas de protección del patrimonio y los ordenamientos míticos del territorio que inscriben el

<sup>8</sup> V. Coulomb y Duhau (coordinadores), *La ciudad y sus actores*, UAM-Azcapotzalco, México, 1988, pp. 42-53, 69-74.

poder y el centro en la naturaleza de las cosas. Esa naturalización establece un orden del mundo que oculta continuamente el hecho de que se impone en detrimento de unos y en beneficio de otros.

Uno de los usos del patrimonio que ha sido más desdeñado desde las políticas sacralizadoras de conservación ha sido el habitacional, que es justo el que ha permitido mantenerse en pie a buena parte de las construcciones históricas del centro. Y ese desdén hacia el patrimonio «no monumental» es ampliamente compartido tanto por los sectores dominantes como por los propios moradores de estos viejos barrios. Así, si bien Jérôme Monnet asegura que en el complejo imaginario asociado con esta zona hay una visión muy positiva sobre su patrimonio,<sup>9</sup> y es innegable esta valoración general del conjunto monumental, una mirada más atenta nos permite vislumbrar que en ese conjunto reconocido no se incluye todo el patrimonio. Habría que precisar mejor qué sí se incluye, pero de manera jerarquizada: tiende a valorarse más lo prehispánico que lo colonial, lo arquitectónico que lo intangible, lo monumental que el patrimonio habitacional. Se trata de una temática todavía inexplorada, y el trabajo que ahora reseñamos abre camino a nuevas investigaciones que se aboquen al estudio de las representaciones que sobre el patrimonio se han formado los habitantes tanto de la zona como del resto de la ciudad. Tal estudio encuentra sentido si partimos del hecho de que el impulso a la participación social en las políticas referidas a la conservación del patrimonio cultural requiere del análisis y transformación de las condiciones materiales y simbólicas que no sólo impiden a determinadas clases sociales compartir el patrimonio arquitectónico, sino que lo hacen negativamente significativo. Dentro del estudio de dichas condiciones materiales y simbólicas será fundamental la comprensión de las necesidades de los habitantes del patrimonio arquitectónico así como de los códigos y patrones de percepción desde los cuales se relacionan con estos bienes culturales.

Ana Rosas Mantecón  
UAM-Iztapalapa

<sup>9</sup> Monnet, 1995, pp. 177-178.

Sergio Javier Villaseñor Bayardo, (compilador), *Rencontres Franco-Mexicaines d' ethnopsychiatrie et de psychiatrie 1994-1996. Actes/ Encuentros franco-mexicanos de etnopsiquiatría y de psiquiatría 1994-1996. Actas*. Centro Científico y Técnico de la Embajada de Francia en México/Instituto Francés para América Latina/Revista del Residente de Psiquiatría, 1996, 205 pp.

La convicción de que las ciencias de la salud, en particular la psiquiatría, no pueden seguir ignorando a la antropología sin arriesgarse a perder eficacia terapéutica, y la evidencia de que en la evolución de una enfermedad interviene la propia concepción del individuo sobre su condición de enfermo, son dos aciertos que los autores de las 26 ponencias reunidas en *Rencontres* podrían suscribir. El tercero, la vitalidad de las relaciones culturales entre México y Francia que llevó a difundir la investigación clínica, el trabajo de campo y la reflexión teórica y metodológica de psiquiatras y antropólogos provenientes de ambas latitudes.

Celebro que la preocupación por curar de manera integral —que satisfaga a médico y enfermo— se encuentre en muchos de los trabajos que hoy comento. Que la medicina se interese por recuperar el contenido humano de su práctica —la enfermedad adquiere una expresión diferente en cada individuo y en cada cultura— no deja de ser alentador, porque ello contribuirá a fortalecer la dignidad del enfermo, que si generalmente se ve disminuido en sus capacidades, en los padecimientos mentales se torna aún más vulnerable y puede verse expuesto a la vejación del personal médico, cuando no de su propia familia y de su entorno social.

Isabel Lagarriga, Evelyne Pewzner-Apeloig y Sergio Villaseñor-Bayardo están interesados en conocer de qué manera los enfermos se ven a sí mismos. Tanto la población urbana internada en hospitales psiquiátricos —públicos y privados— como la de origen campesino o indígena que persiste en la utilización de terapéuticas no occidentales, dispone de una explicación de su enfermedad alejada de la «medicina científica», pero enraizada en su propia cultura. De ahí la presencia de factores mágicos (brujería), religiosos (castigo divino), de control social (infracción de normas), emocionales o hereditarios en la etiología. Los procedimientos diagnósticos, la clasificación de las enfermedades y los tratamientos se nutren igualmente de una cultura que no guarda relación con la racionalidad del modelo médico de Occidente. El

pensamiento médico se adjudicó, como condición de progreso, la ruptura con el mundo de lo religioso y lo sobrenatural, despojando a la enfermedad de sus dimensiones simbólicas.

Los tres autores parecen convenir en que si la psiquiatría occidental considerara el contexto cultural en el que se desarrolla la enfermedad, sus prácticas preventivas y terapéuticas serían mucho más exitosas. Proponen enriquecer la práctica médica, en el sentido de incorporar la cosmovisión del paciente. Sin embargo, ¿por qué no poner en la mesa de discusión los presupuestos sobre los que se ha construido la propia psiquiatría —su epistemología— exactamente como la etnopsiquiatría hace con «los otros»? Podríamos alentar con ello un auténtico diálogo entre culturas, donde sujeto y objeto edifiquen una comprensión común.

Con una dosis de imaginación extraordinaria y una capacidad humana nada desdeñable, Anne Henry y Sergio Villaseñor-Bayardo muestran cómo la antropología puede convertirse en un importantísimo elemento terapéutico cuando las herramientas propias de la psiquiatría parecen insuficientes o limitadas.

Contrariamente a la idea de que el crecimiento «de las patologías ligadas al envejecimiento se explica por el aumento de la esperanza de vida», los autores mencionados sostienen que el lugar tan restringido que se ha dejado a los viejos en algunos países de Occidente, sobre todo en Europa, ha contribuido a que sus sentimientos de autodesvaloración los conduzcan a la demencia. El aislamiento en instituciones o casas de retiro no es más que la expresión de su aislamiento afectivo. En un afán por contrarrestar su condición de excluidos se ensayó devolver a los ancianos uno de los papeles que en otro tiempo les habían sido casi inmanentes: el de testimoniar y transmitir.

Bretaña, región al oeste de Francia que está viendo amenazadas su lengua y sus tradiciones, ha sido el escenario de los encuentros entre ancianos, depositarios de dichas «especies en extinción», y los niños que estudian neobretón —más académico, uniforme y carente de las variaciones dialectales propias de una lengua en transformación— en escuelas fundadas por militantes de la cultura bretona. El placer que los ancianos encontraron, no sólo en la transmisión de una lengua más auténtica, con mayor riqueza idiomática que la enseñada en las escuelas, sino en la compañía de los niños, generó el sentimiento de restablecimiento de la continuidad generacional. La carga de narcisismo y la conciencia de su utilidad hicieron del enfoque etnológico un instrumento terapéutico. En otra experiencia, esta vez con ancianos hospitalizados, o que lo había sido en algún momento, y con dificultades para hablar de sí mismos, se optó por organizar entre ellos grupos de habla en bretón —

lengua ambigua: a veces objeto de orgullo, otros de deshonra— con el fin de hacer aflorar sus recuerdos sobre fiestas, ritos, costumbres. Hablar del pasado trajo como consecuencia la comparación con el presente y, finalmente, permitió emerger la propia subjetividad: La doctora Henry sostiene —a manera de hipótesis— que el bretón, por representar socialmente una lengua arcaica, podría convertirse en vehículo de los contenidos del inconsciente.

Por más que este experimento de «laboratorio social» me haya parecido altamente sugerente y creativo, no dejan de inquietarme los aspectos éticos del mismo: hablar de la propia subjetividad por inducción.

Desde otra perspectiva, Jorge Aceves Lozano rescata el hecho de que la etnopsiquiatría, al intentar comprender los procesos de salud-enfermedad bajo los propios conceptos de los grupos culturales donde ellos tienen lugar (la llamada perspectiva «emic» sobre la que también insiste Alma García Alcaraz al definir la psiquiatría transcultural), permite a la historia oral desarrollar «controles críticos en los procesos de construcción del conocimiento», cuando éste se sustenta en concepciones subjetivas de los individuos, tal y como acontece en la entrevista. El historiador oral se halla entonces en condiciones de reconocer en los testimonios por él recogidos las dimensiones no conscientes, analizar la subjetividad, no sólo desde el entramado conceptual del investigador, sino en el marco sociocultural del que proviene.

Finalmente, me gustaría comentar los trabajos que se agrupan en torno a la preocupación por ofrecer alternativas institucionales al encierro en un manicomio, usualmente prolongado y causa de segregación del paciente de su entorno social.

Si bien el *sector* es conocido como el modelo francés de atención psiquiátrica, A. Marcuel, F. Caroli, Jean Garrabé de Lara y Alberto Velasco Garduño se encargan de recordarnos su historia y sus bondades. La destrucción de hospitales psiquiátricos, la muerte de internos y la experiencia por parte de médicos y enfermeras de campos de concentración durante la Segunda Guerra Mundial, condujeron a plantear la necesidad de evitar a los enfermos vivencias similares. El *sector* o área geodemográfica que presta atención psiquiátrica de manera oficial desde 1960 a un grupo de población que puede variar entre 60,000 y 80,000 habitantes tuvo y tiene como cometido el progresivo abandono de las grandes unidades hospitalarias —poco personalizadas y con dificultad para dar seguimiento al paciente después de su salida— la disminución de los internamientos sin consentimiento del paciente, la cercanía entre éste y el lugar de atención, y el sustituir las

hospitalizaciones largas por estancias cortas para evitar la desocialización que implica el aislamiento prolongado. Finalmente, el *sector* pretende involucrar a la familia en la propia terapéutica.

Otras formas de psiquiatría intersticial más sofisticadas —de esta psiquiatría que ya no espera la llegada del paciente, sino que sale en su búsqueda— se han desarrollado en Francia como apoyo al *sector*. Martin Reca, J. Luc Marcel, Anne Henry, Michel Botbol, Mario Horesyein y Pierre Delteil pormenorizan su experiencia clínica en hospitales de día, centros de acogida y de crisis en urgencias psiquiátricas, centros de readaptación terapéutica y de ayuda a la dependencia de medicamentos (sobre todo tranquilizantes), unidades de atención psiquiátrica domiciliaria para bebés (autismo, encefalopatía), intervenciones en las escuelas destinadas a prevenir traumatismos psicológicos y la propuesta de centros de tratamiento para delincuentes sexuales, respectivamente.

Si bien esta diversidad de opciones terapéuticas puede ser resultado de la creciente especialización de la psiquiatría, del movimiento consustancial a la medicina moderna de destinar más recursos a la prevención que a la curación, del deseo sincero de responder, bajo modalidades apropiadas, a cada una de las fases de la enfermedad y de descubrir en cada paciente su propia singularidad, es inevitable pensar en el tipo de sociedad que hemos construido, en el cúmulo de nuevas patologías cuyo crecimiento parece imparable y para las cuales casi siempre hay una respuesta institucional que no permite ningún resquicio.

*María Cristina Sacristán*  
Instituto de Investigaciones dr. José María Luis Mora



*Fiesta de la Candelaria. Tlacotalpan, Veracruz, Seminario de tradiciones populares, Fonogramas 1, El Colegio de México.*

Como trabajo conjunto de dos áreas del Seminario de tradiciones populares—La décima popular en México y Puerto Rico y la Fonoteca y archivo de tradiciones populares—El Colegio de México publicó, a fines de 1995, un par de discos compactos dedicados a la fiesta de la Candelaria en la población de Tlacotalpan, Veracruz. Realizado a partir de grabaciones de campo de 1993 y 1994, este producto fonográfico se debe en gran medida al entusiasmo de los estudiosos Yvette Jiménez de Báez y Fernando Nava, quienes incorporando a su equipo de investigadores a Benito Alcocer, Donají Cuéllar, Marco Antonio Molina y Mario Ortiz, lograron una síntesis auditiva de los primeros días de la llamada Perla del Papaloapan. Esta serie de grabaciones pretendió registrar la fiesta y «consignar toda su riqueza», como bien lo dice la doctora Jiménez de Báez en la presentación del folleto que acompaña a los discos. Si bien la pretensión de abarcar una «totalidad» ya resulta un fenómeno a cual más ambicioso y poco posible de ejecutarse en un par de compactos, no cabe duda que, aunque con algunas fallas, la imagen auditiva que se nos presenta plantea varias novedades importantes.

La fiesta de la Candelaria ha tenido una buena cantidad de reseñistas, fotógrafos y estudiosos que se han encargado de convertirla en un fenómeno festivo bastante conocido, no sólo en el estado de Veracruz, sino fuera de él. Muchos son los textos, folletos, artículos, libros que se han escrito sobre esta fiesta, por lo menos desde mediados del siglo XIX hasta la fecha. Y no son pocas las referencias fotográficas, cinematográficas y documentales con que cuenta tanto el pueblo como su fiesta, desde la década de los años cuarenta de nuestro siglo hasta hoy día. Sin embargo, este par de compactos es quizá el primer recuento auditivo más o menos completo de la fiesta, tal como ocurrió en los primeros meses de 1993, con algunos complementos de la festividad realizada en 1994.

En primer término destacan las grabaciones del ritual religioso que forman prácticamente una cuarta parte del material auditivo en cuestión. El incluir este aspecto de la fiesta es sin duda una novedad. Desde luego que se trata de los sonidos de un festejo dedicado en primera instancia al culto y que como la misma autora acepta «centra su vida en el ritual y celebración, en una gran fiesta mariana, mestiza, vinculada a la fiesta de las candelas y de la purificación...». Las muestras auditivas del ritual religioso se recogieron tanto en ambientes cerrados —el interior del santuario— como abiertos —las procesiones y el paseo del santuario hacia el muelle y de ahí sobre la panga por el río Papaloapan—. Las grabaciones a cielo abierto, sin embargo, son las más, dado que la fiesta popular en general es más accesible en la plazas, las calles, el muelle y en las aguas ribereñas. Es posible identificar que el ambiente festivo también se mete a las cantinas, a los mercados y a ciertos espacios un poco más exclusivos, como el Club de Leones. Éstos también están documentados en algunos cortes de estas grabaciones. Pero si la pretensión es mostrar «la totalidad» de la fiesta y sus ambientes, claramente hacen falta las tertulias familiares, consagradas a la Virgen de la Candelaria que, por esos días, abundan en el interior de las casas tlacotalpeñas. Llama la atención que los investigadores no hayan incluido estos ambientes, un tanto más íntimos, pero no menos representativos del pueblo enfiestado. Es ahí en donde el juego, el dicho, el son pícaro y, en fin, «el relajo» y la «pachanga» se hacen más inteligibles para un oído poco avezado al sonar de las multitudes y los giros veracruzanos.

En segundo término vale destacar la preponderancia del son jarocho como la materia auditiva «secular» más relevante de la fiesta. Más de la tercera parte de los cortes musicales y ambientales que se presentan en esta imagen auditiva están relacionados con el son jarocho. Y no es para menos. Quienes se interesan por este género de la música popular y folklórica mexicana saben que desde hace unos diez años, una de las mecas del son jarocho es el Tlacotalpan musical de fines de enero y principios de febrero de cada año. A partir de los Encuentros de Jaraneros y la revitalización de los fandangos, una buena cantidad de músicos se reúne ahí para intercambiar instrumentos, sones, experiencias y demás, para el beneplácito no sólo del quehacer musical, sino de investigadores sociales, musicales y literarios como Fernando Nava e Ivette Jiménez de Báez. En el folleto que acompaña este par de compactos la misma presentadora reconoce: «...es significativa la presencia todos los años de músi-

cos y estudiosos del folklore que llegan no tanto como investigadores que registran el hecho "desde la barrera", cuanto como celebrantes que han creado ahí su espacio festivo ( el Encuentro, el fandango, una cantina)». Y esto desde luego es cierto, aunque también son muchos los músicos y los estudiosos que sí participan desde afuera, disfrutan de aquel sonido y esa imagen que se genera a partir de la expresión popular musical y lírica de la fiesta.

La música y el verso jarocho son dos de las materias primas básicas de este par de compactos. Cuentan con una buena variedad de intérpretes, de formas tanto musicales como literarias que mal que bien sitúan al escucha en un mundo musical festivo con una personalidad propia y característica de una región específica del país y del estado veracruzano. Por eso mismo llama la atención la pobreza de sus descripciones, tanto formales como organológicas, tanto históricas como lingüísticas e incluso musicales, impresas en el folleto que acompaña estos fonogramas. No se trataría de volver a hacer lo que ya se ha hecho en los discos sobre sonos de Veracruz, tanto oficiales como comerciales, sino más bien de destacar las particularidades de las grabaciones que se presentan y no caer en falsedades o lugares comunes tales como «...la jarana jarocho, similar en forma a la guitarra y *siempre mucho menor* que ésta aunque la haya de distintos tamaños...» ¿Por qué no se habla de ese cordófono que aparece en las grabaciones llamado «la bocona»? ¿Por qué no se mencionan las particularidades de la décima jarocho de tío Costilla frente a las de Guillermo Cházaro o las de Paco Píldora? O, ya entrados en gastos, ¿por qué no se identifica al fandango como un fenómeno festivo que tiene reglas propias y que es en sí una especie de rito dentro de la fiesta? Al escuchar los ejemplos musicales y leer las notas, queda una infinidad de huecos informativos que no serían difíciles de llenar en atención al escucha tanto ignorante como versado.

Por otra parte, este conjunto de grabaciones busca llevar el oído a otros ámbitos de la fiesta de la Candelaria que manifiestan poca riqueza auditiva como la pelea de gallos, las correrías de los toros, las regatas o el ambiente general en la plaza Zaragoza. Independientemente de la calidad de las grabaciones —que, por cierto, en ocasiones es francamente deficiente— uno se pregunta qué tan representativos de la fiesta tla-cotalpeña son estos ambientes. ¿No son estos murmullos y griteríos de multitudes los mismos sonidos de la mayoría de las fiestas y ferias pueblerinas del país?

En fin, la propuesta de estos dos compactos resulta sin duda interesante, por tratarse de grabaciones de campo que retratan auditivamente un proceso festivo. La presentación general, el orden en que van apareciendo los ambientes y las músicas que acompañan tanto los cortes que representan a la fiesta religiosa como a la secular, a la «oficial» como a la «marginal», plantean un esfuerzo digno de encomio. La versatilidad de los caminos que los realizadores escogieron para transitar de un ambiente a otro también muestra un alto grado de originalidad y dedicación. Escoger las más de dos horas de ambientes y sonoridades de la fiesta tlacotalpeña fue sin duda una tarea ardua y paciente, sobre todo si no se olvida que tales materiales provinieron de un universo de 124 horas de grabación.

Sin embargo, emanando tal producto del trabajo de investigadores patrocinados por una institución académica de excelencia como es El Colegio de México, sorprende la superficialidad de los comentarios que acompañan estas grabaciones. La ausencia de los cientos de referencias existentes sobre el son jarocho, los fandangos, o la literatura sobre las festividades de la Candelaria es un tanto inaceptable si se pretende dar una versión auditiva de la fiesta «consignando toda su riqueza» y acompañando tales sonoridades con un texto escrito. El par de compactos *Fiesta de la Candelaria. Tlacotalpan, Veracruz* es sin duda un esfuerzo importante que se quedó, como producto fonográfico, a medias, y muy lejos de tener un acabado académico relevante.

Ricardo Pérez Montfort  
UNAM





# Cuicuilco

## Normas para la presentación de originales

### *Originales*

Las colaboraciones (un original y una copia) deberán remitirse al Departamento de Publicaciones de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, Periférico Sur y Zapote s/n, Col. Isidro Fabela, C.P. 14030, Delegación Tlalpan, México, D.F., adjuntando la dirección y el número telefónico del autor.

El original deberá estar escrito a doble espacio con 28 líneas de 65 a 70 golpes cada una en papel tamaño carta.

Los originales escritos en otro idioma serán aceptados y enviados a dictaminación, pero si ésta resulta positiva, la traducción será responsabilidad del autor.

### *Notas*

Deberán estar numeradas y escritas a doble espacio y se recomienda el envío de las mismas al final del texto.

### *Referencias bibliográficas*

Deberán contener los siguientes datos en este mismo orden: nombre y apellidos del autor, título de la obra, editorial, lugar de edición, año de edición, número de páginas. En el caso de artículos o capítulos de libros deberá colocarse entre comillas el título y posteriormente los datos antes citados.

### *Abreviaturas*

Cuando se usen abreviaturas deberá escribirse la primera vez el nombre completo y entre paréntesis la abreviatura usual o la escogida.

### *Ilustraciones*

Deberán ser enviadas en páginas aparte, numeradas y acompañadas de las notas y fuentes utilizadas, indicándose en el texto el lugar preciso en el que se ubicarán.

En lo que se refiere a figuras y mapas, deberán ser entregadas cada uno por separado en papel albanene tamaño carta y dibujados con tinta china. En cuanto a fotografías, se entregarán en papel tamaño postal y en blanco y negro.

### *Dictámenes*

El editor acusará recibo de originales remitiéndolos a dos dictaminadores anónimos que evaluarán cada colaboración. Una vez dictaminados, el editor comunicará el resultado y, en el caso de ser positivo, se solicitará a los autores, de ser posible, el envío del diskette donde fue capturado. En ningún caso se devolverán originales.

# Cuicuilco

NUEVA EPOCA Volumen 3, Número 7, Mayo/Agosto 1996

## Nueva museología mexicana (primera parte)

- Presentación • *Luis Gerardo Morales Moreno* 5
- La museología y la práctica del museo. Áreas de estudio •  
*Felipe Lacouture Fornelli* 11
- Venturas y desventuras de los estudios de público •  
*Graciela Schmilchuk* 31
- ¿Qué es un museo? • *Luis Gerardo Morales Moreno* 59
- Todo rincón es un centro. Hacia una expansión de la idea  
del museo • *Marco Barrera Bassols y Ramón Vera Herrera* 105

## Miscelánea

- Carlos V, Cortés y la modernidad • *Herbert Frey* 143
- ¿Exaltación o lealtad?: los indios ante la coyuntura de las guerras  
borbónicas en Nueva España • *Marco Antonio Landavazo Arias* 159
- De la Teotlalpan al valle del Mezquital: una reconstrucción  
etnohistórico-arqueológica del modo de vida de los hñähñü •  
*Patricia Fournier García* 175

## Reseñas