

La ambivalencia del lugar de lo indígena en la nación mexicana

Representación y auto-representación en los museos comunitarios y estatales en Oaxaca, México

Eva T Schroots

Imagen en la portada:

El museo comunitario Ñuu Kuiñi en Santa María Cuquila, Oaxaca, México (Foto: Eva T Schroots)

La ambivalencia del lugar de lo indígena en la nación mexicana

Representación y auto-representación en los museos
comunitarios y estatales en Oaxaca, México

Eva Julia T Schroots

MA Estudios Latinoamericanos

Análisis Cultural

Tesis de Maestría

Supervisora: Dr. A. I. Churampi Ramírez

Universidad de Leiden

Facultad de Humanidades

12-07-2018

Agradecimientos

Quisiera agradecer a Adriana Churampi Ramírez por sus consejos, las críticas constructivas y el tiempo que dedicó a revisar todas las versiones de esta tesis; a Mauricio Reyes Acuña, por todo y a Juan, por el aventón a San Miguel Tequixtepec.

Índice

Introducción	7
1. El lugar de lo indígena en la nación mexicana	9
1.1 El indigenismo mexicano	9
1.2 La constitución de la mayoría como minoría	11
1.3 El neindigenismo en México	14
1.4 La ambivalencia postcolonial del lugar de lo indígena	16
2. Los museos estatales y comunitarios en México	18
2.1 La teatralización del poder en los museos estatales	18
2.2 El contra-discurso de los museos comunitarios	22
3. Marco teórico	25
3.1 Construyendo la comunidad imaginada de México	25
3.2 Los parámetros de la nación mexicana	28
3.3 La identidad indígena y la ‘autenticidad cultural’	30
3.4 ‘Place-making’: comunidades imaginadas y lugares imaginados	32
4. La escenificación de identidades: un análisis	35
4.1 La (auto-)representación en los museos comunitarios	35
4.1.1 Afirmar el origen y legitimar el pasado	35
4.1.2 (Re)inscribiendo el territorio histórico	39
4.1.3 La libre determinación	42
4.1.4 Conocimiento académico vs. conocimiento indígena	44
4.1.5 La comunidad dinámica vs. el museo congelado	46
4.2 La representación en los museos de la red del INAH	50

4.2.1 La nación pluricultural retórica	50
4.2.2 ¿Cómo ser indígena?	56
4.2.3 Los pilares de la nación	59
Conclusiones	63
Bibliografía	66
Apéndice	71
Lista de los museos visitados de la red de museos del INAH	71
Lista de los museos comunitarios visitados	71

Introducción

'Para que las tradiciones sirvan hoy de legitimación a quienes las construyeron o las apropiaron, es necesario ponerlas en escena'
(García Canclini 1990, 151)

En su libro *Culturas Híbridas* (1990), García Canclini expone que 'el patrimonio existe como fuerza política en la medida en que es teatralizado: en conmemoraciones, monumentos y museos' (García Canclini 1990, 151). Los museos no son instituciones neutrales, sino influidas por la distribución y el ejercicio del poder; representan o forman parte de discursos. Para ilustrar la teatralización del patrimonio en los museos, García Canclini analizó los recursos arquitectónicos y museográficos del Museo Nacional de Antropología (MNA) en la Ciudad de México y llegó a la conclusión de que el MNA no es como cualquier museo antropológico, sino que es una síntesis escenificada de lo nacional (García Canclini 1995, 127). Las exhibiciones, los objetos expuestos, la configuración del espacio y la monumentalidad del edificio: todos los recursos del MNA contribuyen a la escenificación del discurso nacional.

Debido al carácter teatral de los museos, como sitios donde se pone el patrimonio en escena para legitimarlo, construirlo o apropiarse de él, son lugares interesantes para entender los cambios contemporáneos que se están manifestando (Gamboggi 2007). En el discurso nacional de México, lo indígena siempre ha tenido un papel importante, pero también inconstante. Desde el período postcolonial, el lugar de lo indígena en la nación mexicana ha variado entre la marginalidad y la admiración. En este momento, la nación mexicana intenta deshacerse de la ideología y políticas del pasado, mientras que es desafiada por nuevos discursos identitarios como el neoindigenismo. La identidad nacional está en movimiento y en consecuencia, el lugar de lo indígena es más ambivalente que nunca antes¹.

Esta tesis investigará los cambios contemporáneos en la identidad nacional mexicana, y la posición ambivalente de lo indígena dentro de la nación mexicana, a través de las representaciones museísticas en los museos estatales y comunitarios. En el verano de 2017, visité cinco museos del

¹ El primer capítulo de la tesis se concentrará en el trasfondo de la ambivalencia del lugar de lo indígena en la nación mexicana, y el surgimiento de nuevos discursos identitarios que desafían la identidad nacional.

Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y diez museos comunitarios² en el Estado de Oaxaca, México. En este Estado vive la población indígena más grande y diversa de México: más de un tercio de los habitantes oaxaqueños es indígena y 15 de los 56 grupos etnolingüísticos del país viven en su territorio. Además, el Estado de Oaxaca simpatiza con la causa neoindigenista del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en el Estado de Chiapas (Wang 2015, 256). Debido a la presencia de los diferentes discursos identitarios, predominantemente indígenas, los museos estatales y comunitarios en Oaxaca constituyen un escenario perfecto para investigar el lugar de lo indígena en la nación mexicana y los cambios contemporáneos que se están manifestando en relación con la identidad nacional e indígena.

Aunque los museos del INAH solo constituyen un pequeño porcentaje de los museos en México, sus representaciones, asociadas al discurso nacional y las políticas postrevolucionarias, siempre han tenido un amplio efecto en el público mexicano (Shelton 1995, 69). A diferencia de los museos del INAH, los museos comunitarios tratan de construir la visión propia de la comunidad. Según los fundadores de los primeros museos comunitarios en Oaxaca, los discursos dominantes están ausentes en este tipo de museo porque no nacen de mandatos de políticas públicas centrales (Camarena y Morales 2009, 18). Esta supuesta oposición entre los dos tipos de museos plantea preguntas: ¿Es posible que las representaciones en los museos comunitarios operen independientemente de los discursos dominantes, como el discurso identitario de la nación mexicana o las políticas indígenas? ¿Y qué se puede decir de otros discursos identitarios? ¿O la influencia de factores económicos o culturales? Es difícil creer que los museos comunitarios solo nazcan de la necesidad de explicitar a la identidad comunitaria, y se sustraigan por completo de la influencia de otros discursos identitarios y dinámicas culturales y económicas.

En esta tesis, partiremos de la hipótesis de que los museos del INAH, así como los museos comunitarios, son instrumentos en la escenificación de varios discursos identitarios y políticos, del pasado y actuales, que reflejan la posición ambivalente de lo indígena en la nación mexicana hoy en día. En el análisis de los museos del INAH y los museos comunitarios en Oaxaca, discutiremos qué rol desempeñan los recursos museográficos en la construcción de identidades, qué discursos y dinámicas están presentes en las representaciones en los museos y de qué manera posicionan el lugar de lo indígena en la nación mexicana.

² El apéndice contiene una lista completa con los nombres y direcciones de todos los museos que visité, durante mi trabajo de campo en el verano de 2017.

1. El lugar de lo indígena en la nación mexicana

1.1 El indigenismo mexicano

La política indigenista en México surgió en el siglo XIX, cuando se creó un mito político para fortalecer la unidad de la nación mexicana: la idea de que en términos sociales México era una nación mestiza (Hale y Orensanz 1997, 824). La concepción de México como una nación mestiza surgió a finales del siglo XIX, en los años porfiristas. En los años anteriores, la nacionalidad mexicana se concibió en términos criollos (Hale y Orensanz 1997, 824). En la época del presidente Porfirio Díaz, la doctrina clave fue una mezcla del positivismo y el liberalismo (Hale y Orensanz 1997, 822), caracterizada por la modernización e industrialización. En ese período, lo indígena fue visto como un elemento atrasado, un freno para el progreso de la nación mexicana (Morris 2001, 240; Shelton 1995, 81). El mestizo fue visto como capaz de forjar una gran civilización, a diferencia del indígena y del criollo (Villoro 1987, 215-216). Según los pensadores y políticos de fines del siglo XIX, los indígenas no pudieron unificar la nación por su situación de aislamiento. Los criollos tampoco pudieron lograr esto porque sólo tuvieron 'conciencia de grupo que pretende defender sus exclusivos intereses' que se encontraban ligados fuertemente a los intereses extranjeros. El mestizo fue visto como el único grupo capaz de lograr una unidad nacional (Villoro 1987, 216). Debido a eso, el Estado forzó la asimilación de la población indígena al interior de una nación mestiza y moderna, para impulsar el progreso (Castellano Guerrero 1994, 107). Además, el liberalismo del siglo XIX buscó negar la diferencia, una respuesta al sistema de las castas del período colonial, para establecer una nación homogénea (Castellano Guerrero 1994, 107). Esas actitudes de los pensadores y políticos liberales a fines del siglo XIX determinaron el comienzo de la política indigenista (Bonfil Batalla 1983, 142; Castellano Guerrero 1994, 108).

La Revolución Mexicana de 1910 permitió que el proceso de consolidación de la nación mexicana pasara a una nueva etapa (Castellano Guerrero 1994, 109; Del Val y Zolla 2014, 37), debido a la apropiación de lo indígena y a la institucionalización de la política indigenista (Morris 2001, 240; Shelton 1995, 85-86). Durante la Revolución, lo indígena fue redescubierto como baluarte de la nación mexicana (Hale y Orensanz 1997, 823), como reacción contra el extranjerismo de la vieja clase gobernante y para fortalecer a la nación (Korsbaek y Sámano Rentería 2007, 201). Al mismo tiempo, lo indígena tuvo que desaparecer con el fin de llevar a cabo la modernización económica, que liberaría al país del capitalismo (colonial) de Occidente (Korsbaek y Sámano Rentería 2007, 201). La sociedad mexicana tuvo que transformarse en una nación mestiza, porque 'el indio no podía

quedarse rezagado' (Bonfil Batalla 1983, 143), o sea, el indio tuvo que transformarse en mestizo. Al mismo tiempo, 'las aspiraciones revolucionarias que inspiraron las políticas de igualdad y que guiaron a la teoría indigenista quedaron subsumidas en los límites definidos por el modelo capitalista predominante' (Del Val y Zolla 2014, 25). El deseo de modernización de la nación mexicana, y por lo tanto la asimilación de los indígenas, condujo al indigenismo institucionalizado (Bonfil Batalla 1983, 143; Korsbaek y Sámano Rentería 2007, 201). En los primeros años después de la Revolución, la política indigenista implicó la educación de los indígenas mediante la educación nacional (Bonfil Batalla 1983, 143; Korsbaek y Sámano Rentería 2007, 204), porque una de las metas de la Revolución fue la 'educación' de los indígenas para que abandonaran sus 'malos hábitos' y pudieran integrarse a una sociedad mestiza y homogénea (Bonfil Batalla 1983, 145; Favre y Cusminsky 1985, 182). En los años cuarenta del siglo XX, el indigenismo fue institucionalizado por el Estado, después del Primer Congreso Indigenista Interamericano en 1940, para resolver 'el problema indígena' (Korsbaek y Sámano Rentería 2007, 202). Según Aguirre Beltrán (1957, en Del Val y Zolla 2014, 26), este 'problema indígena' consistía en graves problemas sociales de la población indígena y su falta de desarrollo económico (Aguirre Beltrán 1967). El Instituto Nacional Indigenista fue fundado en 1948, para ayudar en la solución del 'problema indígena' mencionado (Korsbaek y Sámano Rentería 2007, 202). La meta del indigenismo institucionalizado fue la integración social y económica del indígena a la nación mexicana mestiza.

La crítica al indigenismo empezó en las últimas décadas del siglo pasado, debido a una autoconciencia del propio indigenismo y el surgimiento del neoindigenismo³ (Del Val 2008, 241-242; Taylor 2005, 80). Algunos antropólogos, como Bonfil Batalla (1983), Villoro (1987), Medina y García Mora (1983) y Warman (1970), escribieron obras críticas sobre el indigenismo. Según Bonfil Batalla (1983, 145), la política indigenista intentó 'una asimilación total del indígena, una pérdida de su identidad étnica, una incorporación absoluta a los sistemas sociales y culturales del sector mestizo mexicano'. El indígena no tuvo nada que decir sobre la nación dentro del discurso indigenista: a través de la política y las instituciones indigenistas, el indígena fue juzgado y dominado por el no indígena (Villoro 1987, 8). La crítica de los antropólogos, en combinación con el surgimiento de los movimientos sociales de campesinos mestizos e indígenas (Castellanos Guerrero 1994, 112), transformó la representación de lo indígena y su lugar en la nación mexicana. El indigenismo propuso un cambio en el proyecto de la nación: la incorporación de la diversidad étnica a la identidad

³ La gran diferencia entre los dos términos es que el indigenismo en México fue una política del Estado. El indigenismo institucional empezó en los años cuarenta del siglo XX y duró hasta los años ochenta. El neoindigenismo es un indigenismo propio de los pueblos indígenas que surgió en los años ochenta como respuesta a la adopción formal del neoliberalismo como política oficial del Estado mexicano y la crisis del indigenismo institucionalizado (Korsbaek y Sámano-Rentería 2007, 195-196).

nacional, como uno de los elementos fundadores de la nacionalidad mexicana (Castellanos Guerrero 1994, 112). El Estado todavía aspiraba a unificar México, pero no a través de la homogeneización cultural: la consolidación de la nación mexicana debía reflejar la diversidad cultural de México (Castellanos 1994, 112; Favre 1985, 182; Rio Cañedo 2010, 161). En los años ochenta, el gobierno admitía la pluralidad (Morris 2001, 245), y con la modificación del Artículo 4 de la Constitución en 1991, México se declaró oficialmente como una nación pluricultural (Korsbaek y Sámano Rentería 2007, 198; Sanchez 1999, 102).

Sin embargo, la Revolución mexicana no solo fue la fuente de inspiración del indigenismo (Korsbaek y Sámano Rentería 2007, 201), sino también ‘puso en la mesa de discusión el tipo de país que queríamos ser y el tipo de habitante que debería ser el mexicano’ (Del Val 2008, 19). En las décadas posteriores a la Revolución, surgieron muchas propuestas de identidad nacional mexicana, como *Forjando patria* de Gamio en 1916, la *Raza cosmica* de Vasconcelos en 1925, el *Perfil del hombre y la cultura en México* de Ramos en 1934 y *El laberinto de la soledad* en 1949 de Octavio Paz. Aunque la discusión sobre la identidad nacional mexicana tuvo su culminación a finales de los años cuarenta, algunas obras significativas que trataban el tema de la identidad nacional aparecieron en los años ochenta, como *México Profundo* de Bonfil Batalla y *La Jaula de Melancolía* de Bartra en 1987 (Del Val 2008, 19). Además, el surgimiento del EZLN en los años noventa y el discurso del Subcomandante Marcos⁴ también influyeron en la discusión sobre la identidad nacional y la manera en que los mexicanos conciben su relación con los pueblos indígenas (Del Val 2008, 239). Aunque este párrafo sobre el indigenismo mexicano solo presenta una síntesis con pocos datos, muestra que el lugar de lo indígena en el discurso nacional de México, y la identidad nacional mexicana, siempre ha estado, y está, en movimiento.

1.2 La constitución de la mayoría como minoría

Aunque el lugar de lo indígena en el discurso nacional de México ha cambiado mucho, oscilando entre un lugar positivo y negativo, los pueblos indígenas siempre han quedado al margen de la sociedad. Los indígenas ‘estaban y están todavía en los límites económicos, sociales y territoriales que el resto de la sociedad les permitía y les permite’ (Del Val 2008, 91). Esta situación contemporánea de la población indígena en México, puede explicarse por la subordinación estructural a la que los indígenas fueron sometidos en la época colonial (Del Val 2008, 90). Según

⁴ La sección 1.3 trata del neoindigenismo, el EZLN y su influencia en el lugar de lo indígena en el discurso nacional.

Gruzinski (Gruzinsky y Wachtel 1997, 231), la posición marginal de los indígenas hoy en día, es el resultado de la constitución de los indígenas como minoría por los españoles; un proceso que empezó con la invasión y conquista de América. Al momento de la conquista en 1521, la población indígena formaba la mayoría en México: Tenochtitlán, la capital de los Mexicas, tuvo 200.000 a 300.000 habitantes indígenas enfrentada a varios miles de conquistadores (Gruzinski y Wachtel 1997, 231). A pesar de eso, los españoles tuvieron mucho éxito transformando la mayoría indígena en una minoría. ¿Cómo lograron eso?

En el artículo *Cultural Interbreedings: Constituting the majority as a minority* (Gruzinski y Wachtel 1997), la historia de los indígenas de Tenochtitlán, o la Ciudad de México, ilustra la constitución de los indígenas como una minoría en México. Después de la conquista de Tenochtitlán en 1521, los españoles adaptaron algunas medidas, institucionales y jurídicas, que asignaron un estatus menor a la población indígena, porque vieron a los indígenas como 'niños' que necesitaban protección de sí mismos (Gruzinski y Wachtel 1997, 232). Además, los españoles diferenciaron a los indígenas del resto de la población (peninsular y criolla) con la creación de la República de Indios y el Juzgado de Indios (Gruzinski y Wachtel 1997, 232). Utilizando a esas instituciones, se eliminaron todas las diferencias entre los grupos étnicos; los españoles crearon un Otro homogéneo. El resultado de esas medidas e instituciones fue una separación física y espacial entre los indígenas y la población peninsular y criolla. Los indígenas ya se encontraban en la periferia en relación al centro hispánico (Gruzinski y Wachtel 1997, 233).

Los españoles no solo transformaron los sistemas organizativos de los indígenas, sino también reorganizaron la conformación de los pueblos indígenas y sus sujetos (Barabas 2004, 107; Hermann Lejarazu 2016, 17). Los cambios en las concepciones territoriales a partir de los mapas y lienzos de tradición indígena tuvieron un gran impacto en la sociedad indígena, como el abandono forzado de sus pueblos (Barabas 2004, 107; Hermann Lejarazu 2016, 17). Aun así, la fragmentación territorial no fue el resultado exclusivo de las políticas españolas; la fragmentación también surgía de los conflictos internos entre nobles y algunos sectores indígenas en el período colonial (Barabas 2004, 107). No obstante, las políticas de la fragmentación territorial hispana todavía tienen efecto en los etno-territorios contemporáneos.

En el siglo XVII y XVIII, el modo de vida indígena se convirtió en un fenómeno de marginalización por la hispanización de las élites indígenas, la nobleza indígena y los caciques ricos, y el rechazo de la cultura indígena por los mestizos (Gruzinski y Wachtel 1997, 233). Al mismo tiempo, las tradiciones indígenas fueron reducidas a una forma exótica y folclórica (Gruzinski y Wachtel 1997, 234). La transformación y domesticación de las tradiciones indígenas creó una ruptura entre el pasado

indígena, anterior a la conquista de México, y el presente. Los historiadores y cronistas tuvieron que inventar un pasado glorioso e inofensivo, *'to root the memory of a young fatherland called Mexico in Indian prehistory'* (Gruzinski y Wachtel 1997, 237; Morris 2001, 240; Shelton 1995, 79). Un pasado nacional que no tenía relación con los indígenas 'exóticos y folclóricos' del presente: los indígenas fueron desposeídos de su pasado (Gruzinski y Wachtel 1997, 237; Morris 2001, 241; Shelton 1995, 79). En combinación con una disminución de la población, los indígenas fueron transformados en una minoría a comienzos del siglo XVIII (Gruzinski y Wachtel 1997, 238).

En los dos siglos siguientes, toda forma de expresión indígena fue reprimida severamente por la iglesia católica que prohibió muchos elementos de la religión sincrética indígena, además de la ropa tradicional 'inapropiada' (Gruzinski y Wachtel 1997, 239). Además, las autoridades minaron las instituciones indígenas, como el juzgado de Indios, lo cual eliminó a los indígenas del censo. En el siglo XIX, la población indígena fue transformada en una minoría asolada por la pobreza (Gruzinski y Wachtel 1997, 239). La modernización, industrialización y urbanización aceleraron la proletarización y la invisibilidad de los indígenas restantes en la Ciudad de México. 'Durante estos procesos los pueblos indígenas no sólo estuvieron sujetos a la frecuente modificación de fronteras político-territoriales y poderes, sino que perdieron parte de sus tierras víctimas de las plantaciones y las Leyes de Reforma⁵ y de colonización' (Barabas 2004, 110). La dominación occidental transformó a los vencidos en Indios, luego en una república separada y finalmente en una minoría estereotipada que fue eliminada del paisaje (Gruzinski y Wachtel 1997, 240; Morris 2001, 241).

Los efectos de la dominación occidental todavía están presentes en México: 'Los indígenas estaban y están todavía en los límites económicos, políticos, sociales y territoriales que el resto de la sociedad les permitía y les permite' (Del Val 2008, 91). Además, la ruptura entre el pasado indígena y los indígenas contemporáneos todavía existe. El Estado mexicano está orgulloso del pasado indígena, como las grandes civilizaciones aztecas y mayas, y promueve el 'folclore' indígena como un poderoso atractivo para el turismo, mientras que sigue habiendo mucha discriminación y racismo contra los descendientes de esas mismas grandes civilizaciones (Morris 2001, 241; Wang 2015, 257). Los indígenas todavía son relacionados con términos como 'atrasados' (Jansen y Raffa 2015, 9), marginalización y pobreza (Muñoz Enríquez 2000, 46 en Alonso 2004) mientras los aportes de la población indígena al desarrollo nacional, como el capital social, cultural y económico, quedan ocultos (Del Val 2008, 175-177). Los pueblos indígenas permanecen como una minoría en el México de hoy en día.

⁵ Las Leyes de Reforma, expedidas a fines del siglo XIX, tuvieron como objetivo principal, la separación entre la Iglesia y el Estado.

1.3 El neoindigenismo en México

El neoindigenismo surgió en los años setenta y ochenta del siglo pasado, en forma de movimientos sociales, como respuesta a la crisis agrícola y a las reformas neoliberales del gobierno mexicano (Castellanos Guerrero 1994, 112; Morris 2001, 241). La población indígena en México fue extremadamente afectada por esos dos acontecimientos, aún más que la población mestiza. No solo porque la agricultura formaba la base de la subsistencia indígena, sino también porque los indígenas que no se asimilaron durante el período del indigenismo mexicano, terminaron en el estrato inferior, social y económicamente, de la sociedad mexicana (Morris 2001, 241). A consecuencia de las reformas neoliberales en los años ochenta, la precaria posición de los indígenas se deterioró aún más, y todavía permanece así (Velasco Ortiz y París Pombo 2014, 6). En 1999, casi todos los pueblos con una población indígena mayor del 90% vivía en extrema pobreza y casi la mitad de la población indígena era analfabeta y vivía sin acceso al agua potable o electricidad (Hernández Navarro 1999, 164). La situación no cambió mucho, porque en 2010, la brecha salarial entre la población indígena y no indígena en México, era la más grande en América Latina: 75,7% de la población indígena vivía en la pobreza en comparación con 36,3% de la población total (Velasco Ortiz y París Pombo 2014, 6).

Además de visibilizar la posición marginal y precaria de la población indígena, los movimientos sociales indígenas también buscan el reconocimiento legal de los territorios étnicos por parte del Estado y demandan la reconstrucción de formas autonómicas de funcionamiento y de relación con el Estado (Barabas 2004, 106). Sin embargo, para el Estado mexicano, la cuestión del territorio indígena es uno de los temas prohibidos, porque la existencia de territorios indígenas podría afectar la soberanía nacional (Barabas 2004, 106). En la actualidad, el Estado no reconoce los territorios o tierras indígenas. La cuestión del territorio indígena es un tema relevante para los movimientos sociales, porque

‘los indígenas enfrentan actualmente la amenaza de perder el control de sus territorios históricos a causa de la gestión indiscriminada de diversos megaproyectos de infraestructura y concesiones para la extracción masiva de recursos naturales (...) a partir de las reformas legislativas impulsadas por los últimos gobiernos’ (Haro Encinas y Martínez Coria 2015, 229).

La serie de reformas neoliberales, que empezó en los años ochenta, no solo provocó el deterioro de la posición precaria de la población indígena, como ya hemos discutido en la sección anterior, sino también ocasionó el proceso del despojo territorial y el desplazamiento forzado de poblaciones indígenas por los intereses privados.

El discurso neoindigenista no solo aborda los problemas sociales y legales de la población indígena, sino también rechaza la incorporación de lo indígena a la identidad nacional mestiza (Morris 2001, 239), a través del indigenismo institucionalizado, y demanda más autonomía dentro del discurso nacional (Morris 2001, 242). Los movimientos sociales de los indígenas en los años ochenta, como el Ejército Zapatista de Liberación Nacional en 1983, surgieron para contrarrestar la ideología paternalista del Estado. Aunque el Estado mexicano ya admitió la pluralidad de México en los años ochenta, y se declaró oficialmente como una nación pluricultural y multiétnica en los años noventa (Korsbaek y Sámano Rentería 2007, 198; Morris 2001, 245), esta declaración era solo retórica. La aceptación de la pluralidad por el Estado mexicano no posee una formulación específica y el gobierno mexicano no implementa las políticas para realizar una aceptación verdadera de la pluriculturalidad de México (Morris 2001, 245; Taylor 2005, 85; Wang 2015, 257).

El levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) el primero de enero en 1994 en el Estado de Chiapas, puso el neoindigenismo en México en el centro de la atención. No por casualidad, el levantamiento tuvo lugar al mismo día que el *Tratado de Libre Comercio de América del Norte* (NAFTA en inglés) entraba en vigencia; un tratado neoliberal. A partir de este momento, el neoindigenismo, y su mejor representante, el EZLN, pudo contrarrestar el discurso nacional y demandar una mejor posición para los indígenas en la nación mexicana. Según Morris (2001, 242), el neoindigenismo en México contesta la identidad nacional mexicana a tres niveles. Primero, el neoindigenismo ofrece un discurso contra hegemónico que se opone a la identidad indigenista. El neoindigenismo quiere construir una identidad nacional que acepta las diferencias culturales de los indígenas en lugar de asimilar y negar dichas diferencias: *'nunca más un México sin nosotros'* (consigna del EZLN). Segundo, el neoindigenismo se opone al fundamento de la identidad nacional mestiza, demostrando la enorme contradicción entre la importancia ideológica de lo indígena dentro del contexto nacional y la realidad de pobreza y marginación de la población indígena en México. Tercero, el neoindigenismo desafía las ideas del Estado sobre la nación y la soberanía. Los movimientos sociales, como el EZLN, obligan al Estado a admitir el fracaso del indigenismo y la política indigenista del pasado. El neoindigenismo demanda un cambio real del discurso nacional y la identidad nacional mexicana, más allá de los reconocimientos retóricos. Dentro del discurso neoindigenista, los indígenas son los protagonistas, sujetos capaces de redefinir su identidad y defender sus intereses (Castellanos Guerrero 1994, 112). El Estado mexicano no tiene otra opción que reconstruir el discurso nacional, incluyendo a los indígenas: *'Si la nación nueva se concibe como plural con respecto a la multiplicidad de las culturas, se concibe también como una nación con múltiples sujetos que la construyen'* (Villoro 2000, 35-37).

1.4 La ambivalencia postcolonial del lugar de lo indígena

Oficialmente el indigenismo ya no existe en México. El Estado mexicano admitió las fallas del indigenismo y se aceptó, en los años ochenta y noventa, como una nación multiétnica y pluricultural. Sin embargo, las ideas complejas que sustentaron al indigenismo todavía persisten y tienen una gran influencia en la percepción de lo indígena en México (Alonso 2004, 475). La persistencia de pensamientos indigenistas, y el surgimiento del discurso neoindigenista, condujo a una ambivalencia postcolonial⁶ sobre el lugar de lo indígena en la nación mexicana. El ideal de una nación mestiza todavía tuvo un papel importante en el discurso nacional dominante de los años noventa, pero el levantamiento del neoindigenismo desafió este ideal. La mayoría de la población mestiza tenía la impresión que los indígenas querían asimilarse a la nación mestiza y siempre habían tenido un lugar dentro del discurso nacional mexicano (como símbolo nacional). Además, la mayoría de la población mestiza se indentificaba como (una parte) indígena (Morris 2001, 243). Debido a estas ideas sobre el lugar de lo indígena en la nación mexicana, la población mestiza no entendió la consigna del EZLN, ‘nunca más un México sin nosotros’, porque en su percepción, lo indígena siempre había formado parte importante de la nación mexicana (Morris 2001, 243). En el discurso neoindigenista, el mestizo es el Otro, el no-indígena. En consecuencia, la población mestiza tuvo que reconstruir su identidad, separando al mestizo de lo indígena.

Pesar a tener una imagen positiva de lo indígena, la población mestiza también percibe lo indígena como atrasado, marginal y rural (Alonso 2004, 478), debido a la paradoja del indigenismo: que celebró lo indígena como un símbolo de la nación mexicana, pero al mismo tiempo quiso asimilar lo indígena a una nación mestiza. A pesar del cambio del discurso nacional oficial, hacia una nación pluricultural y multiétnica, y el surgimiento del neoindigenismo, las ideas indigenistas sobre el lugar de lo indígena en la nación mexicana todavía persisten (Taylor 2005, 85), porque han formado la base del nacionalismo mexicano por más de cien años.

Aunque el Estado oficialmente ha abandonado el indigenismo, todavía busca unificar a la nación mexicana (Castellanos Guerrero 1994, 113). El discurso indigenista fue reemplazado por un discurso pluricultural y multiétnico, pero la meta del Estado es la misma: la consolidación de la nación mexicana. Según Korsbaek y Sámano Rentería (1994, 2019), la única diferencia entre el indigenismo del pasado y el discurso pluricultural, es el neoliberalismo que disminuyó el papel del Estado en la formación de la nación: ‘El asunto no es que el gobierno haya cambiado de orientación, sino que la

⁶ En esta tesis, el término ‘postcolonial’ no solo refiere literalmente al período postcolonial, que empezó en México con la Independencia en 1821, sino también al postcolonialismo: una resistencia teórica ante la amnesia de las consecuencias coloniales que revisa, recuerda e interroga al pasado colonial (Gandhi 1998,4).

misma lógica del neoliberalismo excluye la posibilidad de llevar a cabo un indigenismo como fue percibido y planeado bajo las condiciones de un proyecto nacional' (Korsbaek y Sámano Rentería 2007, 219). Si el reconocimiento oficial del Estado como una nación pluricultural no llega a superar la etapa retórica, no ha cambiado mucho en comparación con el período indigenista (Taylor 2005, 85).

En el período colonial, el lugar de lo indígena era fijo, determinado por el sistema de castas. Este sistema, y la marginación de los indígenas, han tenido una gran influencia en el lugar ambivalente de lo indígena en el período postcolonial. Después de la Independencia en 1821, lo indígena alcanzó una posición central en el discurso de la nación mexicana mientras que los indígenas quedaron en los márgenes económicos y sociales de la sociedad. El indigenismo buscó resolver este 'problema indígena', a través de la asimilación de lo indígena a una nación moderna y mestiza. Debido al surgimiento del neoliberalismo, la crítica de los antropólogos y las protestas de los movimientos sociales, el Estado admitió las fallas del indigenismo y prometió oficialmente incluir lo indígena en la nación mexicana, a través de un discurso nacional pluricultural y multiétnico, aunque todavía no ha cambiado mucho en comparación con el período anterior. A pesar de todo eso, el lugar de lo indígena en la nación mexicana sigue siendo una cuestión polémica. Como consecuencia de la interacción entre los diferentes discursos, como el indigenismo, el pluriculturalismo y el neoindigenismo, y la contradicción entre la búsqueda continua del Estado por una nación unificada y la llamada de los movimientos sociales por más autonomía, el lugar de lo indígena en la nación mexicana es más ambivalente que nunca.

2. Los museos estatales y comunitarios en México

2.1 La teatralización del poder en los museos estatales

Aunque los museos parecen ser instituciones neutrales, tienen un papel importante en la distribución y el ejercicio del poder. A través de las exhibiciones, los museos transmiten un conocimiento específico al público, y según Foucault, el conocimiento es inseparable de las relaciones de poder (Hall 2012, 185). Es imposible disociar el mundo científico y académico, supuestamente neutral, del mundo político. El museo estatal o nacional funciona como una sede del poder institucional que influye en el conocimiento, a través de las exposiciones y representaciones (Anderson 2006, 163; Hall 2012, 198; Steiner 1995, 4). Según García Canclini (1990, 152), el patrimonio existe como fuerza política en la medida en que es teatralizado: en conmemoraciones, monumentos y museos. En vista que los museos estatales son instituciones profundamente políticas (Anderson 2006, 178), tienen un papel importante en la constitución de las naciones y proyectos políticos (Coffey 2012, 2). Sin embargo, los museos no solo reproducen símbolos, sino también los producen. Para ilustrar la producción simbólica de los museos, vamos a discutir el caso de la Piedra del Sol.

La Piedra del Sol, también conocida como el Calendario Azteca, es un disco monolítico con inscripciones de la cosmología Mexica. Al centro de la piedra se encuentra el rostro de una deidad, cuya identidad no queda clara, rodeada por figuras representativas de cuatro fechas. Este monumento no es un calendario de verdad, pero conmemora las cinco creaciones del mundo según la cosmología mexicana. Las fechas aluden a los cataclismos que destruyeron los primeros cuatro mundos; para los Mexicas del siglo XIV, la época actual fue el quinto mundo (Evans 2008, 34-35). El disco monolítico fue descubierto en la Catedral Metropolitana en la Ciudad de México a finales del siglo XVIII y, después de muchas mudanzas, terminó en 1964 en el Museo Nacional de Antropología (MNA) (Klein 1976, 1). Desde entonces hasta la actualidad, la Piedra del Sol está ubicada al centro de la sala de la cultura Mexica, esta sala tiene un lugar central en el plano del museo (García Canclini 1990, 167). La frase encima de la puerta de la sala nos dice: *Gloria y Fama de México Tenochtitlan* (fig. 1), en español y *nahuatl*. La exuberancia visual de la Piedra del Sol y su ubicación central en el MNA muestra que el MNA considera a la Piedra del Sol como la mejor representación de la cultura Mexica. Sin embargo, ¿de qué manera la Piedra del Sol se transformó, de un objeto arqueológico monumental a un símbolo nacional?



Figura 1: La sala que contiene los objetos de la cultura Mexica en el Museo Nacional de Antropología. La Piedra del Sol está ubicada al centro de la sala (Foto: Eva T Schroots).

Después de la Independencia en 1821, el Estado mexicano necesitó construir una propia identidad nacional y fortalecer la cohesión entre los connacionales del país⁷. Para lograr eso, la nación mexicana tuvo que diferenciarse de las naciones europeas que definieron la identidad de México durante el período colonial. En consecuencia, la arqueología y la historia prehispánica fueron convertidas por el Estado en característica esencial de la identidad mexicana, en vista que no tenían ningún vínculo con las naciones europeas. Además, el Estado eligió a los Mexicas como cultura prehispánica ejemplar de la identidad mexicana porque su organización social, un imperio, sirvió como un ejemplo. El Estado mexicano quiso crear un propio imperio, opuesto al imperialismo europeo. De esta manera, la cultura Mexica se transformó en la cultura que ‘fundó’ la nación mexicana (Del Val 2008, 40). Como ya hemos discutido anteriormente, el Estado puede usar los museos estatales o nacionales para promover el discurso nacional. El Museo Nacional de Antropología es considerado como el más representativo de la mexicanidad (García Canclini 1990, 165), porque se concentra en la arqueología prehispánica y la cultura Mexica en particular. Por lo tanto, el hecho que la Piedra del Sol esté ubicada al centro de la sala más importante del museo, muestra que el MNA la considera como la mejor representación de la cultura Mexica, por ende, de la nación mexicana. La imagen de la Piedra como símbolo nacional es tan fuerte que el gobierno diseñó una serie de monedas que llevan una parte de la Piedra al reverso, y se puede encontrar

⁷ La sección 3.1 trata la construcción de la nación mexicana en más detalle.

reproducciones turísticas del monolítico por todo México. El caso de la Piedra del Sol nos muestra que los museos no solo reproducen los discursos políticos y los símbolos preexistentes a través de las exposiciones y representaciones, sino también son capaces de producir nuevos símbolos (nacionales).

Como ya hemos discutido, el museo como institución puede legitimar y fortalecer a una cultura específica (Hoobler 2006, 443). En consecuencia, las representaciones museísticas pueden influir en la distribución del poder: *'who is empowered or disempowered by certain modes of display'* (Hoobler 2006, 443; MacDonald 1998, 4)? ¿Qué grupos forman parte de la nación? ¿Qué secciones de la sociedad son excluidas o controladas? Los museos estatales reflejan los pensamientos políticos del Estado y la ideología de la nación. En México, el Estado siempre ha usado a los museos para consolidar y unificar a la nación. El primer museo, el Museo Nacional de México, fue fundado en 1825, unos años después de la Independencia, para ayudar en el proceso de establecimiento de una historia nacional (Shelton 1995, 73-74). En el siglo XIX, el Museo Nacional fue un instrumento para expresar una visión particular sobre la unidad nacional. En este período, el Estado mexicano todavía promovía la imagen de ser una nación criolla (Hale y Orensanz 1997, 824; Shelton 1995, 73). A través de la representación de la historia nacional en el museo, la élite criolla pudo legitimar su autoridad política y transformar la imagen negativa de México, creada por los escritores europeos (Shelton 1995, 74). En las últimas décadas del siglo XIX, los años porfiristas, la política liberal y el deseo de modernización de México cambiaron la ideología nacional. En este período, el mestizo fue visto como el único grupo capaz de lograr la unidad nacional (Villoro 1987, 216). El mestizaje se convirtió en una característica esencial de la identidad nacional mexicana: el criollo y el indio tuvieron que desaparecer. A fin de promover la asimilación del indio al interior de una nación mestiza, surgió la política indigenista.

Después de la Revolución Mexicana, que se inició en 1910, todos los museos en México se convirtieron en museos estatales, financiados y dirigidos federalmente (Coffey 2012, 2). En la primera mitad del siglo XX, el Estado mexicano usó los museos para construir y reproducir ideas sobre la identidad de la nación mexicana (Shelton 1995, 88) y como instrumento para implementar la política indigenista.

El Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) fue fundado en 1939, durante el período del indigenismo institucionalizado. El INAH fue creado para conducir las investigaciones arqueológicas, restaurar y preservar el patrimonio cultural, realizar y publicar investigaciones científicas (Shelton 1995, 88). El INAH tenía que justificarse ante el Estado mexicano porque recibía de él todos sus fondos. En consecuencia, el INAH se volvió un instrumento importante del partido gobernante, para

reproducir la ideología política del Estado, como el indigenismo. Un ejemplo de la influencia estatal, es la intensa colaboración del INAH con el Instituto Nacional Indigenista (INI) en los años cincuenta (Rio Cañedo 2010, 29). Según Bonfil Batalla (1983, 144), el indigenismo quiso lograr la desaparición del indígena, y solo preservó los valores indígenas que coincidían con la cultura nacional, en la forma de objetos étnicos y artesanales en una vitrina del museo. Debido a la colaboración entre el INAH y el INI, las representaciones en los museos del INAH reprodujeron y produjeron el discurso indigenista.

En los años setenta, México se encontraba en una crisis económica y política que condujo a una reformulación del papel del INAH (Rio Cañedo 2010, 57 y 60; Shelton 1995, 95). Además, la crítica antropológica a las políticas indigenistas obligaron al INAH a cambiar: se vio obligado a lidiar con la posición marginal de los indígenas y el cambio en la composición demográfica del país. Como respuesta a las críticas y la crisis, el INAH se descentralizó y adoptó una retórica nueva, solidaria con la realidad indígena. Sin embargo, las políticas en los museos no cambiaron mucho y las representaciones de la historia nacional en el Museo Nacional de Antropología, el representante del INAH, quedaron iguales (Shelton 1995, 96).

El surgimiento de los movimientos sociales en los años ochenta, y el levantamiento del EZLN en los años noventa, empujaron al Estado mexicano a aceptarse como una nación multiétnica y pluricultural. Este cambio del discurso nacional también influyó en el INAH que se distanció de la construcción de una identidad nacional singular (Rio Cañedo 2010, 161; Shelton 1995, 97; Taylor 2005, 75). A pesar de este cambio en el discurso nacional, el Estado mexicano y el INAH todavía intentan consolidar la nación mexicana (Castellanos Guerrero 1994, 113). El discurso indigenista fue reemplazado por un discurso multicultural, pero la meta no cambió. Según Sanchez (1999, 102 en Taylor 2005, 77), el discurso multiétnico se parece más a un 'indigenismo participativo'. El INAH todavía siente la responsabilidad de forjar y preservar una cultura, historia e identidad nacionales (Rio Cañedo 2010, 161). El título del libro de Rio Cañedo (2010), *Las vitrinas de la nación*, publicado por el INAH, muestra que el INAH todavía ve a los museos estatales como la representación de la nación mexicana. Además, el libro no contiene ninguna autocrítica: no se discuten ni el origen indigenista del INAH ni su participación en la política indigenista.

La red de museos del INAH todavía representan el discurso nacional mexicano. La ideología nacional evolucionó del indigenismo a un discurso multiétnico y pluricultural, o a un 'indigenismo participativo', que todavía intenta consolidar y unificar la nación. El INAH fue fundado como una institución indigenista, y aunque el INAH se sacó la etiqueta indigenista y ganó mayor autonomía del Estado como resultado del neoliberalismo, la herencia indigenista no se borra tan fácilmente:

'the current attenuation of the post-revolutionary cultural institutions that were put in place to assure the unification and homogenization of national identity does not lead unequivocally to an opening up of the conditions of possibility for autonomous indigenous cultural and political representation' (Taylor 2005, 84).

2.2 El contra-discurso de los museos comunitarios

En la segunda mitad del siglo XX, los museos tradicionales en todo el mundo recibieron muchas críticas, se les tachó de monolíticos, hegemónicos y elitistas (Díaz 2012, 179; Hoobler 2006, 446). Durante un congreso de la UNESCO en 1958, Georges Henri Rivière propuso un nuevo tipo de museo: el ecomuseo o museo comunitario, dirigido por una autoridad pública y una comunidad local (Hoobler 2006, 446). Los museos comunitarios, o ecomuseos, presentarían un contra-discurso ante la gran narrativa, tradicionalmente escenificada en los museos nacionales, y darían un mayor reconocimiento a lo local y comunitario (Díaz 2012, 181; Hoobler 2006, 452). Los museos comunitarios buscan no solo cumplir con las funciones clásicas del museo, como la conservación, investigación y difusión del patrimonio cultural, sino también propiciar la participación de la comunidad en todas esas funciones (Cirimele 2002, 6). Un museo comunitario es un museo 'de' la comunidad, no elaborado externamente 'para' la comunidad; la comunidad es dueña del museo (Camarena y Morales 2009, 15 y 17). Según Camarena y Morales (2009, 15), un museo comunitario tiene los siguientes objetivos: fortalecer la apropiación comunitaria del patrimonio cultural, fortalecer la identidad, mejorar la calidad de vida (por ejemplo económicamente) y tender puentes hacia otras comunidades. La comunidad decide cómo se representa a sí misma, y así se opone a las representaciones hegemónicas de los grandes museos (Hoobler 2006, 452).

Originalmente, Rivière pensó los museos comunitarios para Europa (Hoobler 2006, 447). Sin embargo, la mesa redonda de la UNESCO en 1972, en Santiago de Chile, empezó un movimiento en América Latina hacia la creación de museos comunitarios (Díaz 2012, 179; Hoobler 2006, 447). En México, el INAH empezó con la descentralización de los museos a comienzos de los años setenta, como reacción contra la crítica hacia el indigenismo y la crisis política y económica (Hoobler 2006, 447; Rio Cañedo 2010, 57 y 60; Shelton 1995, 95). Lentamente, se devolvió la autoridad sobre el patrimonio cultural a los centros locales. En 1985, fue fundado el primer museo comunitario en México, en el pueblo de Santa Ana del Valle en Oaxaca, después de un descubrimiento arqueológico importante en el mismo pueblo (Hoobler 2006, 443). Normalmente, en este período, el INAH se habría llevado los objetos arqueológicos a la Ciudad de México para investigarlos y analizarlos, y

nunca habría devuelto los objetos a la comunidad (Hoobler 2006, 443). La comunidad de Santa Ana del Valle se resistió a este procedimiento que culminó en la creación del primer museo comunitario en México. Los dos antropólogos del INAH que ayudaron a la comunidad con la realización de su museo comunitario en 1985, Teresa Morales Lersch y Cuauhtémoc Camarena, recibieron cinco solicitudes de otros pueblos oaxaqueños en 1986, para ayudarles también con la creación de museos comunitarios (Hoobler 2006, 448-449). Antes de la creación del museo comunitario en Santa Ana del Valle, el INAH intentó crear algunos museos comunitarios en otros Estados, pero no tuvieron éxito porque eran dirigidos por forasteros a la comunidad (Hoobler 2006, 448). Como resultado de las solicitudes de otros pueblos, Morales y Camarena crearon la organización no gubernamental Asociación para el Desarrollo de Comunidades Indígenas de Oaxaca (ADCCIO), a fin de obtener financiamiento para los museos comunitarios. En los años noventa, con la ayuda de Morales y Camarena, el Estado mexicano creó la Unión Nacional de Museos Comunitarios y Ecomuseos (UNMCE) que en 2003, ya incluía 94 museos comunitarios en 17 Estados (Hoobler 2006, 449). El Estado de Oaxaca, donde comenzó el movimiento de los museos comunitarios en México, cuenta con más de 17 museos comunitarios⁸ y todavía resulta un ejemplo a seguir en México.

Los museos comunitarios, idealmente, reflejan la auto-representación de una comunidad (indígena), lejos de las representaciones hegemónicas de los grandes museos y los discursos y políticas del Estado y la nación (Camarena y Morales 2009, 18; Gamboggi 2007; Hoobler 2006, 452). En realidad, una auto-representación no afectada por los discursos hegemónicos resulta casi imposible. A pesar que el Estado mexicano solo tiene un mínimo papel en el desarrollo y mantenimiento de los museos comunitarios, las instituciones culturales del país, como el INAH, y otros actores externos a la comunidad, todavía pueden ejercer una apreciable influencia en los museos comunitarios (Díaz 2012, 185; 207). Además, la educación que reciben las comunidades en México, a través de las instituciones como la Secretaría de Educación Pública, también forma parte del discurso hegemónico. De esta manera, la auto-representación de las comunidades puede ser influenciada por los discursos hegemónicos del Estado, como el discurso indigenista o pluricultural. Además, los discursos no-dominantes también pueden influir en las auto-representaciones de las comunidades (indígenas) en los museos comunitarios, como el discurso neoindigenista.

También es importante mencionar que las auto-representaciones en los museos comunitarios no solo pueden ser influenciadas por los discursos hegemónicos, sino también por otros factores, como

⁸ En 2009, Oaxaca impulsó el desarrollo de 17 museos (<http://inah.gob.mx/en/boletines/3834-museos-comunitarios>, visitado en 15-11-2017), pero nuevos museos están desarrollándose continuamente, como el museo *Rastros y Rostros* en Santo Domingo Yanhuitlán que fue fundado el 2014. Como (todavía) no todos los museos comunitarios son miembros de la Unión Nacional, o recién han abierto, es difícil estimar el número exacto de museos comunitarios en Oaxaca.

el creciente turismo (Díaz 2012, 185). Por ejemplo, la presencia de textos en castellano en los museos comunitarios, no necesariamente significa que la comunidad no dé importancia a las lenguas indígenas sino que podría ser una estrategia consciente de la comunidad para legitimarse hacia el exterior (Díaz 2012, 185). Los museos comunitarios no son elaborados únicamente por y para la comunidad (Díaz 2012, 185): hay muchos factores externos a la comunidad que influyen en la auto-representación y los discursos propios de las comunidades (indígenas).

3. Marco teórico

3.1 Construyendo la comunidad imaginada de México

Durante el período colonial, la dominación española mantuvo reunidos, con sus propias lenguas, tradiciones y costumbres, a los diferentes grupos étnicos que vivieron en el territorio que hoy en día se llama México. En este período, 'el asunto de la identidad no era algo que [el colonizador] dejaba en manos del sentido común' (Del Val 2008, 28). La identidad en la sociedad colonial fue determinada por el sistema de castas, un instrumento para la contención de las mezclas étnicas y para controlar los movimientos de la propiedad (Del Val 2008, 29). Sin embargo, la Independencia de México en 1821 terminó con el sistema de castas (Castellano Guerrero 1994, 107; Del Val 2008, 29) y el joven Estado tuvo que buscar una nueva manera, en lugar de la opresión colonial, de reunir a un país caracterizado por diferencias regionales extremas. El Estado mexicano no solo tuvo que unir un mosaico de grupos étnicos, sino también una población desigual: en el siglo XIX, los criollos formaban la clase alta y tenían el poder político mientras que los campesinos e indígenas se encontraban al margen económico y político de la sociedad. A fin de mantener la soberanía del país, el Estado necesitó crear vínculos entre todos los grupos étnicos y clases sociales, para reunirlos en una comunidad imaginada.

La nación mexicana imaginada como una comunidad, fue la solución para el problema de la unificación de un país fragmentado sin recurrir al orden y sistema coloniales. La idea de la nación mexicana como una comunidad imaginada, concebida como una camaradería horizontal, a pesar de las desigualdades y explotaciones internas (Anderson 2006, 6-7), borró todas las diferencias entre las diferentes clases sociales en México. Además, la idea de formar parte de una comunidad, creó cohesión entre todos los grupos étnicos que llegaron a ser el pueblo mexicano: a pesar de que es imposible que todos los miembros de una nación conozcan a todos sus connacionales, sí pueden imaginarse la comunión (Anderson 2006, 7). Una consecuencia del efecto unificador de la comunidad imaginada, es que la nación incluye y excluye al mismo tiempo. La nación es limitada porque ninguna nación incluye a toda la humanidad: más allá de la nación existen otras naciones (Anderson 2006, 6-7). Esta característica de la nación es lo que el Estado mexicano necesitaba para crear una identidad nacional propia y rebelarse contra las naciones europeas, sus antiguos colonizadores. La comunidad imaginada le permitió a la sociedad postcolonial de México inventarse una autoimagen, a través de la cual podría liberarse de la opresión imperialista de Europa (Ashcroft et al. 1995, 151).

Para fortalecer la cohesión entre los connacionales de la comunidad imaginada de México, y crear una identidad nacional propia, la nación mexicana necesitó de una cultura común y una ideología cívica (Smith 1991, 11). Según Smith⁹, la identidad nacional posee cinco características fundamentales. Primero, un territorio histórico, una patria, que funciona como un repositorio de las memorias y asociaciones de la comunidad imaginada (Smith 1991, 9). En el caso de México, el territorio histórico constituye el territorio del Estado. Segundo, los mitos comunes y memorias históricas; la idea que una nación siempre ha existido (Smith 1991, 19). En el caso de la nación mexicana, la identidad nacional se apoya mucho en la historia prehispánica del país, y especialmente en la cultura Mexica. Después de la Independencia, la élite criolla quería distinguirse de la identidad europea: la historia prehispánica del país diferenció a la nación mexicana de las naciones europeas. ‘Los criollos mayoritarios en la construcción conceptual de la Independencia se querían independizar de un imperio [europeo] para formar uno propio’ (Del Val 2008, 41). La organización social de los Mexicas, el modelo de un imperio, sirvió como ejemplo para el Estado mexicano.

Además de eso, el énfasis en la herencia indígena también suponía incluir a la población indígena en la comunidad imaginada. Un buen ejemplo de un mito común de la nación mexicana, es la fundación de la capital de México. La bandera mexicana lleva en su centro un motivo de tradición prehispánica (Del Val 2008, 42) que refiere al mito de origen de los Mexicas (un grupo étnico de los aztecas) en el siglo XIV. El motivo nos muestra una águila, posada en un nopal, que tiene una serpiente en su pico. Según la historia Mexica, esta imagen indicó el lugar donde el pueblo Mexica fundaría su capital. No por casualidad, el topónimo de México tiene su origen en un nombre náhuatl, la lengua de los Mexicas. Además, la capital de los mexicas, denominada México-Tenochtitlán, estaba situada en el mismo lugar que la Ciudad de México. Aludiendo a un origen prehispánico, la nación mexicana enfatiza la antigüedad de la comunidad imaginada y su territorio histórico. Los símbolos nacionalistas de México enfatizan una historia y una cultura compartidas; lo que los connacionales tienen en común.

⁹ En general, las teorías que tratan sobre las naciones y el nacionalismo están divididas en dos campos: el constructivismo versus el primordialismo y la teoría modernista versus la perennialista (Motyl 2002, 233). Las teorías de Anderson son más constructivistas y modernas y las de Smith más primordiales y perennialistas. A pesar de eso, el constructivismo puede ser consistente con el modernismo, además del perennialismo. La discusión sobre el origen de la nación entre los modernistas y perennialistas no es materia a tratar en esta tesis. Es posible la convergencia teórica de ambas teorías (Motyl 2002, 241) y por eso, el marco teórico de esta tesis abarca estas dos teorías supuestamente ‘opuestas’. El concepto de la ‘comunidad imaginada’ de Anderson (2006) tiene limitaciones teóricas (Motyl 2002, 235). Las ideas de Smith (1991) sobre la identidad nacional, sostienen el concepto de nación de Anderson: las características sobre la identidad nacional que plantea Smith explican de qué manera la comunidad imaginada se consolida, ya que la teoría de Anderson no aclara este punto.

La tercera característica de la identidad nacional, es una cultura pública común a las masas. A través de los sistemas de educación, los medios de comunicación o instituciones como los museos, el Estado logra la socialización de los miembros de la comunidad imaginada (Smith 1991, 16). En el siglo XX, el mestizaje fue un elemento importante de la identidad mexicana: el Estado aspiraba a ser un Estado-nación, donde el territorio del Estado coincidía con el territorio nacional y la población del Estado consistía de un grupo étnico. La política indigenista intentó asimilar a la población indígena dentro de una sociedad mestiza y homogénea, a través de la educación nacional (Bonfil Batalla 1983, 143; Korsbaek y Sámano Rentería 2007, 204). Otros ejemplos de la socialización de la comunidad imaginada por el Estado, son el Museo Nacional en el siglo XIX, y la fundación del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) en los años treinta del siglo XX. Ambas instituciones estatales promovieron el mestizaje, para así relacionar a los miembros de la comunidad imaginada mexicana.

Los derechos y obligaciones comunes a todos los miembros de una nación, forman la cuarta característica de la identidad nacional. En el período colonial, la población de las colonias españolas se rigió por los sistemas jurídicos y los derechos y obligaciones impuestos desde España. Después de la Independencia, el Estado mexicano creó su propia constitución y sistemas jurídicos para el pueblo mexicano. Sin embargo, los sistemas organizativos y jurídicos indígenas nunca formaron parte de este cuerpo legal y de obligaciones comunes de la nación mexicana, ni siquiera en el período colonial. Solo desde hace algunas décadas, el Estado mexicano está incorporando los sistemas organizativos y jurídicos indígenas al sistema nacional. La última característica de la identidad nacional, una economía común con movilidad territorial para todos los miembros, también excluyó a la población indígena. La industrialización de la economía a fines del siglo XIX, y la implantación de las reformas neoliberales en los años ochenta del siglo pasado, aceleraron la proletarización y marginalización de los pueblos indígenas (y de los campesinos) en México.

Las características de la identidad nacional nos demuestran que ellas no solo unen a la comunidad imaginada, sino que al mismo tiempo excluyen a grupos (étnicos) de la nación. Hasta los años noventa del siglo XX, México aspiraba a ser un Estado-nación, donde el territorio del Estado coincidía con el territorio nacional y la población del Estado compartía una sola cultura étnica: después de la Revolución mexicana, la homogeneidad ideal de la nación fue lo mestizo. Sin embargo, en los años ochenta, el gobierno admitió la pluralidad de México (Morris 2001, 245) y se declaró oficialmente como una nación pluricultural en 1991 modificando del Artículo 4 de la Constitución (Korsbaek y Sámano Rentería 2007, 198; Sanchez 1999, 102). Mantenía así la unidad política y la soberanía popular, mediante el intento de incluir a las comunidades étnicas, o sea las comunidades no mestizas, en el discurso nacional. Sin embargo, la soberanía del Estado mexicano hoy en día es desafiada por grupos étnicos minoritarios dentro de la frontera del Estado. Los movimientos sociales

neointerindigenistas en México que demandan más autonomía, como el EZLN, son un buen ejemplo de esta tendencia.

3.2 Los parámetros de la nación mexicana

Según la definición de la nación de Anderson¹⁰ (2006, 6) más allá de la nación existe el Otro. El Otro forma el límite de la nación y tiene un papel importante en la construcción y consolidación de la identidad nacional: al definir al Otro, la nación se define a sí misma. Los arquetipos y estereotipos son instrumentos, o parámetros, que ‘contribuyen a la rutina de la homogeneización cultural de la nación debido a sus formas permanentes, por lo que marcan la diferencia entre la autenticidad y lo ajeno; propician la solidaridad interna y crean profundas rivalidades y enemistades’ (Gutiérrez y Núñez 1998, 85). Los arquetipos se condensan en alguien o en algo que la nación considera una característica importante de la identidad nacional; constituyen los epítomes de los modelos de perfección, logros o belleza (Gutiérrez y Núñez 1998, 85). Un buen ejemplo de un arquetipo mexicano es Benito Juárez, un abogado y político mexicano de origen indígena del siglo XIX, considerado como ‘padre’ o ‘fundador’ de México. Juárez desempeña un papel arquetípico en la nación mexicana por determinadas razones. Primero, Juárez tuvo un origen indígena que coincide con una de las características más importantes de la nación mexicana: el mestizaje. Segundo, Juárez tuvo un papel esencial en la formación del joven Estado mexicano y la consolidación de la nación como república. Tercero, Juárez fue un defensor de la soberanía nacional. En una carta dirigida a Maximiliano de Austria el 1ro de marzo de 1864, Juárez rechaza la propuesta de Maximiliano de participación en su gobierno imperial y alaba los que defienden su nacionalidad. En síntesis, Benito Juárez representa una esencia de la ‘mexicanidad’, porque reúne en sí algunas características importantes de la identidad nacional.

Además de una persona, un poblado característico, un paisaje o arquitectura monumental, o un elemento natural impresionante, como una montaña o un volcán también puede ser arquetipos de la nación (Gutiérrez y Núñez 1998, 85). En México, hay muchos sitios arqueológicos prehispánicos que sirven como arquetipos nacionales, como Teotihuacán, Chichén Itzá o Monte Albán. Estos sitios prehispánicos forman el territorio histórico de la nación; un repositorio de la memoria y asociaciones de la comunidad imaginada. Los sitios proveen a la nación mexicana de antigüedad, de la idea que la nación existió desde hace muchos siglos, y una asociación con la grandeza de las civilizaciones

¹⁰ La nación es una comunidad política e imaginada, e imaginada intrínsecamente como limitada y soberana (Anderson 2006,6).

prehispánicas. Algunos objetos monumentales, como la Piedra del Sol, tienen la misma función que los sitios arqueológicos; representan la singularidad de la nación mexicana porque incorporan (algunas) de las características de la identidad nacional. Los sitios y objetos arqueológicos prehispánicos son buenos ejemplos de los parámetros que marcan los límites de la nación mexicana: no existen otras naciones que tengan un Teotihuacán o un Monte Albán, con todas sus connotaciones de 'mexicanidad'.

Mientras que los arquetipos enfatizan la autenticidad cultural de la nación, los estereotipos 'transmiten prejuicios y significados despectivos referentes a otros grupos sociales al dar por supuesto su estatismo y su comportamiento repetitivo' (Gutiérrez y Núñez 1998, 85). El estereotipo participa en la construcción de los parámetros que conforman la inferioridad del Otro, lo que no pertenece a la identidad nacional (Gutiérrez y Núñez 1998, 88). Un parámetro estereotípico puede ser la etnicidad, clase social o cierta costumbre o ritual.

El arquetipo más sobresaliente de la identidad nacional mexicana es lo mestizo (Gutiérrez y Núñez 1998, 88) que representa la homogeneidad ideal de la nación. Dentro del contexto de la identidad nacional mexicana, lo indígena tiene una posición opuesta a lo mestizo: lo indígena es una característica del Otro. Los estereotipos sobresalientes sobre lo indígena (por ejemplo, 'todos los indígenas son atrasados', 'los indígenas son perezosos', 'todos los pueblos indígenas son pobres' o 'los indígenas solo saben hacer artesanías y agricultura') sirven para diferenciar lo indígena de la identidad nacional, al denominarlos 'el Otro' fijo que no puede cambiar y formar parte de la nación. Aunque la identidad nacional mexicana sí está basada en algunos elementos culturales de la cultura indígena, como la arqueología prehispánica, la producción de ciertas artesanía y personas famosas como Benito Juárez, la nación solo se apropió de los elementos de la cultura indígena que fortalecieran la construcción de la identidad nacional (Gutiérrez y Núñez 1998, 84). Los demás aspectos de lo indígena, los elementos indeseables, caen fuera de los límites de la identidad nacional mexicana.

Debido al hecho que la identidad nacional tiene hondas raíces en las vivencias del pasado, las apologías gloriosas y el estatismo de los estereotipos, es muy difícil para el grupo excluido superar las fronteras y entrar a formar parte de la identidad nacional (Gutiérrez y Núñez 1998, 88). Basados en el lema del EZLN, 'nunca más un México sin nosotros', pareciera que los movimientos sociales neindigenistas intentan formar parte de la identidad nacional mexicana. Sin embargo, el grupo excluido de la identidad nacional también puede construir su propia versión de 'quienes somos', fuera de la identidad nacional. Para lograr eso, muchas de las comunidades indígenas usan las mismas estrategias que el Estado, porque solo conocen esta manera de consolidar su identidad:

construyendo y fortaleciendo las cinco características para consolidar la comunidad imaginada. Los pueblos indígenas también confrontan la hegemonía del Estado a través de la imitación de las instituciones del Estado, pensemos en las reclamaciones legales del territorio o la demanda por el autogobierno (Taiaiake y Corntassel 2005, 603). Sin embargo, contrarrestando la identidad nacional mediante la creación de una propia versión de ‘quienes somos’, las comunidades indígenas corren el riesgo de caer en el esencialismo y terminar en una posición aún más marginalizada. La siguiente sección tratará de la identidad indígena en México y las problemáticas de su construcción.

3.3 La identidad indígena y la ‘autenticidad cultural’

¿Quién es indígena y qué significa ser indígena? La palabra ‘indígena’ no se refiere a un solo grupo étnico, sino a múltiples grupos que comparten algunas características. El término ‘étnico’ incluye a todos los grupos étnicos y cada persona de una sociedad es étnica. A pesar de eso, la palabra ‘étnico’ tiene una connotación negativa: la definición del Otro como no estándar (Sollors 1995, 220). Además, la adopción del pluriculturalismo étnico no excluye el hecho que algunos grupos étnicos ejerzan dominio en una sociedad (Ashcroft et al. 1995, 213). Entonces, el término ‘indígena’ se refiere a múltiples grupos étnicos. Sin embargo, ¿qué hace que una persona étnica sea un indígena? ‘No hay una definición universal para “pueblos indígenas” pues están distribuidos por todo el mundo y tienen costumbres, historias y cosmovisiones muy distintas’ (Wang 2015, 253). A pesar de eso, sí es posible identificar algunas características principales de los pueblos indígenas. Según James Clifford, el término indígena ‘refiere típicamente a sociedades pequeñas, que sostienen conexiones profundas con un lugar, y a “experiencias comparables de invasión, de desposeimiento, de resistencia, y de supervivencia”’ (Clifford 2013, 5 en Wang 2015, 254). Además de estas características, los pueblos indígenas también pueden ser identificados por una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión colonial (Wang 2015, 254). Wang también menciona que se acepta generalmente que la auto-identificación es un criterio crucial para reconocer quién es indígena (Wang 2015, 254). Esto muestra la dificultad del término indígena: si una persona tiene todas las características de un indígena mencionadas anteriormente pero no se auto-identifica como tal, ¿es indígena o no?

Como hemos discutido en la sección anterior, la marginalización es nombrada como una característica esencial en muchas definiciones de la identidad indígena. Sin embargo, caracterizar a los pueblos indígenas como grupos étnicos marginalizados es peligrosa. La nación mexicana se enfrenta ahora a las demandas de los pueblos indígenas ‘que plantean el reconocimiento y el respeto

de la diversidad como una de sus principales exigencias' (Sierra 1997, 131). En otras palabras, muchos pueblos indígenas usan su indigeneidad para desafiar a la nación mexicana: 'todo grupo que quiere diferenciarse y afirmar su identidad hace uso tácito o hermético de códigos de identificación fundamentales', para diferenciarse del Otro. Sin embargo, la reivindicación de las costumbres y tradiciones como núcleos de la identidad indígena puede tener efectos contraproducentes. El énfasis en la indigeneidad, como en los discursos indigenistas y neoindigenistas, puede llevar a promover prácticas de exclusión y concepciones esencialistas de la identidad (Sierra 1997, 131). La consecuencia de asumir la identidad como absoluta es que se la entienda como sustancia y no como expresión de relaciones sociales históricamente construidas y negociadas (Sierra 1997, 133).

Un resultado del esencialismo de la identidad indígena, es que por ejemplo todos los museos comunitarios tienen más o menos los mismos temas: la arqueología prehispánica, el territorio y gobierno municipal, las artesanías y las costumbres y rituales. Todos son temas considerados como 'núcleos de la identidad indígena'. Además de esto, concebir las costumbres y tradiciones como inmutables 'puede tener el efecto de sobrecosificar lo que es una práctica en desuso y mantener o reinstalar forzosamente lo reconocido como "la herencia de los antepasados"' (Sierra 1997, 133). Por ejemplo, muchos museos comunitarios tienen exhibiciones sobre las costumbres y rituales históricos, ilustrándolos con fotos en blanco y negro, pero no explican al visitante cómo son hoy en día, como si la cultura indígena no cambiara o no pudiera cambiar. De esta manera, los pueblos indígenas se asignan a sí mismos una identidad inmutable y se ven obligados a mantener una 'autenticidad cultural'. En consecuencia, la nación transforma esta supuesta inmutabilidad, y las categorías opuestas de la 'autenticidad' y lo 'falso', en un estereotipo que enfatiza aún más la Otridad de los pueblos indígenas. Este énfasis en la inmutabilidad y 'autenticidad' de la cultura indígena es visible en los museos estatales: las exhibiciones solo tratan de temas 'indígenas' y contienen objetos 'auténticos', no alterados por la modernidad.

'The result is the positioning of the indigenous people as the ultimately marginalised, a concept which reinscribes the binarism of centre/margin, and prevents their engagement with the subtle processes of imperialism by locking them into a locally strategic but ultimately selfdefeating essentialism' (Ashcroft 1995, 214).

El concepto de la autenticidad cultural también tiene un papel importante en la construcción de las naciones. La ideología o identidad nacional es caracterizada por la ansiedad sobre la existencia: para existir, la nación tiene que estar basada en un fondo cultural e histórico (García Canclini 1990, 152; Handler 1986, 3; Smith 1991, 11). Sin embargo, Handler sostiene que la colectividad nacional también depende de la autenticidad cultural: la nación debe 'poseer' una cultura auténtica, no solo

para consolidar a los connacionales y ser reconocida por otras naciones (Handler 1986, 3-4), sino también para protegerse frente a extraños (García Canclini 1990, 154). En el caso de México, la raíz de la nación está basada en la cultura prehispánica, una característica que distingue la nación mexicana de otras naciones, especialmente las naciones europeas. El discurso nacional que la nación mexicana adoptó al comienzo de los años 90, el discurso pluricultural y multiétnico, no solo se basa en el patrimonio prehispánico sino también en la cultura indígena contemporánea. En consecuencia, las representaciones de los pueblos indígenas contemporáneos deben ser 'auténticos', porque su patrimonio refleja la esencia nacional (García Canclini 1990, 152).

Uno de los instrumentos fundamentales de la nación para enfatizar la autenticidad de sus culturas fundadoras, es el museo nacional o estatal: *'in modern society, the temple of authenticity is the museum, where we display the objects or pieces of culture that stand for the cultures of their possessors-creators'* (Handler 1986, 4). El énfasis en la autenticidad cultural es una característica importante de los museos de la red de museos del INAH. No solo porque la autenticidad cultural constituye parte esencial de la construcción y consolidación nacional, sino también porque es la base del estudio de la antropología. De igual manera que las naciones, la antropología construye las culturas, a través de la descripción e investigación de las características 'auténticas' que las establecen (Handler 1986, 4). En los museos del INAH, la nación mexicana y la antropología juntan fuerzas para enfatizar la autenticidad de las culturas indígenas contemporáneas. Para lograr eso, los museos del INAH intentan eliminar todos los rasgos de la modernidad, para representar una imagen más auténtica del patrimonio nacional. Por lo tanto, 'no podemos conocer (...) las formas híbridas que asume lo étnico tradicional al mezclarse con el desarrollo socioeconómico y cultural capitalista' (García Canclini 1990, 174-175). Solo los elementos de la cultura indígena contemporánea no contaminados por la modernidad son expuestos en los museos del INAH, porque las culturas híbridas no son consideradas 'auténticas' y por lo tanto no forman parte del discurso nacional.

3.4 'Place-making': comunidades imaginadas y lugares imaginados

Según la definición de indigeneidad de Clifford (2013, 5), discutida en la sección anterior, el territorio histórico forma parte esencial de la identidad indígena. Sin embargo, el territorio histórico también tiene un papel importante en la consolidación de la nación (Smith 1991, 9). Las comunidades indígenas, además de la nación mexicana, inscriben significados o memorias en el espacio, o 'space', y así crean un 'place', un espacio culturalmente construido (Barabas 2004, 112; Gupta y Ferguson 1992, 11). Las comunidades imaginadas se conectan con lugares imaginados (Gupta y Ferguson 1992,

10) y así transforman en *'space'* al territorio nacional o territorio comunitario (Alonso 1994, 382). El mapa sirve como instrumento en la creación de una identidad entre una comunidad y el territorio. La mayoría de los museos comunitarios tiene uno o más mapas en la exhibición que construyen un vínculo entre las comunidades y los territorios. Aquí es importante mencionar nuevamente que la conexión entre las comunidades indígenas y un cierto lugar es el resultado de una interacción social (Escobar 2001, 146). 'El vínculo con un lugar' no es una característica fija de la identidad indígena, pero sí es una expresión de las relaciones sociales históricamente construidas y negociadas (Sierra 1997, 133).

En la sección 3.2, hemos discutido que la nación mexicana inscribió sus propios significados y memorias en los sitios arqueológicos prehispánicos; lugares arquetípicos de la nación mexicana. El Estado tiene un papel fundamental en las políticas de *'place-making'*; creando vínculos entre *'places'* y pueblos (Gupta y Ferguson 1992, 12). El territorio nacional no solo tiene una frontera que distingue el interior del exterior (Alonso 1994, 384) sino también fronteras internas. La división del espacio dentro del territorio nacional puede reflejar las desigualdades étnicas y sociales de un país (Alonso 1994, 394). Un ejemplo de esa división es la asociación entre las regiones rurales y los pueblos indígenas en México. Ambos son asociados con la pobreza, el subdesarrollo y el atraso (Alonso 2004, 478) mientras que las ciudades se asocian con lo moderno, el desarrollo y el mestizaje (Castellano Guerrero 1994, 107). Debido a eso, no es de sorprenderse que la mayoría de los museos estatales estén localizados en las ciudades. Los museos estatales funcionan como arquetipos que enfatizan la autenticidad y las características más importantes de la nación mexicana. En consecuencia, no pueden estar localizados en un espacio marginal del territorio nacional. Además, los museos estatales y el INAH transportaron la arqueología prehispánica de las regiones rurales a los centros importantes de la nación. Por lo tanto, la separación espacial también funciona como una división temporal: el pasado indígena, un arquetipo de *'mexicanidad'*, se encuentra en el núcleo de la nación, mientras que el presente indígena está al margen (García Canclini 1990, 174-175).

Sin embargo, el Estado no es el único actor que puede politizar o dar significado al espacio (Escobar 2001, 150; Gupta y Ferguson 1992, 12). Un buen ejemplo de *'place-making'* por un actor diferente al Estado mexicano, es el EZLN. Los Zapatistas ocuparon parte del territorio *'mexicano'*, o sea, un espacio en que la nación mexicana había inscrito su significado y memoria, y reinscribieron el significado del lugar, de acuerdo con su propia identidad. Fuera del territorio zapatista existe el Otro, los no-indígenas. No solo las comunidades imaginadas son limitadas, sino también los lugares imaginados.

Las comunidades indígenas, a pequeña escala, también practican las políticas de *'place-making'*. En los museos comunitarios, las comunidades indígenas enfatizan los límites de sus territorios a través de documentos y mapas prehispánicos e históricos, la arqueología prehispánica y la historia oral. Los territorios históricos de las comunidades no solo forman los límites físicos entre las comunidades indígenas, sino también los límites entre las diferentes identidades comunitarias y la nación mexicana. El énfasis en el vínculo histórico y social entre la comunidad y el territorio funciona como una defensa contra el Otro. Además, el hecho que los museos comunitarios estén localizados en las regiones rurales del territorio nacional, y que la arqueología prehispánica quede en su lugar original, valida aún más la identidad comunitaria.

4. La escenificación de identidades: un análisis

4.1 La (auto-)representación en los museos comunitarios

4.1.1 Afirmer el origen y legitimar el pasado

La arqueología e historia prehispánica tienen un papel importante en los museos comunitarios: todos los museos comunitarios discutidos en esta investigación tienen una sala que aborda la arqueología local y todas las comunidades tienen uno o más sitios arqueológicos en las cercanías. En el caso de los museos comunitarios en San Martín Huamelulpan y San Jose el Mogote, el sitio arqueológico está ubicado dentro del pueblo, a cierta distancia de los mismos museos. La gran cantidad de sitios arqueológicos en el estado de Oaxaca no solo explica la omnipresencia de la arqueología prehispánica en los museos comunitarios, sino también la existencia de los mismos: muchos museos fueron fundados debido a un descubrimiento arqueológico. A través de la fundación de un museo comunitario, las comunidades pueden controlar y recuperar, literalmente, su propio patrimonio de las instituciones y museos estatales. Las exhibiciones en los museos reflejan la gran necesidad de las comunidades de involucrarse en la administración del patrimonio cultural. Los museos Hitalulu, Yucu-iti y Balaa Xtee Guech Gulal y San Jose el Mogote¹¹ enfatizan la participación comunitaria en la salvaguarda del patrimonio arqueológico en los textos informativos y exponen una o más vitrinas con objetos arqueológicos encontrados por miembros de la comunidad quienes los donaron al museo comunitario.

Además de recuperar literalmente el patrimonio de las instituciones y museos estatales y nacionales, las exhibiciones sobre la arqueología e historia prehispánica juegan un papel importante en la construcción de una identidad comunitaria, como respuesta a la identidad nacional. Curiosamente, las comunidades indígenas usan la misma estrategia que la nación mexicana para consolidar su identidad, enfatizando que la comunidad tiene su origen en el pasado prehispánico, que siempre ha existido. Los museos comunitarios, así como la nación mexicana, usan la arqueología e historia prehispánica como fundamento de su discurso identitario, que es una característica de la identidad

¹¹ En los museos comunitarios Yucu-iti y San Jose el Mogote se prohibía tomar fotos; los museos no aclaraban por qué. Esta medida puede ser una reacción contra la apropiación del patrimonio indígena por la nación y las instituciones estatales. La medida no solo previene el uso del patrimonio por otros grupos ajenos a la comunidad, sino también se opone a la división del espacio del territorio nacional: si no hay fotos disponibles de los objetos arqueológicos expuestos en los museos, la gente interesada deberá viajar a las regiones marginales del país a visitarlos, en lugar de visitar los museos estatales localizados en los núcleos de la nación mexicana.

nacional según Smith (1991, 9). El énfasis en la continuidad cultural de los pueblos indígenas en los museos comunitarios crea una situación paradójica: la continuidad cultural no solo permite la recuperación del pasado prehispánico por los pueblos indígenas, separándose de la identidad nacional, sino que al mismo tiempo incluye a los mismos pueblos en el discurso nacional. Un efecto del énfasis en la continuidad cultural entre los pueblos indígenas del presente y pasado, es que legitima el pasado indígena. En tres museos comunitarios, las comunidades establecen claramente un vínculo entre la arqueología prehispánica y las prácticas modernas, lo cual ubica su origen en el período precolonial y supera la ruptura entre el pasado y presente indígena creada por el discurso nacional y la política indigenista en los siglos XIX y XX. Debido al vínculo con el pasado prehispánico, el fundamento de la nación mexicana, los pueblos indígenas contemporáneos llegan a formar parte de la identidad nacional.



Figura 2: La parte de la sala arqueológica dedicada al sistema de las terraza Cooyuu en el museo comunitario Note Ujia en San Miguel de Progreso (Foto: por cortesía de Mauricio Reyes Acuña).

Las exhibiciones arqueológicas en los museos comunitarios Note Ujia en San Miguel de Progreso y Ta Guiil Reñ en Santiago Matatlán, abordan una costumbre que tiene sus raíces en el período precolonial. La sala de arqueología en el museo Note Ujia dedica gran parte del espacio al sistema de las terrazas, llamada Cooyuu en mixteco (fig.2). El sistema de terrazas forma un vínculo directo entre el pasado precolonial y la comunidad moderna de San Miguel de Progreso. En pueblo de Matatlán es famoso por la producción de maguay y mezcal de alta calidad. La primera sala del museo trata del

proceso de elaboración del mezcal y también se refiere a la producción del mezcal durante el período precolonial: una parte de la exhibición muestra el origen del mezcal, acompañada por fotos de sitios arqueológicos. Según un texto informativo, *'el mezcal es de los antepasados, una tradición de muchos años'*. El énfasis en la continuidad de la elaboración del mezcal, considerado un producto característico de México, y el papel que asume en la comunidad muestra la situación paradójica en que el pasado prehispánico no solo fortalece la identidad comunitaria, sino también incluye a la misma comunidad en el discurso nacional.

Un instrumento importante en la construcción de la identidad comunitaria y la legitimación del pasado indígena, es la conexión con la monumentalidad y la civilización prehispánica. Ambas son características importantes de la nación mexicana porque proveen a la nación de un pasado glorioso. Normalmente, a los pueblos indígenas del presente no se les relaciona con términos como innovación o éxito, debido a los estereotipos existentes sobre la población indígena. A través del vínculo entre la monumentalidad y civilización prehispánica y los pueblos indígenas, las comunidades validan y legitiman su propia cultura e identidad y al mismo tiempo, llegan a formar parte del discurso nacional.

Los museos Note Ujia en San Miguel de Progreso y Hitalulu en San Martín Huamelulpan enfatizan que los pueblos desempeñaron un papel importante en la historia prehispánica. El museo Note Ujia se refiere al sistema de las terrazas como *'una gran innovación tecnológica, un parteaguas durante 3.500 años de adaptación del pueblo Mixteco, y un testimonio a los grandes logros culturales de ayer y hoy'*. Los textos informativos en el museo Hitalulu mencionan que, según las investigaciones arqueológicas, San Martín Huamelulpan fue cuna de la civilización en la Mixteca¹²: *'San Martín Huamelulpan es uno de los sitios principales de la Mixteca en donde surgió la organización de estado'*. Los textos de los dos museos muestran que las comunidades de hoy son los descendientes de la misma civilización que forma la base de la identidad nacional. De esta manera, las comunidades legitiman culturalmente su pasado.

En el museo San Jose el Mogote (fig.3), Balaa Xtee Guech Gulal y Shan-Dany, las exhibiciones arqueológicas establecen una conexión con la monumentalidad prehispánica, a través del sitio arqueológico de Monte Albán. En las exhibiciones, las comunidades se conectan con Monte Albán, el sitio más grande y monumental del estado de Oaxaca: los tres museos afirman que sus pueblos fueron los predecesores de la cultura de Monte Albán. La ciudad de Monte Albán fue el centro político en el Valle Central de Oaxaca alrededor de 200 AC y tuvo un área de enorme influencia en la

¹² La Mixteca es una de las ocho regiones culturales en Oaxaca, ubicada al noroeste del estado. La mayoría de la población en la Mixteca es indígena (Hoobler 2006, 442).



Figura 3: Un mural en la pared del museo comunitario San Jose el Mogote que representa el objeto prehispánico más famoso e importante del museo: un brasero rojo en forma de un rostro humano que tiene el apodo de ‘el diablo enchilado’ (Foto: Eva T Schroots).



Figura 4: Una imagen del Códice Vindobonensis en el museo comunitario Ñuu kuiñi donde se muestra una técnica que la comunidad de Santa María todavía usa para tejer (Foto: Eva T Schroots).

región (Evans 2008, 37). Monte Albán es probablemente el sitio arqueológico más visitado por los turistas y está considerado como el sello distintivo de la civilización en México y por lo tanto, un arquetipo de la nación mexicana. La conexión con un sitio monumental como Monte Albán legitima el pasado de las comunidades y las provee de un pasado impresionante en el cual sustentar su identidad comunitaria.

Además de la arqueología prehispánica, algunos museos comunitarios usan códigos precoloniales y coloniales para mostrar el origen precolonial de las comunidades y la continuidad de las prácticas, técnicas y costumbres desde el período precolonial hasta el presente. Los museos Note Ujia en San Miguel de Progreso y Ñuu kuiñi en Santa María Cuquila usan un código mixteco para establecer una conexión entre las técnicas contemporáneas de tejido y las técnicas usadas en el período precolonial. En el museo Ñuu kuiñi existe una imagen del código mixteco precolonial, el Código Vindobonensis (Jansen 1982, 4), que muestra a una mujer tejiendo (fig. 4). La técnica usada por la mujer en la imagen, aún se utiliza para tejer en las comunidades de Santa María Cuquila y San Miguel de Progreso. Los códigos, considerados como fuentes académicas fiables¹³, prueban que las comunidades contemporáneas son descendientes de los pueblos indígenas precoloniales y no solo legitiman culturalmente el pasado, sino también las artesanías modernas.

4.1.2 (Re)inscribiendo el territorio histórico

El territorio histórico es una de las características importantes que posee una nación (Smit 1991, 9). Además de servir como un repositorio de las memorias, el territorio histórico delimita la nación; fuera del territorio nacional vive el Otro que no forma parte de la comunidad imaginada. Lo que las exhibiciones en los museos comunitarios nos muestran es que, de nuevo, las comunidades adoptan una estrategia similar a la de la nación mexicana, para consolidar la identidad comunitaria. Los museos comunitarios¹⁴ usan la arqueología, los códigos precoloniales y coloniales, mapas, lienzos y documentos jurídicos coloniales para mostrar la antigüedad, la continuidad de la ocupación, y la delimitación del territorio de las comunidades indígenas contemporáneas. No solo para diferenciarse de la nación mexicana, sino también de otras comunidades. El estado de Oaxaca fue desde tiempos antiguos una región donde las alianzas y territorios cambiaban continuamente, particularmente en la Mixteca Alta (Berdan y Anawalt 1997, 110; Jesús Ordóñez 2000). Debido a la importancia histórica de

¹³ La sección 4.1.4 tratará la importancia del conocimiento académico en los museos comunitarios y su papel en la construcción de discursos identitarios.

¹⁴ Los museos Yucu-iti, Ñuu kuiñi, Jna Ningui y Note Ujia

los conflictos armados y alianzas cambiantes entre los señoríos prehispánicos, y los cambios en las concepciones territoriales indígenas efectuadas por los españoles y el estado mexicano, en Oaxaca aún subsisten hoy en día, numerosos conflictos por las tierras. Se puede ver el énfasis en la antigüedad y los límites del territorio como una continuación de una larga tradición de lucha por la tierra entre las comunidades indígenas.

Un ejemplo del énfasis en el territorio histórico, es un mapa que el museo Yucu-iti exhibe: una copia del Lienzo de Santo Tomás Ocotepeque elaborado al fines del siglo XVI, que mide más o menos 2 metros. En este período, Ocotepeque sostuvo una disputa territorial con otros cacicazgos en la Mixteca Alta (Monaghan 1996, 87). El mapa indica los territorios de los cacicazgos y muestra los símbolos de sus ubicaciones (topónimos). El mapa sirve como instrumento en la creación de una identidad entre la comunidad y el territorio y transforma el área en un territorio histórico donde se guardan las memorias y asociaciones de la comunidad. El lienzo muestra a los visitantes del museo, que Santa María Yucuhiti ya existía desde hace más de 500 años, en el mismo lugar que sus antepasados. Según el museo, el lienzo es *'un testimonio único que nos muestra la extensión que abarcó Yucuhiti en épocas inmemorables, este documento nos hacen sentir orgullosos por ser auténticos dueños de las montañas, rocas, ríos'*.

Otro ejemplo es la primera sala del museo Note Ujia donde se aborda la conformación del territorio del pueblo. El uso del paisaje y la historia del territorio, además de la tenencia de la tierra, juegan un papel importante en esta sala. La exhibición nos muestra algunas fotos de sitios arqueológicos y lugares históricos en el territorio de la comunidad. La mayoría de las fotos describen los sitios arqueológicos, pero hay dos fotos que tratan de la historia y el uso del territorio por la comunidad. El texto que acompaña la foto del sitio Kisiujia (siete ollas), reproduce un relato oral sobre este sitio: *'los ancianos recuerdan que este sitio estaba habitado desde tiempos inmemoriales, cuando había dos lagunas cercanas al cerro (...) Finalmente el pueblo decidió mudarse, y se ubicó cercano a su lugar actual'*. Otro texto trata del sitio Loma Nkui, en el cual *'se lleva a cabo una ceremonia cada 3 de mayo para pedir la lluvia al cielo'*. La exhibición sobre la formación del territorio muestra que la tenencia de tierra no solo tiene que ver con los límites o los documentos, sino que para la comunidad, la relación histórica o cultural con el territorio es tan importante como la delimitación. La exhibición es un instrumento en las políticas del *'place-making'*: forjando vínculos entre un *'space'* y la comunidad que resulta en un *'place'*, un espacio culturalmente construido.

Sin embargo, el territorio nacional no solo tiene una frontera que distingue el interior del exterior (Alonso 1994, 384), sino también posee fronteras internas. La división del espacio dentro del territorio nacional puede reflejar las desigualdades étnicas y sociales de un país (Alonso 1994, 394).

Los museos tradicionales, como el Museo Nacional de Antropología y el Museo de las Culturas en Oaxaca, reflejan esta desigualdad: están ubicados en las ciudades, en los centros de la nación, porque tratan del patrimonio nacional. La presencia de los museos comunitarios en las regiones rurales, que permite a las comunidades indígenas cuidar los objetos arqueológicos de su región, puede reestablecer la conexión entre las comunidades y el patrimonio cultural de sus antepasados. Además, la localización de los museos comunitarios en las regiones marginales del territorio nacional, desafía la división espacial establecida por la nación mexicana según la cual el pasado indígena constituye el núcleo de la nación, y se encuentra en el MNA, mientras que el presente indígena está relegado al margen (García Canclini 1990, 174-175). A través de su ubicación rural, los museos comunitarios ayudan a superar la ruptura entre el pasado y el presente indígenas y reinscribir las divisiones espaciales del territorio nacional.

Los códices, documentos y lienzos fortalecen la posición de los pueblos indígenas en conflictos territoriales contra otros pueblos o en contra del estado mexicano que considera el territorio de las comunidades como parte del territorio nacional. A través de las políticas del *'place-making'*, las comunidades tratan de fortalecer su demanda territorial. Las exhibiciones en los museos muestran que las comunidades y sus territorios ya existían antes de la llegada de los españoles y antes de la creación de los Estados Unidos Mexicanos, y continúan existiendo. En el énfasis en la autonomía podemos ver el discurso neoindigenista: la demanda por el reconocimiento de sus sistemas organizativos internos y la construcción de formas autónomas de funcionamiento y de relación con el Estado (Barabas 2004, 106).

Otra manera a través de la cual los museos comunitarios reinscriben el territorio nacional, es la elección del edificio del museo por la comunidad. El museo San Jose el Mogote está ubicado en la ex hacienda 'El Cacique' (fig. 4). La primera sala del museo describe la historia de la hacienda y la lucha por la tierra. Antes de la Revolución mexicana, las tierras de San Jose el Mogote eran de propiedad de los caciques que habitaban en la hacienda. La mayor parte de la comunidad trabajaba para la hacienda como terrazgueros¹⁵. La exhibición no solo describe la vida diaria de los terrazgueros, sino también la expropiación de la hacienda por los campesinos. Durante la Revolución, el sindicato de campesinos de San Jose el Mogote expropió la hacienda y sus tierras. Un texto con el título 'Lucha por la tierra' nos dice: *'los pobladores de San Jose el Mogote lucharon por distintas vías para obtener un pedazo de tierra para satisfacer sus necesidades'*. Aunque el museo no aborda los límites y extensiones del territorio del pueblo, sí enfatiza la importancia de la tenencia de la tierra para la comunidad. El hecho que el museo esté ubicado en la ex-hacienda, es un acto de las políticas del

¹⁵ Un terrazguero es un labrador que debe pagar a un terrateniente para cultivar en una parte de su tierra.

'place-making': la comunidad de San Jose literalmente recuperó su territorio de los españoles y de los terratenientes y las exhibiciones reinscriben el significado del museo para la comunidad. El museo Jna Ningüi, ubicado en un edificio que era la casa del cacique de la comunidad en el período colonial, es otro ejemplo de como reinscribir un símbolo de opresión en un símbolo de identidad comunitaria.



Figura 4: La entrada del terreno del museo comunitario San Jose el Mogote, ubicado en la ex-hacienda 'el Cacique' (Foto: Eva T Schroots).

4.1.3 La libre determinación

El territorio histórico de las comunidades no es el único tema expuesto en los museos comunitarios, donde podemos ver el discurso neoindigenista. La libre determinación de las comunidades indígenas también forma parte de la demanda neoindigenista por el reconocimiento de sus sistemas organizativos internos y la construcción de formas autónomas de funcionamiento. La mayoría de los museos comunitarios mencionan el gobierno municipal en los textos informativos o presentan fotos de las autoridades locales. En el museo Yucu-hiti, la pared izquierda del museo está cubierta con las fotos de los expresidentes municipales. Los textos bajo las fotos mencionan el nombre del presidente y su término de gobernación. Las fotos más antiguas datan de la primera mitad del siglo XX. La exhibición en el museo Note Ujia nos dice que el pueblo fue unificado en 1973 por los alcaldes lo cual resultó en un gobierno municipal. La sala también exhibe algunos sellos oficiales de la municipalidad. El museo Shan-Dany también dedica una pared a los ex-presidentes municipales de la comunidad, y

algunas fotos de los miembros del comité del museo comunitario. El texto introductorio del museo menciona que *'los miembros de la comunidad eligen sus autoridades y prestan servicios al pueblo de acuerdo a su propia tradición'*.

La mayoría de los municipios en Oaxaca sigue un sistema de 'usos y costumbres' para gobernar la municipalidad. Este sistema es una forma de gobierno indígena que se remonta al período precolonial (Vázquez García 2012, 324). Después de la llegada de los españoles, este sistema se mezcló con la religión católica resultando en el sistema de cargos, una forma compleja de autogobierno local donde los 'usos y costumbres' todavía forman parte como en muchos municipios hoy en día (Carlsen 1999, 5). También se alude a los sistemas de cargos como sistemas normativos indígenas¹⁶. En el período colonial, los españoles crearon los cabildos de indios para mantener el control sobre las comunidades indígenas que trabajaban con el sistema de cargos. En el siglo XIX, el gobierno mexicano reemplazó los cabildos de indios por los gobiernos municipales. En este período, las comunidades indígenas todavía tenían una posición autónoma, hasta cierto punto (Vázquez García 2012, 324). Después de la Revolución mexicana, el Partido Revolucionario Institucional (PRI) estableció una fuerte relación entre el estado y los presidentes municipales (Vázquez García 2012, 324). Así, el PRI pudo influir en las elecciones de los gobiernos municipales disminuyendo la autonomía de las comunidades indígenas. Sin embargo, en 1995, el sistema normativo indígena fue reconocido como una forma de autogobierno legal prohibiendo la intervención de los partidos políticos en el proceso de elección. El reconocimiento legal del sistema normativo indígena fue el resultado de las demandas del EZLN, los movimientos sociales indígenas en Oaxaca y la presencia creciente de los partidos de izquierda en el congreso del estado de Oaxaca (Vázquez García 2012, 324).

La elección del comité de los museos comunitarios también puede formar parte del sistema de cargos. En Teotitlán del Valle, un miembro del comité, llamado Pedro¹⁷, me informó sobre el autogobierno de la comunidad y el museo comunitario. Según él, el municipio de Teotitlán es bastante autónomo: los partidos políticos no tienen un papel en la gobernación de la municipalidad y la comunidad resuelve todos los problemas locales a través de una asamblea general del pueblo. El comité que administra el museo comunitario también es elegido durante una asamblea general, y la constitución del comité cambia cada dos años. De esta manera, los museos comunitarios forman parte importante de la libre determinación de las comunidades indígenas.

¹⁶ Todos los municipios que visité constituían sistemas normativos indígenas, según el catálogo de sistemas normativos indígenas, de la Institución Estatal Electoral y de Participación Ciudadana de Oaxaca (IEEPCO). <http://www.ieepco.org.mx/sistemas-normativos/catalogo-municipal> (visitado en 20-03-2018).

¹⁷ El comité del que Pedro formaba parte solo existía hacía tres meses.

En contraste con el gobierno municipal, el estado y el nacionalismo mexicano no son temas tratados en los museos comunitarios. El sistema de cargos, o sistema normativo indígena, es una institución que emerge de los pueblos indígenas y forma parte de la identidad comunitaria. El gobierno y el nacionalismo mexicano fueron impuestos de arriba hacia abajo, primero por los españoles y, después de la Independencia, por los mexicanos (mestizos). La mayoría de los museos ni siquiera ostenta símbolos nacionales. En San Martín Huamelulpan tenían una bandera mexicana en un rincón del museo, al igual que en Santiago Matatlán. El museo en Santa María Yucuhiti exhibía una estatua pequeña de Miguel Hidalgo¹⁸. Sin embargo, la estatua de Hidalgo no necesariamente funciona como un símbolo nacionalista en el contexto del museo comunitario. El museo en Yucuhiti contiene algunos textos muy críticos sobre la colonización española y las consecuencias del período colonial para los pueblos indígenas en México. Hidalgo tuvo un papel importante en la Independencia de México y puso fin a la dominación española con la ayuda de, entre otros, los indígenas. En el contexto del museo comunitario, la estatua de Hidalgo probablemente no tenga una connotación nacionalista, sino que funciona como una referencia al empoderamiento indígena y un símbolo del fin del período colonial. La ausencia de símbolos nacionales y la ausencia del estado mexicano en los museos comunitarios, demuestran que el nacionalismo y el gobierno mexicano no forman parte importante de la identidad comunitaria y desafían la soberanía nacional.

4.1.4 Conocimiento académico vs. conocimiento indígena

En todos los museos comunitarios, el conocimiento académico y escrito desempeña un papel más importante que el conocimiento oral y pictórico. Las comunidades usan los códices, documentos jurídicos y fuentes académicas para mostrar la conexión con los antepasados y los derechos territoriales en las exhibiciones. La historia oral, la memoria comunitaria y las fuentes pictóricas tienen un papel subordinado en los museos. ¿Por qué?

La división desigual del territorio no solo contribuyó a la alienación entre el pasado y presente indígenas, sino también afectó la distribución del conocimiento. Los centros del conocimiento, como las universidades e instituciones como el INAH, están ubicadas en los centros del territorio nacional. En consecuencia, los grupos que viven en las regiones marginales del territorio nacional, como las zonas rurales, no tienen acceso al conocimiento. Además, el conocimiento producido en los centros es solo conocimiento académico y escrito. El conocimiento indígena, como la historia oral, las fuentes

¹⁸ Miguel Hidalgo fue un sacerdote y líder en la Guerra de Independencia de México y es conocido como Padre de la Patria, un arquetipo de la nación mexicana similar a Benito Juárez.

pictóricas, o las técnicas artesanales y agrarias, valen menos ante los ojos de la nación. La diferencia de estatus de los saberes escritos y saberes orales o pictóricos, es una consecuencia del período colonial. Las instituciones que hoy en día desempeñan un papel importante en la producción del conocimiento en la nación mexicana, tienen raíces occidentales. Los españoles, fundadores de las primeras universidades en México, consideraron que el conocimiento escrito poseía mayor valor que el conocimiento de la población indígena. Como resultado, las comunidades indígenas sienten que saben menos que los académicos y extranjeros sobre su propio patrimonio. Isaac López Cruz, un miembro del comité del museo comunitario Hitalulu y César Rodríguez, miembro del comité del museo Rastros y Rostros, me mencionaron la necesidad de recibir más información sobre el patrimonio de sus antepasados. Según López Cruz, la mayoría de los visitantes del museo Hitalulu son extranjeros o académicos mexicanos, que saben más sobre el patrimonio prehispánico que la comunidad misma. Después de las excavaciones en Huamelulpan, ejecutadas por el INAH, la comunidad no recibió más información sobre el patrimonio de sus antepasados, y el INAH nunca regresó para hacer más investigaciones. A través del museo comunitario, los miembros de la comunidad se ven confrontados con visitantes ajenos que saben más sobre sus antepasados que ellos mismos.

Sin embargo, los pueblos indígenas contemporáneos no es que sepan menos que los académicos sobre la cultura y las tradiciones de sus antepasados, sino que poseen un conocimiento que para la nación mexicana vale menos que el conocimiento académico. En consecuencia, las comunidades indígenas sienten que el conocimiento académico vale más que su propio conocimiento, lo cual resulta en un sentimiento de alienación de su patrimonio. A pesar de eso, la realidad es diferente. La mayoría de los arqueólogos y antropólogos que visitan los museos comunitarios y comunidades indígenas para aprender más sobre la arqueología prehispánica, lo consiguen mediante una investigación de las costumbres, tradiciones y técnicas de los pueblos indígenas del presente, porque la continuidad cultural les provee de mucha información sobre la arqueología prehispánica.

Una consecuencia de las investigaciones académicas de los museos comunitarios es una nueva forma de apropiación. En los siglos XIX y XX, la nación mexicana se apropió del pasado indígena a fin de fortalecer la consolidación de la nación. Hoy en día, el mundo académico sigue apropiándose del conocimiento indígena. Un miembro del comité del museo comunitario en Santa María Yucuhiti, Justino López, me relató que muchos académicos, mexicanos y extranjeros, visitan el museo para hacer investigaciones. Los investigadores usan los museos comunitarios para sus investigaciones, estas existen precisamente gracias al conocimiento indígena, las tradiciones indígenas y los esfuerzos de las comunidades. Sin embargo, muchos de estos académicos no devuelven nada a las comunidades. Justino López dio un ejemplo de una estudiante alemana que hizo una investigación

sobre los museos comunitarios en la Mixteca Alta. Esta investigadora trabajó intensamente con la comunidad de Yucuhiti y les prometió enviar una copia de su tesis. Cuando la estudiante terminó su investigación, la comunidad no volvió a saber nada de ella¹⁹ y todavía están muy decepcionados. Hay muchos investigadores que utilizan a los museos comunitarios para alcanzar sus objetivos y no devuelven la información nueva a las comunidades, mientras que las comunidades indígenas, más que nada, quisieran saber más sobre su patrimonio y antepasados. Los indígenas todavía no tienen mucho control sobre el uso que otros hacen de su patrimonio.

La omnipresencia del conocimiento académico y escrito en los museos comunitarios, y su papel importante en la consolidación de la identidad comunitaria, muestran que las comunidades indígenas conceden importancia a este tipo de conocimiento porque pertenece al centro de la nación, donde las memorias comunitarias, la historia oral y las fuentes pictóricas no son reconocidas como poseedoras del mismo valor que el conocimiento escrito y no tienen un valor jurídico.

4.1.5 La comunidad dinámica vs. el museo congelado

La modernización y la política indigenista del siglo XX, así como las reformas neoliberales, que formaban parte importante del discurso nacional, han tenido un impacto enorme en los pueblos indígenas en México. Las consecuencias de estas reformas y políticas, como la pobreza y la consiguiente emigración a las ciudades y al extranjero (Velasco Ortiz y París Pombo 2014, 6), son visibles en los museos comunitarios. Las exhibiciones sobre el tejido en los museos Ñuu Kuiñi y Note Ujia, presentan algunos textos que tratan sobre la pérdida de las técnicas textiles. Ambos museos enfatizan que la técnica de hacer tejidos está desapareciendo por determinadas razones: los materiales tradicionales, la lana y algodón, para elaborar textiles son caros; los jóvenes no tienen interés en aprender las técnicas; la ropa industrial es más barata y toma menos tiempo elaborarla que la ropa tradicional. El museo Ñuu Kuiñi en Santa María Cuquila indica la emigración como la razón más importante de la pérdida:

‘En la actualidad las personas tejedoras realmente son cada vez menos pues, debido a la situación económica que se vive en la comunidad, los jóvenes salen buscando mejores formas de vida, y al regreso a su pueblo vienen con conceptos diferentes. Le parece difícil aprender a tejer por lo complicado que es, y así van cambiando el uso de su propia

¹⁹ Cuando termine esta tesis, enviaré una copia al museo comunitario en Santa María Yucuhiti, y los otros museos comunitarios que visité en Oaxaca, para agradecerle a las comunidades por la información que obtuve en sus museos y para compartir con ellos mis resultados.

artesanía. Así, cada vez se reduce más el porcentaje de las personas que usan la ropa típica’.

Como respuesta a la pérdida de la artesanía, los museos enfatizan la importancia de estas tradiciones para la comunidad. En las exhibiciones en los museos Ñuu kuiñi y Note Ujia, algunos miembros de la comunidad explican el proceso de tejido, a través de fotos, textos y herramientas para tejer. Según ellos, *‘el tejido de la lana es importante como una parte de la cultura de nuestros antepasados’*. Los museos Balaa Xtee Guech Gulal, Shan-Dany y Hitalulu usan la misma estrategia: en las exhibiciones, los miembros de la comunidad explican la importancia de las tradiciones para la comunidad, y por qué no deberían desaparecer. La conexión con los antepasados es el argumento más usado por los miembros de las comunidades en las exhibiciones.

Para preservar las tradiciones de los antepasados, los museos comunitarios también funcionan como repositorios del conocimiento comunitario, a fin de preservar este conocimiento para las nuevas generaciones. Un ejemplo literal de la preservación del conocimiento es el museo Rastros y Rostros. La comunidad construyó el edificio del museo usando técnicas tradicionales, como paredes de adobe y techo de madera y tejas. En la exposición hay muchas fotos que documentan la construcción del museo por los miembros de la comunidad. Además, el museo funciona como un centro de educación para los niños de la comunidad: a través de diferentes proyectos los niños llegan a conocer la cultura e identidad comunitaria (fig. 5).

Las conversaciones que mantuve con los miembros de las comunidades visitadas me proveyeron de mayor información sobre los cambios que acontecen en los pueblos indígenas. La exhibición sobre la medicina tradicional en el museo Hitalulu no menciona que la tradición está desapareciendo, pero López Cruz²⁰ me relató que las personas que poseen el conocimiento son mayores que solo practican la medicina tradicional dentro del ambiente familiar. Aunque hay jóvenes interesados en aprender la medicina tradicional, la práctica está desapareciendo. El museo Ta Guuil Reiñ tampoco menciona la desaparición de tradiciones y costumbres, pero Jesús²¹ me relató que sí están perdiendo. Los jóvenes no llevan la ropa tradicional y casi no hablan el idioma indígena de la comunidad, el zapoteco, porque no les interesa. Al preguntarle por qué pensaba que los jóvenes no tenían mucho interés por las tradiciones y costumbres, Jesús respondió: ¿Por la globalización?

²⁰ Un miembro del comité del museo.

²¹ Jesús era el miembro más joven del comité de los museos comunitarios. En la mayoría de los casos, los miembros son mayores y varones. En consecuencia, las mujeres y los jóvenes de las comunidades no están muy involucrados en la administración de los museos comunitarios. Es posible que eso también afecte las representaciones en los museos. ¿Realmente representan a toda la comunidad? ¿O solo al grupo mayoritario y varón?



Figura 5: Los niños de Santo Domingo Yanhuitlán investigaron la artesanía de chilolos (máscaras de diablos), hicieron sus propias máscaras y crearon la exhibición en el museo (Foto: Eva T Schroots).



Figura 6: Una parte de la exhibición sobre la producción del mezcal en el museo Ta Guill Reñ en Santiago Matatlán, 'el pueblo mundial del mezcal' (Foto: Eva T Schroots).

Por otro lado, la economía mundial también tiene un efecto conservacionista. En las comunidades de Teotitlán del Valle y Santa Ana del Valle, la mayoría de los ingresos viene de la venta del tejido de lana a los turistas. Según Pedro, miembro del comité del museo, poca gente emigra de Teotitlán porque el tejido les provee de mucho trabajo. En consecuencia, los jóvenes de las dos comunidades todavía saben como hacer el tejido de lana y hablar zapoteco, porque no hay necesidad económica que los impulse a salir de la comunidad. Otro ejemplo del efecto de la economía mundial en la subsistencia de las tradiciones indígenas es la producción del mezcal. La comunidad de Santiago Matatlán todavía produce el mezcal, porque hay demanda en el mercado nacional e internacional. Aunque la subsistencia de estas tradiciones debido a sus perspectivas de comercialización es positiva, el reverso de la medalla es que las únicas tradiciones y costumbres que subsisten son las tradiciones y costumbres económicas. De esta manera, la cultura material en los museos comunitarios no es un reflejo de la identidad indígena, sino un reflejo de las perspectivas de comercialización.



Figura 7: Tres generaciones en la calle en Santa Ana del Valle. Las dos mujeres a la derecha llevan una bolsa del tejido de plástico. Se puede comprar la cestería de plástico en casi todos los mercados en Oaxaca (Foto: Eva T Schroots).

Aunque las comunidades indígenas en México están en movimiento continuo, la mayoría de los museos comunitarios presentan una imagen fija de la identidad comunitaria. En casi todos los museos, las exhibiciones no han cambiado desde su apertura en los años ochenta o noventa, basándonos en las fechas expuestas. Las exhibiciones no muestran la evolución de las técnicas, las culturas híbridas. Por ejemplo, la exhibición sobre el tejido de palma en el museo Jna Ningüi solo trata de la palma. Sino embargo, la mayoría de la gente en la Mixteca hoy en día usa el tejido de

plástico (fig. 7): se usa la misma técnica y diseños, pero con un material moderno, barato y más durable. A pesar de eso, el tejido de plástico no está presente en el museo.

Como los museos estatales, los museos comunitarios eligen representar una imagen 'más auténtica' de las comunidad indígena, no contaminada por la modernidad, porque la autenticidad constituye parte importante de la consolidación de la identidad indígena. Una vez más, los museos comunitarios usan una estrategia de la nación para fortalecer su propia identidad y rebelarse contra y separarse del discurso nacional. Mediante las exhibiciones en los museos comunitarios, las comunidades construyen su propia identidad de la misma manera que la nación mexicana: a través de legitimación del pasado, afirmación del origen, (re)inscripción del territorio histórico, la libre determinación y la autenticidad cultural. Como resultado, las comunidades se asignan a sí mismas una identidad inmutable, donde la modernización, política y economía no tienen efectos. En consecuencia, las comunidades indígenas se autorrepresentan en los museos comunitarios 'como deberían ser', en lugar de 'como son/están'?

Entonces, ¿cuáles son las consecuencias posibles de las representaciones fijas y 'auténticas' de las identidades indígenas en los museos comunitarios y estatales? En teoría, un objetivo importante de los museos comunitarios es el fortalecimiento de la identidad, 'al brindar nuevas maneras en las que sectores de la comunidad conozcan, interpreten, valoren y disfruten su propia cultura' (Camarena y Morales 2009, 15). Sin embargo, debido al énfasis en la cultura del pasado y la autenticidad cultural, las estrategias usadas para fortalecer la identidad comunitaria, es posible que muchos miembros de la comunidad no se reconozcan en las representaciones de los museos comunitarios, especialmente los miembros jóvenes o los miembros que han vivido fuera de la comunidad, en la Ciudad de Oaxaca, la Ciudad de México o aún en los Estados Unidos. Eso no quiere decir que el patrimonio prehispánico y las tradiciones del pasado no sean importantes, por el contrario, forman parte importante de la identidad comunitaria, pero no se justifica que en este momento mantengan una posición dominante en los museos.

4.2 La representación en los museos de la red del INAH

4.2.1 La nación pluricultural retórica

El Museo de las Culturas de Oaxaca es un ejemplo modelo del museo estatal donde se escenifica lo nacional. El discurso pluricultural y multiétnico que la nación mexicana adoptó en los años noventa

es muy visible en los recursos museográficos y arquitectónicos del museo. La primera sala del museo trata de las culturas milenarias de Oaxaca. El texto introductorio nos informa que Oaxaca muestra un complejo y diverso panorama de historia natural y social:

‘Los hombres viven en este entorno desde diez mil años antes de nuestra era. Esta continuidad histórica se manifiesta en los pueblos indígenas y en la población mestiza de la actualidad.

En todas las regiones del estado habitan indígenas: zapotecos, mixtecos, triquis, amuzgos, chochos, cuicatecos, ixcatecos, chinantecos, nahuas, mazatecos, chatinos, chontales, mixes, zoques y huaves: en la Mixteca de la Costa hay población negra’²².

Al igual que los museos comunitarios, este texto enfatiza la existencia de una continuidad entre el pasado precolonial y el presente. Sin embargo, a diferencia de los museos comunitarios, el texto que menciona la continuidad no solo incluye a los pueblos indígenas, sino también a la población mestiza. Aunque los mestizos en México tienen vínculos biológicos con los pueblos originarios, no comparten sus costumbres y tradiciones. Al contrario, en el discurso nacional del siglo XX, las costumbres y tradiciones calificaron a los pueblos indígenas como ‘atrasados’ (lo que todavía ses causa para discriminar), y los distinguieron de la población mestiza. El primer párrafo del texto introductorio muestra que los pueblos indígenas y la población mestiza comparten la misma historia, el patrimonio prehispánico que es el fundamento de la nación mexicana, y por lo tanto son connacionales. Mientras que el segundo párrafo del texto enfatiza el carácter pluricultural y multiétnico de México, a través de la mención de los diferentes grupos étnicos que viven en el estado de Oaxaca.

Dentro del discurso pluricultural, la cultura indígena prehispánica, además de la cultura indígena contemporánea, tiene un rol importante. Sin embargo, en el discurso nacional del siglo XX la cultura indígena contemporánea era un elemento indeseable. A través de la política indigenista y las modernizaciones, la nación intentó transformar a los pueblos indígenas en civiles mestizos y modernos. Por supuesto, estas medidas han tenido (y todavía tienen) un gran impacto, sobre todo negativo, en la situación social y económica de los pueblos indígenas. A pesar de eso, las únicas dificultades que los pueblos indígenas encontraban, basadas en las representaciones en las exhibiciones del Museo de las Culturas de Oaxaca, tuvieron lugar en el período colonial y el siglo XIX, como nos muestran los siguientes fragmentos de textos informativos nos muestran:

²² Es importante mencionar que los afrodescendientes, o afromexicanos, casi no están representados en los museos del INAH, incluso menos que los pueblos indígenas, y tampoco están incluidos en el discurso nacional. Los afrodescendientes ni siquiera existían ante los ojos del estado: la encuesta intercensal no les reconoció como un grupo étnico hasta 2015 (CONAPRED, CNDH, e INEGI 2017). Los afrodescendientes en México no se sienten ni mestizos ni indígenas.

'En los últimos años del siglo XVI, la sociedad indígena se encontraba sumergida en graves dificultades e incertidumbres que la desgarraban y empobrecían'

'El sistema colonial habría de desplazar a los indígenas de las actividades centrales de la economía novohispana, con su consiguiente empobrecimiento económico y cultural'

'[La rebelión indígena en 1546] fue un grito desesperado que anhelaba restaurar el viejo mundo mesoamericano'

La exhibición *'Surgimiento de una nueva nación'*, expone que el surgimiento de la república mexicana no empeoró la posición marginal de los indígenas en el siglo XIX, pero tampoco la mejoró en comparación con el período colonial. Los pueblos indígenas no eligieron formar parte del virreinato, y tampoco quisieron formar parte de la república mexicana. Un texto en la exhibición sobre el período porfirista menciona que el progreso al final del siglo XIX fue muy desigual: *'nueve de cada 10 oaxaqueños eran analfabetos y los pueblos indígenas, en distintas formas y con distinta suerte, resistieron el nuevo embate modernizador'*. Otro texto llamado *'"Pax Porfiriana" y Revueltas Indígenas'*, explica que *'la introducción de cultivos comerciales en beneficio de personas extranjeras a las comunidades indígenas originó tensiones en distintas regiones'*. La privatización de las tierras de propiedad comunal empeoró aún más las tensiones entre el gobierno y los pueblos indígenas. A pesar de eso, el texto sobre la *'Pax Porfiriana'* también nos dice que los indígenas se rebelaron contra la ley para defender sus costumbres. En lugar de enfatizar que las políticas porfiristas marginaron a los pueblos indígenas mediante la economía liberal, los textos en la exhibición acentúan la resistencia indígena contra la modernización. Estos textos sugieren una incapacidad, o una reticencia, de los pueblos indígenas a cambiar o modernizarse, lo cual enfatiza los estereotipos sobre la inmutabilidad y el retraso de la identidad indígena. El indicio del retraso en el texto, muestra que las ideas indigenistas todavía están presentes en los museos estatales. Además, los textos sugieren que la nación mexicana *'rompió el aislamiento milenario'* de las comunidades indígenas: la nación lanzó a los pueblos indígenas a la modernidad y los *'rescató'* del atraso.

A pesar de todas las transformaciones políticas y sociales, la exhibición *'México moderno'* enfatiza que los pueblos indígenas no han perdido su identidad y cultura. El texto *'Oaxaca en el Pasado Reciente'* menciona que *'en cuanto a las costumbres, sin embargo, se conserven aún tradiciones y fiestas que forman parte de la honda identidad cultural: también prevalecen problemas de carácter social y ecológico que son de difícil solución'*. Es interesante que la exhibición hable del desarrollo del sistema de educación y la preservación de las costumbres y tradiciones indígenas en la misma sala, porque el estado usó la educación como instrumento para lograr la asimilación de los pueblos indígenas a la nación mestiza. El papel de la nación mexicana postrevolucionaria en el intento de

erradicar la cultura indígena contemporánea no se menciona en la exhibición. Al contrario, la exhibición enfatiza y halaga la *'rica pluralidad cultural de las comunidades indígenas'* en un texto llamado *'El Rescate Cultural de Oaxaca'*. En este texto son aplaudidos los elementos y aspectos ancestrales demostrados por la cultura indígena contemporánea son aplaudidos. Las últimas frases del texto nos dicen que *'hoy muchos indígenas escriben orgullosamente en su propia lengua y recuperan su historia, leyendas, costumbres y tradiciones e inclusive libros de texto'*. Otra vez, la exhibición aclama un elemento de la cultura indígena que el sistema de educación casi erradicó en la primera mitad del siglo XX. Los indígenas necesitan *'recuperar'* su historia, debido a la modernidad y la consolidación de la nación mexicana. La exhibición *'México moderno'* crea la sensación de que todo mal sucedido a los pueblos indígenas, tuvo lugar en el período pre-revolucionario.

Una gran parte de la exhibición *'Defensa de las Memorias'* se concentra en las lenguas indígenas de Oaxaca. Según los textos informativos, la lengua es uno de los parámetros más importantes para la definición y reproducción de la identidad cultural. Además, el texto *'Los Grupos Étnicos de Oaxaca'* nos dice que el criterio más utilizado para la definición de indígena es ser hablantes de un idioma no europeo. Otra vez, un grupo no indígena (antropólogos, académicos) determina cuáles son las características que constituyen la identidad indígena; cómo debería ser una comunidad indígena. La exhibición no permite hablar a los miembros de las comunidades indígenas sobre la importancia de la lengua indígena en la vida comunitaria. En la mayoría de los museos comunitarios, el castellano tiene un papel más importante que las lenguas indígenas. Sin embargo, esto no quiere decir que estas comunidades sean menos *'indígenas'*. Hay muchas influencias externas e históricas que influyen en esta *'característica importante'* de la identidad indígena. César Rodríguez, un miembro del comité del museo Rostros y Rostras en Santo Domingo Yanhuitlán, me relató que la comunidad ya no habla un idioma indígena. Según él, la cercanía de la carretera al pueblo disminuyó el número de hablantes del idioma indígena, porque puso al pueblo en contacto con el mundo hispanohablante. Además, los niños de la comunidad solo tienen clases en castellano en las escuelas. Rodríguez también me contó que a la gente no le gustaba hablar en lengua mixteca en el siglo XX, sin explicarme por qué. Quizás para evitar la discriminación o porque las lenguas indígenas se asocian con el retraso. Una profesora de Santa María Cuquila, me relató que casi no quedan niños que hablen mixteco hoy en día; solo uno o dos niños por cada clase. Ni siquiera en las escuelas bilingües hay niños que hablan mixteco con fluidez. Según ella, el mixteco en Santa María Cuquila está desapareciendo porque la gente ya no lo habla en la casa. Ella misma creció hablando mixteco, pero no lo enseñó a sus hijos; no me explicó por qué. Un taxista de Huamelulpan, que casualmente también era miembro del comité del museo comunitario Hitalulu, me contó lo mismo: su mujer es hablante nativa del mixteco, pero no les enseñaron el idioma a sus hijos. Jesús, un miembro muy joven del comité del museo comunitario en

Santiago Matatlán también me relató que ahora la gente no habla el zapoteco en casa y que los jóvenes no tienen mucho interés en aprender el idioma indígena, a pesar de la existencia de programas para enseñar la lengua indígena a los jóvenes de Matatlán.

Estos relatos demuestran que el indigenismo, a través la educación nacional en castellano, y la modernización han tenido mucha influencia en la desaparición de las lenguas indígenas. Una cita en la exhibición *'La Defensa de las Memorias'* aún menciona el impacto negativo de la educación nacional en los idiomas indígenas: *'Llegar al salón de clases era un verdadero martirio (...) No entendíamos bien lo que estaba sucediendo. Todos en el pueblo hablábamos nuestra lengua materna... De pronto hablar en nuestro idioma pasó a ser un delito y un motivo de vergüenza'*. En el discurso nacional del siglo XX, los idiomas indígenas fueron considerados como elementos atrasados y no deseados, mientras que el discurso nacional contemporáneo considera las lenguas indígenas como un elemento 'obligatorio' de la identidad indígena que debe ser rescatado, y característica de la nación pluricultural y multiétnica. Las exhibiciones *'México Moderno'* y *'Pluralidad Cultural'* muestran claramente esta contradicción entre el discurso nacional actual y el del siglo XX.

Lo que destaca en las exhibiciones sobre la pluralidad cultural de Oaxaca, es que los objetos expuestos no reflejan la diversidad mencionada en los textos informativos. La sala expone dos huipiles (una blusa bordada tradicional), algunas piezas de cerámica, un altar y fotos de comunidades indígenas sin aclaración. Los objetos en la sala no representan, de ninguna manera, la pluralidad y la diversidad que los textos describen. Al contrario, la exhibición nos muestra una imagen homogénea de los pueblos indígenas: las fotos sin aclaraciones sugieren que los miembros de las comunidades son intercambiables; las citas de personas indígenas solo mencionan el nombre de la persona, no su comunidad, pueblo o cultura; los pocos objetos expuestos no representan en absoluto la diversidad de la cultura material de los pueblos indígenas contemporáneos. La pluralidad cultural de los pueblos indígenas es solamente retórica en el Museo de las Culturas de Oaxaca.

No solo las exhibiciones fracasan al representar a los pueblos indígenas, también lo hace el museo mismo. Aunque el nombre del Museo de las Culturas de Oaxaca, así como su tema más importante, parece aludir a la diversidad de los pueblos de Oaxaca, el estado que tiene la mayor diversidad étnica y cultural de México, los pueblos contemporáneos solo desempeñan un mínimo rol en el museo. El museo está ubicado en el Convento de Santo Domingo de Guzmán, construido en el siglo XVI. Según un texto informativo cerca de la entrada, el edificio es *'una obra maestra del arte virreinal'*. En las columnas y paredes del museo se encuentran frescos y cuadros católicos (fig. 8); no se halla arte contemporáneo o indígena en los pasillos. El Convento es, por supuesto, un monumento y el INAH tiene que preservar el estilo virreinal, pero es notable que el edificio del Museo de las Culturas de

Oaxaca, solo represente a una cultura. Además, las dos salas que tratan de los pueblos indígenas contemporáneos están ubicadas al margen del museo, al final del segundo piso, en un pasillo sin salida. Aunque se puede razonar que las salas del museo se ubican en orden cronológico, con las culturas contemporáneas al final, la mayoría de los visitantes no llega a las últimas salas. Como en el Museo Nacional de Antropología, el plano del museo reproduce la posición marginal de los pueblos indígenas contemporáneos en la nación mexicana, mientras que la cultura indígena prehispánica todavía tiene un lugar central en el discurso nacional. De las catorce salas en el Museo de las Culturas, solo dos tratan de los pueblos indígenas contemporáneos. Para un museo que halaga la pluriculturalidad y diversidad del estado, 2 salas dedicadas a los pueblos indígenas que forman un tercio de la población oaxaqueña, es poco. La pluriculturalidad indígena se transformó de ser un elemento no deseado en el discurso nacional, a ser el orgullo de la nación mexicana. Sin embargo, las décadas de política indigenista y las modernizaciones del siglo XX han tenido un impacto profundo en los pueblos indígenas contemporáneos que no se borra tan fácilmente. En consecuencia, la tensión entre el antiguo y nuevo discurso nacional es visible en las exhibiciones y en el plano del museo.

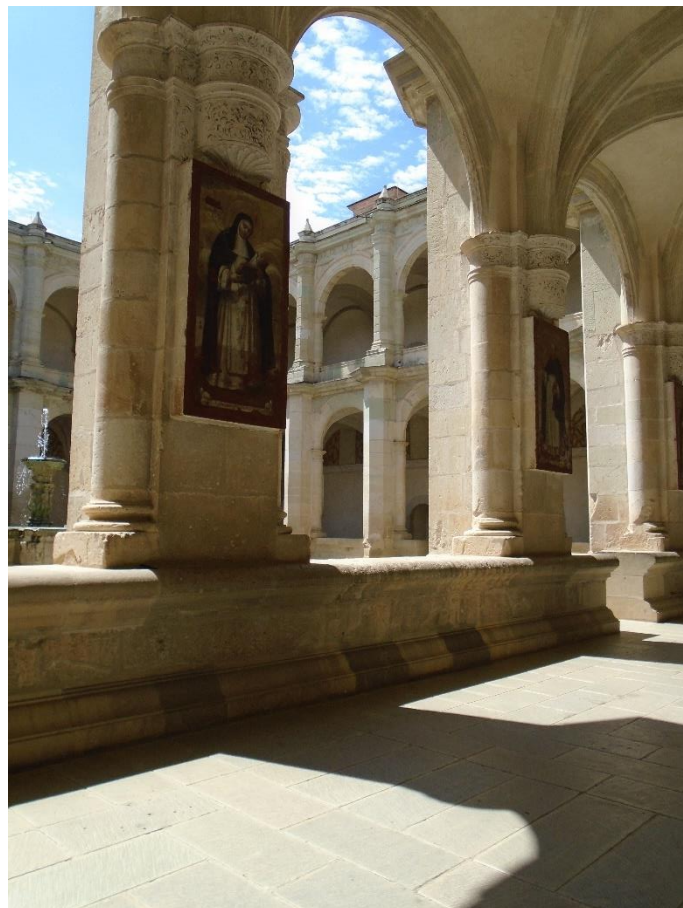


Figura 8: El patio del Convento de Santo Domingo de Guzmán del siglo XVI donde está ubicado el Museo de las Culturas de Oaxaca (Foto: Eva T Schroots).

4.2.2 ¿Cómo ser indígena?

Las exhibiciones en el Museo de las Culturas de Oaxaca que tratan del período colonial no solo representan a los pueblos indígenas como víctimas de la colonización, sino también como comunidades adaptadas que se integraron al nuevo orden colonial, como lo muestra este fragmento de un texto informativo:

‘Desde los primeros años de la conquista los señoríos indígenas iniciaron un movimiento de ajuste entre lo propio y lo español, movimiento que habría de continuar durante los siglos de dominio colonial y que terminaría por producir la cultura que actualmente palpita en las comunidades de Oaxaca’.

Este texto sugiere que las comunidades contemporáneas y todas sus costumbres, religiones, instituciones y artesanías son el resultado de la adaptación al orden colonial, que creó una nueva cultura indígena: un sincretismo de los elementos precoloniales y coloniales. Sin embargo, la colonización y adaptación al orden colonial tuvo su costo: los pueblos indígenas empezaron a perder su ‘autenticidad’:

‘Las epidemias que asolaban a la población indígena amenazaban con borrar todo recuerdo’.

‘Poco a poco fue perdiendo el conocimiento que durante siglos se había transmitido de linaje al linaje’.

Los textos en las exhibiciones sobre el período colonial, sugieren que los pueblos indígenas de este período no fueron capaces de mantener y preservar su propia cultura: la memoria indígena y la historia oral no fueron suficientes para la continuidad de la cultura mesoamericana. Afortunadamente, los españoles sí consiguieron rescatar el pasado mesoamericano. En una sala de la exhibición, hay un texto que tiene el título *‘Reescribiendo el pasado’*. Este texto nos dice que la labor de los frailes, con la ayuda de señores y pintores indígenas, rescató el conocimiento indígena del olvido. Este texto produce un sentimiento paradójico: los colonizadores que estaban destruyendo el conocimiento indígena, al mismo tiempo también lo rescataron. El texto también nos muestra que los españoles consideraron la memoria e historia oral como inferior a la palabra escrita. El orden colonial no aceptó la historia oral como evidencia de la propiedad de terrenos; solo los mapas, lienzos y documentos eran aceptados: *‘Años más tarde estos lienzos y mapas fueron presentados en los tribunales novohispanicos como prueba de los derechos indígenas’*. En consecuencia, los lienzos, mapas y documentos coloniales como la Historia General de las Cosas de Nueva España, todavía

tienen un papel importante en los museos comunitarios, porque valen más ante los ojos del estado que la memoria e historia oral de los pueblos indígenas.

Lo que destaca en las exhibiciones sobre el período colonial, es que los textos se concentran en las consecuencias de la colonización y el sincretismo de la religión y las costumbres, mientras que los objetos en las salas no tienen mucho que ver con estos temas. Las vitrinas nos muestran armaduras españolas, estatuas e íconos católicos, retratos coloniales y las nuevas técnicas arribadas de la península. La llegada de los españoles y la colonización transformaron la cultura material de los pueblos indígenas y la devaluaron ante los ojos de los antropólogos y de la nación mexicana: las culturas híbridas no son consideradas 'auténticas'. En consecuencia, el primer piso del museo contiene docenas de vitrinas con objetos mesoamericanos, mientras que las salas que tratan del período colonial en el segundo piso casi no exponen objetos hechos por los pueblos indígenas en este período. La adaptación de los pueblos indígenas al nuevo orden colonial, y el subsiguiente sincretismo, disminuyeron la 'autenticidad' de los pueblos indígenas porque los desconectaron, aunque involuntariamente, de sus antepasados.

El Museo Regional del Ex Convento de Santo Domingo Yanhuitlán, ubicado en un ex convento dominicano nos expone en un texto informativo que *'uno de los objetos principales del Museo Regional de Santo Domingo es la difusión del patrimonio cultural de la Mixteca Alta, que incluye artesanías de la región en una exhibición que nos muestra la creatividad presente en los pobladores de la región, así como la continuidad de técnicas tradicionales y actualización a través de temas contemporáneos'*. El texto nos convence que la actualización del patrimonio cultural, o sea las culturas híbridas, tiene un rol en las exhibiciones del museo. Sin embargo, las exhibiciones se concentran en las artesanías tradicionales de la región: las culturas híbridas no tienen un rol lo cual demuestra que los museos estatales todavía dan mucha importancia a la autenticidad cultural de los pueblos indígenas.

Las últimas dos salas del Museo de las Culturas de Oaxaca se llaman *'Pluridad Cultural'* y *'La Defensa de las Memorias'*. El texto introductorio de la exhibición *'Pluridad Cultural'*, que lleva el mismo nombre, enfatiza la diversidad cultural del estado de Oaxaca:

'Oaxaca es el estado de mayor pluralidad cultural de México. Conviven en su territorio 15 de los 56 grupos etnolingüísticos del país. Aunque participan de características comunes, cada uno habla un idioma nativo distinto y se distingue por particularidades culturales propias.'

Esta diversidad es producto de adaptaciones múltiples a diferentes ambientes, pero también de una historia compleja. Los indígenas actuales de Oaxaca son descendientes de los constructores de las pirámides y de las iglesias coloniales, aunque su cultura ya no sea la misma. Como todas las civilizaciones, la suya se sigue transformando’.

Este texto reconoce que la identidad indígena no es fija; que ha sido influenciada por los procesos históricos y sociales. Además, el texto reconoce el vínculo entre las civilizaciones indígenas del pasado, y los pueblos indígenas que viven en Oaxaca hoy en día. Al mismo tiempo, la exhibición *‘La Defensa de las Memorias’* nos dice que los pueblos indígenas necesitan conformar una identidad indígena específica. El texto *‘Diversidad Cultural’* menciona que las comunidades indígenas están *‘luchando por reconstituir su identidad cultural’*. La palabra *‘reconstituir’* sugiere que la cultura indígena contemporánea, tiene que ser restaurada a su forma original. En la misma exhibición, el texto *‘La Construcción del Futuro’* expone lo siguiente:

‘Los pueblos indígenas de Oaxaca buscan nuevos espacios para desarrollarse como sociedades auténticas. Con el rescate de su historia ancestral plantean nuevos proyectos para el futuro, que se basan en el debate abierto para adoptar decisiones propias’.

Este texto sugiere que los pueblos indígenas de hoy en día, no son auténticos. El discurso pluricultural y multiétnico de la nación mexicana acepta a los pueblos indígenas contemporáneos, siempre y cuando conformen una identidad indígena considerada auténtica por la nación. El restablecimiento, o rescate, de la historia ancestral es una manera de lograr la reconstitución de una identidad indígena auténtica, como el título de la exhibición, *‘Defensa de las Memorias’* sugiere al visitante. El texto *‘Los Museos Comunitarios de Oaxaca’* dice que los museos comunitarios sirven para *‘resguardar y fortalecer las distintas expresiones de su patrimonio’*. En otras palabras, a las comunidades indígenas solo se les permite construir una identidad propia, basada en el pasado precolonial. Esto no significa que las comunidades no tengan que cuidar su patrimonio, que sí constituye parte de la identidad comunitaria, sino que la historia ancestral no debería tener tanta importancia. El énfasis en lo *‘auténtico’* y en el patrimonio precolonial en los museos estatales, al igual que en los museos comunitarios, no deja mucho espacio para que las comunidades indígenas desarrollen una identidad comunitaria viva y dinámica. Además, la *‘autenticidad’* que los pueblos indígenas deben mantener o rescatar, como parte de la nación pluricultural, enfatiza su Otridad. No existe un museo en México que trate de la cultura o etnia mestiza: la presencia de las culturas indígenas contemporáneas en los museos estatales, muestra que la nación posee una cultura auténtica sobre la cual se funda la identidad nacional.

4.2.3 Los pilares de la nación

Además de proveer un escenario para la escenificación del discurso pluricultural y multiétnico, el Museo de las Culturas también da mucha importancia a las características de la nación mexicana, empezando con el pasado prehispánico. El orden cronológico de las exhibiciones en el museo es una representación del desarrollo de la historia nacional, con un enfoque en el estado de Oaxaca. El hecho de que el museo empiece con la arqueología prehispánica, muestra que este tema todavía forma el fundamento de la historia nacional. En la primera sala del museo, hallamos un texto que se llama *'Una gran herencia'*. Este texto reconoce que *'las etnias'* que ahora viven en Oaxaca son *'las más cercanas herederas de las civilizaciones que se desarrollaron antes de la llegada de los españoles'*. El texto también menciona que *'muchas de sus actuales prácticas agrícolas, sus formas de gobierno, usos y costumbres, ceremonias religiosas y ritos de fertilidad hacen eco de aquellas sociedades del pasado'*. El primer párrafo del texto parece devolver el pasado indígena a los pueblos indígenas de hoy. Sin embargo, el segundo párrafo muestra que la nación todavía considera el pasado prehispánico como parte integral de su identidad: *'Es común que indígenas de hoy descubran los indicios de nuestro pasado cuando trabajan sus campos de cultivo'*. Esta frase muestra que el pasado prehispánico no pertenece a los grupos étnicos que tienen el vínculo más fuerte con las civilizaciones mesoamericanas, sino pertenece a la historia nacional. Las palabras *'nuestro pasado'* crea un sentimiento de solidaridad entre los connacionales mexicanos, independientemente de la etnia.

El Museo de Sitio de Monte Albán está ubicado en la zona arqueológica de Monte Albán y trata exclusivamente de los hallazgos excavados en este sitio. Monte Albán es uno de los sitios arqueológicos más famosos de México, y es un arquetipo de la nación debido a la monumentalidad del sitio y la asociación con la civilización prehispánica. El texto introductorio del museo enfatiza la pluriculturalidad del período prehispánico, pero no se refiere a la continuidad de la pluralidad hoy en día. Además, los pueblos indígenas contemporáneos no son mencionados en el pequeño museo. La nación mexicana se apropió del sitio de Monte Albán porque representa una cumbre de la mexicanidad y, aparentemente, los pueblos indígenas actuales todavía no son asociados con este arquetipo de la nación mexicana.

La exhibición *'Surgimiento de una nueva nación'*, representa otra parte fundamental del desarrollo de la nación mexicana: la fundación del territorio histórico, la rebelión en contra del Otro europeo y la creación de los derechos y obligaciones comunes y la economía común. Un personaje histórico en particular desempeñó un papel importante en la constitución de estas características de la identidad

nacional: el político oaxaqueño Benito Juárez. Además de una parte de la exhibición en el Museo de las Culturas de Oaxaca, dos museos de la red de museos del INAH están dedicados por completo a Benito Juárez: la Sala Homenaje a Juárez en Guelatao de Juárez, y el Museo Casa de Juárez en la Ciudad de Oaxaca. ¿Por qué está Juárez tan bien representado en los museos estatales?

En el cuarto capítulo, hemos discutido a este personaje, llegamos a la conclusión que Benito Juárez incorpora en sí algunas características fundamentales de la identidad mexicana y se transformó en un arquetipo de la nación mexicana. Primero, era de origen indígena. La Sala Homenaje a Juárez está ubicada en Guelatao, su lugar de nacimiento. La primera parte de la exhibición trata de su juventud y de su familia. Según el primer texto, Juárez es *'un digno exponente de la raza Mixteco-Zapoteco'*. El Museo Casa de Juárez, ubicado en la casa donde vivió por algunos años, nos muestra una parte de la autobiografía de Juárez, llamada *'Apuntes para mis hijos'*. En el fragmento expuesto, Juárez describe a sus padres con las palabras *'indios de la raza primitiva del país'*, y a sus abuelos como *'indios también de la nación zapoteca'*. El origen indígena de Benito Juárez coincide con una característica importante de la nación mexicana: el mestizaje. Como Juárez, la nación mexicana tiene sus raíces en los pueblos indígenas. Pese a ello, las exhibiciones muestran que Juárez necesitó abandonar su identidad indígena para convertirse en el Padre de la Patria: la identidad indígena de Juárez ya no es mencionada en las exhibiciones que describen su vida como abogado, político y presidente. El origen indígena de Juárez lo asocia con la grandeza del pasado prehispánico, pero el Padre de la Nación no puede ser relacionado con la marginalidad del presente indígena. La nación transformó a Juárez en un ejemplo ideal de mexicanidad y en *'la gloria de su patria'*, según un fragmento de un artículo sobre su fallecimiento en 1872, expuesto en la Sala Homenaje. Juárez también desempeñó un papel esencial en la formación de algunas características importantes de la joven nación mexicana: la separación entre el estado y la Iglesia, la igualdad de todos los mexicanos ante la ley y la libertad de enseñanza, imprenta, comercio y trabajo. Además, Juárez defendió la soberanía de México contra los poderes imperialistas de Europa. No por casualidad, la cita más famosa de Juárez tiene que ver con la importancia de, y el respeto por, la soberanía nacional: *'el respeto al derecho ajeno es la paz'*. En el Museo Casa de Juárez, esta cita tiene un lugar prominente.

La adopción de Benito Juárez como Padre de la Patria por la nación mexicana resultó en un culto, casi religioso, del personaje histórico. El cartel en el exterior de la Sala Homenaje describe el carácter de Juárez con superlativos: *'el ilustre, centenario, benemérito, incorruptible, firme, leal y celoso defensor del simbolismo libre'*. Los grabados que representan la vida de Juárez, son muy parecidos a las imágenes del vía crucis de Cristo (fig. 9). La transformación de Juárez en un arquetipo de la nación mexicana lo convirtió en algo más que un hombre de carne y hueso; un símbolo y epítome de la perfección. Sin embargo, Benito Juárez no está presente en los museos comunitarios. Parece que, a

pesar del origen indígena de Juárez, su política liberal no tuvo la misma importancia para las comunidades indígenas de la nación mexicana.

La sala que se llama '*Orden y Progreso*', un título que se refiere a la tendencia positivista de la segunda mitad del siglo XIX, representa el discurso nacional del siglo XIX. Las vitrinas contienen objetos representativos del período porfirista, como un impresionante reloj de pie, alguna vajilla completa de Europa, y las nuevas tecnologías e invenciones como la telegrafía y el ferrocarril. Los objetos expuestos en la sala nos muestran que en este período, la identidad nacional todavía apuntaba hacia Europa. La élite criolla de México construyó la nación mexicana siguiendo el ejemplo de las naciones europeas. La cultura indígena todavía no formaba parte de la identidad nacional en la segunda mitad del siglo XIX lo cual es muy visible en la exhibición por la ausencia de objetos indígenas o prehispánicos.

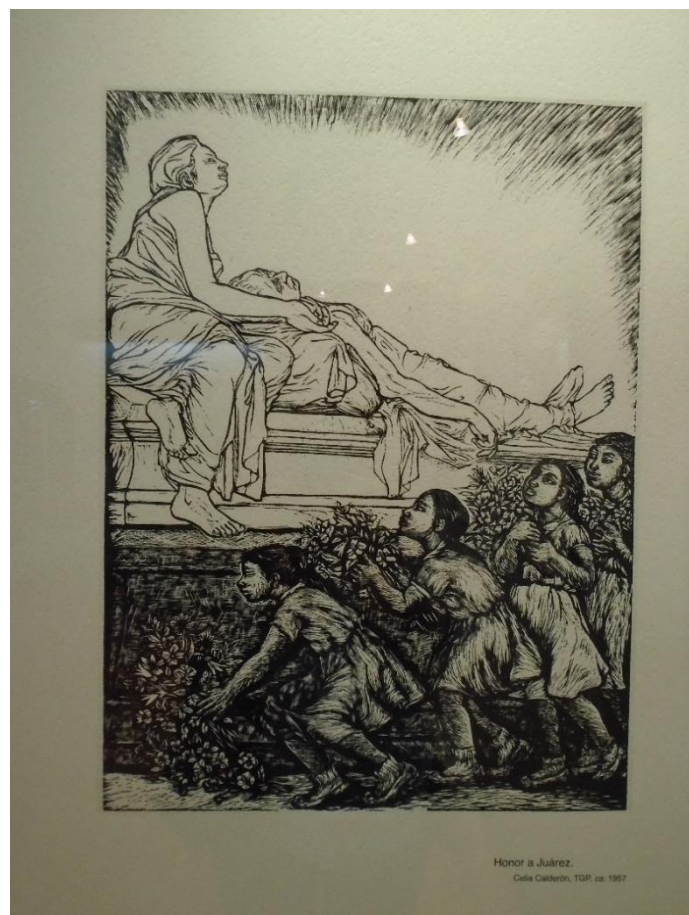


Figura 9: El último grabado de la serie sobre la vida de Benito Juárez en la Sala Homenaje a Juárez en Guelatao. Esta imagen tiene una similitud con las imágenes religiosas del vía crucis de Cristo (Foto: Eva T Schroots).

La sala llamada *'México moderno'* nos expone los elementos esenciales en la consolidación de la nación postrevolucionaria. La reforma agraria, un objetivo muy importante de la Revolución mexicana, tienen un rol central en la exhibición. Los textos *'Hacia la Justicia Agraria'*, *'Primeros Pasos Hacia el Equilibrio'*, *'Derecho a la Tierra'*, *'El Nacimiento del Ejido'* y *'Los Límites de la Reforma Agraria'* muestran que la Revolución tuvo un efecto positivo en la redistribución de las tierras entre los campesinos, aunque los textos también contienen críticas a las reformas porque la mayoría de las tierras repartidas entre los campesinos eran de mala calidad e insuficientes para sostener una familia. A pesar de eso, el énfasis en las reformas agrarias en el museo contribuye a la idea que la nación mexicana postrevolucionaria es una sociedad igualitaria, una característica esencial de la comunidad imaginada.

Otros logros de la nación mexicana postrevolucionaria discutidos en la exhibición *'México moderno'* son el desarrollo del sistema de educación, también en las regiones rurales del país, y el surgimiento de los primeros sindicatos de trabajadores. Además, las nuevas medidas de comunicación y la construcción de las carreteras nacionales *'rompieron el aislamiento milenario de un gran número de comunidades'*. Las vitrinas en la sala nos muestran los inventos del período postrevolucionario que conectaron a todos los miembros de la nación: radio, teléfono, diarios, las películas y libros de texto. La modernización de México fue un elemento esencial en la consolidación de la nación postrevolucionaria. Los nuevos medios de comunicación hicieron posible una cultura común de las masas y la idea de que todos los connacionales de México se conocían.

6. Conclusiones

Esta investigación partió de la hipótesis de que los museos del INAH, así como los museos comunitarios, son instrumentos en la escenificación de varios discursos identitarios y políticos, tanto del pasado como actuales, que reflejan la posición ambivalente de lo indígena en la nación mexicana de hoy en día. En el análisis de la tesis hemos visto que los cambios contemporáneos que se están manifestando en la nación mexicana se hacen visibles en las representaciones de los museos estatales y comunitarios, encaminamos nuestra investigación guiados por las siguientes tres preguntas: ¿Qué rol desempeñan los recursos museográficos en la construcción y consolidación de identidades? ¿Qué discursos, políticas o dinámicas están presentes en los museos? ¿Y cómo posicionan las representaciones museísticas el lugar de lo indígena en la nación mexicana?

En el análisis queda claro que los recursos museográficos de ambos tipos de museos, estatales y comunitarios, contribuyen a la construcción y consolidación de identidades. En el caso de los museos estatales, las cinco características fundamentales que una nación posee²³ adquieren una visibilidad dominante en las representaciones. El patrimonio prehispánico tiene un papel esencial en la construcción y consolidación de la nación mexicana: no solo constituye un mito común, la cultura fundamental de la nación mexicana, sino que también transforma el territorio mexicano en un repositorio de memorias y asociaciones con un pasado glorioso. Por lo tanto, la mitad de las salas en el Museo de las Culturas de Oaxaca expone la arqueología prehispánica y se refiere a los objetos expuestos como ‘nuestro pasado’. Además del patrimonio prehispánico, la presencia del arquetipo Benito Juárez en los recursos museográficos contribuye a la consolidación de la identidad nacional. El personaje Benito Juárez representa los epítomes de los modelos de perfección de la identidad nacional mexicana: el origen indígena, la formación de la nación y la defensa de la soberanía. Mediante el énfasis en las características más importantes en los recursos museográficos, los museos estatales contribuyen a la consolidación de la nación mexicana.

Lo que destaca en el análisis es que las comunidades indígenas usan la misma estrategia que la nación mexicana para construir y consolidar su identidad. Las exhibiciones en los museos comunitarios abordan temas que coinciden con las características fundamentales de la identidad nacional, como el territorio histórico, los mitos y memorias comunes y la libre determinación o autonomía. Aunque la estrategia de la nación para fortalecer la identidad nacional tiene el mismo

²³ El territorio histórico, un mito y memoria común, una cultura pública común, los derechos y obligaciones comunes y la economía común (Smith 1991).

efecto consolidado en la identidad de las comunidades indígenas, también tiene efectos negativos. La consecuencia de representar como núcleos de la identidad indígena al patrimonio prehispánico, las costumbres y tradiciones en los museos comunitarios, es que la identidad es asumida como absoluta, una sustancia inmóvil, en lugar de una expresión de relaciones sociales históricamente construidas y negociadas. Los museos comunitarios nos muestran una imagen fija y 'auténtica' de la identidad indígena: la mayoría de las exhibiciones no han cambiado nada en veinte años, los museos exponen costumbres y tradiciones en desuso, las culturas híbridas no están presentes en las representaciones y los jóvenes de las comunidades casi no están involucrados en la producción de los recursos museográficos. Como resultado de la auto-representación fija de los museos comunitarios, la nación puede transformar la supuesta inmutabilidad de la identidad indígena en un estereotipo, por ejemplo el estereotipo del indígena atrasado, que enfatiza aún más la Otredad de los pueblos indígenas y les posiciona al margen de la sociedad.

La segunda pregunta se concentra en la presencia de los discursos identitarios, políticas y dinámicas culturales y económicas en los recursos museográficos. En el Museo de las Culturas de Oaxaca, el discurso pluricultural y multiétnico de la nación mexicana predomina en las representaciones. Según este discurso, los pueblos indígenas son considerados connacionales y sus costumbres y tradiciones forman parte esencial de la identidad mexicana, así como el patrimonio indígena prehispánico. Sin embargo, la cultura indígena contemporánea debe ser 'auténtica' para ser considerada un elemento central de la identidad nacional. Las culturas híbridas, como el tejido de plástico, no tienen lugar en la nación mexicana porque se mezclan con elementos modernos. En consecuencia, la nación mexicana ejerce presión en las comunidades indígenas para mantener o rescatar las tradiciones, costumbres y prácticas, lo cual es visible en las exhibiciones de los museos del INAH. Las representaciones en los museos no les permiten mucha libertad de movimiento a las identidades indígenas.

Mientras que la nación demanda de los pueblos indígenas mantener la 'autenticidad cultural', no reconoce ni su propio papel en la erradicación de muchos elementos de la cultura indígena, ni las influencias externas que todavía tienen un impacto negativo en las comunidades. El Museo de las Culturas de Oaxaca menciona las dificultades de los pueblos indígenas, creadas por el dominio español y el período porfirista, pero evita mencionar las consecuencias de las ambiciones postrevolucionarias de la nación mexicana en las comunidades indígenas, como la modernización, el indigenismo y las reformas neoliberales. Durante el período del indigenismo, la nación decidió que los pueblos indígenas tenían que modernizarse y transformarse en mestizos. Dentro del discurso pluricultural, la nación mexicana todavía determina la identidad de los pueblos indígenas: cómo ser un 'indígena auténtico'.

Además del discurso pluricultural, las representaciones en el Museo de las Culturas de Oaxaca muestran algunos vestigios del discurso nacional del siglo XX y las políticas indigenistas. Los textos informativos enfatizan que los mestizos, así como los pueblos indígenas actuales, son los herederos del patrimonio prehispánico. La nación todavía se apropia del pasado indígena y establece un vínculo entre la población mestiza y el patrimonio prehispánico, como en el siglo XX. El discurso indigenista es visible en las oposiciones entre los pueblos indígenas y la modernización: las representaciones en el Museo de las Culturas sugieren que la nación mexicana rescató a los indígenas del atraso y rompió su aislamiento milenario a través la construcción del ferrocarril y las carreteras. El estereotipo de los pueblos indígenas incapaces de cambiar y modernizarse todavía vive en los museos estatales y desafortunadamente, las auto-representaciones fijas en los museos comunitarios no ayudan a superar estos estereotipos indigenistas.

En el énfasis en la libre determinación y (el deseo por) la autonomía de los museos comunitarios, podemos ver el discurso neoindigenista. Basados en los recursos museográficos, las comunidades se ven a sí mismas como entidades que no tienen vínculos con otros discursos identitarios: se distinguen de otros pueblos y de la nación mexicana a través del territorio histórico, la cultura y la autonomía. Esta tendencia no es nueva: las exhibiciones en los museos comunitarios, y estatales, nos muestran que las comunidades en Oaxaca ya eran independientes antes de la llegada de los españoles y nunca han dejado de luchar por su autonomía desde entonces.

Hemos mostrado que los museos del INAH y los museos estatales son lugares donde varios discursos identitarios y políticos son escenificados reflejando la posición ambivalente de lo indígena en la nación mexicana. Entonces, ¿dónde está lo indígena? A diferencia del discurso nacional del siglo XX, lo indígena tiene un lugar central en la nación mexicana pluricultural. Sin embargo, este lugar no existe sin condiciones. La nación mexicana permite a los pueblos indígenas formar parte del discurso, ser vistos como connacionales, siempre en cuando adecúen su identidad a la ideología nacional. Además, lo indígena solo se sitúa en el centro de la nación de manera retórica. Los discursos y políticas del pasado han marginalizado a los pueblos indígenas en México. Social y económicamente, lo indígena todavía se encuentra al margen de la sociedad mexicana. La posición de lo indígena en la nación mexicana permanece ambivalente y se le puede compararla con los recursos museográficos y arquitectónicos del Museo de las Culturas en Oaxaca. Retóricamente, los pueblos indígenas se encuentran en el centro del museo, mientras que en realidad, los indígenas todavía continúan al margen, al final del segundo piso, en un pasillo sin salida.

Bibliografía

Aguirre Beltrán, G., 1957. *El Proceso de Aculturación*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Aguirre Beltrán, G., 1967. *Regiones de Refugio: El Desarrollo de la Comunidad y el Proceso Dominical en Mestizo América*. México: Instituto Indigenista Interamericano.

Alonso, A. M., 1994. The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism and Ethnicity. *Annual Review of Anthropology* 23, 379-405.

Alonso, A. M., 2004. Conforming Disconformity: "Mestizaje," Hybridity, and the Aesthetics of Mexican Nationalism. *Cultural Anthropology* 19(4), 459-490.

Anderson, B., 2006. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso.

Ashcroft, B., G. Griffiths y H. Tiffin (eds.), 1995. *The Post-Colonial Studies Reader*. Londres: Routledge.

Barabas, A. M., 2004. La Territorialidad Simbólica y los Derechos Territoriales Indígenas: Reflexiones para el Estado Pluriétnico. *Alteridades* 14(27), 105-119.

Berdan, F. F. y Anawalt, P. R., 1997. *The Essential Codex Mendoza*. Berkeley: University of California Press.

Bonfil Batalla, G., 1983. Del Indigenismo de la Revolución a la Antropología Crítica, en A. Medina y C. García Mora (eds.), *La Quiebra Política de la Antropología Social en México: Antología de una Polémica*. La Ciudad de México: UNAM, 141-164.

Camarena, C. y T. Morales, 2009. *Manual para la Creación y Desarrollo de Museos Comunitarios*. Washington D.C.: La Fundación Interamericana de Cultura y Desarrollo (ICDF).

Carlsen, L., 1999. Autonomía Indígena y Usos y Costumbres: La Innovación de la Tradición. *Revista Chiapas* 7, 2-17.

Castellanos Guerrero, A., 1994. Asimilación y Diferenciación de los Indios en México. *Estudios Sociológicos* 12(34), 101-119.

Cirimele, L. G., 2002. El Discurso Semiótico de la Identidad en los Museos Comunitarios de Oaxaca. *Cuicuilco* 9(25), 1-19.

- Clifford, J., 2013. *Returns: Becoming Indigenous in the Twenty-First Century*. Boston: Harvard University Press.
- Coffey, M. K., 2012. *How a Revolutionary Art Became Official Culture: Murals, Museums, and the Mexican State*. Duke University Press.
- CONAPRED, CNDH, e INEGI, 2017. *Perfil Sociodemográfico de la Población Afrodescendiente en México*. DR.
- Díaz, M. B., 2012. Los Museos Comunitarios Mexicanos en el Proceso de la Renovación Museológica. *Revista de Indias* 72(254), 177-212.
- Escobar, A., 2001. Culture Sits in Places: Reflections on Globalism and Subaltern Strategies of Localization. *Political Geography* 20, 139- 174.
- Evans, S. T., 2008. *Ancient Mexico and Central America: Archaeology and Culture History*. Londres: Thames & Hudson.
- Favre, H. y R. Cusminsky, 1985. El Cambio Socio-Cultural y el Nuevo Indigenismo en Chiapas. *Revista Mexicana de Sociología* 47(3), 161-196.
- Gamboggi, A., 2007. Museo Comunitario como Tecnología Social en América Latina. *Revista Digital Nueva Museología*.
- Gandhi, L., 1998. *Postcolonial Theory: A Critical Introduction*. Edinburgh University Press.
- García Canclini, N., 1990. *Culturas Híbridas: Estrategias para Entrar y Salir de la Modernidad*. México D. F.: Editorial Grijalbo.
- García Canclini, N., 1995. *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving modernity*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- González Cirimele, L., 2008. Funcionamiento del Poder y del Saber en el Discurso/Texto Museográfico comunitario. *Cuicuilco* 15(44).
- Gupta, A. y J. Ferguson, 1992. Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference. *Cultural Anthropology* 7(1), 6-23.
- Gutiérrez, N. y R. Núñez, 1998. Arquetipos y Estereotipos en la Construcción de la Identidad Nacional de México. *Revista Mexicana de Sociología* 60(1), 81-90.

- Gruzinski, S. y N. Wachtel, 1997. Cultural Interbreedings: Constituting the Majority as a Minority. *Comparative Studies in Society and History* 39(2), 231-250.
- Hale, C. A. y L. Orensanz, 1997. Los Mitos Políticos de la Nación Mexicana: el Liberalismo y la Revolución. *Historia Mexicana* 46(4), 821-837.
- Hall, S. (ed.), 2012. *Representations: Cultural Representations and Signifying Practices*. Londres: Sage Publications.
- Handler, R., 1986. Authenticity. *Anthropology Today* 2(1), 2-4.
- Haro Encinas, R. y Martínez Coria, R., 2015. Derechos Territoriales y Pueblos Indígenas en México: Una Lucha por la Soberanía y la Nación. *Pueblos y Fronteras*, 10(19), 228-256.
- Hermann Lejarazu, M. A. (ed.), 2016. *Configuraciones territoriales en la Mixteca. Vol II: Estudios de geografía y arqueología*. México D. F.: Casa Chata.
- Hernández Navarro, L., 1999. Reaffirming Ethnic Identity and Reconstituting Politics in Oaxaca, in W. A. Cornelius, T. A. Eisenstadt y J. Hindley (eds), *Subnational Politics and Democratization in Mexico*. San Diego: University of California, 164.
- Hoobler, E., 2006. "To Take Their Heritage Into Their Own Hands": Indigenous Self-Representation and Decolonization in the Community Museums of Oaxaca, Mexico. *American Indian Quarterly* 30(3/4), 441-460.
- Jansen, M. E. R. G. N., 1982. *Huisi Tacu: Estudio Interpretativo de un libro mixteco antiguo: Codex Vindobonensis Mexicanus I*. Amsterdam: CEDLA.
- Jansen, M. E. R. G. N. y V. Raffa (eds.), 2015. *Tiempo y Comunidad: Herencias e Interacciones Socioculturales en Mesoamérica y Occidente*. Leiden: Leiden University Press.
- Jesús Ordóñez, M. de, 2000. El Territorio del Estado de Oaxaca: Una Revisión Histórica. *Investigaciones Geográficas* 1(42).
- Klein, C. F., 1976. The Identity of the Central Deity on the Aztec Calendar Stone. *The Art Bulletin* 58(1), 1-12.
- Korsbaek, L. y M. A. Sámano Rentería, 2007. El Indigenismo en México: Antecedentes y Actualidad. *Ra Ximhai* 3(1), 195-224.
- MacDonald, S. (ed.), 1998. *The Politics of Display: Museums, Science, Culture*. Londres: Routledge.

- Medina, A. y C. García Mora (eds), 1983. *La Quiebra Política de la Antropología Social en México: Antología de una Polémica*. La Ciudad de México: UNAM
- Monaghan, J., 1996. The Text in the Body, the Body in the Text: the Embodied Sign in Mixtec Writing, en E. H. Boone y W. D. Mignolo, *Writing Without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*. Londres: Duke University Press, 87-101.
- Morris, S. D., 2001. Between Neo-Liberalism and Neo-Indigenismo: Reconstructing National Identity in Mexico. *National Identities* 3(3), 239-255.
- Motyl, A. J., 2002. Review: Imagined Communities, Rational Choosers, Invented Ethnies. *Comparative Politics* 34(2), 233-250.
- Muñoz Enríquez, S., 2000. *Imágenes y Discursos de los Grupos Étnicos en el Museo Nacional de Antropología*. BA tesis. Departamento de Antropología, Universidad de las Américas, Puebla.
- Río Cañedo, L. del, 2010. *Las Vitrinas de la Nación: Los museos del Instituto Nacional de Antropología e Historia*. México D. F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Sanchez, C., 1999. *Los Pueblos Indígenas: Del Indigenismo a la Autonomía*. México D. F.: Siglo XIX Editores.
- Shelton, A. A., 1995. Dispossessed Histories: Mexican Museums and the Institutionalization of the Past. *Cultural Dynamics* 7(1), 69-100.
- Sierra, M. T., 1997. Esencialismo y Autonomía: Paradojas de las Reivindicaciones Indígenas. *Alteridades* 7(14), 131-143.
- Smith, A. D., 1991. *National Identity*. University of Nevada Press.
- Sollors, W., 1995. Who is Ethnic? in B. Ashcroft, G. Griffiths y H. Tiffin (eds.), *The Post-Colonial Studies Reader*. Londres: Routledge, 219-222.
- Steiner, C. B., 1995. Museums and the Politics of Nationalism. *Museum Anthropology* 19(2), 3-6.
- Taiaiake, A. y J. Corntassel, 2005. Bein Indigenous: Resurgences Against Contemporary Colonialism. *Government and Opposition* 40(4), 597-614.
- Taylor, A., 2005. The Ends of Indigenismo in Mexico. *Journal of Latin American Culture Studies* 14(1), 75-86.

Trudeau, D., 2006. Politics of Belonging in the Construction of Landscapes: Place-Making, Boundary-Drawing and Exclusion. *Cultural Geographies* 13(3), 421-443.

Val, J. del, 2008. *México: Identidad y Nación*. México. Universidad Nacional Autónoma de México.

Val, J. del, y C. Zolla, 2014. *Documentos Fundamentales del Indigenismo en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Vázquez García, V., 2012. Women's Access to Power in Self-Government Municipalities of Oaxaca, México: Describing Their Career Tracks. *Women's Studies International Forum* 35(5), 323-333.

Velasco Ortiz, L. y D. París Pombo, 2014. Indigenous Migration in Mexico and Central America: Interethnic Relations and Identity Transformations. *Latin American Perspectives* 41(3), 5-25.

Villoro, L., 1987. *Los Grandes Momentos del Indigenismo en México*. México D. F.: El Colegio de México.

Villoro, L., 2000. ¿El Fin del Indigenismo?, en INI, *Estado del Desarrollo Económico y Social de los Pueblos indígenas de México*. México: INI-PNUD, 35-37.

Wang, S., 2015. Tiempo, Patrimonio y Derechos de los Pueblos Indígenas, en M. E. R. G. N. Jansen y V. Raffa (eds), *Tiempo y Comunidad: Herencias e Interacciones Socioculturales en Mesoamérica y Occidente*. Leiden: Leiden University Press, 253-260.

Warman, A., 1970. *De Eso que Llamam Antropología Mexicana*. La Ciudad de México: Editorial Nuestro Tiempo.

Apéndice

Lista de los museos visitados de la red de museos del INAH

- **Museo de las Culturas de Oaxaca “Santo Domingo”**
Macedonio Alcalá esq. Adolfo Gurrión s/n
CP 68000, Oaxaca de Juárez, Oaxaca
- **Museo Histórico Casa de Juárez**
García Virgil 609
CP 68000, Oaxaca de Juárez, Oaxaca
- **Museo de Sitio de Monte Albán**
Se localiza en la entrada de la zona arqueológica de Monte Albán
- **Sala Homenaje a Juárez**
Benito Juárez 10
CP 68770 Guelatao de Juárez, Guelatao de Juárez, Oaxaca
- **Museo Regional del Ex Convento de Santo Domingo Yanhuitlán**
Hidalgo s/n
CP 69660, Santo Domingo Yanhuitlán, Santo Domingo Yanhuitlán, Oaxaca
Tel.: 01 (952) 518 – 2452

Lista de los museos comunitarios visitados

- **Museo comunitario Hitalulu (Flor Bonita)**
Plaza Cívica s/n
CP 69815 San Martín Huamelulpan, San Martín Huamelulpan, Oaxaca
Tel.: (953) 538 60 85
- **Museo comunitario Yucu-iti (Cerro de Ocote)**
Plaza Cívica s/n
CP 71110 Santa María Yucuhiti, Santa María Yucuhiti, Oaxaca
Tel.: (954) 553 41 40 / 341 63
- **Museo comunitario Note Ujia (Siete Ríos)**
Plaza Cívica s/n
CP 69803 San Miguel de Progreso, Heroica Ciudad de Tlaxiaco, Oaxaca
Tel.: (953) 55 646 35, 156 5786
- **Museo comunitario Ñuu Kuiñi (Pueblo del Tigre)**
A un lado de la carretera federal
CP 69800 Santa María Cuquila, Heroica Ciudad de Tlaxiaco, Oaxaca
Tel.: (953) 55-407-16
- **Museo comunitario San Jose el Mogote**
Al centro del pueblo, en la ex-hacienda del cacique

CP 68251 Guadalupe Etna, Guadalupe Etna, Oaxaca

Tel.: (951) 524 2511, 521 4077

- **Museo comunitario Jna Ningüi (Cerro del Gran Caracol)**

Plaza Cívica s/n

CP 69360, San Miguel Tequixtepec, San Miguel Tequixtepec, Oaxaca

Tel.: (953) 153 01 39

- **Museo comunitario Rastros y Rostros**

Morelos s/n

CP 69660, Santo Domingo Yanhuitlán, Santo Domingo Yanhuitlán, Oaxaca

Tel.: 52 951 518 2412

- **Museo comunitario Balaa Xtee Guech Gulal**

Av. Hidalgo s/n

CP 70420, Teotitlán del Valle, Teotitlán del Valle, Oaxaca

Tel.: (952) 524 44 63

- **Museo comunitario Ta Guil Reñ (Cerro de Sangre)**

Independencia s/n

CP 70440, Santiago Matatlán, Santiago Matatlán, Oaxaca

Tel.: (951) 518 30 03, (283) 488 61 39

- **Museo comunitario Shan-Dany (Bajo el Cerro)**

Plaza Cívica s/n

CP 70428 Santa Ana del Valle, Santa Ana del Valle, Oaxaca

Tel.: (953) 538 05 85, 562 17 05