

Pueblos indígenas y arqueología en América Latina

Cristóbal Gnecco y Patricia Ayala Rocabado
Compiladores

FUNDACIÓN DE INVESTIGACIONES ARQUEOLÓGICAS NACIONALES
BANCO DE LA REPÚBLICA,

CESO, FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES, UNIVERSIDAD DE LOS ANDES

BOGOTÁ D.C. 2009

Primera edición, 2009

© Cristóbal Gnecco y Patricia Ayala Rocabado

© Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, 2009

Banco de la República

© CESO, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes

<http://www.lablaa.org/fian/index.htm>

Junta Directiva

Angela Pérez

(Subgerente Cultural del Banco de la República)

Diego Herrera

(Director Instituto Colombiano de Antropología e Historia)

Clara Isabel Botero

(Directora Museo del Oro)

Jorge Orlando Melo

Corrección de estilo

Claudia Susana Rodríguez

Diseño y diagramación

Tangrama

Impresión

Panamericana Formas e Impresos S.A.

ISBN: xxxx-xxxx-xxxx

Contenido

Figuras	9
Sobre los autores	13
Introducción	21
1. ¿Qué hacer? Elementos para una discusión <i>Cristóbal Gnecco y Patricia Ayala</i>	23
Entrada (salida)	49
2. Arqueología indígena y poder campesino <i>Alejandro F. Haber</i>	51
Cuando la cultura material importa: Estado, pueblos indígenas y arqueólogos	63
3. Ruinas y Estado: arqueología de una simbiosis mexicana. <i>Federico Navarrete</i>	65
4. La historia y sus descontentos: estatuas de piedra, histo- rias nativas y arqueólogos <i>Cristóbal Gnecco y Carolina Hernández</i>	83

5	¿Arqueología indígena en el Perú? <i>Alexander Herrera</i>	133
6.	Espacios indiscretos: reposicionando la mesa de la arqueología académica <i>Dante Angelo</i>	157
7.	Las relaciones con el otro indígena en la arqueología atacameña <i>Patricia Ayala Rocabado</i>	183
8.	Comunidades indígenas, arqueología y compañías mineras en el norte de Chile: ¿hacia un diálogo posible? <i>Diego Salazar</i>	215
9.	Elementos para una reflexión sobre patrimonio arqueo- lógico indígena y legislación en Chile: la mirada de un arqueólogo <i>Luis E. Cornejo</i>	253
10.	Arqueología y comunidades indígenas. Un estudio comparativo de la legislación de Argentina y Brasil <i>María Luz Endere, Plácido Cali y Pedro Paulo A. Funari</i>	267
11.	Conocimiento indígena y ciencia arqueológica. Los retos de la arqueología pública en la reserva Uaçá <i>Lesley Fordred Green, David R. Green y Eduardo Góes Neves</i>	293
Arqueología indígena, arqueología para pueblos indígenas		
12.	Reivindicaciones de un grupo marginal mesoamericano. Los otomíes del Valle del Mezquital <i>Fernando López</i>	333 335
13.	Las arqueologías indígenas o la lucha contra la tercera transformación de Fausto: reflexiones desde comunidades de Colombia y Argentina <i>Wilhelm Londoño</i>	361
14.	Arqueología e identidad: el caso guambiano <i>Luis Guillermo Vasco</i>	385
15.	Lo indígena en el pasado arqueológico: reflejos espectra- les de la posmodernidad en el Ecuador <i>O. Hugo Benavides</i>	403

16. <i>Cuando vengan los turistas...</i> ruinas arqueológicas, turismo y expectativas locales de futuro en Nor Lípez (departamento de Potosí, Bolivia) <i>Francisco Gil García</i>	425
17. El mensaje de los Kuviche en el Llew-Llew <i>Juana Paillalef Carinao</i>	465
18. Arqueología y poblaciones caboclas de la Amazonía: entre los regímenes de transformación histórica y los dilemas de la autorepresentación <i>Denise Maria Gomes Cavalcante</i>	473
19. Arqueología y herencia cultural Paresi <i>Flavia Prado Moi y Walter Fagundes Morales</i>	499
20. Declaración de Río Cuarto	537
Salida (entrada)	539
21. La arqueología boliviana: ¿eslabón de la colonialidad? <i>Marcelo Fernández-Osco</i>	541

3. Ruinas y Estado: arqueología de una simbiosis mexicana

Federico Navarrete

En 1978 se encontró en el centro de la Ciudad de México, a unos metros de la plaza principal, un inmenso monolito de la diosa mexica (o azteca) Coyolxauhqui. Este hallazgo fortuito permitió establecer, más allá de toda duda, el sitio donde se encontraba el antiguo Templo Mayor, la pirámide principal de la capital azteca de México-Tenochtitlan, sobre cuyas ruinas se construyó la moderna capital mexicana. Ante esta excepcional oportunidad el presidente de México, José López Portillo, tomó la decisión de expropiar dos cuadras de edificios del centro de la ciudad y ordenar su demolición para realizar la excavación del antiguo sitio sagrado. Así fue como se inició el Proyecto Arqueológico de Templo Mayor, uno de los más grandes de la historia de la arqueología en México. Unos años después el propio López Portillo definió así sus acciones en un libro de celebración:

Aquel 28 de febrero de 1978 sentí pleno y redondo el poder: podía, por mi voluntad, transformar la realidad que encubría raíces fundamentales de mi México, precisamente en el centro original de su historia, místico ámbito de su tragedia dialéctica, aún no resuelta. Se me aparecía como la oportunidad de tránsito para propiciar su integración, por lo menos como símbolo. Ponerle una plaza ‘cuata’ a la de la Colonia, al Zócalo de nuestra Independencia, para que todos los mexicanos entendamos que venimos del Omeyocan –lugar dos– que tenemos que aceptar para andar en dos pies por los rumbos de nuestro devenir, admitiendo la mezcla, como condición y fuerza de origen y destino [...] Y yo tenía el poder para rescatar el espacio y redimir tiempos nuestros [...] Tal vez no habría otra oportunidad. Descubrir, sacar a la luz: dar otra vez dimensión a las proporciones centrales de nuestro origen. Abrir el espacio de nuestra conciencia de Nación excepcional. Y pude hacerlo. Simplemente dije: exprópiense las casas. Derribense. Y descúbrase, para el día y la noche, el Templo Mayor de los aztecas (López *et al.* 1981:25-27).

Este acto de autoritarismo al servicio de la arqueología, y la subsiguiente utilización de la arqueología al servicio del autoritarismo, resume, de manera elocuente y espectacular, la simbiosis que ha existido entre la arqueología mexicana y el poder estatal a lo largo del siglo XX. Esta simbiosis se traduce en que la arqueología mexicana se ha institucionalizado, casi exclusivamente, en un ente del gobierno federal mexicano, el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), y ha gozado de un monopolio legal y político sobre la exploración, conservación y utilización de los vestigios arqueológicos en el país. Como el INAH tiene como función primordial la administración y conservación del patrimonio arqueológico, los arqueólogos mexicanos se han visto obligados a realizar labores de salvamento, reconstrucción y conservación, muchas veces en detrimento de sus labores de investigación. Además, las políticas estatales de financiamiento de la arqueología han privilegiado la búsqueda y reconstrucción de monumentos espectaculares, particularmente de arquitectura estatal y obras artísticas vinculadas con las elites prehispánicas, en vez de la investigación centrada en problemas y, en

general, en un examen más holístico de las sociedades indígenas. En este artículo intentaré reconstruir el origen de esta simbiosis entre las ruinas, los arqueólogos y el Estado, para explicar cómo han logrado evitar que otros sectores de la sociedad mexicana, particularmente los grupos indígenas, puedan tener una relación significativa con los vestigios arqueológicos del pasado prehispánico. Para valorar la importancia de este monopolio y de esta exclusión hay que tomar en cuenta que, más allá de sus profundas diferencias regionales, lingüísticas, religiosas, culturales y políticas, casi todos los mexicanos reconocen a las ruinas prehispánicas como un símbolo esencial de su identidad y de sus raíces. Esta identificación es producto de la visión nacionalista de la historia mexicana, a la que llamaré “monolítica” tanto por su afición a los monumentos líticos de gran tamaño, que en México gustamos de llamar monolitos, como porque plantea que existe una unidad indisoluble entre el pasado indígena prehispánico y el presente mexicano nacional, así como una identificación igualmente monolítica entre los pueblos indígenas prehispánicos y los mexicanos mestizos modernos; paradójicamente, los grupos indígenas contemporáneos son excluidos de esa identificación (Navarrete 2004). Esta visión monolítica ha gozado en México de una incuestionable hegemonía y ha justificado las leyes que rigen el patrimonio arqueológico mexicano, las instituciones encargadas de trabajar con él y las prácticas y discursos de los arqueólogos.

La expropiación del pasado indígena

La raíz más antigua de la visión monolítica de la historia mexicana se encuentra en el patriotismo creado por los grupos criollos, descendientes de los españoles, entre los siglos XVII y XIX. En su afán por inventar una identidad propia que les permitiera distinguirse de los españoles y sentar las bases de la nación propia, estos grupos glorificaron el imperio azteca destruido por los conquistadores en el siglo XVI y lo convirtieron en el antecedente directo de un futuro estado mexicano independiente (Lafaye 1977).

En el siglo XVIII el descubrimiento, bajo los edificios de la ciudad de México, de dos monumentales esculturas aztecas, la famosa estatua de la diosa Coatlicue y el igualmente célebre calendario azteca, sirvió para despertar, aún más, el interés por el pasado prehispánico y el orgullo por su esplendor, proporcionándole una referencia material concreta a la creación ideológica de los criollos. Autores como Antonio de León y Gama, Antonio Alzate y Francisco Clavijero compararon estos monumentos con los que provenían de la antigüedad clásica, creando, así, una valiosa analogía entre las culturas indígenas prehispánicas y las culturas clásicas del Mediterráneo, y entre ellos, como exploradores y herederos de ese pasado, y los arqueólogos y anticuarios europeos. Los indígenas contemporáneos fueron excluidos de esa construcción ideológica. Clavijero propuso que los vestigios arqueológicos fueran incorporados a un museo, donde servirían para fomentar el orgullo y el estudio criollos; sin embargo, cuando los estudiosos descubrieron que los indígenas de la ciudad habían comenzado a rendir culto a la estatua de la Coatlicue decidieron enterrarla nuevamente. Así explicó esta decisión el obispo Benito Marín Moxo y Francoly:

Los indios, que miran con tan estúpida indiferencia todos los monumentos de las artes europeas, acudían con inquieta curiosidad a contemplar su famosa estatua. Se creyó al principio que no se movían en esto por otro incentivo que por el amor nacional, propio no menos de los pueblos salvajes que de los civilizados, y por la complacencia de contemplar una de las obras más insignes de sus ascendientes, que veían apreciada hasta por los cultos españoles. Sin embargo, se sospechó luego que en sus frecuentes visitas había algún secreto motivo religioso. Fue pues indispensable prohibirles absolutamente la entrada; pero su fanático entusiasmo y su increíble astucia burlaron del todo esta providencia [...] Y este hecho, observado después con mucho cuidado por personas graves y doctas [...] obligó á tomar, como hemos dicho, la resolución de meter nuevamente dentro del suelo la expresada estatua (citado por Matos 2005:11-12).

Este episodio marca el inicio del enfrentamiento entre dos formas de relacionarse con los vestigios arqueológicos, que ha continuado: el culto

religioso indígena es condenado desde la perspectiva intolerante del pensamiento Occidental ilustrado que defiende la admiración nacionalista por un pasado glorioso, una forma de “aura” que, como bien señaló Walter Benjamin (1973:26) no es más que una transformación tardía de la primera, un “ritual secularizado.”

El proyecto de expropiación de la memoria social de los grupos indígenas en nombre de la ciencia y del nacionalismo, es idéntico al que ha caracterizado a la arqueología mexicana moderna y, en general, a las arqueologías nacionales latinoamericanas. David Brading (1980:39-40) señaló que esta expropiación y la consecuente glorificación del pasado prehispánico desde la perspectiva criolla fueron posibles porque en México, a diferencia de Perú, no había un movimiento indígena que buscara revitalizar ese pasado, pese al interés religioso por la figura de la diosa Coatlicue. Las comunidades indígenas del centro de México reivindicaban su origen en las mercedes de tierras otorgadas por la monarquía española en el siglo XVI, en el establecimiento de sus pueblos coloniales y en la elección de su santo patrono, pero sólo hacían referencias vagas a su pasado prehispánico (López 2003). Los grupos mayas del sur del país se rebelaron en repetidas ocasiones contra el dominio colonial, pero siempre en nombre de la religión católica, sin hacer referencia a su pasado precolonial (Reifler-Bricker 1993).

En el siglo XIX no se pudieron hacer muchas excavaciones debido a la inestabilidad política iniciada con la prolongada guerra de independencia y que continuó con las interminables guerras civiles e invasiones extranjeras que sufrió el país hasta 1867; sin embargo, la visión monolítica de la historia mexicana y el monopolio de las elites criollas y mestizas sobre ella se desarrolló y se consolidó. Los historiadores y arqueólogos decimonónicos construyeron, a partir de los vestigios arqueológicos conocidos en la época y con las fuentes escritas en el periodo colonial que hablaban de la historia prehispánica, una gran narrativa unificada a la manera de las historias nacionalistas que se estaban elaborando en esos tiempos en Europa (Anderson 1983). Esta narrativa estableció la unidad y continuidad de las culturas prehispánicas conocidas entonces, desde los toltecas de Teotihuacan hasta los aztecas de México-Tenochtitlán, y definió el pasado prehispánico como el capítulo inicial de la historia

nacional. Al igual que el patriotismo criollo de siglos anteriores, esta narrativa glorificó a los aztecas como la culminación del pasado indígena (Pérez 2000). En el contexto político del siglo XIX esta glorificación sirvió para cimentar la unificación territorial del país y la centralización del poder político en ciudad de México.

Pese a que esta elaboración histórica no partió más que de unas cuantas excavaciones arqueológicas, resultó profundamente influyente en el desarrollo de la disciplina desde finales del siglo XIX cuando éstas se reanudaron, pues definió dos de sus rasgos fundamentales. El primero es su dependencia de las fuentes históricas producidas a principios del periodo colonial (siglos XVI y XVII) que, hasta hoy, han sido claves para identificar, clasificar e interpretar las culturas arqueológicas descubiertas en México. Desde entonces uno de los debates centrales de la arqueología y la historia prehispánicas ha sido la identificación de los restos arqueológicos de los toltecas, descritos por las fuentes e identificados como el paradigma de la civilización indígena, con distintas culturas arqueológicas (López y López 1999). La otra característica, igualmente definitoria, ha sido su vinculación con el discurso nacionalista y con su necesidad de construir una historia global y unificada de todas las culturas indígenas prehispánicas, que sirva como referencia de identidad y fuente de orgullo a la nación mexicana moderna y a sus sectores criollos y mestizos.

Bajo el gobierno de Porfirio Díaz, entre 1876 y 1910, nació la moderna arqueología mexicana con las excavaciones de Leopoldo Batres en Teotihuacan, cerca de ciudad de México. El régimen de Díaz estableció el monopolio estatal sobre la administración del patrimonio y sobre el control de la exploración arqueológica, aunque también dio generosas concesiones a arqueólogos extranjeros, permitiéndoles, incluso, exportar sus hallazgos (Vázquez 2003:120-121). Igualmente comenzó a explotar el prestigio y el atractivo de los vestigios arqueológicos del pasado prehispánico. Los monumentos y esculturas aztecas, mayas y teotihuacanas fueron presentados en ferias, exposiciones internacionales y museos como demostración de la existencia de una “antigüedad” mexicana que podía equipararse a la antigüedad clásica. Esta exhibición ‘celebratoria’ sirvió para establecer el lugar de México en el “concierto de las naciones civilizadas”, a la par de las naciones europeas que, en esa época, se

afanaban por rescatar y acumular restos arqueológicos egipcios, griegos y romanos. De esta manera se puso en marcha una compleja dialéctica entre la reivindicación de la excepcionalidad de México, demostrada por su singular herencia prehispánica, y su cosmopolitismo, demostrado por la capacidad de sus elites para elaborar un discurso científico, fiel a los cánones occidentales, sobre ese pasado (Tenorio-Trillo 1996:64-95). La relación dialéctica entre el objeto de estudio (el pasado prehispánico que fue considerado excepcional) y el sujeto que lo estudiaba (el científico moderno que pretendía ser igual a los arqueólogos de todo el mundo) ha sido clave para la justificación del monopolio estatal sobre el patrimonio arqueológico.

La consolidación del monolito

Durante el prolongado régimen de Díaz y bajo los regímenes emanados de la revolución mexicana a partir de 1917, la arqueología se vinculó con la ideología del “mestizaje” que sirvió para definir la identidad racial y cultural de la nación; esta ideología, definida desde el Estado y los círculos intelectuales más cercanos, propuso que el pueblo mexicano era producto de la mezcla biológica de la raza indígena y la raza hispánica y que había heredado las mejores cualidades de ambas. La mezcla racial debía conducir a la homogeneización completa de la población mexicana y a la desaparición de los grupos racialmente indígenas y de los europeos; no obstante, la cultura mestiza fue siempre definida como una cultura netamente Occidental, y se afirmó que la mezcla racial debía llevar al elevamiento de la raza indígena al nivel superior ocupado por la europea (Knight 1990).

La ideología del mestizaje concibió el pasado indígena como una gloria desaparecida que había sido superada con la conquista española de los aztecas, que dio paso al nacimiento de una nueva raza, la mestiza, y al surgimiento de una nueva nación; por ello el pasado indígena había quedado atrás y los grupos indígenas del presente eran meros vestigios, degradados por la colonización española, que no correspondían a las glorias de sus antepasados y que debían desaparecer lo más pronto posible en el

crisol del mestizaje (Navarrete 2004). Para los mestizos los monumentos arqueológicos eran la demostración de la gloria de sus antepasados pero nada más, porque México debía ser una nación plenamente moderna; por la misma razón debían pertenecer a ellos (quienes eran los calificados para estudiarlos, reconstruirlos y apreciarlos) y no a los pueblos indígenas contemporáneos, que no eran dignos herederos de ese glorioso legado. El nacionalismo mestizo del siglo XX fue heredero directo del patriotismo criollo del XVIII.

Tras la revolución mexicana la ideología del mestizaje experimentó una relativa transformación pues comenzó a reconocer el valor relativo de las culturas indígenas contemporáneas, quizá como reflejo de la importante participación que los grupos indígenas y campesinos tuvieron en las rebeliones populares entre 1910 y 1917; este reconocimiento, sin embargo, fue limitado pues no se abandonó el objetivo de homogeneizar cultural y racialmente a la nación por medio de la integración (y desaparición) de los grupos indígenas. La cultura indígena que se reconoció como valiosa fue una versión selectiva y estereotipada de las realidades sociales y culturales de los pueblos indígenas mexicanos, que privilegió las “artesanías” y el folclor. Manuel Gamio fue uno de los primeros en formular esta nueva visión; también fue el primer (y casi único) arqueólogo mexicano que buscó combinar las excavaciones con un trabajo con las poblaciones indígenas contemporáneas. Su obra monumental *La población del Valle de Teotihuacán* integró estudios arqueológicos, etnológicos, ecológicos y geográficos en una magna explicación de la historia y el desarrollo de los pueblos que habitaron esa región desde tiempos prehispánicos hasta el presente; paralelamente emprendió en el valle de Teotihuacán una labor educativa que tenía como objetivo revitalizar el potencial creativo de las poblaciones indígenas, pues propuso que el talento artístico era un rasgo esencial de su identidad. No obstante, la insistencia de Gamio sobre la relación entre el trabajo arqueológico y el etnográfico fue hecha desde una perspectiva ajena a las sociedades indígenas contemporáneas, la del científico y la del agente estatal; en México estos papeles son, generalmente, inseparables. Por esa razón los indios eran presentados como objetos (de estudio, los del pasado; de educación, los del presente) pero nunca como sujetos, papel que correspondía, únicamente, al científico mestizo.

Estas ideas y esta perspectiva eran compartidas por los diferentes actores políticos y culturales de la época. Los muralistas mexicanos, como Diego Rivera, incorporaron imágenes y símbolos prehispánicos a sus espectaculares discursos visuales sobre la identidad mexicana, pero siempre los representaron como realidades pasadas que debían ser fuente de orgullo para la nación, pero que debían ser integrados a la modernidad, como lo eran al discurso visual, plenamente moderno y cosmopolita, de sus murales (Rodríguez 2004). En el cine el cineasta ruso Sergei Eisenstein y sus imitadores mexicanos representaron los rostros de indígenas contemporáneos junto a los retratos de los antiguos indios prehispánicos para demostrar la continuidad racial; sin embargo, en estas representaciones el artista o el cineasta europeo o mestizo seguía siendo el sujeto que comparaba y yuxtaponía los objetos del pasado y del presente indígenas sin darles una verdadera voz ni reconocer su agencia.

De esta manera la ideología del mestizaje y la concepción monolítica de la historia nacional coincidieron en definir al Estado, y a los grupos intelectuales vinculados a él, como los únicos y exclusivos agentes del manejo, de la investigación y del uso del patrimonio arqueológico, y en marginar a los grupos indígenas de estas actividades. Según esta concepción el pasado prehispánico pertenece, en primer lugar, a México como nación, siempre representada por el Estado, y, en segundo lugar, a todos los mexicanos mestizos, pero nunca a los indígenas como un grupo particular. Esta visión exclusivista también se sustentó en el patrimonialismo monárquico español que sostenía que todas las antigüedades de América eran propiedad privada de la Corona y sólo podían ser concesionadas a particulares; el Estado mexicano independiente se erigió como heredero legítimo e incontrovertible de ese monopolio (Vázquez 2003:95-145).

A mediados del siglo XX esta visión monolítica fue institucionalizada y convertida en ley por el régimen revolucionario que también institucionalizó el aparato burocrático del régimen monopartidista del Partido Revolucionario Institucional. En 1939 fue fundado el INAH, encargado de hacer las excavaciones arqueológicas, de custodiar el patrimonio arqueológico y de realizar investigaciones científicas y artísticas sobre la población indígena del país. Desde su creación la combinación de labores

de investigación y de custodia, y de administración del patrimonio ha inhibido el desarrollo de la primera de esas actividades (Gándara 1992).

En 1948 se fundó el Instituto Nacional Indigenista, encargado de atender y estudiar a las sociedades indígenas existentes. Desde entonces el Estado mexicano estableció una división institucional del trabajo: el INAH quedó encargado de estudiar y celebrar a los indios muertos, inagotable fuente de orgullo e identidad nacionalista, mientras que el INI tuvo a su cargo resolver el “problema” de los indios vivos, utilizando la antropología como herramienta para lograr su integración a la nación mestiza, es decir, su desaparición como grupos étnica y culturalmente distintos (Navarrete 2004). Significativamente el primer director del INI, Alfonso Caso, era uno de los más destacados arqueólogos mexicanos de la época, sin embargo, no hubo un vínculo orgánico entre sus actividades como investigador sobre el pasado prehispánico y su trabajo como administrador de la política estatal sobre los pueblos indígenas.

En el terreno histórico y metodológico el antropólogo alemán Paul Kirchhoff (1943) propuso que las culturas arqueológicas e históricas del centro y sur de México compartían suficientes rasgos culturales significativos como para ser consideradas parte de una misma área cultural, que llamó Mesoamérica; su propuesta ha tenido una trascendencia inmensa en el desarrollo de la arqueología mexicana porque permitió analizar las particularidades de cada cultura arqueológica, y de cada sitio, en función de un marco de análisis general que les dio sentido. En términos espaciales permitió definir una vasta región cultural en sub-regiones particulares. En términos temporales el concepto de Mesoamérica ha permitido utilizar las fuentes históricas del periodo colonial temprano y las fuentes etnográficas contemporáneas para interpretar los hallazgos arqueológicos de épocas tan remotas como el periodo Formativo (2000-200 a.C.). Aunque estos procedimientos metodológicos han sido criticados (e.g., Kubler 1972) se han convertido en una práctica generalizada entre arqueólogos, historiadores, etnólogos e historiadores del arte y han rendido frutos valiosos. Sin embargo, la adopción generalizada y acrítica del concepto de Mesoamérica y de la metodología de historia cultural que lo acompaña ha inhibido el desarrollo de otros enfoques teóricos y explicativos y ha convertido el trabajo interpretativo de los arqueólogos

en un simple procedimiento: poner sus hallazgos en un marco histórico y cultural predefinido (Vázquez 2003:45-94). Quizá esto se debe a que el concepto se ha combinado con la visión ideológica de la historia indígena constituida, previamente, por el nacionalismo mexicano y ha reforzado una visión monolítica de las sociedades indígenas prehispánicas, coloniales y modernas. Un ejemplo de esta combinación es el libro *México profundo* de Guillermo Bonfil (1990) quien sostiene que la verdadera esencia de la nacionalidad mexicana es una “civilización mesoamericana” que se ha mantenido esencialmente igual a lo largo de 3 milenios y que ha sido agredida y destruida, pero no transformada, por la colonización española y por las políticas del Estado-nación mexicano. De esta manera se ha creado una relación de identificación simbólica entre los vestigios arqueológicos de los antiguos estados mesoamericanos (desde los olmecas de La Venta hasta los mexicas de México-Tenochtitlan, pasando por los zapotecas de Monte Albán, los teotihuacanos y los mayas de Palenque y Chichén Itzá) y el Estado mexicano moderno. Siguiendo esta línea de argumentación es frecuente que los Estados prehispánicos sean vistos como antecedentes directos de la nación actual, ya sea de manera negativa, como fuente de su autoritarismo (Paz 1970), o de manera positiva, como fuente de su identidad (Florescano 1998). La arqueología se ha convertido en agente legal y en propagandista convencida de la ideología estatal y de su visión monolítica del pasado nacional; este hecho ha impedido el surgimiento de visiones más críticas de las sociedades prehispánicas. La visión monolítica también ha implicado la virtual exclusión de las sociedades del norte de México (pertenecientes al área cultural de Aridamérica) del interés de los arqueólogos mexicanos, aunque en años recientes la exploración de esta región ha aumentado.

La visión monolítica de la historia mexicana alcanzó su materialización definitiva con la construcción del Museo Nacional de Antropología (MNA) en 1964, un monumental edificio que consagró, en cal y canto, sus rasgos esenciales. Como obra monumental del Estado mexicano contemporáneo sirvió para establecer una vinculación directa entre sus glorias presentes y las glorias pasadas de los Estados prehispánicos que se exhiben en su interior; por ello, el museo se ha convertido en un recinto privilegiado para los actos públicos del presidente de la república y

de otros dignatarios. El museo consagró la supremacía de los aztecas en la genealogía histórica nacionalista e hizo de la sala consagrada a esta cultura y a sus monolitos emblemáticos (la Piedra del Sol y Coatlicue, finalmente rescatados de cualquier idolatría indígena para servir, únicamente, a la religión laica del Estado mexicano) el elemento central y culminante de la exhibición museística; además, privilegió la exhibición espectacular y la admiración estética sobre la explicación cultural e histórica. De esta manera se convirtió en un amplio y vistoso catálogo de piezas admirables, diseñado, fundamentalmente, para reafirmar en sus visitantes el orgullo patrio por ser mexicanos, y para transmitir una visión lineal y teleológica del pasado nacional. Significativamente el museo dedicó un segundo piso a salas “etnográficas” que presentan visiones ahistóricas y folcloristas de las culturas indígenas contemporáneas; este espacio, de mucho menores dimensiones y separado de la monumental sección arqueológica, se ha convertido en un sector marginado de la institución, así como los grupos indígenas actuales son marginados de la sociedad nacional.

De esta manera en la segunda mitad del siglo XX la legislación y la práctica institucional consagraron y fortalecieron el monopolio estatal sobre los vestigios prehispánicos. Este monopolio del patrimonio cultural ha servido para paliar los devastadores efectos del saqueo y el comercio ilegal de piezas arqueológicas, pero también ha impuesto una barrera a la participación de las sociedades indígenas y de otros sectores sociales, en el manejo e investigación del patrimonio arqueológico, convirtiéndolo en territorio exclusivo de los arqueólogos oficiales. El “descubrimiento” y reconstrucción de numerosos y espectaculares sitios arqueológicos ha dado grandes réditos ideológicos e identitarios al Estado mexicano, aprovechados políticamente por los sucesivos presidentes del PRI.

El resquebrajamiento del monolito

En las últimas décadas la visión monolítica de la historia nacional y el marco legal e institucional que consagró el monopolio estatal sobre el patrimonio arqueológico han entrado en una profunda crisis. Esto no debe

sorprender pues ambos estuvieron vinculados, histórica y funcionalmente, a la consolidación del Estado autoritario post-revolucionario; por eso la democratización política y social los ha puesto en crisis. El centralismo político ha perdido fuerza junto con la narrativa monolítica de la historia nacional centrada en los aztecas y en la primacía de la ciudad de México como centro histórico, cultural y político del país. Como respuesta las regiones y los grupos sociales han ido desarrollando narrativas históricas particulares que implican una relación diferenciada y plural con el pasado indígena y con el patrimonio arqueológico. Al mismo tiempo los gobiernos de estados y municipios han demandado una mayor participación en la administración y uso del patrimonio arqueológico.

La definición tradicional de la identidad mexicana ya no satisface a amplios sectores de la sociedad mexicana. Algunos grupos dan importancia a la raíz prehispánica, concebida de acuerdo a sus particulares creencias religiosas e ideologías políticas, y utilizan, crecientemente, las ruinas para ceremonias y rituales que no pasan por la mediación estatal o institucional ni por los cánones de la historia oficial. Otros grupos no establecen ninguna relación con ese pasado, pese a los intentos estatales por convencerlos de que en él se encuentra su origen. En general los símbolos de la identidad mexicana definidos por la visión monolítica se han convertido en folclor comercial y en atractivo turístico, no en productos culturales vigentes para la sociedad mexicana.

Las instituciones surgidas en el régimen post-revolucionario han tenido que realizar grandes esfuerzos para adaptarse a esta nueva realidad. El INI recientemente ha experimentado una profunda reforma pues el concepto integrador del indigenismo se hizo obsoleto ante el desarrollo de las sociedades indígenas y de sus movimientos políticos que demandan una nueva relación con el Estado. El INAH ha mantenido su monopolio legal sobre el uso del patrimonio y ha continuado desarrollando proyectos arqueológicos espectaculares, pero no ha sido capaz de generar un nuevo discurso histórico nacional que vaya más allá de la visión monolítica y que integre a los indígenas y a los otros sectores sociales de una manera diferente. Pese a la adopción de políticas más abiertas a la colaboración con la sociedad civil y con las comunidades indígenas y campesinas algunos investigadores y autoridades del INAH han desa-

rollado una actitud de rechazo ante la participación de otros sectores en la investigación y gestión del patrimonio arqueológico pues los han considerado como “enemigos” que amenazan la tarea de protección encomendada a su institución. Por ello, en ciertos casos, el monopolio del INAH ha degenerado en un patrimonialismo por el cual los miembros de esta institución tratan el patrimonio nacional como si fuera suyo. Dentro de esta lógica perversa es frecuente que los arqueólogos nieguen a otros estudiosos el acceso a sus hallazgos de campo y que no publiquen los resultados de sus trabajos, por lo que buena parte de las excavaciones llevadas a cabo en México permanece desconocida para la comunidad científica y para el público (Vázquez 2003). Los directores de museos y las personas encargadas de las vastas colecciones del INAH restringen, arbitrariamente, el acceso a ellas o pretenden cobrar cantidades elevadas por permitir su reproducción, aunque ésta sea no lucrativa.

Esta actitud se hizo evidente en una disputa reciente sobre el destino de unos restos humanos pápagos que fueron exhumados por una expedición arqueológica francesa (autorizada por el INAH como todas las excavaciones realizadas legalmente en territorio nacional) en Quitobac, reclamados por ese pueblo que vive en el Estado de Sonora, en el norte del país. Ante la demanda de repatriación hecha por los pápagos, seguramente inspirada en las demandas similares hechas por las “primeras naciones” de Estados Unidos y Canadá en los últimos años (Thomas 2000), apoyada por una corte mexicana, una arqueóloga adscrita al INAH respondió:

[...] sólo basta la autorización del Consejo de Arqueología para llevar a cabo investigaciones arqueológicas en cualquier parte del territorio nacional, sin necesidad de consulta alguna con los descendientes de las poblaciones nativas. Como todos somos mexicanos no existe la noción de territorio tradicional. (citada por Vázquez 2003:134).

Este caso no es único. Tanto arqueólogos como museógrafos empleados por el INAH se han enfrentado a movilizaciones comunitarias al intentar sustraer de las comunidades campesinas y/o indígenas piezas prehispánicas que éstas consideran parte de su patrimonio local. El

ejemplo más conocido corresponde al traslado del monolito popularmente conocido como “Tlaloc,” cuya ubicación original era la población de Coantinchan y que se encuentra expuesto, actualmente, en la periferia del Museo Nacional de Antropología. Un aspecto a considerar es que ciertos cambios de dominio conllevan consecuencias de orden valorativo. Tal es el caso del llamado Señor de las Limas, una escultura olmeca (datada por los arqueólogos en el primer milenio a.C.) que fue encontrada en 1965 por miembros de la comunidad de Las Limas, que la llamaron la Virgen de las Limas, pues la consideraron una imagen milagrosa de la Virgen de Guadalupe. Esta escultura fue, posteriormente, integrada a las colecciones del Museo de Jalapa, donde se exhibe como artefacto arqueológico, condición que oblitera el valor religioso que le habían asignado los miembros de la comunidad (Medina sf). Sin embargo, aunque la ley establece el monopolio estatal sobre el patrimonio arqueológico también faculta la organización y autorización de asociaciones sociales como órganos auxiliares para su preservación. Por ello desde la década de 1970 se ha tomado la iniciativa de construir museos comunitarios que albergan y exhiben algunas piezas dentro de las propias poblaciones. Estos museos, autogestionados y enfocados a los intereses e inquietudes de los miembros de los pueblos, son un ejemplo de colaboración entre las agencias oficiales y la sociedad en pro de la gestión del patrimonio (Morales 1994). No obstante, estos experimentos no se han extendido al ámbito de las grandes instituciones, donde no se plantea, siquiera, la idea de curadurías compartidas con los indígenas o de dar a éstos una voz propia en el discurso museográfico.

Desgraciadamente es claro que hay un vacío de reflexión, análisis y propuestas en cuanto a las posibilidades de negociación entre las demandas de los pueblos indígenas y la praxis de la arqueología o de la gestión del patrimonio arqueológico. En tal escenario no es de extrañar que las respuestas ante los conflictos hayan resultado insatisfactorias, limitadas o elusivas (Medina sf). Tampoco se han establecido, de manera formal u oficial, formulas de colaboración entre los arqueólogos y las comunidades indígenas en proyectos de investigación y excavación, salvo algunas pocas excepciones con los mixtecos de Oaxaca y los huicholes de Nayarit (Johannes Neurath, comunicación personal).

El tema de la relación entre la arqueología y las sociedades indígenas apenas comienza a ser abordado por unos cuantos investigadores y hay claros desacuerdos entre ellos, pues algunos defienden el monopolio tradicional del INAH y niegan la pertinencia de reconocer derechos particulares a los indígenas sobre el patrimonio arqueológico, con el argumento de que no se puede demostrar la existencia de vínculos históricos directos entre las poblaciones contemporáneas y las constructoras de los sitios (Rodríguez 2005). Mientras que otros plantean que aunque el Estado debe mantener el derecho esencial de propiedad, es necesario que se establezcan esquemas de colaboración específicos y adecuados a las circunstancias de las diferentes sociedades indígenas (Medina sf). Es urgente, por tanto, hacer una reflexión profunda sobre el asunto y discutir aspectos pragmáticos, teóricos y metodológicos, así como revisar casos específicos. Con base en ello se podrán definir lineamientos para involucrar de manera respetuosa, informada y responsable a las distintas comunidades, en la investigación, gestión y preservación del patrimonio arqueológico. Es importante señalar, como lo hacen Medina (sf) y Rodríguez (2004) más allá de sus desacuerdos, que imitar las soluciones estado-unidenses no servirá para resolver este problema, pues los casos mexicanos son histórica y culturalmente diferentes.

La reivindicación de cientificidad con la cual la arqueología mexicana pretende justificar su monopolio es bastante precaria dada la baja producción científica de los especialistas. Además, como ha argumentado Cristóbal Gnecco (1999) y como sucedió en México desde el siglo XVIII, este tipo de reivindicación ha servido en América Latina para excluir a los diferentes grupos sociales del acceso al patrimonio arqueológico y para imponer la hegemonía de un sólo discurso histórico, el oficial, sobre las historias locales, subalternas o étnicas. En suma, es urgente repensar el marco legal e institucional que rige el uso del patrimonio arqueológico de México para encontrar uno menos exclusivo y centralista, más democrático y participativo, y menos orientado al lucro económico y político. En esta redefinición deben trabajar tanto los mestizos, que se consideran herederos de los pueblos prehispánicos, como los indígenas, que tienen otro tipo de relación con ese pasado. Quizá de esa manera logremos romper la visión monolítica del pasado mexicano

y la dicotomía entre indios muertos e indios vivos que tanto daño ha hecho a estos últimos.

Referencias

- Anderson, B. 1983. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso.
- Benjamin, W. 1973. La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. En *Discursos interrumpidos I*, 15-57. Madrid: Taurus.
- Bonfil, G. 1990. *México profundo. Una civilización negada*. México: Grijalbo/Conaculta.
- Brading, D. 1980. *Los orígenes del nacionalismo mexicano*. México: Era.
- Florescano, E. 1998. *Etnia, Estados y nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*. México: Aguilar.
- Gándara, M. 1992. *La arqueología oficial mexicana: causas y efectos*. México: INAH.
- Gnecco, C. 1999. *Multivocalidad histórica. Hacia una cartografía postcolonial de la arqueología*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Kirchhoff, P. 1943. Mesoamérica: sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales. *Acta Americana*, 1:92-107.
- Knight, A. 1990. Racism, Revolution and Indigenismo: México, 1910-1940. En R. Graham (ed), *The Idea of Race in Latin America*, 71-113. Austin: University of Texas Press.
- Kubler, G. 1972. La evidencia intrínseca y la analogía etnológica en el estudio de las religiones mesoamericanas. En J. Litvak y N. Castillo (eds), *Religión en Mesoamérica*, 1-24. México: Sociedad Mexicana de Antropología.
- Lafaye, J. 1977. *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- López, A. y López, L. 1999. *Mito y realidad de Zuyuá: serpiente emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- López, J.; León-Portilla, M. y Matos, E. 1981. *El Templo Mayor*. México: Bancomer.

- López, P. (ed). 2003. *Los títulos primordiales del centro de México*. México: Conaculta.
- Matos, E. 2005. *Estudios mexicas. Obras maestras del Templo Mayor, I, 4*. México: El Colegio Nacional.
- Medina, I. sf. ¿Arqueología indigenista en México? Una discusión. (Sin publicar).
- Morales, T. 1994. *Pasos para crear un museo comunitario*. México: Dirección General de Culturas Populares.
- Navarrete, F. 2004. *Las relaciones interétnicas en México*. México: UNAM.
- Paz, O. 1970[1950]. *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pérez, A. 2000. *Arqueología y nacionalismo a la luz del discurso histórico mexicano: 1850-1910*. México: UNAM.
- Reifler-Bricker, V. 1993. *El Cristo indígena, el rey nativo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rodríguez, I. 2004. *El pasado indígena en el nacionalismo revolucionario. El mural antiguo (1929) de Diego Rivera en el Palacio Nacional*. México: UNAM.
- Rodríguez, D. 2005. El derecho de las poblaciones indígenas sobre los monumentos arqueológicos: algunas consideraciones desde la arqueología. En C. H. Durand (ed), *Los derechos de los pueblos indios y la cuestión agraria, 179-196*. México: Porrúa.
- Tenorio-Trillo, M. 1996. *Mexico at the World's Fairs. Crafting a Modern Nation*. Berkeley: University of California Press.
- Thomas, D. H. 2000. *Skull Wars. Kennewick Man, Archaeology, and the Battle for Native American identity*. Nueva York: Basic Books.
- Vázquez, L. 2003. *El leviatán arqueológico: antropología de una tradición científica en México*. México: Ciesas-Porrúa.